DOTTORATO DI RICERCA IN
MEDIUM E MEDIALITÀ

CICLO XXXVII

COORDINATORE Prof. Paolo Napoli

TITOLO

I sentieri del desiderio nella società digitale.
Tecnica, informazione e memoria nel solco di Bernard Stiegler

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/04

Dottorando

Dott. Diego Maria Chece

Tutor

Prof. Martino Maria Feyles

Abstract

Questa ricerca esamina l'influenza pervasiva delle tecnologie digitali sulla vita umana, alla luce dell'intersezione tra digitale e desiderio. In particolar modo, ho pensato la società digitale come un intreccio complesso tra esseri umani, forme di vita comunitaria e artefatti tecnologici, rileggendo tale intreccio attraverso le dinamiche immanenti del desiderio.

Lo studio è fondato sul concetto di "organologia generale" di Bernard Stiegler – l'intersezione necessaria e costitutiva tra organi psico-anatomici, organi tecnici e organizzazioni sociali –, che ho introdotto come struttura essenziale per comprendere il rapporto tra umanità e tecnologia.

Da tale prospettiva teorica, ho delineato un percorso – nel complesso fortemente debitore del pensiero di Stiegler, ma che, al contempo, cerca di tracciare sentieri alternativi – che attraversa tre tappe fondamentali.

1. In primo luogo, ho esplorato l'idea per cui esseri umani e tecnica sono elementi intrecciati, che si modellano e si ridefiniscono. Questa visione enfatizza la tecnologia come una componente fondamentale e costitutiva dell'esistenza umana, dunque non soltanto come uno strumento. Punto di partenza di tale sezione è una ridiscussione delle narrative apocalittiche prevalenti sulla tecnologia, sottolineando che la tecnologia, in particolare quella digitale, è parte integrante dei processi umani. Questo fondamento è essenziale per le analisi successive su come le tecnologie digitali influenzino non solo la vita individuale ma anche le forme collettive di organizzazione.

2. Nella seconda tappa ho esplorato la capacità, da parte delle tecnologie digitali, di plasmare gli ambienti di vita. Anzitutto, mostrando come la rapida proliferazione delle ICT abbia rimodellato la vita contemporanea. Successivamente, ho provato a ripensare l'informazione da una prospettiva ontologica, ponendo in risonanza la teoria di Simondon con quella di Floridi. Infine, dopo aver affermato che le tecnologie digitali sono tecnologie in grado di

strutturare autonomamente spazi e ambienti di vita, le ho pensate, via Stiegler, come tecnologie della memoria.

3. Nella terza tappa mi sono concentrato sul desiderio, che secondo Stiegler è intrinsecamente legato alla dinamica tra esseri umani e tecnica, mostrando una profonda connessione tra desiderio, tecnologia e politica. In quest'ottica, le piattaforme digitali, catturando l'attenzione, canalizzano il desiderio verso esperienze standardizzare, alterando così sia i processi di costituzione del proprio sé, che dello spazio collettivo e politico. In conclusione, ho proposto alcune riflessioni speculative su alcuni degli aspetti più problematici del pensiero di Stiegler in merito al desiderio. In particolare, ho provato a rielaborarli alla luce del concetto di desiderio di Deleuze e Guattari, per affrontare le sfide etiche e politiche poste dall'era digitale e dal suo impatto sul desiderio umano.

In sintesi, in questa ricerca ho cercato di esplorare le complesse relazioni tra tecnologie digitali e desiderio facendomi guidare dalla filosofia di Stiegler, offrendo una visione sulle sfide etiche e politiche che emergono in un mondo sempre più digitalizzato.

The Paths of Desire in the Digital Society
Technology, Information, and Memory in the Wake of Bernard Stiegler

This research examines the pervasive influence of digital technologies on human life through the intersection of digital and desire. Specifically, I conceive digital society as a complex interplay between human beings, forms of communal life, and technological artifacts, interpreting this interaction through the immanent dynamics of desire.

The study is grounded in Bernard Stiegler's concept of "general organology" – the necessary and constitutive intertwining of psycho-anatomical organs, technical organs, and social organizations – introduced as an essential framework to understand the relationship between humanity and technology.

From this theoretical perspective, which is heavily indebted to Stiegler's thought while also seeking alternative pathways, I have outlined a progression through three key stages:

1. I explore the idea that humans and technology are intertwined elements that shape and redefine each other. This view emphasizes technology as a fundamental and constitutive component of human existence, not just a tool. This section begins with a reassessment of prevalent apocalyptic narratives about technology, highlighting that technology, especially digital technology, is an integral part of human processes. This foundation is crucial for later analyses of how digital technologies influence not only individual lives but also collective forms of organization.

2. I examine the transformative capacity of digital technologies to shape living environments. I first show how the rapid proliferation of ICTs has reshaped contemporary life. Next, I attempt to rethink information from an ontological perspective, drawing on theories by Simondon and Floridi. Finally, having established that digital technologies autonomously structure spaces and living environments, I conceptualize them, via Stiegler, as memory technologies.

3. I focus on desire, which Stiegler sees as intrinsically tied to the dynamic between humans and technology, showing a deep connection between desire, technology, and politics. In this view, digital platforms capture attention and channel desire toward standardized experiences, thus altering processes of self-formation as well as the collective and political space. Concluding, I offer speculative reflections on some of the more challenging aspects of Stiegler's thought on desire, particularly by reinterpreting them through the concept of desire by Deleuze and Guattari to address the ethical and political challenges posed by the digital era and its impact on human desire.

In summary, this research explores the complex relationships between digital technologies and desire, guided by Stiegler's philosophy, and provides insights into the ethical and political challenges emerging in an increasingly digitalized world.

INDICE

INTRODUZIONE: PER UN'ORGANOLOGIA DEL DESIDERIO NELLA SOCIETÀ DIGITALE p. 6

CAPITOLO I: UMANITÀ (È) TECNICA: UN INTRECCIO INDISSOLUBILE

1. La filosofia della tecnica come via d'accesso all'ontologia delle ICT p. 27

2. Strumenti per sopperire alla mancanza originaria: il mito platonico alla luce del paradigma strumentale p. 34

3. La "natura umana" consiste nella sua denaturalizzazione p. 51

4. La tecnica è la frontiera della specie umana? p. 58

5. Un intreccio costitutivo: linguaggio, tecnica, intenzionalità p. 67

6. Istituzione del sociale e storicità delle tecnologie p. 86

CAPITOLO II: TECNICA (È) DIGITALE: INFORMAZIONI E MEMORIA

1. L'infosfera come ambiente iperstorico p. 109

2. Informazioni o documenti? p. 114

3. Dalla centralità del significato a un'ontologia informazionale p. 122

4. Le ICT e una "naturale autonomia" p. 143

5. Il digitale come tecnologia della memoria p. 158

6. Il *pharmakon* digitale p. 177

CAPITOLO III: POLITICA DEL DIGITALE (È) FARMACOLOGIA DEL DESIDERIO

1. La teoria del desiderio di Stiegler: da Freud all'automazione delle pulsioni p. 200

2. La crisi del desiderio digitale: reiterazione pulsionale ed estrazione di p. 213

dopamina

3. L’organizzazione politica delle pulsioni p. 221

4. Esiste un’alternativa? Biforcare, curare e reincantare p. 246

5. Il dividuale fra antropologia e inconscio tecnologico p. 263

6. Il “resto” che rimane: per una farmacologia desiderante del digitale p. 276

CONCLUSIONI: DALLA *DIFFÉRANCE* DELL’ORIGINE ALL’ORGANOLOGIA DEL DESIDERIO p. 310

BIBLIOGRAFIA p. 312

Introduzione

PER UN'ORGANOLOGIA DEL DESIDERIO NELLA SOCIETÀ DIGITALE

Questa ricerca nasce dall'esigenza di provare a comprendere come l'utilizzo, sempre più pervasivo, delle ICT – e delle tecnologie digitali in generale – stia trasformando le nostre vite. A tal fine, l'obiettivo di fondo di questa tesi consiste nell'esplorare l'intersezione fra tecnologie digitali e desiderio. La direzione generale del lavoro è così indirizzata allo studio della società digitale – intesa come l'articolazione complessa fra esseri umani, forme del vivere comune e artefatti tecnologici –, pensandola alla luce della dinamica immanente del desiderio.

La lente attraverso cui propongo di osservare tali rivolgimenti è il concetto di "organologia generale" proposto da Stiegler. Parlerò diffusamente dell'organologia, già nell'introduzione, proprio perché penso sia la lente attraverso cui leggere il tutto: come ben sanno le persone miopi come me, leggere senza lenti è estremamente difficoltoso, dunque occorre indossarle prima di iniziare.

Prima di chiarire cosa intenda Stiegler per organologia generale, è necessario tracciarne una breve ricostruzione, isolando dei passaggi decisivi in cui emerge come concetto. Il termine trova la sua origine nella filosofia di Georges Canguilhem, in maniera specifica nella conferenza *Machine et organisme*, pronunciata nel 1947, in cui il medico-filosofo francese afferma che l'organologia generale dovrebbe essere il programma per una scienza futura, ispirata al pensiero di Henri Bergson[1]. Tale filosofia dovrebbe dedicarsi allo studio della relazione tra

[1] Canguilhem G., *Machine et organisme*, in *La connaissance de la vie (2 ed.)*, Vrin, Paris 1965, pp. 129-164, tr. it. Bassani F., *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna 1976, p. 182. Cfr. Bergson H., *L'évolution créatrice*, Alcan Paris 1907, tr. it. Acerra M. (a cura di), *L'evoluzione creatrice*, Rizzoli, Milano 2012.

macchine e organismi biologici, considerando la produzione di macchine tecniche come una funzione organica.

Come nota Emanuele Clarizio[2], ancor prima di Bergson, i prodromi per un'organologia sono riconducibili al pensiero di Ernst Kapp, che, nei *Grundlinien einer Philosophie der Technik*[3], descrive la teoria della "proiezione d'organo", la quale pone l'accento sulla dimensione organica della tecnica, istituendo un'iniziale continuità fra biologico e tecnico. La sua prospettiva, però, non è sufficiente per delineare una organologia, poiché, se da un lato riconosce l'importanza del corpo biologico nella fabbricazione tecnica, dall'altro, a causa della cornice idealista di riferimento, non gli attribuisce un ruolo decisivo e causale nell'interazione tra organismo e ambiente.

È qui che diviene necessario il riferimento a Bergson, al fine di fondare un'organologia generale. È solo attraverso la sua mediazione, infatti, che, secondo Canguilhem, compare la possibilità di comprendere la profonda relazione che c'è fra organismi biologici e macchine tecniche, poiché Bergson è il filosofo che ha compreso quanto l'attività creatrice, in cui consiste la vita, risieda nella continua interazione con la materia, ovvero in "un'attività tecnica di modellamento dell'ambiente da parte degli esseri viventi"[4].

Partendo da questa base, Canguilhem punta a definire gli ambiti propri di autonomia e di influenza, verso la biologia, della macchina tecnica. In questo modo, si propone di inserire lo studio delle macchine in un paradigma ecologico

---

[2] Cfr. Clarizio E., *La vie technique. Une philosophie biologique de la technique*, Hermann Éditeurs, Paris 2021.

[3] Kapp E., *Grundlinien einer Philosophie der Technik: Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Westermann, Braunschweig 1877.

[4] Clarizio E., *La vie technique. Une philosophie biologique de la technique*, cit., p. 11.

più ampio, concependo le macchine tecniche come forme di vita, prodotte e in relazione con altri fenomeni biologici[5] .

Gilbert Simondon, uno dei discepoli di Canguilhem, eredita tale concetto di organologia generale e lo rielabora in funzione 'analogica': così come sono studiati gli organi per comprendere il funzionamento del corpo, allo stesso modo occorre osservare il funzionamento degli elementi per comprendere quello della macchina tecnica:

> "Gli oggetti tecnici intra-individuali possono essere chiamati elementi tecnici, che si distinguono dai veri individui nel senso che non possiedono ambiente associato, ma possono integrarsi in un individuo. Una lampada a catodo caldo è un elemento tecnico piuttosto che un individuo completo; si può paragonarla a quello che è un organo in un corpo vivente. Sarebbe in questo senso possibile definire un'organologia generale, che studia gli oggetti tecnici al livello dell'elemento e che farebbe parte della tecnologia, con la meccanologia che studierebbe gli individui tecnici completi"[6].

In questo senso, l'organologia sarebbe parte di un ambito di studi più ampio, la tecnologia generale o "meccanologia"[7].

In ottica molto generale, il concetto di organologia appare funzionale all'espressione di una continuità fra il mondo biologico e il mondo artificiale, fra organico e inorganico, pensando la produzione di artefatti tecnici in un rapporto di continuità con il corpo anatomico. Dunque, funzionale al superamento dell'idea per cui gli artefatti tecnici sono semplici concretizzazioni di forme ideali, pre-

---

[5] Cfr. Pavanini M., *Human Constitutive Technicity: The Evolutionary Turn in the Philosophy of Technology*, Durham theses, Durham University, 2024, p. 73. Available at Durham E-Theses Online: http://etheses.dur.ac.uk/15682/

[6] Simondon G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Editions Aubier, Paris 1958, tr. it. Caridi A. S. (a cura di), *Del modo d'esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, p.68.

[7] Per quanto tale etichetta sia in realtà problematica, soprattutto limitando il riferimento al solo *Du mode d'existence des objets techniques*, ho scelto di esporla perché Stiegler (come mostrerò a breve) riprenderà proprio il concetto di 'meccanologia' per esporre la sua organologia. Cfr. Simondon G., Le Moyen J., *Entretien sur la mécanologie*, in Simondon G., *Sur la technique*, 1953-1983, Puf, Paris 2014, tr. it. Caridi A. S. (a cura di), *Sulla tecnica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 341-374.

realizzate nella mente, pensandoli piuttosto come "secrezioni"[8], nella definizione di André Leroi-Gourhan.

Stiegler inizia la sua elaborazione del concetto di organologia generale relativamente tardi, oltre dieci anni dopo la pubblicazione della tesi dottorale, i primi due volumi de *La tecnica e il tempo*[9], in cui analizza la costituzione tecnica dell'essere umano[10] e della sua temporalità, nell'ambito di un mutuo e reciproco formarsi dei due elementi. Ovvero, pensando la tecnica e l'umano come elementi in reciproca formazione, nel senso che non vi è l'affermazione di un elemento che predetermini l'altro, bensì che la determinazione di entrambi avvenga 'nella' relazione, che assume così carattere costitutivo[11] essa stessa.

È nei due testi che compongono *La miseria simbolica*[12], pubblicati a partire dal 2003, che Stiegler approda al concetto di organologia generale. Come viene spiegato ne *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, Stiegler vi giunge studiando la musicologia. In tale ambito, l'organologia è un concetto dell'etnomusicologia, funzionale alla descrizione e classificazione degli strumenti musicali[13]. La trasformazione che Stiegler adotta, rende l'organologia generale

---

[8] Leroi-Gourhan A., *Le Geste et la parole: I. Technique et langage*, Michel, Paris 1964, tr. it. Zannino F. (a cura di), *Il gesto e la parola: 1. Tecnica e linguaggio*, Einaudi, Torino 1977, p. 107.

[9] Stiegler B., *La Technique et le temps - 1. La Faute d'Epiméthée*, Galilée, Paris 1994, tr. it. Vignola P. (a cura di), Tarditi C., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, Luiss University press, Roma 2023, Id., *La technique et le temps. 2. La Désorientation*, Galilée, Paris 1996.

[10] Sebbene Stiegler, influenzato dal suo maestro Derrida, cerchi di non porre una rigida distinzione fra ciò che è umano e ciò che non lo è, provando a non assolutizzare la categoria di "uomo" e a non analizzarne i suoi caratteri ontologici, mi sembra difficilmente negabile che la costituzione della vita tecnica che emerge dai lavori di Stiegler è, anzitutto, umana. Questa problematica emergerà, come una sottotraccia, dall'intero primo capitolo del presente lavoro.

[11] Cfr. Cecchi D., *La costituzione tecnica dell'umano*, Quodlibet, Macerata 2013.

[12] Stiegler B., *De la misère symbolique 1 - L'époque hyperindustrielle*, Galilée, Paris 2004, tr. it. Corda R., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, Meltemi, Milano 2021 ; Id., *De la misère symbolique 2 - La Catastrophe du sensible*, Galilée, Paris 2005, tr. it. Corda R., *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, Meltemi, Milano 2022.

[13] Cfr. Schaeffner A., *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique à l'histoire de la musique instrumentale*, Payot, Paris 1936, tr. it. Gagliardi S., *Origine degli strumenti*

l'architrave su cui rileggere interamente la sua filosofia della tecnica. Dunque, l'innesto di Stiegler nel filone dell'organologia francese delineato poco sopra, pur originando da una prospettiva peculiare, ne raccoglie a pieno le sollecitazioni, radicalizzandole nel quadro del suo pensiero[14].

Filosofia della tecnica che, in Stiegler, è necessariamente anche un'antropologia e un'estetica, e lo diviene fino in fondo proprio quando l'organologia generale assurge al ruolo di lente privilegiata attraverso cui osservare i fenomeni della vita tecnica (quindi i fenomeni della vita umana):

> "La storia estetica dell'umanità consiste in una serie di disallineamenti successivi entro tre grandi organizzazioni che formano la potenza estetica dell'uomo: il suo corpo con la sua organizzazione fisiologica, i suoi organi artificiali (tecniche, oggetti, utensili, strumenti, opere d'arte) e le sue organizzazioni sociali che risultano dall'articolazione degli artefatti e dei corpi. Bisogna immaginare una organologia generale che studi la storia congiunta di queste tre dimensioni dell'estetica umana e delle tensioni, invenzioni e potenziali che ne risultano"[15].

Dunque, l'approccio "organologico" consiste nel pensare la nascita e lo sviluppo di ciascuno dei tre organi – organi biologici, organizzazioni sociali e organi tecnici – come frutto di un'embricazione necessaria e processuale, in cui ognuno contribuisce a definire e plasmare reciprocamente l'altro: "gli organi del vivente, gli organi artificiali e le organizzazioni sociali costituiscono il fatto estetico nella sua integralità, stabilendo ciò che Simondon chiama relazioni trasduttive (relazioni che costituiscono i loro termini)"[16] .

---

musicali, Sellerio, Palermo 1996. Il riferimento è in Stiegler B., *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, tr. it. cit., p. 32.

[14] È Stiegler stesso ad affermare che la sua organologia generale corrisponda in buona parte alla meccanologia di Simondon, a cui però aggiunge degli elementi decisivi: "Quel che io chiamo organologia generale è piuttosto l'equivalente della meccanologia di Simondon, ma dove, in più, il vivente è esso stesso incluso nell'insieme di relazioni trasduttive che legano i diversi tipi di organi artificiali e viventi, dal 'cervello' fino alle organizzazioni sociali in cui essi si evolvono e trasformano". Stiegler B., *Désir et connaissance. Le mort saisi par le vif. Eléments pour une organologie de la libido*, in "La Deleuziana", 2017, 6, pp. 68-81, tr. it. Cecchi D., *Desiderio e conoscenza: il morto afferrato dal vivo. Elementi per una organologia della libido*, in "Pólemos", 2020, 2, p. 99.

[15] Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit., pp. 31-32.

[16] Stiegler B., *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, tr. it. cit., p. 32.

Pensare l'organologia da tale prospettiva costituisce una radicalizzazione dei presupposti di partenza, radicati nella 'filosofia biologica della tecnica' francese[17]: Stiegler non mira soltanto a definire i punti di contatto e le continuità fra organico e inorganico, o le mutue influenze, non mira cioè a pensare la produzione tecnica come funzione organica, o a pensarle nei termini di un'analogia funzionale o materiale, bensì punta a comprendere le tre componenti dell'organologia attraverso un rapporto di reciproca interdipendenza e di mutua costituzione, in cui nessuno dei termini ha la priorità. Questo perché, pensando l'origine della tecnica come origine dell'umano – e viceversa, in un movimento che preclude di pensare una netta distinzione fra i due termini –, è nell'agire tecnico che si formano le percezioni estetiche, le modalità cognitive, le pratiche politiche. Stiegler, dunque, amplia di molto la prospettiva organologica, includendo non solo l'interazione e le continuità fra organi tecnici e organi biologici, ma anche le istituzioni collettive, ovvero gli organi sociali, escludendo al contempo qualsiasi carattere di priorità assegnabile all'elemento naturale.

La sua organologia generale è volta a comprendere le relazioni di reciproca costituzione tra i diversi elementi, sottolineando come l'evoluzione umana – tanto anatomica e psichica, quanto sociale – sia inestricabilmente 'annodata' con l'evoluzione tecnica. La quale, dunque, non è un semplice riflesso dei pensieri o della gestualità "esteriorizzato" in un artefatto, ma contribuisce pienamente a plasmare la costituzione stessa di quel pensiero e quel gesto, in un rapporto di mutua dipendenza. L'organologia generale si afferma, così, come metodologia principale attraverso cui analizzare il complesso gioco d'intersezione fra organi

---

[17] Dobbiamo la denominazione a Canguilhem, cfr. Id., *La conoscenza della vita*, cit.. Riguardo allo sviluppo delle coordinate, cfr. Clarizio E., *La vie technique. Une philosophie biologique de la technique*, cit., p. 8: "La filosofia biologica della tecnica è dunque più precisamente compresa tramite l'idea dell'invenzione tecnica quale funzione biologica, e in tal senso si vedrà che autori quali Bergson, Leroi-Gourhan e Simondon tra gli altri, non faranno che spingere nella stessa direzione, e non frammentare in direzioni diverse, l'intuizione generale di un legame tra vita e tecnica". Inoltre, cfr. Guchet X., *Les sens de l'évolution technique*, Léo Scheer, Paris 2005.

anatomici, organi tecnici e organi sociali, nella dinamica della "vita tecnica": "L'organologia generale tenta di stabilire una teoria della vita tecnica, concepita qui come un processo la cui evoluzione è indissolubilmente psico-socio-tecno-logica, oltre ad essere relativamente bio-logica" [18].

Penserei questo intreccio attraverso l'immagine lacaniana del nodo borromeo[19], ovvero un nodo costituito da tre anelli intrecciati, il cui punto d'intersezione rappresenta la mutua reciprocità dei processi evolutivi, permettendo però al contempo di conservare gli elementi di distinzione. Tali elementi di distinzione servono, infatti, per porre immediatamente un freno a qualsiasi pensiero determinista: l'indipendenza di ciascuno degli elementi è sicuramente 'situata', ovvero annodata con gli altri due, ma ciò non implica che un elemento sia necessariamente dipendente dall'altro. Dunque, resta aperto lo spazio della contingenza in merito al divenire dei processi. Come afferma infatti il maestro di Stiegler, Jacques Derrida, in un dialogo con l'allievo:

> "Credo che si debba essere attenti ai processi senza trascurare per questo le discontinuità, le stasi, le soste, le strutture, le eterogeneità tra i modelli, i luoghi, le leggi. Una volta presa questa precauzione, l'insistenza sul processo deve portarci a considerare che tutto ciò di cui parliamo è coinvolto in una trasformazione il cui stesso ritmo è determinante e sempre più incalcolabile"[20].

È per tale ordine di motivi che ritengo l'organologia generale un concetto fondamentale, al fine di provare a leggere la dinamica del desiderio nel digitale, obiettivo generale del presente lavoro. Applicarla, infatti, come metodo per l'indagine sul digitale, a mio avviso, permette immediatamente di osservarne le "ricadute" politiche, cognitive, sensibili, neurologiche. Non è un caso che, come afferma Stiegler, "l'espressione concreta dell'organologia generale occorre

---

[18] Stiegler B., *Elements for a General Organology*, in "Derrida Today", 2020 (1), 13, p. 73 (t.d.a.).

[19] Cfr. Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII: Le sinthome (1975-1976)*, Le seuil, Paris 2005, tr. it. Di Ciaccia A. (a cura di), *Il Seminario, Libro XXIII. Il sinthomo 1975-1976*, Astrolabio, Roma 2006.

[20] Derrida J., Stiegler B., *Échographies de la télévision*, Galilée, Paris 1996, tr. it. Piana G., *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 78.

soprattutto nel contesto iper-critico causato dalle tecnologie digitali"[21]. Infatti, le tecnologie digitali rappresentano probabilmente l'espressione più concreta del fatto che l'evoluzione tecnica viaggia a un ritmo diverso rispetto all'evoluzione anatomica o a quella sociale, mettendole in crisi e costringendole a inseguire. Inoltre, insieme al mostrare l'imbarazzante differenza di velocità nelle rispettive evoluzioni, la tecnologia digitale mostra quanto l'evoluzione tecnica tenda, in buona parte, ad essere indipendente dall'intervento umano.

Questo ordine di concettualizzazioni, radicate nella filosofia biologica della tecnica di matrice francese, trova dunque attuazione nel pensiero di Stiegler sul digitale. Pensiero che evidenzia un'ulteriore caratteristica, da enfatizzare immediatamente poiché farà da integrazione necessaria alla visione organologica: ovvero, il concetto di *pharmakon*. Riprendendo il termine greco e mettendone a lavoro l'intrinseca natura ambivalente, Stiegler pensa la tecnica come un *pharmakon*[22], al contempo rimedio e veleno, poiché è ciò che disallinea e scuote il processo evolutivo biologico e sociale: viaggiando a una diversa velocità, infatti, costringe l'evoluzione psico-anatomica e l'evoluzione delle società a inseguirla. Ma, in tali scossoni, la tecnica costituisce lo spazio per un'evoluzione che si estende ben oltre i limiti biologici, possedendo dunque un elemento di innegabile "amplificazione" e "espansione" oltre tali limiti.

Tutto ciò, permette di impostare l'indagine con uno sguardo che può, al contempo, esercitare un'ottica critica senza cadere in forme di pessimismo luddista. Viceversa, lo sguardo ottimista può evitare di ricadere in un'ingenua accettazione di qualunque innovazione tecnologica. La mia idea di fondo, dunque,

---

[21] Stiegler B., *Elements for a General Organology*, cit., p. 77 (t.d.a.).

[22] Il testo che segna l'ingresso nella fase farmacologica è Stiegler B., *Prendre soin (Tome I). De la jeunesse et des générations*, Flammarion, Paris 2008, tr. it. Vignola P. (a cura di), *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014. In riferimento alle tre fasi della filosofia di Stiegler (tecno-logica, farmacologica, negantropologica) mi atterrò alla proposta di Daniel Ross, ripresa da Paolo Vignola e riportata in nota 1 della *Prefazione* in Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p. 313. Cfr. Ross D., *Introduction*, in Stiegler B., *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, 2018, p. 22.

è utilizzare l'organologia generale di Stiegler come metodo d'analisi e, al contempo, come possibilità di un posizionamento "situato", né ottimista né pessimista, bensì 'critico' (nel senso kantiano del termine) e consapevole della natura farmacologica del digitale.

L'esigenza di indagare i cambiamenti provocati dal digitale si inserisce all'interno del quadro di osservazione più generale – talmente evidente a livello empirico da risultare una banalità –, per cui il rapido sviluppo delle tecnologie digitali sta profondamente trasformando l'ambiente umano nella sua totalità, dal modo di ordinare una pizza, passando per le comunicazioni fra gli Stati, fino all'utilizzo dei droni in guerra. Tale trasformazione investe numerosi aspetti dei modi di vita delle persone, dal modo in cui si relazionano fra di loro e ai dispositivi tecnici, fino al modo di costituirsi delle relazioni di qualsivoglia natura. In pratica, soprattutto ciò che generalmente viene definito con l'acronimo ICT (dall'inglese *Information and Communication Technologies*), sta modificando, in un movimento immanente, i processi di soggettivazione di quest'epoca.

Seppur variamente interpretata, la trasformazione in corso sembra presentare un tratto comune nella maggior parte delle letture: saremmo, cioè, nel bel mezzo di una rivoluzione. Una definizione ormai classica di tale movimento rivoluzionario consiste nell'utilizzo del lemma 'infosfera', al fine di definire lo spazio in cui viviamo: "L'ambiente informazionale costituito da tutti i processi, servizi ed entità informazionali che includono gli agenti informazionali così come le loro proprietà, interazioni e relazioni reciproche"[23].

Questa rivoluzione comporta mutamenti profondi nella politica e nelle nuove forme di potere che si estrinsecano nell'infosfera. L'innumerevole quantitativo di dati di scarto prodotti nelle interazioni *onlife*[24] consente infatti alle piattaforme digitali, proprietarie e sviluppatrici delle ICT, di attuare strategie di estrazione dei

[23] Floridi L., *Information: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2010, tr. it. Durante M., *La rivoluzione dell'informazione*, Codice edizioni, Torino 2012, p.11.

[24] Cfr. Floridi L. (a cura di), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Amsterdam 2014.

dati che consentono di prevedere i gusti del cliente fruitore, personalizzando così l'*advertising*, ma, allo stesso tempo, permettendo anche di ottenere valutazioni estremamente sottili sui comportamenti delle persone.

Questo ovviamente apre scenari che problematizzano notevolmente le forme delle relazioni sociali e le modalità di attuazione del potere pubblico. Ma, attraverso la lente organologica che ho proposto, rimanda a scenari ancora più ampi e profondi: il cambiamento non concerne "soltanto" la propaganda politica, o il *marketing*, o le relazioni interpersonali, bensì siamo "noi stessi" a cambiare. E 'ci stiamo modificando' proprio perché il digitale è una tecnologia che mostra la dinamica immanente e organologica del desiderio. Ciò non implica che sia una tecnologia che lo favorisce a prescindere, o, viceversa, che esprima la dinamica proprio perché la reprime. Semplicemente, è una tecnologia che, grazie alle sue caratteristiche, legate soprattutto alla velocità con cui riesce a strutturare gli ambienti di vita, mostra quanto la dinamica del desiderio sia immanente al campo sociale e tecnico. Non, dunque, soltanto una determinazione privata e "interna", che incontrerebbe l'esterno come una barriera. Così, il digitale permette, anzitutto, di mostrare con chiarezza la costituzione organologica del desiderio, e, di converso, l'importanza di quest'ultimo nella costituzione delle società politiche, nello sviluppo tecnologico, nelle relazioni inter-personali e con il proprio stesso sé.

Per giungere a queste conclusioni, sono necessari una serie di passaggi tutt'altro che scontati. Tali passaggi costituiscono i tre macro-argomenti attraverso cui ho sviluppato il percorso: 'tecnica', 'informazione e memoria', 'politica del desiderio'. Ognuna delle tappe è fortemente debitrice e influenzata dalla filosofia di Stiegler, ma il percorso in generale non si pone la volontà di ricostruirne, più o meno fedelmente, il pensiero in maniera monografica (compito altrettanto affascinante). Si pone nell'ottica più generale di indagare una questione – la dinamica del desiderio nella società digitale – "partendo" dalle riflessioni di Stiegler, seguendo il solco del suo percorso e cercando di analizzarne le impronte, con l'obiettivo di produrre delle deviazioni e dei nuovi inciampi che permettano di

approfondire ulteriormente la questione. È questo, in fondo, il procedere dello stesso Stiegler, che in merito alla sua produzione scrive:

> "Non procedo per monografie o saggi. Punto, al contrario, sempre alla stessa questione di sempre o, per dirla tutta, *la* questione, su cui torno continuamente, per cui vario gli angoli di visuale e che provo ad approfondire anche in funzione delle necessità e delle urgenze del tempo presente. E per fare questo, a ogni nuovo lavoro, tento di ripartire dalle acquisizioni delle mie opere precedenti, riassunte in fase di riesame. Nell'approfondimento che ne viene, la questione si apre a nuove domande, facendo rete [c.d.a.]"[25].

Come detto, l'obiettivo generale della ricerca è stato ridiscutere la dinamica del desiderio nella sua intersezione con la società digitale. Per far ciò, è stato anzitutto necessario pensare il digitale come una tecnica storicamente situata, ovvero come qualcosa che esiste ed evolve insieme, "con-siste", all'evoluzione umana. Nel primo capitolo, *Umanità (è) tecnica*: *un intreccio indissolubile*, ho portato avanti proprio quest'operazione, provando a dimostrare umanità e tecnica come elementi che si co-costituiscono in un intreccio necessario. Questo movimento è fondamentale, a mio parere, per affondare l'analisi delle tecnologie digitali su un terreno stabile, ovvero quello della filosofia della tecnica, evitando così di limitarsi all'espressione di semplici giudizi di valore. Credo, infatti, che un'analisi affidabile delle tecnologie digitali non possa prescindere da un attento approfondimento del loro ruolo nella costituzione della cognizione, della sensibilità, degli spazi d'azione collettiva e politica. Il discorso sull'universo ICT sarà infatti orientato a comprenderle come parti integranti del processo di 'antropogenesi' e, allo stesso tempo, a osservarle nella loro specificità all'interno di tale processo. A tale fine, è necessario anzitutto comprendere come ciò avvenga nel rapporto in generale fra umanità e tecnica, in cui antropogenesi e tecnogenesi sono facce della stessa medaglia, salvo poi far ricadere gli elementi ricavati sull'indagine del digitale.

Dopo tale preliminare giustificazione, occorre mostrare che l'origine del comportamento tecnico dell'essere umano non sia fondata su una carenza

[25] Stiegler B., *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, tr. it. cit., p. 19.

anatomica rispetto ad altre specie animali. È opinione comune infatti, oltre che un *topos* frequente in filosofia come in antropologia, intendere l'essere umano come l'animale necessitante di supplementi tecnici per evolvere, poiché altrimenti sarebbe condannato a estinguersi dalle sue lacune naturali. Credo che tale opinione vada superata, poiché né la mancanza umana, né un'idea puramente strumentale della tecnica, sono sufficienti a comprendere il fenomeno in cui consiste l'umanità e, di converso, cosa avvenga nell'intersezione fra umano e tecnico.

L'idea fondante è, con Stiegler, che la "manchevolezza" è tale solo se pensata dalla prospettiva dell'umanità già dotata tecnicamente, dunque non può essere assunta a carattere costitutivo o dimostrabile empiricamente. Inoltre, è proprio sul concetto della mancanza costitutiva che si è potuto basare, a mio avviso, il filone della filosofia definibile come "paradigma strumentale", ovvero il pensare la tecnica come aggiunta, supplemento o strumento necessario a sopperire una mancanza.

È in quest'ottica generale che utilizzerò le riflessioni di Stiegler sulla questione, rivolgendomi in particolare verso filosofie della tecnica la cui direzione ha contribuito a togliere all'idea della mancanza costitutiva lo statuto epistemologico di fatto storico. Inoltre, proverò a evidenziare dei momenti in cui la filosofia pensa la tecnica come ontologicamente costitutiva dell'umano, dirigendo la lettura verso la conclusione che la tecnica non è un semplice strumento, bensì un elemento che è intimamente embricato, in maniera co-costitutiva, nel processo di definizione della natura umana.

Questo passaggio sarà necessario a una, contingente e porosa, concettualizzazione dell'umano come qualcosa che tende, "per natura", a 'de-naturalizzarsi', ponendo in essere tutta una serie di organi-inorganici (non forzatamente materiali), da cui è ricorsivamente, a sua volta, attualizzato. Tale movimento trova la sua definizione nell'interpretazione eterodossa che Stiegler assegna alla *différance* derridiana, utile ad affermare che il "chi" e il "cosa", il produttore e il prodotto, "l'interno" e "l'esterno" incontrano attuazione reciproca

nel movimento relazionale, non essendo entità definibili a priori. Tale discorso porta direttamente alla conclusione che non è la mancanza a essere l'origine della tecnica, bensì è l'origine stessa a mancare.

Per giungere a tali conclusioni, è decisiva la mediazione e rielaborazione della filosofia biologica della tecnica di matrice francese, soprattutto in merito al parallelismo posto fra antropogenesi e tecnogenesi e al, decisivo, concetto di "esteriorizzazione" della memoria nell'artefatto tecnico, che dobbiamo alla paleoantropologia di Leroi-Gourhan[26]. Esteriorizzare la memoria in artefatti tecnici, ovvero conservare la memoria di una determinata azione "al di fuori" dei confini psico-somatici, è ciò che, infatti, per Stiegler, costituisce la possibilità stessa del tempo, ovvero della temporalizzazione tecnica del *Dasein* heideggeriano[27] e, attraverso questo, la possibilità di pensare l'umano per ciò che è.

Approfondirò successivamente questi aspetti attraverso vari riferimenti, non direttamente collegati alla filosofia di Stiegler, come ad esempio le teorie sullo sviluppo cognitivo di Vladimir S. Vygotskij, segnatamente nella lettura che ne effettua Pietro Montani[28], e una ripresa del dialogo fra la *Material Engagement Theory* di Lambros Malafouris e la post-fenomenologia di Don Ihde[29]. L'obiettivo, più che definire "il cosa" della natura umana, è impostare le basi per una

---

[26] Cfr. Leroi-Gourhan A., *Il gesto e la parola: 1. Tecnica e linguaggio*, tr. it. cit.; Id., *Le Geste et la parole: 2: La mémoire et les rythmes*, Michel, Paris 1965, tr. it. Zannino F. (a cura di)*, Il gesto e la parola: 2. La memoria e i ritmi*, Einaudi, Torino 1977. Per una discussione analitica del concetto, si rimanda al numero 36 della rivista "Lo Sguardo". Cfr. Clarizio E., Feyles M. (a cura di), *Esteriorizzazione. Attualità e storia di un paradigma teorico*, "Lo Sguardo-Rivista di filosofia", 2023 (1), 36.

[27] Cfr. Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, cit; Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tubingen, 1927, tr. it. Volpi F. (a cura di), Chiodi P., *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005.

[28] Cfr. Montani P., *Destini tecnologici dell'immaginazione*, Mimesis, Milano 2022; Vygotskij L.S., *La mente umana*, Mecacci L. (a cura di), Feltrinelli, Milano 2022, Id., *Myšlenie i reč'*, 1934, tr. it. Mecacci L., *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche*, Laterza, Roma-Bari 2007.

[29] Cfr. Malafouris L., *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, The MIT Press, Cambridge MA 2013; Ihde D., Malafouris L., *Homo faber Revisited*, in "Philosophy And Technology", 2019, 32, pp. 195-214.

comprensione organologica e relazionale delle modalità di formazione dei processi anatomo-cognitivi, dei fenomeni sociali e delle tecnologie stesse.

Da tali premesse consegue che la 'nostra' esperienza del mondo è da sempre "innervata" e "storicizzata" nella mediazione tecnica, che si presenta sempre più nei termini di una "con-sistenza", piuttosto che di una mera mediazione. Dunque, in conclusione del capitolo, mostrerò come lo stesso movimento coinvolga anche la formazione delle società umane, in una pastura che intreccia i tre organi in maniera necessaria e indissolubile, al fine di mostrare che i processi, all'interno di un mutamento ricorsivo, sono passibili di ridiscussione critica, non essendo caratteri immutabili e necessari.

È precisamente in questa direzione che, nell'ultimo paragrafo del capitolo, ho provato a dimostrare quanto la storicità della percezione sia connessa alla storicità dell'orizzonte tecnologico e dell'organizzazione sociale. Per far ciò, ho tentato di "storicizzare" i concetti di ambiente associato tecnico e di individuazione psichica e collettiva, pensati da Simondon[30], in virtù della storicità della percezione, teorizzata invece da Walter Benjamin[31].

Il secondo capitolo, *Tecnica (è) digitale: informazioni e memoria*, è volto ad approfondire i modi in cui l'utilizzo di dispositivi digitali modifica l'ambiente umano. Questo, in una duplice prospettiva: indagando ulteriormente il rapporto fondamentale che da sempre l'umanità intrattiene con il mezzo tecnico e, come secondo passo, osservare la specificità di tale rapporto rappresentata dalle ICT, forma regina – ma non esclusiva – delle tecnologie digitali.

Con l'esplosione del digitale abbiamo assistito infatti a un proliferare di tecnologie che utilizzano le informazioni e le comunicazioni, racchiuse sotto

---

[30] Simondon G., *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Editions Aubier, Paris 1989, tr. it. Virno P., *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2021.

[31] Benjamin W., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1963, tr. it. Valagussa F. (a cura di), Filippini E., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2014.

l'acronimo di ICT. Tale proliferare delle informazioni ha prodotto uno smottamento nelle modalità di pensare le relazioni sociali e il rapporto fra umano e tecnico. È apparsa, a questo punto, la necessità di indagare, oltre che il rapporto fra esseri umani e tecnica, anche il problema della mediazione tecnologica dell' "essere-con-l'altro"[32]. Tale essere-con-l'altro è da intendersi in modo ampio: l'altro è sia umano che tecnologico (che animale ovviamente).

Come detto, una delle definizioni meglio riuscite della società attuale sottolinea la centralità delle informazioni nella costituzione dell'ambiente. Secondo Floridi, infatti, le informazioni sono le assolute protagoniste del mondo in cui viviamo. Per valutare tale conclusione, mi rivolgerò in primis alla critica che Maurizio Ferraris porta al concetto di informazioni e di infosfera, poiché nella sua opinione il digitale è anzitutto il regno della registrazione e produzione di documenti, di cui l'infosfera non sarebbe che una porzione limitata[33].

Successivamente, proverò a integrare la lettura di Floridi con il concetto simondoniano di informazione. Questo conduce, a mio avviso, oltre che al tentativo di pensare l'informazione come concetto ontologico e relazionale, alla possibilità di tenere in debito conto i caratteri di profonda autonomia che hanno le tecnologie digitali rispetto all'intervento umano. Inoltre, altro aspetto fondamentale, permette di osservare quanto esse siano capaci di formare gli ambienti di vita. Esse sono infatti "in-formative", nel senso che producono e riconoscono autonomamente forme, implementando modifiche di queste.

Dopo aver pensato le tecnologie digitali non soltanto come veicolo di informazioni, bensì come tecnologie in-formative di relazioni e ambienti, procederò nel definirle, sulla falsariga di Stiegler, come tecnologie della memoria. Questo passaggio serve a segnare una distinzione, che diverrà fondamentale per comprendere la portata politica del digitale: la tecnica, in generale, è infatti

---

[32] Van den Eede Y., *In Between Us: On the Transparency and Opacity of Technological Mediation*, in "Foundations of Science", 2011, 16, pp. 139-159.

[33] Ferraris M., *Documanità: filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari 2021.

sempre produttrice di memoria, attraverso la materializzazione inorganica del gesto organico[34]. Ma non tutta la tecnica è realizzata intenzionalmente in funzione della produzione di memoria: ad es. una pala da muratore non serve per produrre memoria, così come una forchetta. Invece, le tecniche, come ad esempio la scrittura grafica, che sono realizzate e sviluppate appositamente per conservarla e produrla sono, appunto, tecniche della memoria (mnemotecniche). Infine, ci sono le tecnologie della memoria (mnemotecnologie), ovvero tecniche che mettono in atto un processo generalizzato di industrializzazione della memoria. Questo implica il fatto che le mnemotecnologie contribuiscono a formare un circuito industriale della memoria, ovvero, se lo paragoniamo al modello della produzione fordista, a produrre oggetti mnemonici a livello industriale, che, rispondendo alla logica dell'utile e del produttivo, puntano così a sincronizzare gli altri elementi dell'organologia con i tempi della produzione, in vista di un maggiore ritorno economico.

È in quest'ottica che deve essere letta la profonda riconfigurazione, causata dal digitale, rispetto alle modalità di cognizione, di percezione e di relazione, che avvengono oggi alla luce di un'organizzazione del tempo profondamente inedita rispetto all'ambito "tradizionale" delle società umane. Credo che il nucleo della questione sia questo e che, proprio per tale motivo, Stiegler affronti sistematicamente il problema dell'organizzazione della memoria, perché la memoria tecnica, che implica sempre una 'selezione degli eventi', è divenuta 'tecnologia della memoria', cioè selezione e pianificazione, su base statistica e industriale, della possibilità degli eventi, tanto passati quanto futuri, a livello generale e mondiale.

Questa conclusione, che si prefigurava già nella registrazione radiofonica e, soprattutto, televisiva, la quale sincronizza i tempi delle coscienze in virtù del suo funzionamento, è divenuta evidente nel digitale, che oltre a registrare e

[34] Ovviamente la materializzazione non è che il caso più evidente, ma non deve essere assunto come principio universale.

sincronizzare, modula e pianifica in tempo reale. Dunque, lo smottamento è decisivo e occorre una presa di coscienza politica del problema. Ciò implica, in virtù della lente organologica, tener conto che la presa di coscienza stessa non può essere esterna all'orizzonte tecnico, soprattutto se efficace e immersivo come il digitale. Inoltre, sempre sullo sfondo organologico, si staglia il problema di una politica della memoria come politica del desiderio, poiché è quest'ultimo ad aprire spazi per progettare un futuro e, inoltre, è proprio il desiderio a essere preso, secondo Stiegler, nella trappola sincronizzante della mnemotecnologia digitale.

Dunque, nel terzo e ultimo capitolo, *Politica del digitale (è) farmacologia del desiderio*, mi rivolgerò esattamente a questa problematica. Come primo passo, proporrò una ricostruzione dei principali caratteri che Stiegler assegna al desiderio. In particolare, isolerò cinque concetti, che ne compongono i movimenti necessari e le determinazioni principali:

- rifunzionalizzazione/defunzionalizzazione,
- tecnicità,
- socialità,
- protensione,
- sublimazione.

È possibile evincere dai termini in questione che il desiderio, in Stiegler, trova una diretta filiazione, seppur non esclusiva, con la teoria freudiana. Il tentativo di Stiegler, coerente con la sua filosofia, consiste nel pensare organologicamente il desiderio, ovvero come componente che si attualizza nelle tre dimensioni che ho descritto in precedenza. Successivamente, procederò con il descrivere i meccanismi che "intrappolano" il desiderio nella tecnologia digitale: il principale è sicuramente la scomposizione in pulsioni, le quali sono maggiormente sfruttabili e canalizzabili a livello industriale. Inoltre, è utile sottolineare che il discorso di taglio psicoanalitico sembra essere parimenti valido anche nel campo della neurofisiologia, cosa che farò principalmente nel riferimento al concetto di

dopamining pensato da Gerald Moore[35]. Da questa lettura, che pensa l'ambito pulsionale come autentico motore dello sfruttamento industriale – inteso come tecnologia della memoria digitale – del desiderio, proverò a ricavare le forme cangianti che assume l'organizzazione politica, in virtù di tale meccanismo. La codifica principale dei meccanismi risiede nella definizione stiegleriana di società automatica[36], che rintraccia i suoi prodromi tanto nel biopotere foucaultiano[37], quanto nelle società di controllo deleuziane[38], fino a giungere a una ridiscussione della teoria della governamentalità algoritmica[39].

Le ultime due teorie hanno a fondamento il concetto di "dividuale", ovvero l'idea che le società organizzate in funzione della tecnologia digitale non hanno bisogno di educare individui, bensì necessitano di frammentarli in componenti elementari, i dati, che successivamente possono essere riaggregati e rimodulati in base all'ambito e alle finalità d'interesse. Il meccanismo di riaggregazione e rimodulazione è guidato dal calcolo statistico, su cui si fonda la previsione della migliore struttura che dovranno assumere i dati in un determinato funzionamento. Tale "predeterminazione" del futuro è ciò che spinge Stiegler a pensare la società a venire come una società automatica, di cui moltissimi caratteri sembrano già riconoscibili.

---

[35] Moore G., *The pharmacology of addiction*, in "Parrhesia", 2018, 29, pp. 190-211.

[36] Cfr. Stiegler B., *La société automatique. 1. L'avenir du travail*, Fayard, Paris 2015, tr. it. Baranzoni S, Pelgreffi I., Vignola P. (a cura di), *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, Meltemi, Milano 2019.

[37] Foucault M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard Seuil, Paris 2004, tr. it. Bertani M., Zini V., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2015.

[38] Deleuze G., *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, in *Pourparlers*, Les éditions de Minuit, Paris 1990, tr. it. Verdicchio S., *Poscritto sulle società di controllo*, in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 1999.

[39] Berns T., Rouvroy A., *La gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation: le disparate comme condition d'individuation par relation?*, in "Réseaux", 2013, 31, 177, pp.163–196.

Tuttavia, è sempre utile ripeterlo, la prospettiva di Stiegler non è, o almeno non vorrebbe essere, catastrofista: sotto questa luce vanno intesi i richiami, disseminati in vari scritti, rispetto a possibili vie d'uscita – che passano sempre, in sostanza, attraverso la ridiscussione critica – dallo stato di fatto. Infatti, altro aspetto importante, l'immaginare una soluzione deve, necessariamente, tener conto della co-costituzione di umano, tecnico e sociale. Dunque, non può passare per un facile luddismo, bensì necessita di una presa di coscienza pratica della tecnologia, che implica ciò che Stiegler definisce "prendersi cura". Tale prendersi cura, è radicato nella forza progettante del desiderio. È attraverso questo che è possibile aprire spazi di biforcazione[40], ovvero sentieri alternativi rispetto alla via tracciata dall'automazione, al fine di permettere un nuovo dispiegarsi del desiderio, che deve riuscire a lavorare per "reincantare il mondo"[41].

Nell'ottica della ricerca delle soluzioni, ho scelto di analizzare lo spostamento che Stiegler effettua dalla teoria dell'esteriorizzazione di Leroi-Gourhan al concetto di esorganismi di Alfred Lotka[42] proprio in questo punto, benché possa avere avuto senso anche analizzarlo precedentemente. Interpreto però – ed è questo il motivo per cui verrà indagata in riferimento alle soluzioni – tale scelta, anzitutto, come il tentativo di allontanarsi dal determinismo evolutivo a cui rischia di rimandare la teoria di Leroi-Gourhan, mentre l'utilizzo della teoria di Lotka sembra permettere spazi di discussione e di azione molto più ampi.

Nella parte finale, proporrò due paragrafi che ridiscutono le basi delle diagnosi di Stiegler in merito al desiderio nella società digitale, che ritengo fondate su una distinzione eccessivamente rigida fra pulsioni e desiderio e, al contempo, di una

---

[40] Stiegler B., Collectif Internation, (a cura di), *Bifurquer: Il n'y a pas d'alternative*, Les Liens Qui Libèrent, Paris 2020.

[41] Stiegler B., Ars Industrialis, *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Flammarion, Paris 2008, tr. it. Vignola P. (a cura di), *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.

[42] Lotka, A. J., *The Law of Evolution as a Maximal Principle*, in "Human Biology", 1945 (3), 17, pp.167-194.

visione troppo "umanista" della sublimazione. In primo luogo, proverò a pensare il dividuale in una luce diversa, maggiormente integrabile all'interno del processo in cui consiste il divenire organologico e, dunque, non come elemento con un'accezione valoriale esclusivamente negativa. Pensandolo, cioè, come parte fondamentale nel processo di costituzione dell'individuo.

Successivamente, ridiscuterò alcuni punti della teoria del desiderio di Stiegler alla luce degli elementi – controintuitivi e vertiginosi – che il concetto assume ne *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari[43], provando a far lavorare sia i punti di contatto che i punti di discordanza fra le due teorie, in vista del nucleo centrale del discorso che ha animato la mia ricerca: il desiderio come dinamica immanente alla società digitale.

[43] Deleuze G., Guattari F., *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. Fontana A., *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare sentitamente il collegio dei docenti del dottorato in *Medium e Medialità*, XXXVII ciclo, per aver accettato il mio progetto di ricerca e per l'appoggio costante fornitomi nello sviluppo del lavoro.

In particolare, ringrazio moltissimo il mio tutor, prof. Martino Maria Feyles, la cui guida, unita a una generosissima fiducia nelle mie capacità e a una buona dose di pazienza, è stata fondamentale per la riuscita della tesi e per il percorso di questi tre anni. Spero di aver ricambiato, almeno parzialmente, quanto ricevuto.

Ringrazio il prof. Gerald Moore, che ha accettato e supportato la mia proposta di *visiting* presso l'Università di Durham, concedendomi la possibilità di approfondire diverse tematiche e di vivere una bellissima esperienza.

Desidero manifestare la mia sincera gratitudine a Maria, il cui costante sostegno, emotivo ma anche pratico, è stato fondamentale per portare a termine questo lavoro. Senza di lei, il percorso sarebbe stato notevolmente più impegnativo.

Ringrazio inoltre la mia famiglia e tutti gli amici e le amiche che non mi hanno fatto mai mancare sincero interessamento e supporto in quest'avventura.

Un ringraziamento, sentito, ai compagni e alle compagne di corso, il cui sincero spirito di collaborazione e condivisione ha reso il percorso di questi tre anni un'esperienza di profondo arricchimento personale. Anche in questo caso, spero di aver restituito, in minima parte, quanto ricevuto.

Vorrei anche esprimere riconoscenza alla segreteria del dottorato, che è riuscita a compensare con pazienza e competenza i miei continui intoppi burocratici.

Infine, ringrazio quanti, a vario titolo, mi hanno sostenuto in diversi modi, dalla stesura del progetto all'invio di materiali, fino alla lettura e discussione diretta di parti di questo lavoro: Roberto Brigati, Gael Caignard, Alex Campolo, Federico Chicchi, Antonio Cosimo Pane, Marco Pavanini, Roberto Redaelli, Lorenzo Roma, Alberto Romele, Davide Sampaolesi, Matteo Santarelli, Nicola Turrini e Paolo Vignola.

Capitolo I

UMANITÀ (È) TECNICA: UN INTRECCIO INDISSOLUBILE

1. La filosofia della tecnica come via d'accesso all'ontologia delle ICT

Alla luce del dichiarato intento di indagare i profondi cambiamenti nei modi di vita e nella costituzione delle società umane, conseguenti l'utilizzo sempre più pervasivo delle ICT, sembra necessaria un'indagine preliminare volta a comprendere i modi con cui l'umanità si relaziona con la tecnologia. Tale indagine appare utile al fine di fondare il prosieguo del lavoro su basi maggiormente solide rispetto a una semplice valutazione della bontà o meno delle ICT. Ciò che si intende evitare è il porsi, in maniera superficiale, in uno dei due schieramenti che potremmo definire, con la terminologia di Umberto Eco: "Apocalittici VS Integrati"[1].

L'approccio iniziale si propone di ricostruire una sorta di estetica della mediazione tecnica[2], cercando di indagare le modalità attraverso cui percezione, cognizione e tecnica sono connesse in una relazione strettissima. Successivamente, utilizzerò i risultati ottenuti come chiave di volta per l'indagine del rapporto complesso tra umanità e tecnologie digitali, con uno sguardo al contempo

[1] Cfr. Eco U., *Apocalittici e integrati: comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Milano 1964; per l'utilizzo di tale dicotomia nei confronti del digitale, cfr. Feyles M., *Farmacologia dell'ipertesto,* in *"Galileo. Speciale eCampus"*, 2021, 254, pp. 10-12.

[2] Tale definizione è assimilabile all'obiettivo della ricerca di Parisi nel suo testo *La tecnologia che siamo*, in cui, introducendo la prospettiva di osservazione di alcune recentissime innovazioni tecnologiche, dice: "Il punto è che l'indagine che propongo non si pone come un'analisi etica del rapporto tra esseri umani e artefatti tecnologici, ma come un'esplorazione estetica. In altre parole, il libro non mira a fornire una ricetta su cosa sia giusto o sbagliato quando si usa un aggeggio, ma tenta di mostrare i principi di funzionamento generali dei processi di mediazione e gli effetti che producono sui nostri corpi e la nostra cognizione quando vengono indagati attraverso specifici studi di caso". Cfr. Parisi F., *La tecnologia che siamo*, Codice ed., Torino 2019.

consapevole e disincantato. 'Consapevole' perché nel pensare le conseguenze sociali causate da una determinata innovazione tecnologica, occorre tener presente che ogni tecnologia di una certa portata contribuisce in qualche maniera a rimodulare l'esperienza umana e ciò che la definisce tale. Si cercherà infatti di mostrare che la tecnica – una delle caratteristiche fondanti e fondamentali per definire la nostra specie – tende a formarsi ed agire in una processualità solidale che coinvolge, in un intreccio necessario, esperienze percettive e organizzazioni sociali. È in questo intreccio costitutivo, in tale strettissima connessione reciproca, che sembra possibile indagare le trasformazioni nelle organizzazioni sociali portate dalle ICT, mutamento profondo del *Gestell* pensato da Heidegger:

> "Quando parliamo di civiltà della tecnica, nel senso più ampio e 'ontologico' a cui allude la nozione heideggeriana di *Ge-Stell*, dobbiamo capire che ciò a cui alludiamo non è solo l'insieme degli apparati tecnici che mediano il rapporto dell'uomo con la natura, agevolandogli l'esistenza attraverso ogni genere di utilizzazione delle forze naturali. Benché questa definizione della tecnologia valga in generale per tutte le epoche, oggi essa si rivela troppo generica e superficiale: la tecnologia che domina e foggia il mondo in cui viviamo è certo fatta anche di macchine nel senso tradizionale del termine, che forniscono i mezzi per 'dominare' la natura esterna; ma è soprattutto definita, e in modo essenziale, da sistemi di raccolta e trasmissione di informazioni"[3].

Credo che approcci ascetici o di rifiuto di determinate tecnologie – per quanto possano avere sicuramente effetti positivi a livello individuale e un qualche *appeal* a livello generale – divengano inefficaci nel pensare le relazioni di potere, proprio perché tendono a sottovalutare che la creazione e l'utilizzo di apparati tecnologici sono fasi costitutive – in maniera tanto ontologica quanto biologica – dell'umanità e non, semplicemente, strumenti e protesi.

Alla luce delle precedenti considerazioni, sembra derivare necessariamente il fatto che, se si vuole discutere in profondità la questione, l'umanità non può essere pensata semplicemente come "schiava" del digitale, poiché ciò sarebbe nient'altro che una contraddizione in termini. E questo discorso non intende assolutamente sottovalutare le nuove forme di sfruttamento, se non di schiavismo,

---

[3] Vattimo G., *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, p. 25.

implementate grazie alle tecnologie digitali. Sembra infatti che il problema relativo a un'eventuale sottomissione sia da indagare nei rapporti di forza che si estrinsecano nelle società, in cui – come abbiamo accennato – la tecnica in sé ha sicuramente un ruolo, ma non in quanto agente necessariamente oppressore. Seppure, come vedremo – e qui c'è l'aspetto 'disincantato' dello sguardo – allo stesso modo non bisogna pensare le innovazioni tecnologiche come esclusivamente neutrali, o ancor peggio necessarie e dunque immodificabili. È infatti attraverso il comparire storicamente situato delle tecnologie digitali che vediamo emergere innovative e subdole forme di sorveglianza e controllo, che influenzano le modalità di governo delle persone e le relazioni di potere. Allo stesso modo, ad esempio, vediamo sorgere nuove forme di sfruttamento del lavoro, così come nuove dipendenze patologiche figlie del digitale. E gli esempi potrebbero proseguire.

Obiettivo esplicito di questa prima sezione del lavoro consiste nel fondare la successiva indagine di alcuni aspetti critici legati alla rivoluzione digitale, pensando tale tecnologia come elemento necessario e caratterizzante dell'umanità della nostra epoca, cercando per quanto possibile di evitare derive apocalittiche rispetto al mezzo tecnico in sé. Questo nella convinzione che la tecnica – e la sua forma regina dell'epoca attuale, il digitale – è parte costitutiva della processualità in cui consiste l'essere umano.

Da tale prospettiva credo che l'osservazione e il rilievo di aspetti critici posseggano una robustezza concettuale maggiore rispetto a un indagine che sorvoli o rifiuti l'intreccio ontologicamente costitutivo fra umanità e tecnica. Dunque, se vogliamo riprendere la terminologia di Eco, l'indagine che propongo si posiziona fra gli "integrati" nell'affermare la tecnica come parte integrante della specie umana e delle società storiche, pensando dunque il digitale e le trasformazioni implementate da questo come meccanismi fisiologici del divenire in cui consiste l'essere umano; al contempo, e credo che tale affermazione non contrasti con la prima, può essere utile guardare al digitale con uno sguardo sfumatamente 'apocalittico' se vogliamo indagarne con attenzione i lati oscuri e

non accettarli come semplici "effetti collaterali" di un processo necessario e immodificabile.

Come noto, la filosofia si è occupata variamente della tecnica, pensandone sia la costituzione ontologica che le ripercussioni etiche. Anzitutto, appare utile introdurre la distinzione, teorizzata da Fabris, tra tecnica e tecnologia: la tecnica è caratterizzabile come la strumentazione di cui l'umanità si dota al fine – più o meno consapevole – di ampliare le risorse e le possibilità di azione; la tecnologia invece è l'interazione degli strumenti tecnici in un sistema complesso, che permette di osservare l'attualizzazione di un paradigma esplicantesi attraverso l'utilizzo del mezzo tecnico in cui, punto fondamentale, la tecnologia si sviluppa rendendosi man mano autonoma rispetto al diretto controllo dell'umano. Dunque, secondo Fabris, la distinzione principale è rintracciabile nell'azione umana: se nella tecnica l'umano è attore principale e controllore di tutto il processo, nella tecnologia diviene parte di un tutto che non ricade sotto il suo esclusivo e totale controllo:

> "La tecnologia è in grado di sviluppare un agire che in buona parte risulta indipendente dall'agire umano e con il quale l'agire umano deve a sua volta fare i conti. Gli apparati tecnologici, soprattutto quelli più sofisticati come i robot, sono infatti capaci di interagire nell'ambiente nel quale svolgono le loro attività. Sono in grado, soprattutto, di prendere l'iniziativa, almeno in vista degli scopi per cui sono stati programmati. Ed è con tutto ciò che l'essere umano deve interagire"[4].

Alla luce di ciò, sembra possibile definire, in prima istanza, la tecnica come lo strumentario – sia materiale che immateriale[5] – che l'essere umano utilizza per implementare una o più facoltà, mentre la tecnologia è l'ambiente prodotto dall'utilizzo di quella determinata tecnica, in cui l'umano non è l'agente esclusivo[6]. Tale distinzione appare importante per comprendere come l'ambiente

---

[4] Fabris A., *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Carocci Editore, Roma 2018.

[5] Cfr. Ellul J., *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, Armand Colin, Paris 1954, tr. it. Pesce C., *La tecnica. Rischio del secolo*, Giuffrè, Milano 1969, p. 2.

[6] Cfr. Fabris A., *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, cit.

umano sia un ambiente intrinsecamente tecnologico, sin dall'utilizzo degli artefatti preistorici più rudimentali, in quanto l'introduzione di ciascuno di questi strumenti ha contribuito a modificare l'ambiente tecnologico in cui l'umano è immerso. Si pensi, ad esempio, all'introduzione del mezzo tecnico costituito dagli attrezzi con la punta acuminata decine di miglia di anni fa: il paradigma tecnologico che si è andato sviluppando grazie a questa innovazione ha sicuramente modificato il modo in cui gli umani cacciavano e/o pescavano. Ma, al contempo e in maniera altrettanto profonda, ha modificato anche "cosa" mangiavano, il modo in cui organizzavano la caccia e, di conseguenza, la vita dei gruppi. E, inoltre, pensiamo allo sviluppo che, da una semplice punta, ha portato nel tempo all'implementazione di nuove armi adatte alla caccia e non solo[7]. Tuttavia, cercherò di mostrare che la tecnica in questa primissima definizione di strumentario, non è del tutto soddisfacente.

Può avere un'utilità allontanare, sin dall'inizio, il rischio di leggere tale lavoro alla luce di un tecnodeterminismo[8]: la strada qui intrapresa è volta a dimostrare come umanità e tecnica – la cui vicendevole embricazione necessaria è data come punto di partenza e *fil rouge* concettuale dell'indagine – siano co-implicate in un processo di creazione storica di universi tecnologici differenti, che si modificano in virtù tanto delle innovazioni tecniche, quanto di modificazioni anatomiche, cognitive, estetiche, sociali, etiche e così via. Tale dinamica è un unico movimento, in cui la priorità, il merito, o demerito, di un cambiamento è da leggersi tenendo conto del fatto gli elementi in gioco contribuiscono nella stessa maniera alla costituzione – sempre in fieri – di ciò che, più o meno criticamente e

[7] Riguardo allo strumentario e al vero e proprio ciclo industriale che richiede la produzione di punte acuminate su osso, cfr. Di Gennaro M., *L'industria su osso del sito protostorico di Mursia (Pantelleria – TP)*, in "IpoTESI di Preistoria", 2010 (2), 3, pp. 31-134.

[8] Due esempi di prospettive che utilizzano un determinismo tecnologico come base, ma che giungono a conclusioni agli antipodi, sono rintracciabili nei lavori di Marshall McLuhan e Lewis Mumford. Per un'interessante ricostruzione delle due prospettive, cfr. De Bonis L., Simoncini S., *Tra determinismo e filogenesi. Tecnologia, potere e territorio,* in "Scienze del territorio. Territorio e potere, una relazione biunivoca", 2022 (1), 10, pp. 36-43.

consapevolmente, intendiamo per natura umana. Certo, la natura "meno naturale", sicuramente la più tendente a "potenziare" i propri sensi attraverso la produzione di mezzi artificiali a cui, per natura, è avvezza. A differenza degli altri animali, in cui il processo di evoluzione si esprime principalmente attraverso modificazioni corporee e comportamentali, nell'uomo avviene principalmente "denaturalizzandosi"[9] attraverso la produzione di artefatti volti sistematicamente a mediare il suo rapporto con la natura, poiché l'essere umano:

> "Intraprende un processo di evoluzione extracorporea: *il suo adattamento all'ambiente è perseguito tramite lo sviluppo di media di carattere extra-organico, ossia tecnico.* All'antropogenesi corrisponde una tecnogenesi costitutiva: è il complesso degli strumenti a produrre le condizioni di adattamento del vivente che diventa umano e non più la sua costituzione organica. L'intero ambito psicofisico dell'umano è riconducibile a questa dinamica, in quanto la totalità dei fenomeni tecnici, linguistici, concettuali e le relative istituzioni sono concepiti come rispondenti alla stessa funzione, ossia provvedere all'adattamento all'ambiente naturale con mezzi extranaturali [corsivo mio]"[10].

Questo processo di evoluzione extracorporea non è da intendersi quindi esclusivamente come un allontanamento dalla natura, ma piuttosto come una "nuova organizzazione della vita"[11] che si organizza anche – e soprattutto – attraverso la mediazione dell'inorganico rappresentato dalla materialità dell'artefatto tecnico. Tale nuova organizzazione, è questo un aspetto su cui ritornerò di frequente, è sempre processuale, poiché si esprime in un divenire.

---

[9] Cfr. Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p. 148. A questa altezza, può essere assimilabile anche la posizione assunta da José Ortega y Gasset, secondo il quale l'umano è appunto un essere tecnico. Cfr. Ortega y Gasset J., *El mito del hombre allende la técnica*, in *Obras Completas., vol. IX,* Santillana Ediciones Generales. Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2004, tr. it. Matteucci N., *Il mito dell'uomo nell'epoca della tecnica*, Ogni Uomo è Tutti Gli Uomini, Bologna 2005.

[10] Pavanini M., *Non siamo mai stati carenti. La tecnicità costitutiva dell'esistenza umana secondo Paul Alsberg*, in "Scienza & Filosofia", 2018, 19 p. 146. Cfr. Alsberg P., *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Sybillen, Dresden 1922, pp. 45-82. Tale dinamica, secondo Carmine De Martino, è l'espressione di una "tecnogenesi preterintenzionale". Cfr., De Martino C., *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Libreria Cortina, Milano 2017, p. 105.

[11] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p.163.

Alla luce di tali considerazioni preliminari, si evince che il discorso sull'universo delle ICT sarà orientato a comprenderle come parti integranti del processo di antropogenesi e, allo stesso tempo, osservarle nella loro specificità all'interno di un processo sempre in atto. Prima, però, può essere utile approfondire ulteriormente i caratteri di questa antropologia mediale, leggendo preliminarmente alcune teorie della tecnica e, successivamente, tentando di isolare alcune caratteristiche ricorrenti e salienti, quantomeno per il discorso che tenterò di affrontare.

Tale percorso è volto, come detto, in prima battuta, soprattutto al tentativo di superare l'idea della tecnica come mero strumentario, sfondo teorico che definirò in maniera generale come "paradigma strumentale", al fine di fondare l'analisi successiva su delle basi maggiormente solide rispetto a una "semplice" valutazione etico-politica della tecnologia digitale. In seconda battuta, il percorso che sto iniziando in questo capitolo troverà una sua ideale conclusione successivamente, segnatamente rispetto alla tecnologia digitale pensata come tecnologia della memoria.

Questo secondo aspetto, incentrato sulla filosofia di Bernard Stiegler, può idealmente essere inteso come la sottotraccia che segue lo svolgimento di entrambi i capitoli: pensare il digitale come tecnologia della memoria, partendo dal fatto che la tecnica è ciò che contraddistingue l'essere umano in quanto tale, poiché tecnica e umano sono "con-sistenti" nel medesimo, processuale, divenire. Tale movimento è necessario al fine di pensare il digitale come "sfondo tecnico" che 'attua' una peculiare dinamica del desiderio, obiettivo del terzo capitolo. Come afferma Stiegler, infatti, il "desiderio presuppone un fondo estetico comune. L'essere insieme è quello di un *insieme sensibile*. Una comunità politica è dunque la comunità di un sentire [c.d.a.]"[12].

Per giungere a ciò, occorre, come anticipato, ripercorrere le tappe che ha delineato Stiegler, non per ricalcarne le impronte, ma per cercare sentieri

[12] Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit., p. 28.

inesplorati nella – non sempre lineare – via maestra tracciata dal filosofo francese, cercando sia punti di contatto che punti di rottura con la sua filosofia. Tale azione è debitrice di un'idea di filosofia che, quantomeno in questo luogo, mira a intrattenere con le filosofie precedenti un rapporto principalmente "generativo", sacrificando – giocoforza – a questa idea la fedeltà della ricostruzione filologica e storiografica. Per questo motivo, ho scelto di esporre la tesi isolando dei nodi concettuali che mi sembravano rilevanti (ad esempio, la tecnica, il linguaggio, la denaturalizzazione, gli ambienti associati e così via), nella rete concettuale che si dipana, anziché ripercorrere cronologicamente – o tentare di ricostruire come in una monografia – il percorso stiegleriano. È in quest'ottica, dunque, che procederò anzitutto all'osservazione di alcune teorie filosofiche che mostrano tanto la possibilità di pensare un paradigma strumentale – fondato sull'idea che la natura umana sia "difettosa" e mancante –, quanto i tentativi di superarlo.

2. Strumenti per sopperire alla mancanza originaria: il mito platonico alla luce del paradigma strumentale

Come noto, il pensiero filosofico si è occupato variamente della tecnica. La scelta dei riferimenti di questo paragrafo, nella consapevolezza dell'impossibilità di ricostruire la storia della filosofia della tecnica[13] in poche righe, sarà orientata principalmente verso autori con cui Stiegler è entrato in dialogo diretto e, all'interno di tale orizzonte, alle prospettive che permettono di definire – e oltrepassare – due concetti collegati fra loro: la mancanza originaria e il paradigma strumentale.

Il primo concetto è riferibile all'idea per cui la natura umana sia, per natura, "mancante" e "difettosa" rispetto alle altre specie animali; essendo meno forte, meno resistente, meno veloce, meno agile e così via. Da questo, discende

[13] Secondo Carl Mitcham, dobbiamo la nascita del termine "filosofia della tecnica" a Ernst Kapp, di cui ho già citato i *Grundlinien einer Philosophie der Technik*. Cfr. Mitcham C., *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1994, p. 20.

direttamente l'idea per cui – e siamo qui al secondo concetto – l'umano produce artefatti e strumenti tecnici al fine di sopperire a tale mancanza, per recuperare un difetto di natura. È questa l'idea alla base del paradigma strumentale, che consiste nel pensare la tecnica come strumento, come protesi, come supplemento, come mezzo: "La rappresentazione comune della tecnica, per cui essa è un mezzo e un'attività dell'uomo, può perciò denominarsi la definizione strumentale e antropologica della tecnica"[14]. Come nota lo stesso Heidegger, tale definizione non è affatto inesatta. Tuttavia, ai fini del presente lavoro, necessita di un approfondimento. Soprattutto in virtù del fatto che l'obiettivo è pensare la tecnica come componente costitutiva e originaria dell' essere umano. Dunque, qualcosa di più di un "semplice" strumento nelle mani di un animale che ha imparato a usarlo. In questo paragrafo, dunque, procederò nel tentativo di oltrepassare tanto l'idea di una mancanza originaria, quanto quella della tecnica come strumento.

Il termine "tecnica" deriva il suo etimo dal greco *τέχνη – téchnē* – tradotto successivamente in latino con *ars*: in linea molto generale, consiste nell'insieme "di regole adatte a dirigere efficacemente un'attività qualsiasi"[15]. Tale definizione generalissima è utile a comprendere ciò che intenderò inizialmente come tecnica: la produzione di uno strumento, materiale o meno[16], e l'acquisizione o miglioramento di un'abilità – su base teorica, pratica, empirica e così via – che conduce alla modificazione o creazione di un universo sociale tecnologico. È bene sottolineare che tale movimento necessita di un momento – ad esempio, la

[14] Heidegger M., *Die Frage nach der Technik*, in Id., *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, *HGA, VII,* Vittorio Klossmann, Frankfurt am Main, 2000, tr. it. Vattimo G. (a cura di), *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2019, p. 5.

[15] Abbagnano N., *Dizionario filosofia*, UTET, Torino 2013, p.1070.

[16] Il riferimento alla possibile mancanza di materialità dello strumento tecnico è necessaria per introdurre immediatamente uno degli argomenti che svilupperò in seguito: il linguaggio, la più potente tecnica non materiale che abbiamo sviluppato, è parte integrante del processo di produzione tecnica che caratterizza l'umano.

produzione di uno strumento[17] – che sottintende, a priori, la capacità di produrlo attraverso l'interazione con il supporto materiale con cui l'umanità ha, sin dalle origini, a che fare: la natura. Ciò conduce alla necessità di sottolineare ulteriormente la prospettiva di partenza: il carattere processuale e sincronico di tale movimento, in cui capacità produttiva, produzione di artefatti e implementazione di una facoltà sono parte di uno stesso processo, tipicamente umano.

Dunque, la natura sembra aver dotato la specie umana – una fra le meno provviste di facoltà immediatamente corporee, come zanne, artigli, pelliccia, olfatto e così via – dell'abilità tecnica. Questo è un *topos* frequente nella storia della filosofia, oltre che in tutti quei tentativi volti a comprendere cosa sia la tecnica e quale rapporto abbia con la specie umana. Capostipite di tale produzione, e luogo necessario con cui confrontarsi, è sicuramente il noto mito riportato da Platone nel *Protagora*, in cui il sofista, a cui è dedicato il titolo del dialogo, ricostruisce in chiave mitologica la nascita della facoltà tecnica. Vale la pena riportare il lungo passo platonico poiché, come anticipato, si pone come terreno necessario su cui è possibile osservare l'edificazione di diverse teorie della tecnica:

> "C'era una volta – favoleggia Protagora – un'epoca in cui esistevano gli dei, ma non le specie mortali. Quando giunse il tempo stabilito dal destino per la loro nascita, gli dei le modellarono in seno alla terra, usando la terra stessa, il fuoco e i loro composti. Prima di farle uscire alla luce, incaricarono i due fratelli titani Prometeo ed Epimeteo – i cui nomi contengono rispettivamente il pensiero previdente e il senno del poi – di distribuire in modo appropriato le varie facoltà. Epimeteo si offrì di compiere la distribuzione, lasciando al fratello il compito di rivederla. Convinto Prometeo, il titano cominciò a distribuire fra gli esseri viventi le facoltà connesse alla loro struttura corporea – dimensioni, velocità, forza, artigli, pellicce, pelli, zoccoli, radici, fecondità, dieta – cercando di ottenere un bilanciamento, in modo che nessuna specie si estinguesse. Epimeteo, però, possedendo soltanto il senno del poi, non era completamente sapiente ed esaurì senza rendersene conto la scorta delle risorse fra gli animali privi di ragione (*logos*). Prometeo, giunto a controllare, vide che l'uomo era rimasto debole, nudo e indifeso,

[17] L'aspetto *produttivo* della tecnica che utilizzo qui come esempio deve essere inteso soltanto come uno dei modi possibili del fare tecnico. Non è un'azione tecnica soltanto la produzione di uno strumento, come sarà possibile osservare già nella definizione platonica. L'esempio dell'utilizzo tecnico del fuoco sembra, a tal proposito, particolarmente dirimente.

mentre si approssimava già il giorno in cui sarebbe venuto alla luce. Per permettergli di sopravvivere, rubò rispettivamente ad Athena ed Efesto il sapere tecnico (*entechnos sophia*) e il fuoco e li donò all'uomo. In questo modo gli esseri umani acquisirono la competenza necessaria per la vita (*peri ton bion sophian*), ma non quella politica, che, appartenendo a Zeus, era conservata nell'acropoli e sorvegliata da terribili custodi.

Così l'uomo divenne partecipe di un destino divino (*theia moira*). In quanto imparentato con la divinità, fu l'unico essere vivente a riconoscere gli dei e a praticare il culto. Grazie alla sua *téchnē* imparò ad articolare la voce in parole e inventò case, sandali, letti, vesti, nonché l'agricoltura. Ma gli uomini continuavano a vivere separati, e non riuscivano a unirsi neppure per difendersi dagli animali feroci perché non avevano la *techne* politica, di cui è parte anche quella bellica. Allora Zeus, per salvarli dalla rovina, inviò Hermes a portar loro *aidos* (vergogna) e *dike* (giustizia) perché costituissero ordinamenti delle città e vincoli di *philia* che li tenessero insieme. Hermes chiese se doveva distribuire *aidos* e *dike* soltanto ad alcuni, come avviene per le *technai* come la medicina, oppure a tutti. Zeus gli rispose di darle a tutti, perché senza *aidos* e *dike* non potrebbe esistere la comunità politica: 'istituisci dunque in mio nome una legge per la quale chi non è capace di condividere *aidos* e *dike* sia soppresso come una malattia della città [corsivo mio]"[18].

Attraverso tale affascinante mitologia, è possibile approfondire due aspetti. Il primo è riconducibile al termine *téchnē*: come possiamo leggere, Protagora lo utilizza sia in senso generale che in un senso più specifico. Nel primo caso, potremmo sostanzialmente intenderlo come sinonimo di capacità: è infatti *téchnē* sia la *entechnos sophia*, che la *téchnē* politica. In questo senso, la tecnica è riconducibile al significato generalissimo riportato poc'anzi, ovvero la capacità di effettuare un'azione attraverso l'applicazione di regole[19]. Nel secondo caso, che ci interessa maggiormente, parlare di *entechnos sophia* sottintende la capacità prettamente umana di colmare le "mancanze" naturali – derivanti dalla iniqua e disattenta distribuzione di Epimeteo – attraverso la produzione di artefatti che ne implementano le capacità carenti. Ho usato le virgolette per il termine mancanze poiché credo – ed è questo un presupposto metodologico fondamentale dell'indagine che intendo condurre – che partendo dalla mancanza come

[18] Platone, *Protagora*, tr. it. Chiesara M. L., Bur, Milano 2010, 320c-322d.

[19] Tale generalizzazione del concetto di *téchnē* emerge anche nel *Sofista*, cfr. Feyles M., *Immagini della verità. Percorsi nella storia dell'estetica*, Mondadori, Milano 2023, p.8.

presupposto si cada in un tranello essenzialista[20] nei confronti tanto della tecnica, quanto della natura umana. Tale tranello consiste nel pensare l'umanità naturalmente nuda e inerme, volta affannosamente a recuperare un *gap* nei confronti degli altri animali, ciascuno rispettivamente più veloce, più forte, più resistente e così via. Dunque, solo in un secondo momento capace di agire tecnicamente. Ci sarebbe così un momento originario, in cui l'umano è debole e inerme, seguito da un ulteriore momento, in cui l'umano entra nel suo agire tecnico. È questo il presupposto alla base, in buona sostanza, di qualsiasi visione puramente strumentale della tecnica: alla natura umana "manca qualcosa", in virtù di tale mancanza è necessario ricorrere alla produzione di uno strumentario attraverso cui recuperare il *gap* imposto dalla natura[21].

Il mio punto di partenza consiste nel rovesciare tale presupposto: l'umanità è vestita, per così dire, per sua propensione naturale. Per rinforzare tale lettura, proporrei la lettura di un mito ulteriore, ovvero il libro della *Genesi*, e segnatamente alla cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso terrestre: appena cacciati, Eva e Adamo "si accorsero di essere nudi, intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture"[22]. Anche nel mito fondativo ebraico-cristiano, come in quello greco, vediamo che la prima azione degli esseri "definitivamente" umani, è di

---

[20] Intendo qui per essenzialista l'idea per cui la natura umana sia da considerare un'entità immobile definita da un'essenza definita. Tale presupposto ontologico, sembra condurre direttamente alla conclusione per cui i caratteri tecnici verrebbero acquisiti per "aggiunta" in un processo evolutivo teleologico. Per una critica dell'essenzialismo in filosofia e nelle scienze, cfr. Popper K., *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*, Basic Books, New York 1962, tr. it. Pancaldi G., *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972.

[21] Pensiamo, ad esempio, a Francesco Bacone, che agli inizi del XIII secolo, esalta in maniera entusiastica la tecnologia, immaginando nel suo romanzo utopico del 1626, *La nuova Atlantide*, un sorta di paradiso della tecnica dove fossero portati a compimento le invenzioni e i ritrovati di tutto il mondo. La visione ottimistica è pienamente condivisa da Cartesio, il quale fa dell'abilità tecnica il modo per conoscere la grande macchina dell'universo, dando così voce, insieme proprio a Bacone, alla promessa della tecnica: la possibilità di controllare la natura che apre a un avvenire di libertà e benessere. Stesso ottimismo è rintracciabile nell'esaltazione della scienza e della tecnica tipica del positivismo ottocentesco, in cui si rinforza la metafora meccanicista cartesiana. Cfr. Bacone F., *La nuova Atlantide*, Rizzoli, Milano 2009; Cartesio R., *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002.

[22] Genesi, 3, 7.

utilizzare le risorse naturali in un'azione puramente artificiale, culturale, umana: coprirsi le nudità. Per fare ciò, organizzano una materia – intrecciano le foglie di fico – secondo l'azione del gesto delle loro mani, cristallizzando tale gesto nella produzione di un artefatto – le cinture.

La capacità tecnica, dunque, sembra essere costitutiva dell'umano in quanto tale, più che una risposta a una mancanza originaria. L'azione di Prometeo e Epimeteo – così come il tempo edenico – in fondo, è avvenuta a livello temporale 'prima' che le specie animali abbiano visto la luce, nel tempo mitico – e, in qualche maniera, "senza tempo"[23] – della fondazione mitologica, ovvero "*mentre si approssimava già il giorno in cui sarebbe venuto alla luce*". Non vi può essere l'azione di Prometeo senza quella di Epimeteo, per cui la mancanza derivante dalla dimenticanza è immediatamente "colmata" dal dono furtivo di Prometeo. Non vi è aggiunta a una natura debole e già costituita: è la costituzione stessa di questa natura che attraversa tale movimento di dimenticanza e dono, di oblio e fuoco, di condanna e colpa.

Provando ad andare oltre nella lettura del mito greco, è possibile collegare direttamente la socialità umana e le sue istituzioni con la capacità tecnica: i vincoli di *philia* che permettono la costruzione delle società e la capacità di tenere insieme queste società è immediatamente concepita come una tecnica, nel senso generale del termine. Ma, a ben vedere, è conseguente nel tempo all'acquisizione della *entechnos sophia*. La ragione (*logos*) da sola sembra dunque non bastare per definire l'umano: sapere tecnico e tecnica politica sono le caratteristiche che il mito di Protagora evidenzia per delimitare, ulteriormente e in maniera evidente, la natura umana. Dal dialogo platonico possiamo senza dubbio concludere che "molto prima di Leroi-Gourhan e molto prima della filosofia della tecnica del XX

[23] Come vedremo, Stiegler pensa la tecnica proprio come elemento costitutivo per il concetto di tempo. Tale idea è la base fondante di tutta la serie *La tecnica e il tempo*. Cfr. Stiegler B., *Le technique et le temps 1, 2, 3,* Fayard, Paris 2018.

secolo, il Protagora platonico immagina un uomo che *è un animale diverso da tutti gli altri innanzitutto perché è un animale tecnico* [c.d.a.]"[24].

Aristotele restringe la concezione, molto ampia, della tecnica platonica, insistendo sulla distinzione fondamentale tra scienza puramente teoretica e sapere pratico e, ulteriormente, quest'ultimo dall'arte e dalla tecnica: "Dal momento che 'ogni arte concerne il far venire all'esistenza'[25] è chiaro che ci deve essere una differenza essenziale tra il sapere puramente teoretico (*ἐπιστήμη*), che non fa esistere nulla, e l'arte in generale, che invece è una tecnica produttiva (*τέχνη*)"[26]. Aristotele, dunque, pensa la tecnica come la facoltà umana produttiva (nel senso greco di *poiesis*), in cui l'essere umano imita la teleologia che riconosce nel mondo naturale, al fine di produrre qualcosa di nuovo che imiti un funzionamento naturale o ne compensi una mancanza: "L'arte o esegue ciò che la natura è impotente a effettuare o la imita"[27].

È bene notare nuovamente che, nella prospettiva che sto adottando, "l'impotenza della natura" sembra poter essere concepita come tale solo da una prospettiva che pensi la natura umana in una maniera fatta e finita, a cui è possibile che qualcosa venga aggiunto o sottratto. In una parola, che pensi la specie umana come una essenza già definita e non come un processo perpetuamente in fieri. Per dirlo con un esempio classico, introdotto da Merleau-Ponty negli studi sulla percezione, il bastone del cieco non è semplicemente ciò che compensa la mancanza della vista, bensì un prolungamento del tatto: "Il bastone non è più un oggetto che il cieco percepirebbe, ma uno strumento *con* il quale egli percepisce. È un'appendice del corpo, un'estensione della sintesi

---

[24] Feyles M., *Immagini della verità. Percorsi nella storia dell'estetica*, cit., p.8.

[25] Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1999, 1140 a12.

[26] Feyles M., *Immagini della verità. Percorsi nella storia dell'estetica*, cit., p. 10.

[27] Aristotele, *Fisica*, Mimesis, Milano 2018, p. 199 a15. Cfr. Possenti V., *Techne: dai greci ai moderni e ritorno*, in "Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica", 1989 (2), 81, pp. 294-307.

corporea [c.d.a.]"[28]. La mancanza è pensabile come tale soltanto dalla prospettiva del vedente, poiché per il cieco – quantomeno il cieco dalla nascita – la percezione visiva non è una mancanza, ma è semplicemente attualizzata in una serie di percezioni differenti, comunemente esplicitate, in parte, attraverso l'utilizzo del bastone, ovvero un artefatto tecnico.

Immaginate di trovarvi in una stanza con della confusione e con due telefoni vicini, di cui uno solo sta squillando: siete sicuri che rispondereste al telefono esatto? La percezione spaziale, data principalmente dalla vista nel vedente, nel cieco è data da tutta un'altra serie di segnali, da una cognizione che si estende in maniera differente ma non per questo necessariamente manchevole. Pensare al bastone come la compensazione di una mancanza, oltre che essere un pensiero in qualche maniera sfumatamente abilista, è probabilmente un approccio da oltrepassare nel comprendere come la tecnica contribuisca, in maniera essenziale, alla percezione umana. Quest'ultima non è una facoltà data e definita una volta per tutte, in cui c'è un ideale essenza del "percettore", destinatario passivo di stimoli, ma è sempre frutto di una relazione attiva con l'ambiente: "La visione penetra nel mondo anziché rifletterlo come uno specchio"[29].

Valga, a titolo puramente esemplificativo, l'esempio letterario descritto magistralmente da Saramago: in un mondo in cui (quasi) tutti divengono ciechi a causa di una misteriosa malattia, chi lo è dalla nascita ha un vantaggio percettivo innegabile, perché è capace di cogliere la ricchezza percettiva degli altri sensi e muoversi con abilità in questo orizzonte sensitivo estraneo a tutti gli altri:

> "L'udito distratto del medico cominciò a percepire un picchiettio inconfondibile che identificò immediatamente, lì accanto c'era qualcuno che stava scrivendo in alfabeto braille, detto anche anagliptografia, si udiva il suono sordo e, insieme,

---

[28]Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. Rovatti P. A. (a cura di), Bonomi A., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 216.

[29] Ingold T., *A Circumpolar Night's Dream*, in Id., *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London-New York 2000, tr. it. Brigati R., *Sogno di una notte circumpolare*, in Brigati R. e Gamberi V (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019, p.82.

> nitido della lancetta che perforava la carta e picchiava contro la piastra metallica del ripiano inferiore. C'era dunque un cieco normale fra i ciechi delinquenti, *un cieco come tutti quelli ai quali prima si dava il nome di ciechi*, evidentemente era stato acchiappato nella rete insieme agli altri, non era il momento che il cacciatore si mettesse ad appurarlo, Lei è uno dei ciechi moderni o di quelli antichi, ci spieghi un po' in quale maniera non vede. Hanno avuto una bella fortuna questi qua, non solo gli è uscito alla lotteria uno scrivano, ma potranno anche utilizzarlo come guida, *un cieco addestrato da cieco è tutta un'altra cosa, vale il suo peso in oro* [corsivi miei]"[30].

Pur conservando, in qualche maniera, tale idea della mancanza, un passo decisivo nel superamento del paradigma che pensa la tecnica come mero strumento, pensandola invece come componente ontologica dell'umano, è quello effettuato nell'antropologia di Arnold Gehlen. Come detto, l'antropologo tedesco riprende il *topos* della tecnica come ciò che contribuisce a colmare le lacune naturali della specie umana, rintracciando tre tipi diversi di tecniche – integrazione, potenziamento e agevolazione – tutte volte a descrivere il modo in cui la tecnica favorisce l'umanità nel quotidiano commercio con il mondo:

> "il potenziamento, a sua volta, si divide in intensificazione o integrazione, concetti che possiamo chiarire usando come esempio le armi: mentre la pietra e il bastone sono stati media intensificatori (aumento quantitativo), le armi da lancio e le più moderne armi da fuoco fungono da integratori (aumento qualitativo)"[31].

Questa capacità appartiene all'essenza dell'umano ed è necessaria, in ottica adattiva, per migliorarne le condizioni di vita: "L'uomo deve trovare a se stesso degli esoneri (*Entlastungen*) con strumenti e atti suoi propri, cioè trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita"[32]. Dunque ne consegue che rifiutare la tecnica *tout court* equivarrebbe a rifiutare l'uomo in quanto tale e in questa direzione volge la critica di Gehlen verso la temperie culturale nella Germania del suo tempo.

---

[30] Saramago J., *Ensaio sobre a Cegueira*, Editorial Caminho, Alfragide 1995, tr. it. Desti R., *Cecità*, Feltrinelli, Milano 2020, pp. 128-129.

[31] Parisi F., *La tecnologia che siamo*, cit.

[32] Gehlen A., *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenäum Verlag, Königstein im Taunus, 1950, tr. it. Rasini V. (a cura di), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010, p. 74.

In tale approccio teorico vediamo sovrapporsi, per alcuni aspetti, filosofia della tecnica e antropologia. Ed è questo un passaggio quasi obbligato per comprendere la direzione che sto imprimendo al mio lavoro, in cui la filosofia della tecnica spesso corrisponde a un'antropologia, e viceversa. Come hanno notato efficacemente Pierandrea Amato e Nicola Russo, nel pensare l'essere umano come l'essere immediatamente e originariamente tecnico: " 'Filosofia e antropologia della tecnica' non è […] solo una congiunzione, ma quasi un endiadi, e davvero poco ci manca che sia una tautologia"[33]. Da tale strettissima sovrapposizione, diviene evidente come la dimensione tecnica sia fortemente caratterizzante l'umano, tanto da diventarne carattere distintivo e specifico. Tale aspetto vedrà un approfondimento decisivo nei paragrafi successivi, soprattutto in riferimento a Leroi-Gourhan.

Quello che interessa maggiormente, in questo momento, è la possibilità di raccogliere, dall'antropologia di Gehlen, il risultato per cui la tecnica è una componente originaria e costitutiva dell'umano. Dunque non una semplice 'aggiunta', ancorché rivolta al colmare una mancanza. Per dirlo altrimenti, il sopperire alla mancanza diviene, attraverso Gehlen, una caratteristica 'naturale'.

Il rischio nell'approcciare la questione mitologica della mancanza costitutiva in maniera eccessivamente rigida e schematica, è di "naturalizzare" e "storicizzare" la mancanza. Quest'ultima è da intendersi tale, a mio avviso, soltanto dalla prospettiva dell'essere umano già immerso in un universo tecnologico. La mancanza non è dunque da leggere in senso cronologico e empirico, in un'ottica strettamente evoluzionista, bensì in ottica 'trascendentale', ovvero dalla prospettiva del processuale divenire in cui consiste l'umanità: "L'animale (umano) può essere descritto come 'mancante' solo col senno di poi, solo dal punto di vista

[33] Amato P., Russo N., *Esiste una filosofia della tecnica?*, in "Mechane", 0, 2020, p. 13.

di un essere umano che è già stato completato dalla tecnica: dunque, dal punto di vista del divenire, in maniera trascendentale, e non puramente cronologica"[34].

La questione relativa alla mancanza originaria[35] si connette alla questione della mancanza di un'origine. Come dicevo, il mito che vede protagonisti Epimeteo e Prometeo avviene nel "tempo senza tempo" del mito, in cui gli esseri umani sono, al contempo, i "dimenticati" da Epimeteo e i beneficiari del furto di Prometeo, le vittime di un'iniqua distribuzione e i favoriti di un dio:

> "Frutto di una doppia colpa – una svista e poi un furto – sono nudi come animaletti prematuri, senza pelo né zanne, arrivati presto, come in anticipo, e anche troppo tardi (non ci sono più qualità, tutto è *già* stato distribuito). Non possiedono ancora l'arte della politica che sarà richiesta dalla loro prematurità, che procederà dalla tecnica. Ma *questo 'non ancora' non significa che ci saranno due colpi, un momento di piena origine seguito da una caduta: all'origine ci sarà stato solo il difetto, che è appunto il difetto d'origine e l'origine come difetto.* Ci sarà stata solo un'apparizione della scomparsa. Tutto questo sarà avvenuto in una sola volta [corsivo mio]"[36]

Il procedere di Stiegler è chiaramente influenzato dal concetto della *différance* del suo maestro Derrida, cui ritornerò con maggiore dettaglio in seguito. Per il momento, ci basti concludere che, se a "mancare" non è la natura umana, ma l'origine stessa, diviene in qualche maniera evidente come 'fare tecnico' e 'essere

---

[34] Lewis M., *Of a Mythical Philosophical Anthropology: The Transcendental and the Empirical in* Technics and Time, in Howells C., Moore G. (a cura di), *Stiegler and technics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013, p. 6 (t.d.a.). Il riferimento di Stiegler è in questo caso l'antropologia di Jean Jacques Rousseau, il cui "mito" dello stato di natura altro non è che una descrizione trascendentale – e dunque non un riferimento empirico – di una condizione mai vissuta realmente dall'umanità. Tale distinzione fra empirico e trascendentale sarà criticata da Leroi-Gourhan, che cercherà di superarla attraverso l'approccio "esemplare" utilizzato ne Il gesto e la parola, di cui mi occuperò in seguito. Cfr. Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., pp. 127-175.

[35] Stiegler preferisce parlare di *défaut d'origine*. La scelta del termine *défaut*, anziché di *manque*, non è casuale e serve a enfatizzare il carattere duale del "difetto": difetto originario e, al contempo, necessario. Tale dualità si esplica nel fatto che il termine francese *défaut*, contiene l'aspetto della necessità '*il faut'*: "Je préfère ne pas parler de 'manque', mais de 'défaut'. Car dans défaut il y a 'il faut', et le défaut qu'il faut c'est le comble du défaut". Tale *défaut*, essendo trascendentale e non storicamente situato, è ciò che implica l'agire tecnico. Cfr., Bissonnette J.-F., Stiegler B., *De l'industrialisation du mal-être à la renaissance du politique. Un entretien avec Bernard Stiegler*, in "Symposium", 2010 (2), 14, p. 83.

[36] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p. 228.

umano' sono "eventi" che accadono in simbiosi: "anche se spesso si dice che l'uomo ha inventato la tecnica, sarebbe forse più esatto, o in ogni caso altrettanto legittimo, dire che è la tecnica, *nuovo stadio della storia della vita*, che ha inventato l'uomo [c.d.a.]"[37]. E, proprio alla luce di ciò, è possibile in qualche modo pensare – a posteriori e soltanto in un'ottica trascendentale – la natura umana come manchevole di qualcosa: qualcosa che, in buona sostanza, non gli è mai davvero mancato. Dunque, per, utilizzare un gioco di parole, l'essere "originariamente difettosa" della natura umana, viaggia di pari passo con il fatto che è l'origine stessa a essere difettosa, ovvero a essere un'origine solo per difetto. Tale problematica appare così presentarsi nei termini di un'aporia.

Dopo aver analizzato la questione della mancanza, è necessario adesso passare al problema del paradigma strumentale. Per compiere il passo decisivo, è necessario quantomeno introdurre la, problematica, teoria del *Gestell* sviluppata da Heidegger. Il filosofo tedesco, infatti, sembra oscillare su due poli opposti quando parla della tecnica: nel discorso ontologico, sviluppa un pensiero che la vede come momento di culmine della metafisica e del nichilismo, come "lampeggiare" dell'evento (*Ereignis*); da un punto di vista etico, il suo giudizio sulla tecnica moderna è decisamente negativo. Tenendo conto di tale ambiguità, il mondo tecnico sembra essere l'alba di un nuovo modo di darsi dell'essere, poiché "la tecnica è un modo del disvelamento"[38]. Dunque, in tale ottica, la tecnica non è soltanto qualcosa di prodotto dall'uomo come semplice mezzo necessario a colmare delle mancanze, ma qualcosa a cui il *Dasein* è destinato, proprio in virtù del fatto che la tecnica consiste in un modo di darsi dell'essere:

> "Colui che, consapevolmente o inconsapevolmente, assume la tecnica come mezzo, sembra in effetti stimarla in ogni caso in modo positivo, adottando nei suoi confronti una dignitosa divisione dei ruoli; in verità, però, dove ha valore

[37] Stiegler B., *Leroi-Gourhan: l'inorganique organisé*, in "Les cahiers de médiologie", 1998, 6, pp. 187-194, tr. it. Gilmozzi G., *Leroi-Gourhan: l'inorganico organizzato*, in "Lo Sguardo", cit., p. 269. Ritornerò, in seguito, maggiormente in dettaglio su tali conclusioni.

[38] Heidegger M., *La questione della tecnica*, tr. it. cit., p. 9.

> strumentale di mezzo, o addirittura di attrezzo, la tecnica risulta degradata nella sua essenza. Essa vale come qualcosa di essente fra molti enti, *mentre all'opposto è l'essere stesso a essere essenzialmente entro la tecnica* [corsivo mio]"[39].

Heidegger procede, dunque, nel tentativo di comprendere "nella" tecnica ciò che ne costituisce l'essere. Ciò ha immediate ripercussioni sull'idea della tecnica come strumento. Pensarla come semplice strumento, infatti, implica l'idea che sia sempre e completamente sottoposta al dominio umano. Nella temperie del pensiero heideggeriano, soprattutto alla luce degli arsenali atomici, tale idea si presenta come un'impossibilità. È proprio facendo i conti con l'impossibilità di dominare completamente la tecnica che si apre la possibilità di coglierla nella sua essenza, poiché è possibile pensarla all'interno del suo darsi storico, all'interno del *Gestell*:

> "Fino a che pensiamo la tecnica come strumento, restiamo anche legati alla volontà di dominarla. E in tal caso, passiamo semplicemente accanto all'essenza della tecnica. Se però ci domandiamo come ciò che è strumentale dispiega il suo essere (*west*) in quanto specie particolare della causalità, allora potremo cogliere questo essere (*dieses Wesende*) come il destino di un disvelamento"[40].

In aggiunta a questo, già in *Essere e Tempo*, Heidegger sembra concepire in maniera forte il rapporto fra umanità e tecnica nell'analitica esistenziale dell'Esserci (*Dasein*). Il *Dasein* si riconosce come tale nel commercio con il mondo, fondato sull'attitudine manipolativa che si esprime in due termini fondamentali, attraverso cui Heidegger ne presenta l'analitica esistenziale: "l'esser-sotto-mano" – *Vorhandenheit* – e "l'essere-alla-mano" – *Zuhandeneit*[41]. È, dunque, riconoscibile come presupposto ontologico del *Dasein* una tendenza alla

---

[39]Heidegger M., *Bremer und Freiburger Vorträge (1949-1957)*, in *HGA, III*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005, tr. it. Jaeger P., Volpi F. (a cura di), Gurisatti G., *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002.

[40] Heidegger M., *La questione della tecnica*, tr. it. cit., p. 25.

[41] Cfr. Heidegger M., *Essere e Tempo*, tr. it. cit.; Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie, HGA, XXIV*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975, tr. it. Fabris A., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1989; Kittler F. A., *Grammophon. Film. Typewriter*, Brinkmann& Bose, Berlin 1986.

"manipolazione"[42] delle cose, degli oggetti che costituiscono il "già-qui" del mondo, su cui si fonda la temporalità del *Dasein* nella sua gettatezza. È già in questa direzione che la filosofia heideggeriana è sicuramente leggibile come un punto di svolta nella filosofia della tecnica, in quanto tende a oltrepassare quello che potremmo definire il "paradigma strumentale".

Tale 'oltrepassare' è evidenziato da Stiegler in *Pensare, curare*, testo pubblicato trent'anni dopo il primo volume de *La tecnica e il tempo*, e che testimonia la lunga durata del confronto con Heidegger. In questo testo, Stiegler ritorna a Heidegger[43] per evidenziare quanto la *Kehre* del filosofo tedesco coincida con il ruolo centralissimo assegnato alla tecnica e, viceversa, con il decentramento del *Dasein* come punto di partenza dell'indagine sull'Essere. È, dunque, attraverso la *Kehre* che, nella filosofia heideggeriana, emerge – si "svela" – l'elemento dimenticato della filosofia: la tecnica:

> "Pensare l'essere senza questo essente privilegiato che è il *Dasein*, non vuol dire che questo essente (*noi*), che fu privilegiato in *Essere e tempo* come un esistenziale, come e-sistente ed e-statico, sarebbe poi totalmente scomparso e che si potrebbe prescindere da lui (da *noi*), per 'pensare l'essere' o domandare in generale. Questo vuol dire che non si può *partire* da lui (da *noi*). […] Questo significa che deve pensarsi lui stesso, per pensare e avere cura dell'essere*, a partire* da qualcos'altro (che da lui) e che non è un essente. A non essere l'essente è precisamente il *Ge-stell*, che è 'tutto intorno al globo terrestre'. […] L'Essere diventerà, a partire da questa svolta, il *Gestell* [c.d.a.]"[44].

Dunque, attraverso la filosofia di Heidegger, possiamo senza dubbio affermare che la tecnica diviene qualcosa di diverso rispetto a uno strumentario utile a

---

[42] Il richiamo alla gestualità della mano assume fondamentale rilevanza nella paleoantropologia di André Leroi-Gourhan, di cui mi occuperò dettagliatamente in seguito.

[43] Analizzando soprattutto la conferenza *Tempo e essere*. Cfr. Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, tr. it. Badocco C. (a cura di), *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007.

[44] Stiegler B., *Qu'appelle-t-on panser ? 1: L'immense régression*, Les liens qui libèrent, Paris 2018, tr. it. Gruppo Ippolita (a cura di), Corda R., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, Meltemi, Milano 2024, pp. 28-29.

colmare le lacune naturali, acquistando "una funzione conoscitiva persino sotto il riguardo metafisico"[45].

È utile ricordare che la filosofia del Novecento si è confrontata con l'universo tecnologico proprio del XX secolo, che ha condotto verso progressi e catastrofi di proporzioni mai sperimentate prima[46]. Probabilmente, rispetto a tale orizzonte, il giudizio negativo di Heidegger è rintracciabile principalmente nella distinzione ontologica fra l'antica *téchnē* di matrice greca e la tecnica moderna a lui coeva. La seconda è il *Gestell*, l'impianto, regno del calcolo e dell'utilizzabile, in cui domina un modo di pensare il mondo come insieme di risorse sfruttabili e calcolabili ai fini della produzione autoriferita. Tale ragionamento conduce a pensare l'essere umano stesso come parte di questo meccanismo, perdendo così il ruolo di vero e autentico padrone della tecnica:

> "Nell'evo della tecnica tutto ciò che è presente lo è secondo le modalità della costanza dei 'pezzi di riserva' nelle risorse sussistenti. Anche l'uomo è presente in questo modo, per quanto a tratti e isolatamente possa ancora sembrare che la sua essenza e la sua presenza non siano riguardate dal porre dell'impianto"[47].

Dunque, come detto, più che nella tecnica in quanto tale, Heidegger rintraccia il pericolo nel paradigma tecnologico moderno, portatore di uno *Zeitgeist* incentrato sulla utilizzabilità assoluta dell'ente in virtù della produzione illimitata e autoriferita:

> "Non è la bomba atomica a costituire, in quanto ordigno di morte, il mortifero. Ciò che da tempo minaccia l'uomo di morte – e di una morte che concerne la sua stessa

---

[45] Irrgang B., *op. cit.*, pp. 27-28.

[46] È su tale base che Hans Jonas, evidentemente influenzato da tali smottamenti, viene accusato da Stiegler di aver misconosciuto la mediazione tecnica necessaria per la costituzione stessa della coscienza umana, e di aver fondato un'etica della tecnica e il principio di responsabilità "su di un'euristica della paura". Cfr. Stiegler B., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, tr. it. cit., p. 295; Jonas H., *Das Prinzip Verantwortung - Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1979, tr.it. Portinaro P. P. (a cura di), Rinaudo P., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Milano 2009.

[47] Heidegger M., *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. cit., capitolo *L'impianto*. Cfr. Id, *Vorträge und Aufsätze*, Günter NeskeVerlag, Pfullingen 1957, in Vattimo G. (a cura di), *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2006, pp. 5-27.

essenza – è l'incondizionatezza del puro volere, nel senso dell'autoimposizione deliberata e globale. Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è la convinzione che la realizzazione della produzione assoluta possa avere luogo senza pericolo alcuno, purché restino in vigore anche altri interessi, ad es. quelli della fede"[48].

L'errore insito nel pensiero moderno, dunque, consisterebbe nel credere che la tecnica moderna non sia pericolosa se 'guidata' da altri interessi: questo, per Heidegger, conduce necessariamente a una fase del disvelamento dell'Essere in cui il pericolo per l'essenza dell'uomo, e per l'Essere, consiste nella tecnica stessa.

Alla luce di tali considerazioni, sembra emergere una oggettiva difficoltà – all'interno del pensiero di Heidegger – nel distinguere nettamente la critica etica di alcune innovazioni tecniche particolarmente pericolose, rispetto al darsi storico del *Gestell* come modo del disvelamento dell'Essere. Il giudizio negativo e pessimista sembra infatti avvolgere l'intero tentativo di pensare la tecnica moderna, giungendo a caratterizzarne la stessa ontologia[49].

Prescindendo da tale ineliminabile ambiguità[50], soprattutto dal pensiero di Heidegger è possibile ricavare che la forma assunta storicamente dalla tecnica contemporanea non è pensabile semplicemente come insieme degli strumenti utilizzabili: l'impatto delle innovazioni tecnologiche trasforma profondamente i modi di vita degli esseri umani, oltre che il modo in cui percepiscono se stessi e i propri simili. Ciò ha ripercussioni ontologiche profondissime: è principalmente nella tecnica che avviene il disvelarsi storico dell'Essere nell'epoca attuale. Ciò

---

[48] Heidegger M., *Holzwege, HGA, V,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, tr. it. Cicero V. (a cura di), *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002, p.127.

[49] A tal proposito può essere utile leggere la filosofia della tecnica heideggeriana in parallelo a quella di Ortega y Gasset. Cfr., Mitcham C., *op. cit.*, pp. 55-57; Zimmerman M. E., *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*, Indiana University Press, Bloomington 1990.

[50] Come detto, i pericoli paventati da Heidegger mi sembrano fondati su una visione che tende a distinguere il concetto greco di *téchnē* dalla tecnologia moderna – *Gestell* – regno del calcolo e dell'utilizzo indiscriminato. Questa distinzione è in qualche maniera condivisa da Emanuele Severino, che attribuisce al paradigma tecnologico contemporaneo l'esplicitazione della volontà di potenza. Cfr. Severino E., *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli, Segrate 2003; Id, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando ed., Roma 1978; Id, *tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988.

che Heidegger non vede – quantomeno nella prospettiva stiegleriana che sto assumendo – è che la costituzione stessa del tempo si produce tecnicamente (da qui il *détournement* del titolo heideggeriano effettuato da Stiegler, passando da *Essere e tempo* a *Tecnica e tempo*). Soprattutto in vista dell'apertura di un futuro: se per Heidegger la temporalità autentica schiude all'essere-per-la-morte[51], per Stiegler la possibilità di un avvenire è radicata nella tecnica. Non a caso l'oggetto principale di *Tecnica e tempo* è "la tecnica assunta come orizzonte di ogni possibilità futura e di ogni possibilità di futuro"[52]. In altre parole, la possibilità del futuro è radicata nel passato, ricevuto dal "già-qui" degli oggetti tecnici[53], ciò che Heidegger, pur preparando il campo, non pensa come elemento costitutivo, finendo "per ignorare il significato epimeteico (prometeico) di ogni ermeneutica, lasciando nell'ambiguità la questione del già-qui, che si pone espressamente come costitutiva del *Dasein*"[54].

Questo darsi tecnico del tempo è determinato dal fatto che, come vedremo in maniera più diffusa successivamente, l'agire tecnico produce una serie di oggetti che fondano la possibilità stessa della memoria, tanto quella singola quanto quella condivisa. Utilizzando il linguaggio heideggeriano, ma forzandone le conclusioni ovviamente, la tecnica è ciò che permette la temporalità del *Dasein* grazie al già-qui delle memorie artificiali: "Il *Dasein* è temporale: ha un passato a partire dal quale, anticipando, è ereditato, questo passato è 'storico': *il mio passato non è* il mio passato, esso è prima di tutto quello dei miei ascendenti. Nel momento in cui esso è in relazione essenziale con una tale eredità di un passato *già presente* prima di me, si stabilisce il mio proprio passato [c.d.a.]"[55].

---

[51]Cfr. Heidegger M., *Essere e Tempo*, tr. it. cit., § 23.

[52] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., cit., p. 45.

[53] Utilizzo qui il termine oggetto in senso ampio, non limitato agli oggetti materiali.

[54] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p. 243.

[55] Stiegler B., *La technique et le temps*, Fayard, Paris 2018, p. 25 (t.d.a.).

"Esteriorizzare la memoria" in artefatti tecnici è ciò che, per Stiegler, costituisce la possibilità stessa del tempo, della temporalizzazione del *Dasein* e, con esso, la possibilità di pensare l'umano per ciò che è. Dunque, producendo un'artificialità, ovvero de-naturalizzandosi, la natura umana produce il proprio tempo, oltre che se stessa. Prima di ritornare alla questione della memoria, è necessario, adesso, approfondire proprio quest'ultimo punto.

3. La "natura umana" consiste nella sua denaturalizzazione

Alla luce della – parziale – ricostruzione effettuata e della chiusa finale, concorderei con la prospettiva fenomenologica di Irrgang, che installandosi nella filosofia heideggeriana, arriva ad affermare che la corporeità umana non è semplicemente – ed essenzialmente – "manchevole". Essa è, invece, tecnicamente dotata sin dall'inizio, ed è proprio questo ciò che la rende umana: "Il tentativo di trovare qualcosa di naturale, di non-tecnico nella corporeità quale fondamento della prassi tecnica è destinato al fallimento. La corporeità non è qualcosa di naturale nella misura in cui la soggettività umana si manifesta come presupposto fondamentale della prassi umana già nella corporeità umana"[56].

Allo stesso tempo, a mio avviso, bisogna tenere in debito conto che qualcosa definibile come "natura umana" – per quanto dai tratti sfumati e dai confini porosi – è un carattere non trascurabile o eliminabile con leggerezza. Il richiamo a Irrgang mi sembra utile per approfondire un aspetto che ritengo fondamentale: la corporeità umana non è manchevole e necessitante di aggiunte tecniche, poiché è tecnicamente dotata sin dall'inizio, ed è proprio questo ciò che la rende umana. Dunque, nell'analisi della tecnica bisogna sempre tenere in conto che si svilupperà un'antropologia, oltre che un'idea di natura, essendo natura-uomo e tecnica costituenti l'ambito proprio in cui è possibile pensare la tecnica stessa:

---

[56] Irrgang B., *Introduzione alla filosofia della tecnica. Una prospettiva fenomenologico-evoluzionistica*, inedito in tedesco, tr. it. Buongiorno F. (a cura di), Inschibboleth, Roma 2021, p.114.

> "La natura ancipite della tecnica si mostra sempre all'interno del nesso triadico uomo-tecnica-natura. Le macchinazioni tecniche, infatti, partendo dall'uomo non solo si rivolgono verso la natura, ma immancabilmente ritornano verso l'uomo stesso, modificandone la sua posizione nel mondo e perfino le strutture elementari della percezione e dell'intellezione. Ogni volta che quel nesso triadico viene ridotto a un nesso duale (p. e. tecnica-natura), la comprensione tanto del fenomeno tecnico, quanto dell'uomo stesso, e in ultima analisi della natura, ne è in vari modi inficiata"[57].

Per dirla con le parole radicali di Sloterdijk, "agli uomini non accade nulla che sia loro estraneo se si espongono a una produzione e a una manipolazione più ampie, non fanno nulla di perverso e contrario alla loro 'natura' cioè, quando si mutano in modo autotecnico"[58].

Proviamo dunque a proseguire lungo il sentiero intravisto, cercando ora di definire cosa può essere inteso come "corporeità tecnica".

Lo sfondo concettuale scelto, su cui stagliare il percorso, è la cosiddetta "filosofia biologica della tecnica", di matrice francese: è in questo percorso che, come anticipato nell'introduzione riguardo all'organologia, troviamo pensata la tecnica come componente biologicamente costitutiva dell'umano. La diramazione principale che intraprenderò si inserisce, in maniera decisa, nel solco tracciato da Stiegler, seppur, come ho anticipato, non necessariamente per ricostruirlo o aderirvi completamente, ma bensì per ricercare – e produrre – nuovi inciampi e deviazioni.

Ma procediamo con ordine. È in Francia, segnatamente con la pubblicazione dei lavori di André Leroi-Gourhan a cavallo del termine del secondo conflitto mondiale, che il problema della tecnica in relazione al processo di "antropogenesi" viene affrontato in maniera sistematica su uno sfondo biologico, rifiutando

---

[57] Russo N., *Ontologia e genealogia delle macchine: un sunto*, in "Mechane", 2021, 1, p. 17.

[58] Sloterdijk P., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, tr. it. Calligaris A., Crosara S. (a cura di), *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004, p. 177. Sul pensiero della tecnica, estremamente complesso e articolato, di Sloterdijk, cfr. Pavanini M. (a cura di), *Lo spazio dell'umano. Saggi dopo Sloterdijk*, Kaiak edizioni, Pompei 2020; Lucci A., *Il concetto di tecnica nel pensiero di Peter Sloterdijk*, in *Fabbricare l'uomo. Tecniche e politiche della vita*, Bonato B., Tondo C. (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 111-130.

definitivamente in toto sia le ipotesi meccaniciste che il paradigma strumentale. Questo mutamento di prospettiva appare fondamentale, poiché conduce a pensare la tecnica dalla sua propria angolazione: come riconoscerà Stiegler, infatti, lungo la storia della filosofia le prospettive incentrate sull'essere e sul *logos* hanno avuto il sopravvento in maniera preponderante, rimuovendo la tecnica come oggetto del pensiero: "La tecnica è l'impensato"[59]. Questa "dimenticanza" ha coinciso con una sorta di concezione di diffusa inferiorità della tecnica rispetto alla razionalità, pensando la prima sempre come riflesso e strumento della seconda:

> "La questione della filosofia è *interamente*, e sin dalle sue origini, quella di una persistenza di una condizione che io chiamo *tecno-logica*: contemporaneamente tecnica e logica, forgiata inizialmente sull'asse che forma il linguaggio e gli strumenti, ovvero, sull'asse che permette *l'esteriorizzazione* dell'uomo. […] Sin dalle sue origini, la filosofia è stata segnata da questa condizione tecnologica, *benché tramite la sua repressione e denegazione*, e il difficile progetto che ho intrapreso è di mostrare che *la filosofia comincia con la repressione della sua questione più propria* [c.d.a.]"[60].

La netta presa di posizione di Stiegler sembra fondata riguardo all'aspetto inerente la priorità storicamente assegnata alla conoscenza razionale, che può condurre a una marginalizzazione dell'aspetto tecnico, maggiormente – quantomeno in apparenza – legato alla pratica e alla corporeità. Sembra tuttavia eccessivamente radicale nell'affermare la tecnica come il represso del pensiero: come abbiamo visto, seppur spesso in maniera laterale, sono diversi gli autori che si sono occupati di questa facoltà umana, pensandola come facoltà fondamentale – e fondante – dell'essere umano. Al contempo, mi sento di concordare con il

---

[59]Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p.45. Questo "oblio" vale almeno fino a una cesura decisiva nella storia del pensiero sulla tecnica, che inizia a pensare l'evoluzione propria degli oggetti tecnici: "A partire dal XIX secolo, alcuni pensatori – storici, archeologi, etnologici o filosofi, prima tedeschi, come Beckmann, Kapp, Marx e poi, a partire dal XX secolo, francesi, in particolare Mauss, Leroi-Gourhan, Gille, Simondon – comprendono che gli oggetti tecnici hanno una storia e che, studiando delle serie di oggetti tecnici nel tempo, per esempio delle serie di asce, o delle serie di strumenti di aratura, si può mettere in luce che questi oggetti tecnici sono attraversati da processi evolutivi che rispondono a delle leggi morfogenetiche". Stiegler B., *Leroi-Gourhan: l'inorganico organizzato*, tr. it. cit., p. 269.

[60]Stiegler B., During E., *Philosopher par accident: Entretiens avec Elie During*, Galilée, Paris 2004, pp. 14-15 (t.d.a.).

filosofo francese riguardo alla necessità di un mutamento di prospettiva: il titolo evocativo della serie di testi riguardanti la tecnica, *La tecnica e il tempo*, ritagliato su *Essere e tempo* di Heidegger, sembra indicare proprio tale direzione. Stiegler cerca così di andare oltre la prospettiva di Heidegger, pensandone l'ontologia metafisica da una prospettiva in qualche modo rovesciata: "Non si tratta qui, per un *Dasein* sempre più immerso nelle sue protesi tecniche di pensare l'essere dell'ente; si tratta al contrario di pensare l'essere *nell*'ente [corsivo mio]"[61].

Per il filosofo francese, la tecnica nella nostra epoca è da pensarsi in maniera solidale al concetto di tempo, in virtù della sua velocità e della crisi che ha provocato nel pensiero del Novecento, in cui la "fine del tempo" è stata a più riprese pensata proprio come conseguenza della tecnica moderna: "Anziché aprirsi all'evidenza di un avvenire, l'imminenza di un'impossibilità futura non è mai parsa così grande"[62]. Allo steso modo, in virtù dell'approccio trascendentale alla questione della mancanza, Stiegler oltrepassa anche la visione antropologica di Gehlen, in quanto la prospettiva non è soltanto incentrata sull'umano pensato come vivente essenzialmente tecnico – che agisce tecnicamente per procurarsi degli esoneri –, bensì sulla tecnica che diviene "ciò che fa essere la forma di vita di questo essente dotato di pensiero che è l'essente umano, che si configura infatti come 'forma di vita tecnica'"[63]. Tale profondo mutamento di prospettiva conserva certamente elementi della fenomenologia heideggeriana – si pensi alla peculiarità umana come essente noetico e al legame con la questione del tempo – tentando tuttavia di "pensare la relazione tra essere e tempo come una relazione tecno-logica"[64]. Al contempo, il mutamento di prospettiva è necessariamente imperniato sulla filosofia biologica della tecnica introdotta poc'anzi, che esplica in maniera

---

[61]Cecchi D., *La farmacia di Stiegler*, in Stiegler B., *L'immunità della filosofia. Riflessioni sulla tecnica e decostruzioni del moderno dopo Derrida*, Cecchi D. (a cura di), Castelvecchi, Roma 2021, p. 28.

[62]Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p.45.

[63] Cecchi D., *La farmacia di Stiegler*, cit., p.23.

[64] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p.175.

epistemologicamente robusta l'intreccio costitutivo tra corporeità, sensibilità, cognizione e tecnica.

Dobbiamo la definizione di filosofia biologica della tecnica a Georges Canguilhem, che legge nei lavori dell'etnologo Leroi-Gourhan l'affermarsi preponderante della componente biologica nel tentativo di concettualizzare la tecnica, poiché questa viene pensata – da una prospettiva materialista e evoluzionista – come parte di un processo che vede evolvere solidalmente anatomia umana, capacità cognitive e capacità tecniche:

> "Per biologia si intende non uno sguardo riduzionista, parcellizzato, 'molecolare', ma una conoscenza che fornisce il senso delle corrispondenze fra le funzioni del vivente nella sua totalità. Seguendo tale linea di pensiero si dischiude non tanto la possibilità di annullare la distinzione ontologica fra enti di natura e enti tecnici, quanto l'opportunità di uscire dalla teoria della tecnica di derivazione meccanicista, ricostruendone le condizioni di possibilità assumendo la tecnica sotto il profilo di un comportamento adattativo dei viventi"[65].

Prima di proseguire oltre, sembra necessaria una precisazione, in cui la filosofia di Canguilhem può venirci in soccorso. Finora il concetto di "natura umana" è stato utilizzato lasciando il significato abbastanza indeterminato. Lungi dal tentare di definire con precisione tale concetto – compito che appare insormontabile e i cui tentativi di soluzione occupano migliaia di pagine nelle biblioteche – si proverà, nelle righe che seguono, a dare quantomeno uno sfondo, per quanto sfumato, del posizionamento concettuale che si intende assumere.

Un buon punto di partenza potrebbe essere il tentativo di pensare la "natura umana" come un processuale divenire (tecnicamente e storicamente determinato), invece che come una conformazione statica e definitiva. Per dirlo con le evocative parole di Nietzsche:

> "Tutti i filosofi hanno in comune il difetto di partire dall'uomo attuale e di credere di giungere allo scopo attraverso un'analisi dello stesso. Inavvertitamente l'"uomo" so configura alla loro mente come *aeterna veritatis*, come un'entità fissa in ogni

---

[65] Pilotto S., *Normatività della vita e normatività della tecnica. Evoluzione e invenzione tra Canguilhem e Leroi-Gourhan*, tesi dottorato La Sapienza di Roma, 2018, p. 113. Cfr. Canguilhem G., *La conoscenza della vita*, tr. it. cit., p. 36.

vortice, come una misura certa delle cose. Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo in un periodo molto limitato. […] Tutto l'essenziale dell'evoluzione umana è avvenuto in tempi remotissimi, assai prima di quei quattromila anni che all'incirca conosciamo e durante i quali l'uomo non può essere granché cambiato. […] Tutta la teologia è basata sul fatto che dell'uomo degli ultimi quattromila anni si parla come di un uomo eterno, al quale tendono naturalmente dalla loro origine tutte le cose del mondo. Ma tutto è divenuto; non ci sono fatti eterni: così come non ci sono verità assolute. Per conseguenza il filosofare storico è da ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia"[66].

Al fine di comprendere la postura assunta da Canguilhem, è utile introdurre il famoso dibattito di Eindhoven fra Noam Chomsky e Michel Foucault, in modo da presentare due posizioni opposte di cui poter rintracciare una sintesi – per quanto parziale e sbilanciata verso uno dei due poli. Come noto, nel rispondere alla domanda riguardante l'esistenza di una caratteristica – o un insieme di caratteristiche – costante, che permetterebbe di definire con esattezza cosa sia la natura umana, emerge una contraddizione fra Chomsky e Foucault. Per il filosofo americano, tale caratteristica è data definitivamente nella facoltà umana del linguaggio: l'articolazione sintattico-grammaticale universale appartenente a ciascun individuo della specie umana. Per il filosofo francese, invece, tale definizione non può essere né universale, né tanto meno data una volta per tutte: essa è infatti relativa al contesto storico-epistemico su cui si fonda. Dunque, alla luce di ciò, la natura umana nell'Italia del '400 non sarà certamente la stessa di quella nella Germania del '900, poiché la temperie culturale, politica, tecnologica, è radicalmente diversa: "A mio parere, la nozione di vita non è un concetto scientifico, ma un indicatore epistemologico di classificazione e differenziazione le cui funzioni hanno ripercussioni sulle discussioni scientifiche ma non sul loro oggetto. Mi sembra che il concetto di natura umana sia dello stesso genere"[67].

---

[66] Nietzsche F. W., *Menschliches, Allzumenschliches*: *Ein Buch für freie Geister*, in B. Stiegler, *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p. 147.

[67] Chomsky N., Foucault M., *Human Nature: Justice vs. Power*, in *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Souvenir Press, London 1974, tr. it. Bussoni I., Mazzeo M., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005, p. 13. Cfr. Sfara E., *Sul*

Pur con qualche forzatura, si potrebbe assumere Chomsky come rappresentante ideale del meccanicismo: l'essere umano è una macchina programmata per parlare, a prescindere dalla sua storicità; il corpo è un *hardware* in cui lavora il *software* del linguaggio, vero e proprio sistema operativo universale, la cui dotazione base sarebbe, per così dire, "di fabbrica". Con lo stesso livello di forzatura, Foucault sarebbe invece il rappresentante di un relativismo storico radicale, in cui la natura umana è una concettualizzazione che gli umani di una determinata epoca "si danno" in base a vari fattori, che possono essere totalmente irrilevanti per quelli di una diversa epoca storica. Pur accettando – e, a titolo personale, preferendo – il relativismo storico-culturale di Foucault, sembra possibile conservare un residuo di "natura universale", se pensiamo a questa come "tecnica", quantomeno nel senso proposto da Canguilhem:

> "Il concetto canguilhemiano di natura umana coincide con il concetto di 'tecnica', in particolare con il concetto di 'tecnica in senso umano', quest'ultima considerata a un tempo come *quella capacità generica che non obbedisce coattivamente a delle regole definite (o a delle norme rigide) e come la condizione generale di tutti i tipi di agire umano* [corsivi miei]"[68].

Se accettiamo la lettura di Sfara, la tecnica diviene dunque il terreno di una possibile definizione della natura umana, per quanto necessariamente aperta a un margine ampio di indeterminazione. L'unico aspetto necessario dell'umano, o quantomeno il più eclatante, sembra essere proprio la tendenza ad agire tecnicamente. E questo, detto per inciso, ha immediate ripercussioni sul versante del linguaggio, come vedremo in seguito.

Per dirlo con le parole di Stiegler: "La 'natura umana' consiste solo nella sua tecnicità – nel suo snaturamento"[69]. E questo processo di "snaturamento" avviene in maniera meno razionale di quello che potrebbe sembrare a prima vista: su tale

---

concetto di natura umana. Canguilhem, una terza via tra Chomsky e Foucault, in "Scienza & Filosofia", 2020, 23, pp. 177-186; da cui questa parte del lavoro è ispirata.

[68] Sfara G., *Sul concetto di natura umana. Canguilhem, una terza via fra Chomsky e Foucault*, cit., p. 179.

[69] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p. 190.

aspetto, vi è connessione fra l'approccio "biologico" di Canguilhem e quello "fenomenologico-evoluzionista" di Irrgang. Infatti, per il filosofo-medico francese "la tecnica è l'esperienza non soggetta a riflessione inconsciamente orientata verso la creazione"[70]; in maniera similare, secondo il filosofo della tecnica tedesco "per imparare a comprendere la tecnica nel suo fondamento nel mondo della vita, ma anche nella sua dinamica di sviluppo, suggerisco di concepire in modo innovativo l'agire tecnico, ossia nella prospettiva del *sapere pratico implicito* [corsivo mio]"[71]. Indagherò tale carattere inconscio legato all'agire tecnico successivamente, concentrandomi soprattutto sulle tecnologie digitali.

Alla luce dello sfondo tracciato, nel prosieguo del lavoro si procederà nell'indagine all'interno del paradigma biologico, tentando di definire alcuni tratti salienti dell'intreccio costitutivo fra umanità e tecnica. Nella descrizione di tali tratti, o caratteri, vedremo talora sovrapporsi degli ambiti; tali sovrapposizioni sono determinate – oltre che dalle mancanze di chi scrive – da un'euristica fondata sulla porosità e malleabilità di ciascun carattere. Il primo tratto che esplorererò è la tecnica come "frontiera" dell'umano, ovvero come aspetto delimitante della specie umana rispetto alle altre specie animali, per quanto porosa e problematizzabile.

4. La tecnica è la frontiera della specie umana?

In base a quanto esposto sinora, risulterà oramai condivisibile che, durante il suo accidentato processo evolutivo, la specie umana è accompagnata sin dagli albori dal fare tecnico: come detto, Leroi-Gourhan è uno dei capostipiti principali nel tentativo di pensare, in maniera sistematica, l'utensile come caratteristica fondamentale di quello che chiama "processo di ominazione" – in parte

---

[70] Canguilhem G., *Activité technique et création*, in "Communications et discussions", 1938, 2, pp. 82-83.

[71] Irrgang B., *Introduzione alla filosofia della tecnica. Una prospettiva fenomenologico-evoluzionistica,* cit., p.80.

assimilabile a ciò che ho definito precedentemente antropogenesi. Nella lettura materialista dell'etnologo francese, l'utensile è ciò che segna il "confine", la "frontiera", ciò che permette di definire l'umanità nel suo processuale divenire, in un processo evolutivo che vede viaggiare di pari passo – seppur con cronologie differenti – evoluzione tecnica e evoluzione anatomica.

Secondo Leroi-Gourhan, le evoluzioni anatomiche che hanno reso l'agire tecnico il carattere specifico della specie umana – dunque ciò che permette di definirla come tale – sono state l'acquisizione della statura eretta, l'evoluzione della dentatura e la liberazione della mano:

> "*La comparsa dell'utensile tra i caratteri specifici segna appunto la particolare frontiera dell'umanità*, con una lunga transizione nel corso della quale a poco a poco la sociologia prende il posto alla zoologia. Al punto in cui si trova lo *Zinjantropo*, *l'utensile appare come una vera e propria conseguenza anatomica*, unica via d'uscita per un essere diventato del tutto inerme quanto alla mano e alla dentatura, e il cui encefalo è organizzato per operazioni manuali di tipo complesso [corsivi miei]"[72].

Il mezzo tecnico viene pensato dunque come "conseguenza anatomica", come una "secrezione"[73], qualcosa di necessario per distinguere ciò che è umano da ciò che non lo è. Vediamo presentarsi – al di là della questione legata alla definizione di ciò che è umano, che per quanto interessante non è immediatamente inerente la mia tesi –, già da una lettura iniziale, un carattere fondamentale, tanto per Leroi-Gourhan, quanto per la tesi che sto sostenendo: l'embricazione necessaria di tecnica e anatomia, in una prospettiva organologica. La "mancanza" anatomica, infatti, è immediatamente colmata dall'agire tecnico, in una temporalità che si dà in perfetta sincronia, poiché, come detto precedentemente, la mancanza anatomica è antecedente alla capacità tecnica soltanto nella temporalità senza tempo del mito.

Nei termini di Leroi-Gourhan, si nota che "la scarsa specializzazione anatomica che presentiamo è in realtà contrappesata dalla capacità tecnica, che non va considerata come un fenomeno marginale, bensì l*a chiave di lettura*

---

[72] Leroi-Gourhan A., *Il gesto e la parola: 1. Tecnica e linguaggio*, tr. it. cit., p. 107.

[73] Ivi, p.109.

dell'evoluzione della nostra specie [corsivo mio]"[74]. Facendo un passo indietro nel processo evolutivo – seppure in una datazione che allo stato attuale risulta superata, ma che non intacca la validità della concettualizzazione del paleoantropologo francese – il possesso di utensili mobili, unito alla stazione eretta, alla faccia corta e alla mano liberata dalle incombenze della locomozione, sono i criteri fondamentali per distinguere l'uomo da qualsiasi altro animale. Leroi-Gourhan ci mostra così, come un unico processo, l'incremento della corteccia cerebrale – processo evolutivo anatomico – e l'aumento della complessità degli utensili utilizzati – processo evolutivo tecnico –, dallo *Zinjantropo* al *Sapiens*, passando per il *Neanderthal*. Cognizione e tecnica evolvono dunque in maniera sincrona e solidale, in un unico processo che definisce la specie umana per come la intendiamo, in cui evoluzione corticale e evoluzione degli utensili – gli "organi litici" – procedono in mutua dipendenza. E, allo stesso modo, vediamo attuarsi la possibilità stessa dello sviluppo del linguaggio articolato, in un processo in cui attività tecnica e attività simbolica sono indissociabili[75]: "Esiste la possibilità di un linguaggio a partire dal momento in cui la preistoria ci tramanda degli utensili, perché utensile e linguaggio sono collegati neurologicamente e perché l'uno non è dissociabile dall'altro nella struttura sociale dell'umanità"[76].

In questo orizzonte, è fondamentale sottolineare come il *Sapiens* rappresenti una "rottura", in cui il sincronismo evolutivo tra tecnica e anatomia viene superato, poiché evoluzione anatomica ed evoluzione tecnologica iniziano a viaggiare a velocità molto differenti. Per Leroi-Gourhan, tale aspetto è dipendente da ciò che definisce "esteriorizzazione" delle facoltà umane in artefatti tecnici, che concorrono – richiamando la distinzione di Fabris espressa in apertura – alla formazione di un universo tecnologico, in qualche modo indipendente e che si

---

[74] Parisi F., *La tecnologia che siamo*, cit.

[75] Cfr. Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p. 206.

[76] Leroi-Gourhan A., *Il gesto e la parola: 1. Tecnica e linguaggio*, tr. it. cit.,p.136.

evolve con tempistiche differenti rispetto all'anatomia: "Nell'*Homo sapiens*, la tecnica non è più collegata al progresso cellulare, sembra invece esteriorizzarsi completamente e in un certo senso vivere di vita propria"[77]. Tale esteriorizzazione, è bene notare, produce ed è sempre già prodotta da un interno, in un circuito che Stiegler, riprendendo tale teorizzazione, definisce maieutica tecno-logica:

> "Per Leroi-Gourhan l'ominizzazione è una rottura del movimento di liberazione (o mobilitazione) che caratterizza la vita, nella misura in cui ci troviamo improvvisamente di fronte a un processo di esteriorizzazione tale che, da un punto di vista paleontologico, *la comparsa dell'uomo è la comparsa della tecnica* [corsivo mio]. Dunque del linguaggio, come specifica Leroi-Gourhan. *Il movimento contenuto nel processo di esteriorizzazione è paradossale* nella misura in cui 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*. 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. L'interno e l'esterno sono la stesa cosa, l'interno è l'esterno, poiché l'uomo (l'interno) è essenzialmente definito dallo strumento (l'esterno). Tuttavia, questa doppia costituzione è anche quella di un'opposizione tra interno ed esterno – o produce un'illusione di successione [c.d.a.]".[78]

Tornerò successivamente sullo scarto temporale che intercorre fra evoluzione biologica ed evoluzione tecnologica, scarto che tende, secondo Leroi-Gourhan, a marginalizzare il gesto umano. L'evoluzione tecnologica avrebbe infatti prodotto una esteriorizzazione del gesto pressoché totale, o, meglio, un assorbimento, all'interno del funzionamento tecnico, del gesto umano. Tale idea del paleoantropologo francese è fondata sul "processo di separazione tra percezione e azione imposta dall'avvento delle macchine nella società moderna. [Leroi-Gourhan] descrive una vera e propria rimozione del gesto dal contesto di partecipazione sensoria e l'incorporazione dello strumento e del gesto nel processo macchinico"[79].

---

[77] Ivi, p. 164.

[78] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p.184.

[79] Nicolosi G., *Corpo, ambiente, tecnicità. Azione tecnica ed esperienza tra Ragni e Formiche,* in "Tecnoscienza", 2012 (1), 3, pp. 75-76.

Vedremo, inoltre, come Stiegler abbia ereditato in qualche modo tale idea, tale rischio di cessione totale del gesto, della facoltà umana, a un funzionamento tecnico, pensando il concetto di "proletarizzazione". Tale processo può avvenire, infatti, quando determinate tecnologie tendono a sostituire integralmente le facoltà umane[80]. In estrema sintesi, il processo di proletarizzazione consiste in un cortocircuito nel processo per cui, l'esteriorizzazione della facoltà umana in un artefatto tecnico non è accompagnata dalla interiorizzazione, carattere necessario al fine di "amplificare" tale facoltà iniziale proprio grazie all'oggetto tecnico. In pratica, la proletarizzazione avviene quando la facoltà, la capacità di eseguire l'azione, non è più sincrona e interna al processo umanità-tecnica ma tende a divenire esclusiva di quest'ultima. Pensiamo ad esempio alla calcolatrice: un risultato estremo di tale utilissima innovazione potrebbe essere il rendere l'umanità totalmente incapace di fare persino i calcoli più elementari senza l'ausilio di calcolatori automatici. In tale distopico scenario, anziché essere mezzo di amplificazione della facoltà, l'utensile-calcolatrice diverrebbe veicolo di impoverimento e dipendenza. E ciò sembra, agli occhi di Stiegler, poter accadere in maniera preponderante con le ICT e con l'utilizzo di regolazioni algoritmiche che viaggiano a velocità nettamente superiore rispetto alle nostre sinapsi neuronali.

Dunque, è possibile osservare come, anche in filosofie come quelle di Leroi-Gourhan e Stiegler, volte esplicitamente a pensare umanità e tecnica come facce della stessa medaglia e al superamento delle classiche distinzioni dicotomiche fra umano e tecnica, vediamo apparire la possibilità di pensare – stavolta "dall'interno" – la possibilità di ridiscutere criticamente il progresso tecnico[81].

---

[80] Il riferimento principale per il concetto di proletarizzazione è Marx, che, per Stiegler, pur comprendendo come l'alienazione del lavoratore conseguente alla produzione capitalistica sia dipendente dalla materialità della produzione (la struttura), tuttavia non ne coglie la l'aspetto farmacologico e terapeutico. Al riguardo, cfr. Stiegler B., *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, Mille et une nuits, Paris 2012. Il testo in cui è maggiormente sviluppato il problema dell'automazione del lavoro è invece *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit.

[81] O, in maniera più ingenerosa, vediamo come si possa ricadere all'interno di tali dicotomie. Personalmente, propendo per la prima alternativa.

Tornando al discorso legato allo sviluppo anatomico, la mano che rende libera la parola è un riferimento che trova precedenti anche nella tradizione cristiana, ad esempio in Gregorio da Nissa[82]. Tale "liberazione" è collegata a un'altra funzione fondamentale, ovvero alla coordinazione fra mano e parola, espressa nel gesticolare durante la comunicazione, che fonda la possibilità stessa della scrittura: "Tale coordinazione che si esprime nel gesto fatto a commento della parola, ricompare nella scrittura"[83].

Ho già introdotto quanto l'aspetto legato alla mano sia rilevante anche nella filosofia di Heidegger, per il resto non eccessivamente interessata all'aspetto corporeo dell'essere umano. Sembra dunque essere un motivo ricorrente, qualcosa che ritorna – in pensieri e prospettive differenti – come un carattere riconoscibile e fondante. È interessante notare che, al fine della liberazione della mano – variamente pensata come il fondamento della possibilità di esprimersi con un linguaggio articolato e di maneggiare artefatti tecnici –, risulti fondamentale anche l'altra coppia anatomica deputata al movimento: i piedi. È grazie alla stazione eretta, infatti, che sono potute avvenire le modificazioni evolutive della teca cranica e della corteccia cerebrale che hanno permesso le funzioni cognitive superiori: "Il punto di partenza dell'evoluzione umana non è stato il cervello ma i piedi e […] le qualità superiori sono riuscite a venir fuori solo in quanto si era formato, molto tempo prima, il terreno adatto a farle emergere"[84]. Il bipedismo integrale è stato funzionale alla liberazione delle mani e della bocca. Ciò ha permesso anche l'emergere della tecnica, da intendersi come "contemporaneamente gesto e utensile, organizzati in una concatenazione da una

---

[82] "Cosi, grazie a questa organizzazione, la mente, come un musico, produce in noi il linguaggio e noi diventiamo capaci di parlare. Non avremmo certo mai goduto di questo privilegio, se le nostre labbra avessero dovuto assolvere, per i bisogni del corpo, il compito pesante e faticoso de nutrimento. Ma le mani si sono assunto questo compito e hanno lasciata libera la bocca perché provvedesse alla parola". Gregorio di Nissa, *Trattato della creazione dell'uomo* (379), in Leroi-Gourhan A., *Il gesto e la parola: 1. Tecnica e linguaggio*, tr. it. cit., p. 32.

[83] Ivi, p. 101.

[84] Ivi, p. 270.

vera e propria sintassi che conferisce alle serie operative fissità e duttilità al tempo stesso"[85].

La progressiva liberazione – e conseguente modificazione – del gesto appare, dunque, l'indice primario dell'evoluzione tecnica:

> "L'azione manipolatrice dei Primati, in cui gesto e utensile si fondono, è seguita presso i primi Antropiani da quella della mano in motilità diretta in cui l'utensile manuale è diventato separabile dal gesto motore. Nella tappa successiva, superata forse prima del Neolitico, le macchine manuali si annettono il gesto e la mano in motilità indiretta apporta solo il proprio impulso motore. In epoca storica la forza motrice abbandona a sua volta il braccio umano, la mano dà l'avvio al processo motore nelle macchine animali o in macchine semoventi come i mulini. Infine, durante l'ultimo stadio, la mano dà l'avvio a un processo programmato con le macchine automatiche che non solo esteriorizzano l'utensile, il gesto e la motilità, ma fanno presa anche sulla memoria e sul comportamento meccanico"[86].

Quello che sembra possibile concludere, è che la corporeità tecnica è caratteristica fondante della specie Homo Sapiens, partendo dal suo sviluppo anatomico-cognitivo e passando per i suoi sistemi di memorizzazione e di organizzazione sociale, fino ad arrivare alla produzione artistica. E questo aspetto può davvero apparire come una "frontiera" nei confronti delle altre specie animali: anche di quelle in grado di utilizzare utensili, perché – come abbiamo visto – contiene elementi molto eccedenti il semplice utilizzo legato all'immediatezza materiale (l'esempio principe è l'ausilio, in cattività, di un bastone per raggiungere del cibo nei macachi, in un esperimento che discuteremo successivamente).

La processualità in cui consiste la mente umana, la sua intrinseca plasticità[87] embricata in uno strettissimo circuito con la produzione di artefatti, è certamente

---

[85] Ivi, p. 137.

[86] Ivi, p. 284.

[87] Plasticità che, come ha dimostrato Catherine Malabou, è caratteristica dell'anatomia stessa del cervello. Cfr., Malabou C., *Que Faire de Notre Cerveau*, Bayard, Paris 2004, tr. it. Biolghini G. (a cura di), Lattavo E., *Cosa fare del nostro cervello*, Armando, Roma 2007; Id, *Ontologie de l'accident: Essai sur la plasticité destructrice*, Léo Scheer, Paris 2009, tr. it. Maggiore V., *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice*, Meltemi, Milano 2019; Id, *La plasticité au soir de l'écriture : Dialectique, destruction, déconstruction*, Léo Scheer, Paris 2005, tr.

uno degli elementi fondamentali, qualcosa che distingue l'uso propriamente umano degli utensili rispetto a quello degli animali non-umani:

> "Un bastone usato da una scimmia in cattività per recuperare del cibo è di un tipo diverso. Gli esseri umani utilizzano i 'bastoni' anche per la vista – nel senso aristotelico in cui il 'vedere' è intimamente associato al nostro desiderio di conoscere. Al contrario, per gli animali non umani, i bastoni sono fondamentalmente per mangiare. Questa è una differenza che fa la differenza. Questa predisposizione unica degli esseri umani per l'interazione con la cultura materiale spiega perché noi umani, più di qualsiasi altra specie, creiamo oggetti e come quegli oggetti, a loro volta, plasmino le nostre menti. Chiamo questo fenomeno metaplasticità – noi abbiamo menti plastiche che si sviluppano e si trasformano mentre interagiscono con il mondo materiale"[88].

Sembra possibile, in conclusione, affermare che umanità e tecnica sono parte dello stesso processo di fondazione di una "natura-denaturalizzante", in cui non vi è un elemento prioritario nel processo di produzione tecnica e "produzione" dell'essere umano. Umanità e tecnica, materia organica e materia inorganica, cervello e strumento costituiscono, dunque, gli elementi di una relazione "trasduttiva", ovvero "una relazione che costituisce i suoi termini, il che significa che un termine della relazione non esiste al di fuori della relazione stessa, essendo costituito dall'altro termine della relazione"[89]. Questo aspetto è indagabile – secondo Stiegler – alla luce del concetto derridiano di *différance*[90]:

> "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

---

it. Licciardi D. (a cura di), *La plasticità al tramonto della scrittura. Dialettica, distruzione, decostruzione*, Licciardi D., Orthotes, Napoli-Salerno 2023.

[88] Malafouris L., *Mind into Matter*, in "New Scientist", 2013, 219, 2933, pp. 28-29 (t.d.a.).

[89] Stiegler B., *Leroi-Gourhan: l'inorganico organizzato*, tr. it. cit., p. 269.

[90] L'interpretazione di Stiegler è tutt'altro che pacifica, come nota ad esempio Vitale F. in *Making the Différance: Between Derrida and Stiegler*, in "Derrida Today", 2020 (1), 13, pp. 1-16. Per una ricostruzione dettagliata delle varie posizioni rispetto all'utilizzo stiegleriano del concetto, cfr., Pavanini M., *Multistability and Derrida's Différance: Investigating the Relations Between Postphenomenology and Stiegler's General Organology*, in "Philosophy& Technology", 2022 (1), 35. Sorvolerò la questione legata all'ortodossia dell'interpretazione stiegleriana, poiché credo che gli aspetti fondamentali da conservare, per il presente discorso, siano legati alla "mancanza di origine" e al "movimento di co-costituzione" di umano e tecnica. Tali aspetti possono essere utilizzati soltanto accettando l'interpretazione stiegleriana, pur volendo preservare delle possibili riserve interpretative rispetto all'opportunità di un "raddoppiamento" della *différance.*

> 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'? […] La *différance* non è né il chi né il cosa, ma la loro co-possibilità, il movimento della loro reciproca venuta, della loro convenzione. 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. Questo passaggio è un miraggio: quello della corteccia nella selce è un protostadio dello specchio. Tale protomiraggio è l'inizio paradossale e aporetico dell'esteriorizzazione. Si svolge tra lo Zinjantropo e il Neantropo durante le centinaia di migliaia di anni in cui inizia il lavoro della selce, un incontro della materia in cui si riflette la corteccia. Si riflette, come in una *psyche* minerale, una modalità archeologica o paleo-logica di riflessività, tenebrosa, sepolta, come l'emergere lentamente dall'ombra, come da un blocco di marmo, di una statua. Il paradosso è che dobbiamo parlare di esteriorizzazione anche se non c'è un interno che la precede: esso si costituisce nell'esteriorizzazione"[91].

È, dunque, in un concetto che non è propriamente un concetto, un tentativo di esprimere il movimento sotteso a un'origine che non è mai propriamente tale, qualcosa che, appunto, mette "in questione proprio la richiesta di un inizio di diritto, di un punto di partenza assoluto, di una responsabilità come quella che può essere addossata ad un principio"[92], che Stiegler rintraccia la possibilità di pensare il "co-costituirsi" di umano e tecnica. Come cercherò di mostrare successivamente, pensare tale co-costituirsi, più che "definire" ciò che è umano o tecnico, serve a comprendere come sia possibile una "prosecuzione della vita" con altri mezzi rispetto a quelli biologici in senso stretto[93]. Ovvero, come siano possibili forme di vita che si propagano in un tempo – e in uno spazio – che oltrepassa i limiti biologici. Probabilmente, è questo ciò che caratterizza quello che finora ho

---

[91] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., pp.177-184.

[92] Derrida J., *La différance (1968)*, in "Bulletin de la societé française de philosophie", luglio-settembre 1968, tr. it in *Margini della filosofia*, Einaudi, Milano 1997, p. 33.

[93] Cfr. Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p. 64.

chiamato umano[94]. E, valga come nota a margine, vediamo come il tentativo di oltrepassare una distinzione – più o meno rigida – fra umano e tecnica si scontri regolarmente contro un linguaggio figlio della filosofia occidentale, che conduce a pensare nei termini dicotomici di "soggetto-oggetto", "interno-esterno", "chi-cosa", "umano-tecnica".

Credo che, in questo contesto, sia necessario raccogliere da tale pensiero della *différance* due questioni fondamentali: la prima è il movimento che permette di oltrepassare le dicotomie espresse precedentemente, nel tentativo di pensare la *con*-stituzione di umano e tecnico, senza per questo dover definire a priori l'essenza dei due termini in questione. La seconda questione è legata alla "mancanza di un'origine" che la *différance* porta con sé, ovvero il perpetuo movimento di differimento rispetto a un momento originario. Nel nostro caso, il perpetuo differimento nella definizione del momento originario in cui dovrebbe essere possibile definire chi produca cosa, nel rapporto fra umano e tecnica.

5. Un intreccio costitutivo: linguaggio, tecnica, intenzionalità

Pensare la relazione tra umanità e tecnica come un intreccio costitutivo e necessario, sembra dunque una prospettiva fertile per ulteriori sviluppi, oltre che utile per evitare un approccio essenzialista rispetto alla definizione della natura umana, sia in senso ontologico che in ottica meramente anatomica. Evoluzione anatomica, cognitiva e tecnologica appaiono dunque necessariamente avviluppate come componenti costitutive della specie in cui "tutto è mediatizzato e strumentalizzato, tecnicizzato, disequilibrato"[95].

È utile notare che quanto si sta discutendo e sostenendo, è in qualche modo assimilabile all'interno del variegato campo di studi denominato *4E Cognition*, che pensa la mente umana attraverso le quattro E di *Embodied* (Incarnata),

---

[94] Riprenderò e approfondirò successivamente tali considerazioni, innestandole nella questione – fondamentale – della memoria.

[95] Ivi, p. 174.

Enacted (Enattiva), *Extended* (Estesa) e *Embedded* (Integrata). Se l'incarnato[96] della mente, l'insieme dei processi anatomo-fisiologici che rendono possibile le attività cognitive, si presenta come supporto necessario, l'enattivismo "è utile per spiegare la relazione costitutiva che sussiste tra organismo e ambiente, mentre la mente estesa è utile per spiegare la retroazione, cioè l'effetto di ritorno di un'entità definita su un'entità altrettanto definita"[97]. Si cercherà nel prosieguo di approfondire ulteriormente, benché vadano intesi come sfondo piuttosto che come perno della discussione, proprio gli aspetti legati all'enattivismo e alla mente estesa, ovvero la relazione e l'effetto di ritorno – che affronteremo nell'ambito della ricorsività.

Per far questo, ricorrerò principalmente a un fondamentale articolo, in cui la prospettiva post-fenomenologica si incontra con la *Material Engagement Theory*, producendo un interessante avvicinamento all'orizzonte "stiegleriano" che sto tracciando. Vediamo infatti come, nel pensiero di Ihde e Malafouris, l'intreccio fra dimensione naturale e dimensione tecnica, fra cognizione astratta e coinvolgimento materiale, è un processo in cui ciascuna delle parti – mai pienamente scindibili – contribuisce alla definizione, in ottica anti-essenzialista, dell'umano come animale tecnico, come "Homo faber". Ovvero, come corporeità tecnica, in cui biologia, mediazione tecnica e *material engagement* viaggiano di pari passo:

> "L'intreccio costitutivo fra persone e cose, fra cognizione e cultura materiale, è stata una dimensione chiave nella preistoria della nostra specie, così come è attiva e in corso nel presente. Questo implica che *non c'è una 'essenziale' e 'originaria' umanità (biologica o altro) che pre-esiste e che potrebbe successivamente essere stata potenziata, estesa, disciplinata o minacciata dall'avvento delle tecnologie.* La post-fenomenologia prende esplicitamente una svolta neo-pragmatista e anti-essenzialista. La tecnologia è il cuore del divenire umano ma non prevede o in alcun senso pre-determina una specifica direzione nel cambiamento (che sia

[96] Per un'efficace introduzione al tema, cfr. Newen A., De Bruin L., Gallagher S. (a cura di), *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2018.

[97] Parisi F., *La tecnologia che siamo*, cit.

progressive o meno). *L'umanità è sempre stata inseparabile dalla mediazione tecnica e dall'interazione materiale* (*material engagement*) [corsivo mio]"[98].

Quanto affermano Ihde e Malafouris nella loro ridefinizione dell'*Homo faber* ha conseguenze radicali sul discorso che sto conducendo. Approfondisce infatti il discorso di Leroi-Gourhan, assorbendone le tematiche biologico-tecnologiche all'interno di una costituzione ontologico-fenomenologica dell'umano, pensato come un divenire, inseparabile dal contatto con le cose; come un corpo che agisce con e attraverso il supporto materiale che trova nel mondo e, in questa azione, diviene ciò che è. "Noi", infatti, non siamo semplicemente esseri che producono e utilizzano artefatti, ma "siamo ciò che siamo" proprio in virtù di tale produzione e utilizzo[99]. La "differenza che fa la differenza", rispetto alle altre specie animali, non sta, dunque, semplicemente, nel fatto che produciamo e utilizziamo artefatti, ma nella ricorsività di tale azione. Ovvero, nel fatto che siamo, al contempo, "prodotti" dalle cose. Nel fatto che, agendo, pensiamo con e attraverso esse:

> "La differenza che fa la differenze non è soltanto il fatto che noi produciamo cose. La differenza che fa la differenza è l'effetto ricorsivo che le cose che produciamo, e le nostre capacità produttive, sembrano avere sul divenire umano. Noi affermiamo di essere Homo Sapiens non solo perché produciamo cose, ma anche perché siamo prodotti da queste"[100].

È in tale direzione che Malafouris inventa il verbo *thinging* – formata dalla crasi di due termini inglesi: il verbo "*to think*", "pensare", e il sostantivo "*thing*", "cosa" – per indicare il processo per cui "la nostra mente non si limita a riferirsi

---

[98] Ihde D., Malafouris L., *Homo faber Revisited*, cit., pp. 198-199 (t.d.a.).

[99] Si noti, in proposito, il valore delle pioneristiche intuizioni di Ernst Kapp nei *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, in cui Kapp afferma esplicitamente che l'umano produce sé stesso nella strumentalità: "La relazione intrinseca che sorge tra strumenti e organi, e che deve essere rivelata e sottolineata – anche se è più una scoperta inconscia che un'invenzione consapevole – è che nello strumento l'umano produce continuamente se stesso. Poiché l'organo di cui si vuole aumentare l'utilità e la potenza è il fattore determinante, la forma appropriata di uno strumento può essere derivata solo da quell'organo Kapp E., *Grundlinien einer Philosophie der Technik: Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, cit., pp. 44-45 (t.d.a.).

[100] Ihde D., Malafouris L., *Homo faber Revisited*, cit., p. 195 (t.d.a.).

alle cose, ma si forgia con esse e attraverso di esse"[101]. Questo orizzonte, dunque, entra fortemente in risonanza con le intuizioni di Stiegler, evidenziando un possibile dialogo fra la filosofia biologica della tecnica di matrice francese e la post-fenomenologia[102].

Il passo ulteriore, rispetto al dialogo fra MET e post-fenomenologia, effettuabile grazie al pensiero di Stiegler, consiste, come nota Dario Cecchi, di pensare la tecnica non soltanto come qualcosa in grado di "modificare" la natura umana, bensì come elemento intimamente costitutivo: "Non si tratta più solo di ritenere la tecnica capace di modificare la sensibilità e la percezione. Si tratta più precisamente di riconoscere in essa un elemento costitutivo, se non addirittura imprescindibile, del modo specificamente umano di organizzare il pensiero e la conoscenza in relazione con il mondo"[103].

Ciò che mi sembra possibile accettare in primissima istanza, in virtù dell'intersezione fra le varie sollecitazioni, è una concezione della mente non come qualcosa di puramente interno, ma come qualcosa che è già, da sempre, proiettata verso l'esterno. O, meglio, qualcosa che è al di là della distinzione fra interno e esterno, qualcosa che "differisce" tale distinzione originaria. Per dirlo con le parole di Stiegler:

> "Il fatto che l'esteriorizzazione della mente sia la condizione della sua costituzione significa che la mente non può essere una pura sostanza che, esteriorizzandosi, si aliena attraverso tale esteriorizzazione. La costituzione della mente mediante la sua esteriorizzazione è la sua espressione come risultato di un'impressione precedente. *La proiezione della mente al di fuori di sé costituisce la mente, attraverso la sua*

---

[101] Cfr. Malafouris L., *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, cit.; Hodder I., *Where Are We Heading?: The Evolution of Humans and Things*, Yale University Press, Yale 2018 (t.d.a.).

[102] Cfr. Pavanini M., *Multistability and Derrida's Différance: Investigating the Relations Between Postphenomenology and Stiegler's General Organology*, cit.

[103] Cecchi D., *Creatività tecnica e libero schematismo*, in "Aesthetica Preprint", 2022, 119, p. 103. Cfr. Cecchi D., *La costituzione tecnica dell'umano*, cit.

materializzazione e spazializzazione, come un movimento: la mente è in tal senso mobilità, motilità ed emozione [corsivo mio]"[104]

Se pensiamo il formarsi della mente come qualcosa già di per sé "esteriorizzante-si", impastato sin dall'inizio con il supporto materiale costituto in gran parte da universi tecnologici, ne deriva che gli oggetti tecnici non possono essere pensati semplicemente come protesi, per quanto funzionali. Essi sono invece qualcosa di più profondo: elementi costitutivi nella costruzione dell'esperienza umana.

Seminale, a tal proposito, è il lavoro dello psicologo e pedagogista sovietico Lev Semënovič Vygotskij, che pensa l'uso di strumenti – il linguaggio su tutti – come base fondante dei processi cognitivi. Riprendendo l'esempio del computer, utilizzato da Mecacci nella sua *Introduzione* a *La mente umana* – ma lo stesso può valere ugualmente per il libro o qualsiasi tecnologia particolarmente impattante e immersiva – riconosciamo immediatamente che

"Esso diviene indispensabile per lo svolgimento delle operazioni mentali. *La mente, lavorando in simbiosi con il computer, si crea nuove modalità interne di elaborazione dell'informazione, di progettazione di programmi di cognizione e azione per risolvere un problema.* Gli strumenti sono quindi *apparentemente esterni*, come se fossero protesi, ma di fatto sono mezzi interni a uno spazio mentale che li riconosce e concepisce come essenziali per interagire con la realtà circostante, sia essa costituita da oggetti ed eventi che da persone. L'invenzione di nuovi strumenti, e la loro trasmissione da generazione a generazione, è una proprietà fondamentale della mente umana, una caratteristica che si è dispiegata nelle forme più svariate nel corso della storia dell'umanità. *Non esiste alcuna attività mentale indipendente da una strumentazione data dal contesto storico*. È il tratto distintivo, di matrice storico-culturale, che va oltre la rilevanza delle "relazioni sociali", nel senso delle relazioni interpersonali, soggettive, che sono comuni anche ad altre specie animali [corsivi miei]"[105].

Nel pensiero di Vygotskij, la relazione e la connessione fra le funzioni sono la parte fondamentale per lo sviluppo del comportamento, che progredisce incontrando nuove connessioni e nuove unioni prima ignote[106]. Quest'idea, oltre

---

[104] Stiegler B., *Il chiaroscuro della rete*, Vignola P. (a cura di), Youcanprint, Lecce 2014.

[105] Mecacci L., *Prefazione*, in Vygotskij L. S., *La mente umana*, cit., p.16.

[106] Cfr. Vygotskij L. S., *La mente umana*, cit., pp. 37-105.

che aprire suggestioni in riferimento alle neuroscienze contemporanee, ben si cala nel contesto ricorsivo e relazionale a cui sto facendo riferimento: è infatti all'interno di un nuovo sistema tecnologico che la cognizione si sviluppa attraverso relazioni precedentemente inesplorate.

Ambito principe di osservazione di Vygotskij è il linguaggio (*reč´*), da distinguere – ricalcando la linguistica strutturalista di Ferdinand de Saussure[107] – rispetto alla sua manifestazione storica attraverso una lingua (*jazik*): "La struttura e il funzionamento del linguaggio hanno basi genetiche, mentre esso si manifesta attraverso una lingua storica appresa nei primi mesi di vita"[108]. Il linguaggio, proveniente dall'esterno, viene introiettato dal bambino divenendo, durante lo sviluppo, la via attraverso cui si esplicano le funzioni cognitive superiori:

> "Il linguaggio reale (*reč´*), che all'inizio è un mezzo di comunicazione, un mezzo delle relazioni sociali, un mezzo dell'organizzazione del comportamento collettivo, dopo diviene il mezzo fondamentale del pensiero e di tutte le funzioni psichiche superiori, il mezzo fondamentale per la costruzione della personalità. […] Perciò il segno appare dapprima come il mezzo per influenzare gli altri e solo dopo come il mezzo per influenzare se stesso. Attraverso gli altri diventiamo noi stessi"[109].

Dunque possiamo affermare che, per Vygotskij, interiorizzare il linguaggio, e non semplicemente imparare una lingua storica, è la via attraverso cui le persone imparano a pensare e a pensarsi, a riconoscersi come individui agenti. Lo psicologo russo non giunge ad affermare in maniera diretta che il linguaggio possa essere inteso come l'invenzione tecnica che ha dato luogo alla tecnologia più influente nella storia dell'umanità – come ad esempio fa invece Pietro Montani, di cui discuterò a breve –, ma sicuramente riesce a farci comprendere che il linguaggio "prima di essere un processo di esteriorizzazione di un pensiero

---

[107] Cfr. de Saussure F., *Cours de linguistique générale*, Lausanne-Paris, Payot 1922, tr. it. De Mauro T. (a cura di), *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2009.

[108] Ivi, p. 250.

[109] Ibidem.

attraverso un medium sensibile, è interiorizzazione, non solo di informazione, ma anche di modi di elaborare l'informazione"[110].

Per Vygotskij, il linguaggio svolge la funzione fondamentale di presentare all'individuo un universo tecnologico che – nel corso dello sviluppo e del conseguente affinamento della capacità linguistica – in qualche modo gli presenta al contempo se stesso. E questo avviene sia a livello individuale che di specie. Nell'apprendimento di nuove abilità "è come se l'immaginazione si sdoppiasse e inglobasse in una comprensione riflettente la sua prestazione innovativa mentre questa si svolge"[111]. Così il bambino, sviluppando la capacità di parlare, fa del linguaggio prima un mezzo irriflesso per comunicare con gli altri parlanti (linguaggio esterno), poi soltanto per sé (linguaggio egocentrico) e, infine, modalità principe attraverso cui esplicita le funzioni del pensiero (linguaggio interno).

L'aspetto importante legato alla questione è che, se pensiamo con Montani al linguaggio come una tecnologia, ovvero come "il primo, e ancora il più influente, tra i 'destini tecnologici' della nostra immaginazione", notiamo come l'affidarsi alla tecnologia sia una predisposizione intrinsecamente umana. L'umanità è destinata a vivere in universi tecnologici, perché questo affidarsi alle tecnologie è ciò che caratterizza la storia e la natura umana per come si è esplicata nella sua accidentata evoluzione:

> "È un 'destino' perché è accaduto in forza della concomitanza casuale di molti fattori (pragmatici, cognitivi, anatomici) che avrebbero potuto benissimo non trovarsi mai a cooperare. Ma una volta che l'invenzione del linguaggio si è imposta anche sotto il profilo del suo vantaggio evolutivo noi ci siamo 'affidati' al linguaggio in modo al tempo stesso spontaneo e vincolante e c'è poco da

---

[110] Cecchi D., *La farmacia di Stiegler*, cit., p.12.

[111] Montani P., *Destini tecnologici dell'immaginazione*, cit., p.46. Sul linguaggio come tecnologia e sul suo rapporto con l'immmagine, cfr. Id, *Emozioni dell'intelligenza. Un percorso nel sensorio digitale*, Meltemi, Milano 2020, in particolare il paragrafo dal titolo *La mediazione immaginativa: prima e dopo l'invenzione del linguaggio*, pp. 45-57

rimpiangere la felice condizione edenica nella quale ci si intendeva solo grazie a sistemi di comunicazione di tipo espressivo, gestuale e mimico"[112].

Montani approfondisce la questione, insistendo sull'aspetto legato all'emergenza del linguaggio articolato e al conseguente sviluppo di una semantica denotativa, che permette di riferirsi a qualcosa slegato dall'immediatezza operativa. In pratica, ad attuare la funzione riflessiva, propria dell'immaginazione, di rendere presente qualcosa che in quel preciso momento non è presente nel campo percettivo: "In tal modo il segno linguistico assume la notevole proprietà di emanciparsi dalla contiguità con il corpo che lo ha articolato, facendosi più simile a una 'scrittura' che a un gesto espressivo diretto"[113]. Unita a tale risvolto riflessivo, vi è la riorganizzazione dell'immaginazione, che con l'emergere del linguaggio articolato "comincia a esercitare la funzione cardinale di fornire alla forma linguistica il radicamento, *embodied* e investito in pratiche di carattere percettivo-motorio, necessario per attivare e nutrire una semantica fondamentale"[114].

Terzo aspetto fondamentale è proprio la ricorsività di tale azione, ovvero "la capacità riflessiva di inglobare una prassi all'interno di un'altra prassi". La teoria di Vygotskij è a tal proposito illuminante, ma necessita di un approfondimento ulteriore che Montani rintraccia nella semiotica di Charles S. Peirce[115]. Egli infatti ipotizza che la relazione semiotica linguistica originaria necessiti dell'elemento ricorsivo, perché il segno non si riferisce direttamente all'oggetto – come aveva già in qualche modo intuito il sofista Gorgia di Leontini, scardinando con acredine

---

[112] Montani P., Chece D. M., *I destini dell'immaginazione fra cinema e digitale. In dialogo con Pietro Montani*, in "Lo Sguardo", cit., p. 379.

[113] Montani P., *Destini tecnologici dell'immaginazione*, cit., p.45.

[114] Ivi, p.46.

[115] Cfr. Peirce C. S., *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge 1931-58, tr. it. Bonfantini M. (a cura di), *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, Einaudi, Milano 1980.

e ironia la funzione referenziale del linguaggio[116] – ma deve necessariamente fare riferimento a un terzo elemento:

> "La relazione semiotica originaria […] non è biunivoca (segno-oggetto) ma necessariamente triadica (segno-oggetto-interpretante). Questo carattere triadico, a sua volta, dev'essere più precisamente inteso come un modello strutturale della ricorsività. Per funzionare come tale, infatti, la relazione segno-oggetto deve poter essere assunta all'interno di una relazione ricorsiva. […] Noi non parliamo delle "cose" ma parliamo del modo in cui i segni conferiscono una *Bedeutung* alle cose (una "denotazione nel senso kantiano)"[117].

Dunque, la tecnologia linguistica, talmente immersiva da essere considerata innata nella specie, contenendo in se stessa le caratteristiche della relazionalità e della ricorsività, può essere utilizzata come esempio principe dello sviluppo tecnico perché evolve in una processualità del tutto assimilabile a questo:

> "Il movimento determinato dalla sedentarizzazione agricola coopera, come abbiamo visto, a un dominio sempre più stretto dell'individuo sul mondo materiale. Tale trionfo progressivo dell'utensile è inscindibile da quello del linguaggio, in realtà si tratta di un solo fenomeno, cosi come tecnica e società sono un solo oggetto. In effetti, il linguaggio si trova sullo stesso piano delle tecniche dal momento in cui la scrittura non è altro che un mezzo per registrare foneticamente lo svolgimento di un discorso, e la sua efficacia tecnica è proporzionale all'eliminazione di quella corona di immagini associate che caratterizza le forme arcaiche della scrittura. La scrittura tende quindi a una contrazione delle immagini, a una rigorosa linearizzazione dei simboli. Armato dell'alfabeto, il pensiero classico e moderno possiede più di un mezzo per conservare nella memoria il conto esatto delle conquiste successive nei diversi campi della sua attività, e dispone di uno strumento mediante il quale il simbolo pensato subisce la stessa notazione nella parola e nel gesto"[118].

Allo stesso modo, tutte le tecnologie che tendono ad essere particolarmente immersive, o comunque influenti nei nostri modi di vita, concorrono, attraverso tali caratteri, al divenire in cui consiste l'umano.

Da questa altezza è possibile discutere, in via preliminare, un aspetto a cui ho già accennato e che assume fondamentale importanza per l'indagine sul digitale:

---

[116] Cfr. Palumbo L., *Trentadue ore di filosofia antica*, Loffredo editore, Napoli 2015, pp. 64-68.

[117] Montani P., *Destini tecnologici dell'immaginazione*, cit., p.47.

[118] Leroi-Gourhan A., *Il gesto e la parola: 1. Tecnica e linguaggio*, tr. it. cit., pp. 247-248.

la questione inerente l'esteriorizzazione e come, intesa nel senso in cui ne parla Leroi-Gourhan, essa possa divenire il viatico nel pensare processi di marginalizzazione e rimozione delle facoltà umane – proletarizzazione nel linguaggio di Stiegler. Questo perché, il concetto di esteriorizzazione evidenzia un punto di tensione, un'ambiguità di fondo, nella teoria di Leroi-Gourhan.

Come nota infatti Emanuele Clarizio, tale ambiguità si presenta nei termini in cui "l'esteriorizzazione, in quanto proiezione dall'interno all'esterno, non può che essere fonte di alienazione, a meno che essa non venga appropriata consciamente e riflessivamente dall'essere umano"[119]. Ma, nei termini evoluzionisti utilizzati dal paleoantropologo francese, tale appropriazione cosciente è impossibile, poiché il processo di esteriorizzazione non è altro che il risultato dell'evoluzione, anzi, l'esteriorizzazione 'è' l'evoluzione stessa. Tale tensione assume una portata ancora più ampia della teoria di Leroi-Gourhan, perché tale uso del concetto di esteriorizzazione si presenta come "il marcatore di una tensione che appare ancora oggi, almeno in parte, irrisolta: quella fra la filosofia biologica della tecnica, che pensa la continuità fra gli esseri viventi teorizzando la co-estensione di tecnica e vita, e un'antropologia della tecnica che invece postula uno scarto fra l'umano e l'animale"[120].

Credo che Stiegler, nell'utilizzare la teoria di Leroi-Gourhan, cerchi di risolvere tale ambiguità nei termini della coppia concettuale adattamento/adozione, di cui mi occuperò successivamente in maniera più diffusa. Basti per ora introdurre che, se l'adattamento costituisce l'unica risposta possibile in un'ottica strettamente evoluzionista, l'essere umano, nei confronti di un'innovazione tecnologica particolarmente impattante, non può che adattare i suoi comportamenti, la sua sensibilità e le sue modalità cognitivo-percettive alla tecnologia stessa. Il concetto di adozione permette di uscire da un'ottica

---

[119] Clarizio E., *L'esteriorizzazione in Kapp, Bergson e Leroi-Gourhan. La filosofia della tecnica fra antropologia e biologia*, in "Lo Sguardo", cit., p. 229.

[120] *Ibidem.*

rigidamente evoluzionista, aprendo proprio lo spazio all'appropriazione cosciente e riflessiva di un'innovazione tecnologica da parte degli esseri umani.

Ritornando alla questione della proletarizzazione, se accogliamo alla lettera le tesi presentate poc'anzi anche per le tecnologie digitali, tale problematica deve essere riconsiderata in una direzione diversa. Se infatti pensiamo che la cognizione anatomicamente incarnata si forma al contempo nel suo *engagement* con le cose – in un coinvolgimento ricorsivo con il materiale, che produciamo e che al tempo stesso ci produce –, pensarla semplicemente come "sradicata", in virtù dell'azione di una tecnologia risulta complesso, se non contraddittorio, poiché rimarrebbe un qualche tipo di riferimento a una condizione naturale primigenia, difficilmente sostenibile a livello epistemologico. È pur vero però, che, come detto, in qualche maniera percepiamo alcune evoluzioni tecnologiche come problematiche per la cognizione umana, per i nostri modi di vita e così via. E il digitale sembra essere proprio una di queste tecnologie da problematizzare.

Probabilmente, il primo passo sta nel riconoscere le caratteristiche fondamentali del rapporto fra umanità e tecnica che si sta tentando di delineare, al fine di discutere come l'emersione di una tecnologia – nel nostro caso il digitale e le sue declinazioni – possa impattare sul divenire umano. Sembra utile, se non fondamentale, ricordare che l'umano è parte integrante di tale relazione, anzi 'è' questa relazione in perpetua processualità, come è possibile dedurre anche dalla prospettiva abbastanza radicale di Ihde e Malafouris. La materialità che ci "fa", è al contempo creata e modificata da noi: "Le persone sono modificate dalla tecnologia che, al contempo, modificano"[121]. Così come l'oggetto tecnico "esiste" solamente nel gesto: "L'utensile esiste realmente solo nel gesto che lo rende tecnicamente efficace"[122]. Montani denomina tale gestualità tecnica, tale attitudine

[121] Ihde D., Malafouris L., *Homo faber Revisited*, cit., p. 209 (t.d.a.).

[122] Leroi-Gourhan A., *Il gesto e la parola: 2. La memoria e i ritmi*, tr. it. cit., p. 278.

di prolungare e potenziare la sensibilità nel gesto tecnico, "tecno-estetica"[123], ovvero "una forma della sensibilità che si produce, cresce e si articola nell'ambito del rapporto costitutivo che l'uomo ha, da sempre, con le tecnologie"[124].

Occorre aggiungere un altro aspetto fondamentale legato alla ricorsività. Infatti, oltre alla reciproca creazione e modificazione, per comprendere quanto la cognizione umana si muova, da sempre, in un universo eminentemente tecnologico, è necessario esplicitarne le caratteristiche legate alla metaoperatività[125]. In una sperimentazione pioneristica[126], alcuni macachi sono

---

[123] Tale concetto, che mutua un termine simondoniano donandogli un significato diverso, emerge in diversi lavori di Montani. Occorre sottolineare che la tendenza tecno-estetica a prolungare tecnicamente la sensibilità non è esclusiva dell'essere umano. Quelli che appaiono come caratteri tipicamente umani sono la 'costanza' e la 'significatività' di tale tendenza. Cfr. Montani P., *Destini tecnologici dell'immaginazione*, cit.; Id, *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

[124] Montani P., *Prolegomeni a una "educazione tecno-estetica"*, in "Mediascapes journal", 2015, 5, p. 72.

[125] Tale concetto è fondamentale nella filosofia di Garroni, che, reinterpretando lo "schematizzare senza concetto" emergente dalla terza critica kantiana, pensa l'immaginazione – immersa nella tecnica – come una capacità attiva e tecnica, capace di generare nuove possibilità e, dunque, non come un adattamento passivo alle innovazioni tecnologiche: "Di contro alle interpretazioni riduttive, che vedono nello strumento tecnico o una 'estensione dell'uomo' e della sua sensibilità (McLuhan) – ciò vale in particolare per i media – oppure una protesi che assicura al soggetto una sorta di 'esonero' (*Entlastung*) del corpo dal compito di eseguire alcune azioni direttamente (Gehlen), la strada intrapresa da Garroni con l'elaborazione del concetto di metaoperatività apre prospettive assai più ricche di sviluppi per pensare l'immaginazione come capacità tecnica. Non si tratta infatti né di ridurre l'immaginazione a una sorta di adattamento a posteriori a innovazioni tecnologiche, cui il soggetto umano è giunto in modo del tutto casuale, né di ipotizzare una qualche genesi tecnica dell'immaginazione. Siamo semmai di fronte a uno dei momenti qualificanti del processo epigenetico che porterebbe alla riqualificazione trascendentale delle facoltà mentali e del loro rapporto con il mondo". Cecchi D., *Creatività tecnica e libero schematismo*, cit., pp. 109-110. Cfr. Garroni E., *Immagine Linguaggio Figura. Osservazioni e ipotesi*, Laterza, Roma-Bari 2005; Id., *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Castelvecchi, Roma 2020. Riguardo all'innervazione tecnica dell'immaginazione, è fondamentale la ripresa della filosofia di Garrone effettuata da Montani, in particolare cfr. *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, cit. Pur non affrontando direttamente il discorso legato all'immaginazione e al libero schematismo kantiano desumibile dalla *Critica della facoltà di giudizio*, il discorso che sto portando avanti, legato alla cognizione, alla percezione, alla sensibilità e, in generale, alle modalità di interazione, singolari e collettive, con la tecnica, è fortemente debitore di tale sfondo teorico. Cfr. Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, 1790, tr. it. Garroni E., Hohenegger H. (a cura di), *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999.

[126] Maravita A., Iriki A., *Tools for the Body (Schema)*, in "Trends in Cognitive Sciences", 2004 (2), 8, pp. 79-86.

stati addestrati a raggiungere del cibo grazie all'ausilio di un rastrello e, successivamente, posti in condizione di non vedere direttamente i propri arti se non in un monitor. Dall'esperimento sono emersi due risultati: il primo è che i macachi utilizzano il rastrello per raggiungere il cibo, dunque fanno un uso tecnico dello strumento a disposizione; il secondo è che i macachi agiscono attraverso le immagini degli arti nel monitor, come se fossero i propri stessi arti, dunque come una vera e propria estensione del corpo. In pratica, la percezione dei macachi si è estesa[127] nel mezzo tecnico, in maniera similare all'esempio del cieco riportato da Merleau-Ponty: "I campi ricettivi somatosensoriali solitamente coinvolti nella mappatura del braccio, includono anche il rastrello"[128]. Inoltre, e questo è l'aspetto più interessante in merito alla costituzione di ambienti tecnologici, i macachi erano in grado di utilizzare un rastrello corto – insufficiente per raggiungere direttamente il cibo – per procurarsene uno più lungo, attraverso il quale riuscivano a raggiungere il cibo. In una parola, erano in grado di effettuare operazioni tecnicamente mediate in vista di ulteriori azioni tecnicamente mediate, cioè di svolgere metaoperazioni in un ambiente tecnologico. Come sintetizza Montani:

> "Il punto decisivo sta nel fatto che dopo essere passato attraverso un processo di *dis-embodiment* e successivo *re-embodiment* mediato tecnicamente, il nostro macaco si era messo nella condizione di progettare da solo un'operazione complessa, nella quale è presente – e determinante – un elemento metaoperativo (o ricorsivo). Il *feedback* esercitato dall'estensione tecnica del corpo sul comportamento dell'animale, in altri termini, non ha avuto solo l'effetto di

---

[127] Occorre qui precisare un aspetto legato alla tesi riguardante la tecnica come frontiera dell'umano – espressa nel paragrafo precedente – che credo permetta di porsi al riparo dal rischio di esprimere idee contraddittorie (per quanto, come detto, il concetto di frontiera utilizzato è da intendersi in senso debole). Non occorre dimenticare, infatti, che i meccanismi assimilabili alla cognizione umana effettuati dai macachi, sono frutto di un ambiente che è puramente artificiale – dunque "naturalmente umano" – e non proprio del macaco. Dunque, più che porre una contraddizione, sembrano confermare la tesi precedente riguardante la costanza e la significatività della tecno-estetica: le specie più simili a noi agiscono in modalità assimilabili alle nostre, se poste in un ambiente totalmente umano.

[128] Parisi F., *La tecnologia che siamo*, cit.

> riorganizzare il suo body schema, ma ha anche introdotto *spontaneamente* nel suo spazio esperienziale la possibilità di processi metaoperativi (o ricorsivi) [c.d.a.]"[129].

Approfondendo ulteriormente la questione, si può notare come il primo scoglio da oltrepassare per esemplificare la caratteristica ricorsività intrinseca dell'azione tecnica, sia la separazione ontologica fra *res cogitans* e *res extensa* che si è affermata nella filosofia occidentale e che continua a influenzare i nostri schemi di pensiero. Bisogna tentare di indagare i nostri orizzonti tecnologici nella consapevolezza che la distanza del puro osservatore è costitutivamente impossibile. Il, difficile, tentativo è invece fondato sull'osservare i nostri orizzonti tecnologici, consci che la distanza da cui osservarli e indagarli è, in qualche modo, costitutivamente impossibile, quantomeno per alcune tecnologie particolarmente immersive[130]: riflettere sulle conseguenze del computer nei processi legati alla cognizione umana, scrivendo un testo con un computer può essere una buona immagine per esemplificare ciò. E l'orizzonte non sarebbe diverso se decidessi di usare un calamaio, in quanto il mio *material engagement*, la mia cognizione, il mio essere nel mondo, è profondamente impastato nell'orizzonte tecnologico di cui il computer è parte integrante.

L'antropologo Tim Ingold mostra questo, in maniera acuta, quando afferma che la distinzione fra mente e mondo non è da intendersi come un concetto valido universalmente, poiché appartiene esclusivamente all'orizzonte culturale proprio dell'Occidente. È possibile riassumere tale distinzione pensando la mente come "un dispositivo che la persona, umana per definizione, punta sul mondo per comprenderlo". Questa, secondo Ingold, è la premessa fondamentale della corrente centrale della filosofia occidentale e del senso comune su cui poggia; ma è appunto un orizzonte culturale limitato all'Occidente e, dunque, non generalizzabile indiscriminatamente. Ingold dimostra tale assunto negli scritti

---

[129] Montani P., *Destini tecnologici dell'immaginazione*, cit., p. 39.

[130] Cfr. Montani P., Chece D. M., *I destini dell'immaginazione fra cinema e digitale. In dialogo con Pietro Montani*, cit.

riguardanti gli Ojibwa, una popolazione indigena di cacciatori delle foreste dell'estremo Nord America. Dall'analisi del ruolo che il sogno e la metamorfosi hanno per tale popolazione, emerge una concezione dell'essere nel mondo non fondata sulla mente razionale osservante la natura, ma bensì fondata su un'idea per cui

> "La mente sussiste *nel* coinvolgimento stesso della persona nel mondo. Anziché affrontare il mondo da una posizione al di fuori di esso, *la persona, secondo gli Ojibwa, può esistere solo come un essere nel mondo, coinvolto in una serie continua di relazioni con varie componenti dell'ambiente vissuto.* E i significati che si trovano nel mondo, invece di essere sovrapposti su di esso dalla mente, sono estratti dai contesti di questo coinvolgimento personale [corsivo mio, eccetto nel]"[131].

In un tale contesto, salta la distinzione fra mente e mondo, in quanto "il sé è costituito come centro d'azione e consapevolezza nel processo del suo impegno attivo all'interno di un ambiente. Sentire, ricordare, intendere e parlare sono tutti aspetti di questo impegno, e attraverso di esso il sé viene continuamente ad essere. In breve, *il sé ojibwa è relazionale* [corsivo mio]"[132]. Accettare l'idea legata alla profonda relazionalità del sé, permette a mio avviso di comprendere e approfondire la relazione tra umanità e tecnica in una prospettiva in linea con l'approccio estetico che ho proposto in fase iniziale.

All'interno della cornice teorica che sto tracciando, appare inoltre necessario ridiscutere l'intenzionalità da una prospettiva situata nel campo performativo, invece che pensarla esclusivamente come caratteristica dell'umano in senso stretto:

> "Se l'intenzionalità umana offre un criterio valido per valutare la mentalità umana, non è a causa dei modi in cui la mente materializza (*embodies*) rappresentazioni mentali e pianificazioni precedenti, ma piuttosto per il modo in cui stati intenzionali umani sono direttamente incarnati (*embodied*) e realizzati nello spazio ibrido dell'azione situata"[133].

---

[131] Ingold T., *Sogno di una notte circumpolare*, tr. it. cit., p.75.

[132] Ivi, p.79.

[133] Ihde D., Malafouris L., *Homo faber Revisited*, cit., p. 201 (t.d.a.).

Decisiva, in tale prospettiva, sembra essere l'idea di Ihde riguardo al considerare "non-neutrali" le trasformazioni dell'esperienza indotte dalle tecnologie, perché "tali trasformazioni portano con sé delle conseguenze strutturali in riferimento all'intenzionalità"[134]. In questo caso, l'intenzionalità non può essere infatti pensata semplicemente come "prodotto" di un soggetto, che si dirige verso un oggetto dopo aver progettato precedentemente – e in maniera puramente razionale, all'interno di sé – un'azione. È invece da intendersi come carattere che si attualizza nell'azione stessa da cui, ricorsivamente, emerge la cognizione riguardante l'azione:

> "Il *knapper* pensa *attraverso e con* la pietra, prima di divenire capace di pensare *riguardo alla* pietra e, quindi, riguardo a se stesso come un agente cosciente e riflessivamente consapevole. Nella produzione di strumenti, tutte le attività che formano il pensiero accadono quando la mano incontra la pietra. […] Lavorare la pietra (*knapping*), quindi, non riguarda l'esternalizzare idée pre-formate o imporre una forma alla materia. Riguarda, invece, all'imparare come produrre e sostenere un'idea e sviluppare un esplicito '*sense of agency'*. Il senso di autonomia (*sense of agency*) del *knapper* emerge dalla sua alleanza artificiale con la mano materiale. È questa coalizione ibrida che ha reso possibile l'intenzionalità del lavorare la pietra (*knapping*)"[135].

Tale azione, benché possa essere diretta verso un obiettivo definito, attraversa dunque tutta una serie di orizzonti tecnologici che, pur se non intenzionati consapevolmente, fanno pienamente parte del processo, così come della riuscita dell'azione. È, per dirlo con le parole di Ihde, un'intenzionalità mediata tecnologicamente:

> "L'intenzionalità mediata è utilizzata per esprimere semplicemente il fatto che la maggior parte delle relazioni che abbiamo con il mondo intorno a noi sono mediate da, o dirette verso, dispositivi tecnologici e artefatti. In particolare, l'intenzionalità può agire attraverso artefatti tecnologici, come quando indossiamo gli occhiali per leggere il giornale; può essere diretta verso artefatti, come quando leggiamo il

---

[134] Ihde D., *Technics and Praxis*, D. Reidel Publishing Company, Durdrecht 1979, p. 69 (t.d.a.).

[135] Malafouris L., *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, cit., pp. 176-177 (t.d.a.).

giornale, è può anche avvenire sullo sfondo di questi, come quando accendiamo l'interruttore della luce per leggere il giornale"[136].

Tuttavia, sembra utile, in virtù della prospettiva organologica che sto provando a delineare, provare a fare un passo ulteriore rispetto all'idea di intenzionalità mediata. Questo perché l'organo tecnico non è semplicemente "mediatore", ma qualcosa che concorre a plasmare l'intenzionalità sin dall'inizio. È possibile, in tale direzione, fare riferimento all'idea di "intenzionalità composita" pensata da Peter-Paul Verbeek, ovvero "una forma di intenzionalità che è il risultato dell'aggiungere l'intenzionalità tecnologica all'intenzionalità umana"[137].

Il riferimento principale su cui poggia l'idea di Verbeek e la ANT (*Actor-Network Theory*) di Bruno Latour[138], che pone al centro del discorso il concetto di *agency*, al fine di oltrepassare le distinzioni "classiche", assumendo una postura che ci pone "in una posizione antecedente alla distinzione fra natura e cultura, qualità primarie e secondarie, scienza e politica"[139]. Infatti, se ci si limita soltanto alla funzione "mediale" della tecnologia, si rischia di omettere il carattere organologico del processo, ovvero l'embricazione necessaria che occorre fra umanità e tecnologia. E, inoltre, si trascura il fatto che "gli umani non decidono o agiscono nel vuoto, ma piuttosto in un mondo formato tecnologicamente, in cui le loro scelte sono dirette dalla tecnologia, che apre nuove possibilità di azione,

---

[136] Ihde D., Malafouris L., *Homo Faber Revisited*, cit., p. 208 (t.d.a.).

[137] Verbeek P. P., *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, University of Chicago Press, Chicago and London 2011, p. 145 (t.d.a.). Cfr. Id, *Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of Human–Technology Relations*, in "Phenomenology and the Cognitive Sciences", 7, pp. 387-395. Devo tale suggerimento a Roberto Redaelli, che ringrazio.

[138] Cfr. Latour B., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005.

[139] Latour B., *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Éditions La Découverte, Paris 2015, tr. it. Caristina D., *La sfida di gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Sesto san Giovanni 2020, p. 326. Sul concetto di *agency* in Latour, cfr., Id, *Agency at the time of the Anthropocene*, in "New Literary History", 2014 (1), 45, pp. 1-18.

ridefinendo l'ambito della realtà e, allo stesso tempo, plasmando le nostre abitudini"[140].

Tale riferimento a uno sfondo tecnologico, già sempre presente e in atto nella cognizione e nell'azione umana, è ciò che Stiegler definisce "memoria epifilogenetica", che analizzerò nel prossimo capitolo. Ciò che risulta necessario enfatizzare, ora, è quanto l'intenzionalità si plasmi nel "commercio" con il tecnico, essendo quest'ultimo assolutamente non neutrale, non solo in virtù delle possibili conseguenze di una tecnologia, ma del fatto che questa – soprattutto l'IA – può riflettere, nel suo funzionamento apparentemente neutrale, tutta una serie di *bias* di programmazione[141]. E, soprattutto, la tecnologia non è assolutamente neutrale da un punto di vista dell'intenzionalità se adottiamo una prospettiva pienamente organologica, ovvero se teniamo pienamente in considerazione il fatto che la tecnologia concorre alla formazione di tale intenzionalità "composita", alla stessa maniera di quanto concorrerebbe un'intenzionalità "puramente" umana e razionale. Dunque, il carattere composito non risulta da una semplice "addizione" di due intenzionalità (umana+tecnica), ma da una composizione in cui l'azione degli elementi in gioco partecipa in pieno al movimento di *différance.*

Se, come detto precedentemente, il linguaggio è la tecnologia più immersiva e influente che l'umanità abbia mai sperimentato, se attività simbolica e attività tecnica sono intimamente connesse tanto da risultare inscindibili, vediamo esplicitarsi ancora maggiormente tale intenzionalità composita e "innervata"

---

[140] Redaelli R., *Composite Intentionality and Responsibility for an Ethics of Artificial Intelligence*, in "Scenari", 2022(2), 17, pp. 163-164. Cfr., Id, *Different approaches to the moral status of AI: a comparative analysis of paradigmatic trends in Science and Technology Studies*, in "Discover Artificial Intelligence", 2023 (3), 25; Id, *From Tool to Mediator. A Postphenomenological Approach to Artificial Intelligence*, in Possati L. M. (a cura di), *Humanizing Artificial Intelligence. Psychoanalysis and the Problem of Control*, de Gruyter, Berlin-Boston 2023, pp. 95-110.

[141] Cfr. Floridi L., *The Ethics of Artificial Intelligence. Principles, Challenges, and Opportunities*, Oxford University Press, Oxford 2022, tr. it. Durante M. (a cura di), *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022; Amoore L., *Cloud Ethics: Algorithms and the Attributes of Ourselves and Others*, Duke University Press, Durham 2020; Airoldi M., *Machine Habitus. Sociologia degli algoritmi*, Luiss University Press, Roma 2024.

tecnologicamente. Infatti, la percezione umana è talmente impregnata nella conformazione linguistica della cognizione, che è sempre da intendersi come una pastura di sensibilità corporea e significato "mediato/composito" linguisticamente, in cui agiscono nello stesso momento mera sensazione, senso percettivo e significato. La nostra percezione è "*da sempre già semioticamente aumentata* [c.d.a.]"[142], perché il linguaggio è il più potente paio di occhiali che abbiamo mai sperimentato, le lenti attraverso cui costruiamo il nostro mondo di significati nella miriade di sensazione da cui siamo avvolti[143]:

> "Nell'uomo […] il processo percettivo […] si compie solo nel momento in cui interviene il significato. *Il senso percettivo espone un significato.* […] Noi non vediamo un oggetto che ha una certa sagoma regolare che poi successivamente, in virtù di un atto intellettuale, identifichiamo come una sedia: noi vediamo immediatamente una "sedia". Qui dunque il carattere intenzionale dell'esperienza percettiva emerge in maniera ancora più forte: *attraverso le sensazioni si configura il senso, ma attraverso il senso è sempre al significato che siamo rivolti.* La figura che vedo è la figura di "una sedia" [c.d.a.]"[144].

È possibile notare, dalla cornice tracciata, l'emergere di due concetti, che conducono verso la conclusione che intendo affermare. Il primo è che il linguaggio è una tecnologia, talmente immersiva da pensarla come caratteristica innata; il secondo, che deriva direttamente dalla citazione precedente, è che la nostra cognizione, così come la percezione e l'intenzionalità – in quanto esseri immersi nell'ambiente tecnologico, principalmente, ma non esclusivamente, del linguaggio – sono sempre mediate tecnologicamente, a un livello tale per cui la mediazione giunge a essere un carattere costitutivo. Di qui, la possibilità di utilizzare terminologie che richiamano alla composizione, tanto della percezione,

---

[142] Feyles M., *Augmented environments*, in Montani P., Cecchi D., Feyles M. (a cura di), *Ambienti mediali*, Meltemi, Milano 2018, p. 157.

[143] In questo senso privilegiato, la tecnica in generale si mostra, nella terminologia di Garroni, come un "guardare-attraverso". Cfr. Cecchi D., *Creatività tecnica e libero schematismo*, cit., p. 103; Garroni E., *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, cit., p. 38.

[144] Ivi, p.155.

quanto dell'intenzionalità. Da tali premesse ne consegue che la nostra esperienza del mondo è da sempre "innervata" e "storicizzata" nella mediazione tecnica.

6. Istituzione del sociale e storicità delle tecnologie

Sembra ora necessario cercare di comprendere come sia evoluta storicamente tale relazione ricorsiva e compositiva fra umanità e tecnica, e come abbia contribuito allo sviluppo delle società umane, terzo organo dell'organologia stiegleriana. Finora, salvo qualche eccezione che riprenderò, le questione è stata osservata anzitutto pensando all'umano come "individuo singolo", seppure inteso come specie, in una prospettiva volta a comprendere come la tecnica contribuisca a definirne la – sfuggente – natura. Ora appare necessario volgere l'attenzione verso l'aspetto sociale e storico della questione: i modi in cui la tecnica contribuisce alla formazione dei gruppi e delle società umane. Come, in sostanza, la tecnica partecipi al "darsi" storico delle società umane, ovvero come agisca la *téchnē* politica, l'altro lato necessario della *téchnē* platonica, che sin dal "tempo senza tempo" del mito si pone come carattere ineliminabile dell'umano. La distinzione fra evoluzione dell'individuo e evoluzione delle società è, a parere di chi scrive, di una qualche utilità a livello descrittivo e analitico, ma sostanzialmente inscindibile a livello fattuale: ontogenesi e filogenesi si snodano in una medesima processualità, per cui non vi è individuo senza società – e viceversa. È per questo motivo che proverò a delineare tale movimento principalmente attraverso la lettura della filosofia di Gilbert Simondon, in cui lo sviluppo dell'individuo coincide, ontologicamente, con il divenire dell'essere stesso:

> "La parola ontogenesi acquista l'intero suo senso se, invece di attribuirle il significato ristretto e derivato di genesi dell'individuo (in opposizione a una genesi più vasta, per esempio quella della specie), le si fa designare il carattere di divenire dell'essere, ciò mediante cui l'essere diviene in quanto è, come essere. […] Considerare il divenire una dimensione dell'essere, corrispondente alla capacità di quest'ultimo di sfasarsi rispetto a se stesso, di risolversi sfasandosi. L'essere preindividuale è l'essere senza fasi. […] L'individuazione coincide con la comparsa di fasi nell'essere, ovvero di fasi dell'essere; essa non è una conseguenza

confinata ai bordi del divenire, isolata, ma è quella stessa operazione in via di compimento"[145].

Prima di addentrarci nell'indagine riguardante l'individuazione, è utile notare, ancora con Leroi-Gourhan, quanto le istituzioni sociali siano da intendersi storicamente in stretta relazione con l'agire tecnico, in particolar modo con il circuito produttivo che quest'ultimo contribuisce a creare. A ben vedere, nel pensiero di Leroi-Gourhan l'evoluzione sociale sembra essere principalmente il risultato necessario del processo di "esteriorizzazione della memoria", che avviene come conseguenza dell'implementazione di tecniche adatte allo scopo. Immaginiamo un utilizzo ancestrale degli utensili, ad esempio l'utilità di un bastone appuntito in relazione alla caccia, riconosciuta da un singolo individuo. Attraverso le sue esperienze, questo nostro – o nostra, ovviamente – progenitore si accorse casualmente che riusciva ad ottenere risultati migliori utilizzando bastoni appuntiti per cacciare le prede. Così decise di utilizzarli in maniera "tecnologica": da un utilizzo casuale, iniziò a cercarne di simili o a fabbricarli da sé. Se tale individuo non avesse mai trasferito questa conoscenza acquisita agli individui più giovani, o questi non avessero raccolto la rilevanza di tale innovazione – entrambi avvenimenti che possono realisticamente essere avvenuti diverse volte nel corso di migliaia di anni – la memoria individuale sarebbe rimasta tale, e sarebbe morta con l'individuo in questione. Già la prima generazione che riuscì ad ereditare l'utilizzo di un bastone appuntito per cacciare, si trovò a beneficiare di un "salto" evolutivo notevole, poiché la memoria individuale che apprese la tecnica – presumibilmente attraverso una serie di inciampi più o meno casuali – si trasferì direttamente nella memoria sociale, permettendo l'evolversi della tecnica stessa da un punto notevolmente più avanzato a livello temporale. Inoltre, era possibile riconoscere una causalità nell'utilizzo del bastone appuntito, che divenne dunque un elemento mediale "quasi-biologico", facente parte dell'ambiente interno: "L'ambiente interno è la memoria sociale, il passato comune, la cosiddetta

[145] Simondon G., *L'individuazione psichica e collettiva,* tr. it. cit., p. 26.

'cultura'. Memoria non genetica, esterna all'organismo vivente che è l'individuo, sostenuta da un'organizzazione collettiva e non zoologica di oggetti, ma che funziona e viene evocata quasi come un medium biologico"[146].

Tale – semplificata – evoluzione tecnica, remotissima emersione di un paradigma tecnologico, può fungere da esemplificazione di come l'evolversi dell'umano, passando dal piano individuale al piano sociale, trasferisca gran parte dell'evoluzione dall'anatomia e dalla memoria "individuale" al gruppo sociale, con e attraverso l'evoluzione tecnica:

> "Se l'evoluzione anatomica dell'uomo ha ceduto il passo all'evoluzione dei mezzi tecnici, l'evoluzione complessiva dell'umanità non perde niente della sua coerenza. L'uomo di Cro-Magnon possedeva un cervello che forse era pari al nostro (comunque, niente sta a dimostrare il contrario), ma era ben lungi dal trovarsi in grado di esprimersi in modo adeguato al suo apparato neuronico; l'evoluzione è prima di tutto l'evoluzione dei mezzi di espressione"[147].

I paradigmi tecnologici che si vanno affermando divengono così per Leroi-Gourhan il modo di leggere l'evoluzione delle società, che avviene in un movimento solidale, in cui l'evoluzione dell'uno favorisce e accompagna l'evoluzione delle altre:

> "Senza che i problemi morali cambino veramente natura, la società foggia il proprio comportamento sugli strumenti che le sono offerti dal mondo materiale; la previdenza sociale non è pensabile tra i cacciatori di mammut, così come la famiglia patriarcale non è concepibile in una città industriale. […] Ammettere la realtà del mondo del pensiero di fronte al mondo della materia, persino affermare che il secondo è vivo solo grazie al primo, nulla toglie al fatto che il pensiero si traduce in materia organizzata e che tale organizzazione contrassegna direttamente, con modalità variabili, tutti gli stati della vita umana"[148].

L'evoluzione umana sarebbe dunque proseguita principalmente "all'esterno" del corpo, che è sostanzialmente rimasto identico a quello dei nostri più lontani antenati, mentre – come detto – le nostre società evolvono e si sviluppano a ritmi

---

[146] Stiegler B., *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo vol. 1*, tr. it. cit., p. 103.

[147] Leroi-Gourhan A., *Il gesto e la parola: 1. Tecnica e linguaggio*, tr. it. cit., p. 246.

[148] Ivi, p. 175.

decisamente più veloci e in virtù di elementi decisivi, come la geografia, la cultura, la religione e le usanze[149] che si vanno affermando in un determinato popolo:

> "L'evoluzione umana è apparsa coerente rispetto ai suoi due caratteri fondamentali di tecnicità manuale e verbale, ma in un certo senso dissociata su due piani, quello dell'evoluzione filetica che fa dell'umanità attuale un insieme di individui dalle proprietà fisiche poco diverse da quelle di trentamila anni fa, e quello dell'evoluzione etnica che fa dell'umanità un corpo esteriorizzato le cui proprietà complessive sono in uno stato di trasformazione accelerata"[150].

Se ritorniamo alla funzione fondamentale del linguaggio pensato come tecnologia particolarmente immersiva, è possibile notare come sia possibile intenderlo come mezzo principe di tale esteriorizzazione e socializzazione della memoria:

> "Se nei Primati si constata che il comportamento operazionale ereditario è sempre più sopraffatto da una memoria di costruzione individuale, nell'uomo il problema della memoria operazionale è dominato da quello del linguaggio. Infatti, *la parte in noi considerevole del condizionamento genetico e del condizionamento dovuto all'esperienza individuale viene completamente messa in ombra dall'educazione mediante la quale gli individui acquisiscono tutto il loro comportamento operazionale*. La memoria costruita individualmente, la registrazione dei programmi di comportamento personale sono totalmente guidati dalle conoscenze delle quali il linguaggio assicura in ogni comunità etnica la conservazione e la trasmissione. Da qui nasce un vero e proprio paradosso: *le possibilità di confronto e di liberazione dell'individuo si basano su una memoria potenziale il cui contenuto appartiene integralmente alla società* [corsivo mio]"[151].

Iniziamo, dunque, il sorvolo sulla filosofia della tecnica di Gilbert Simondon proprio da questo paradosso fra individuale e sociale. Il concetto di individuazione

---

[149] Esemplificativa a tal proposito, può essere l'interessante esempio riportato da Jared Diamond in *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*, W. W. Norton & Company, New York 1997, tr. it. *Armi, acciaio e malattie*, Einaudi, Torino 1998, pp. 195-204, (drammatizzato nel film del 2003, *L'ultimo samurai*), riguardante la radicale differenza nell'approcciare l'incontro con le armi da fuoco tra gli inglesi del 1300 e il Giappone dei samurai del 1600. Se i primi accolsero con entusiasmo la novità di origine orientale, i secondi rifiutarono quasi in toto per oltre duecento anni di produrre armi da fuoco, finché non ne furono praticamente costretti in virtù delle spedizioni "diplomatiche" degli statunitensi. Questo perché i due popoli vivevano in contingenze storiche e culturali estremamente diverse, rendendo altrettanto differente l'utilità di una determinata tecnologia.

[150] Leroi-Gourhan A., *Il gesto e la parola: 2. La memoria e i ritmi*, tr. it. cit., p.315.

[151] Ivi, p.268.

coniato dal filosofo francese, infatti, pensa la possibilità della fondazione stessa dell'individuo proprio attraverso un sociale già dato, uno sfondo preindividuale, che – nella prospettiva che sto tracciando – è sempre anche tecnologico. Come sottolinea Stiegler:

> "L'individuazione è il processo con il quale si costituiscono e non cessano di trasformarsi gli individui e, con questi, le società che essi formano; l'individuazione psichica e collettiva è il modo in cui una società fa corpo, si unisce, e allo stesso tempo eredita l'esperienza del passato, quella che di solito viene chiamata la conoscenza, ma anche (e più largamente), i saperi"[152].

Continuando a muoverci sul paradossale sentiero in cui uno e molti fanno parte dello stesso processo di individuazione, l'aspetto sociale della questione riposa e trova un punto generativo proprio su tale processo di individuazione. Questo, infatti, esprimendo "il passaggio dalla generica dotazione psico-somatica dell'animale umano alla configurazione di una singolarità irripetibile, è forse la categoria che, più di ogni altra, inerisce alla moltitudine". Allo stesso modo, ma in direzione opposta, è possibile comprendere come ciascuno derivi da uno "sfondo" universale, che accompagna necessariamente il processo di individuazione psichica: "Viceversa, parlando di moltitudine, si mette l'accento precisamente sull'*individuazione*, ovvero sulla derivazione di ciascuno dei "molti" da un che di unitario/universale [c.d.a.]"[153].

È in questo gioco fra uno e molti, fra individuale e sociale, che poggia l'idea per cui non vi è una separazione netta fra ciò che possiamo definire puramente individuale e ciò che invece è collettivo[154]. In pratica, tornando alla dicotomia interno/esterno, qualsiasi "dentro" è già sempre un "fuori", qualsiasi "io penso" è già sempre un impersonale "si pensa", e – soprattutto, riprendendo Vygotskij – qualsiasi processo che conduce alla formulazione di un "io parlo" individuale, è

---

[152] Stiegler B., *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. cit.

[153] Virno P., *Moltitudine e principio d'individuazione*, in Simondon G., *L'individuazione psichica e collettiva*, tr. it. cit., p.6.

[154] Cfr. Stiegler B., *Aimer, s'aimer, nous aimer*, Galilée, Paris 2003, p. 16: "Je ne suis je que dans la mesure où j'appartiens à un nous. Un je et un nous sont des processus d'individuation".

frutto necessariamente di un collettivo "si parla": "Il movimento reale del processo di sviluppo del pensiero infantile si compie non dall'individuale al socializzato, ma dal sociale all'individuo"[155].

La tecnologia del linguaggio si pone, nuovamente, come momento di scarto tra una comune conformazione anatomica, base della percezione sensoriale, e una altrettanto comune base tecnologica. Entrambe le basi sono parte integrante del preindividuale, fondando così la possibilità stessa dell'individuazione, che modifica – individua – al contempo lo sfondo stesso: "Mentre il preindividuale insito nella sensazione sembra destinato a rimanere perennemente tale, il preindividuale coincidente con la lingua è invece suscettibile di una differenziazione interna che ha per esito l'individualità"[156]. È bene precisare che Simondon offre un metodo d'indagine volto a pensare l'individuazione come processo costantemente in fieri, piuttosto che pensare l'indagine rivolta all'individuo nella sua completezza, poiché "individuo" è sempre, costantemente, processo di "individuazione":

> "Di rigore, non è possibile parlare di individuo, quanto, piuttosto, di individuazione; occorre cioè risalire all'attività, alla genesi piuttosto che provare a comprendere l'essere già costituito per rilevare i criteri in base ai quali si saprà se questi costituisce o meno un individuo. L'individuo non consiste in un essere bensì in un atto, e l'essere consiste in individuo come agente quest'atto di individuazione attraverso cui si manifesta ed esiste"[157].

L'individuo è quindi da intendersi come "la realtà di una relazione metastabile"[158], mai stabilizzata del tutto perché perennemente in fieri, e in cui ciascuno degli elementi è processualmente in mutua relazione. Da tale incessante relazionalità discende la possibilità di pensare gli individui principalmente come

---

[155] Vygotskij L. S., *Pensiero e linguaggio*, tr. it. cit., p. 350.

[156] Virno P., *Moltitudine e principio d'individuazione*, cit. p.9.

[157] Simondon G., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, tr. it. cit., p. 257.

[158] Simondon G., *L'individuazione psichica e collettiva*, tr. it. cit., p.78.

individuazioni in divenire: "*Bisogna cogliere l'essere individuato muovendo dall'individuazione e l'individuazione dall'essere preindividuale* [c.d.a.]"[159].

Prima di proseguire, appare utile una precisazione. Benché difficilmente confutabili a livello strettamente anatomo-biologico, le conclusioni di Leroi-Gourhan, oltre che alcune suggestioni ricavabili da Simondon stesso, riguardanti una certa "fissità" dell'anatomia e delle funzioni cognitive, meritano un'ulteriore osservazione. Questo perché sembrano rimandare (soprattutto nel secondo volume de *Il gesto e la parola*) a una dipendenza rigidissima dell'individuo nei confronti del gruppo sociale e dell'orizzonte tecnologico, quasi a giungere a una sparizione della possibilità stessa di un individuo singolo in senso proprio. Qui si apre la questione legata ai processi cognitivi, che affronterò in maniera più dettagliata successivamente. È possibile intano sottolineare che, se è vero che non abbiamo osservato modificazioni anatomiche importanti negli ultimi millenni, sembra altrettanto vero che le nostre modalità cognitive e percettive si "modificano" proprio in funzione delle condizioni ambientali, tecnologiche e sociali. Come ho già anticipato nel rimando a Vygotskij[160], io che batto dei tasti al computer "penso" e "percepisco" in maniera molto diversa rispetto a un soldato greco del V secolo a. C. o a un maori contemporaneo, benché la struttura anatomica sia pressoché la stessa. Questo perché le nostre rispettive modalità cognitivo-percettive si co-costituiscono in un orizzonte "natural-tecnologico", oltre che sociale, diverso. Pensare che nulla sia cambiato nelle modalità percettive e cognitive, in virtù del fatto che non ci siano state modificazioni anatomiche di rilievo, a fronte di innovazioni sociali e tecnologiche prorompenti, mi sembra un modo troppo ristretto – e con evidenti sfumature deterministe – di affrontare la questione. E, ad esempio, le tesi di Maryanne Wolf, che riporterò in seguito[161], sembrano confermare l'esistenza di processi trasformativi che riguardano i meccanismi

[159] Ivi, p.35.

[160] Cfr. *supra*, pp. 68sgg.

[161] Cfr. *infra*, p.157.

cognitivi stessi [162] , senza per questo dover necessariamente richiamare trasformazioni anatomiche "evidenti".

L'aspetto che mi interessa maggiormente, in questa sede, è però il rapporto che il processo di individuazione intrattiene con la concretizzazione dell'oggetto tecnico. Come, cioè, la formazione di ambienti associati tecnologici viaggi in mutua dipendenza con l'individuazione psichica e collettiva. In questo aspetto, Simondon effettua un deciso passo in avanti rispetto a Leroi-Gourhan: la tecnica non è più soltanto un prolungamento e un'esteriorizzazione del corpo, ma diventa elemento mediatore fra umano e naturale, fra organismo e ambiente, acquisendo un suo statuto autonomo nell'ambito relazionale che costituisce il divenire. Dunque non una mediazione intesa in senso strettamente biologico, ma pienamente tecnologico: da un'antropologia dell'esteriorizzazione tecnica, si passa a una tecnologia dell'individuazione e della concretizzazione tecnica:

> "Mentre per Leroi-Gourhan la tecnologia si occupava essenzialmente della serie gesto-utensile-materia, e l'essere umano restava in larga parte il portatore della tecnicità, per Simondon ci sono operazioni che vengono svolte nella e dalla macchina, ed è per questo che la tecnologia può finalmente essere separata dall'antropologia e autonomizzarsi come sapere indipendente. Se, da un punto di vista biologico, le macchine devono essere intese come mediatori tra l'organismo e l'ambiente, allo stesso tempo il loro funzionamento è, da un punto di vista tecnologico, indipendente dalle funzioni di mediazione e riguarda soprattutto l'autocorrelazione dei suoi diversi elementi, insiemi e sottoinsiemi"[163].

Per giungere a ciò, Simondon discute la modalità propria di esistenza dell'oggetto tecnico: se non lo pensiamo come mero utensile, possiamo notare che l'oggetto tecnico esiste attraverso un processo di individuazione [164] – che

---

[162] Dovuti soprattutto alla plasticità cerebrale, che mostra quanto il cervello umano sia "per natura", plastico e malleabile. Per una esaustiva ricostruzione del concetto, cfr. Berlucchi G., Buchtel H. A., *Neuronal plasticity: historical roots and evolution of meaning*, in "Experimental Brain Research", 2009 (3), 192, pp. 307-319.

[163] Clarizio E., *La vie technique. Une philosophie biologique de la technique*, cit., p. 171 (t.d.a.).

[164] Cfr. Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p.117: "La concretizzazione dell'oggetto tecnico è la sua individuazione, il suo divenire-individuo, cioè la sua organizzazione come divenire-indivisibile".

Simondon, ponendo un certo margine di distanza[165] con il mondo organico, preferisce denominare "concretizzazione" – che si esprime in due dinamiche strettamente correlate fra loro: la prima è l'integrazione fra le parti che compongono un oggetto, in un processo di sviluppo tecnico che possiede la tendenza a divenire indipendente dall'intervento umano; la seconda è la creazione di un "ambiente associato" tra ambiente tecnico e naturale, in cui ciascuno agisce sull'altro in una mutua relazione:

> "L'adattamento-concretizzazione è un processo che condiziona la nascita di un ambiente invece di essere condizionato da un ambiente già dato; è condizionato da un ambiente che esiste solo virtualmente prima dell'invenzione. […] L'oggetto tecnico è dunque la condizione di sé stesso come condizione d'esistenza di tale ambiente misto, tecnico e geografico insieme. […] L'individualizzazione degli esseri tecnici è la condizione del progresso tecnico. L'individualizzazione è possibile grazie alla ricorrenza della causalità in un ambiente che l'essere tecnico crea attorno a sé e che lo condiziona com'è condizionato da esso. Tale ambiente insieme tecnico e naturale può essere chiamato ambiente associato. È ciò attraverso cui l'essere tecnico condiziona sé stesso nel proprio funzionamento"[166].

Il processo di produzione di un individuo tecnico e degli ambienti associati procede in maniera simmetrica a quello dell'individuazione psichica, poiché si tratta dello stesso processo in cui è fondamentale il ruolo dell'immaginazione e dello sfondo, il fondo dinamico sul quale sussiste la possibilità di schematizzazione immaginativa alla base dell'invenzione:

> "Il dinamismo del pensiero è lo stesso di quello degli oggetti tecnici; gli schemi mentali reagiscono gli uni sugli altri durante l'invenzione come i diversi dinamismi dell'oggetto tecnico reagiranno gli uni sugli altri nel funzionamento materiale. *L'unità dell'ambiente associato dell'oggetto tecnico ha il proprio analogo nell'unità del vivente; durante l'invenzione, l'unità del vivente è la coerenza degli schemi mentali ottenuti per il fatto che esistono e si dispiegano nello stesso essere*; quelli che sono contraddittori si scontrano e si neutralizzano. È perché il vivente è

[165] Tale margine di distanza consiste nel grado di autonomia che raggiunge l'individuo: gli individui organici sono autonomi, gli individui tecnici non raggiungono mai la piena autonomia. Come proverò a mostrare in seguito, tale assunto è messo in crisi dalle tecnologie digitali.

[166] Simondon G., *Del modo d'esistenza degli oggetti tecnici*, tr. it. cit., pp. 58-59.

un essere individuale che porta con sé il proprio ambiente associato che può inventare [corsivo mio]"[167].

Gli ambienti associati umani e tecnologici sono dunque la condizione stessa della possibilità di una vita psichica e collettiva, poiché l'individuazione psichica "prosegue" l'individuazione vitale e organica, procedendo nella dimensione collettiva del transindividuale. Tali individuazioni reciproche, vanno lette in un movimento che prescinde dalla relazione di causa ed effetto, essendo ogni movimento, al contempo, causa ed effetto dell'altro. L'ontologia, o meglio l'allagmatica[168], pensata da Simondon tende ad escludere elementi fissi e stabili[169], propendendo invece verso un perpetuo movimento trasformativo – l'individuazione – in cui ogni individuo è in mutua relazione con l'altro:

"Non vi è un mondo psicologico al cui interno, in un secondo momento, gli individui si delineano e si definiscono. Il mondo psicologico è costituito dalla relazione degli individui psicologici; sicché sono gli individui, costituitisi a partire da mondi non psicologici, a precedere il mondo psicologico. La relazione tra il mondo fisico e biologico e il mondo psicologico passa per l'individuo; il mondo psicologico merita piuttosto il nome di universo transindividuale, giacché esso non ha esistenza indipendente. La cultura, per esempio, non è una realtà che sussiste di per sé: essa è reale solo nella misura in cui i monumenti e le testimonianze culturali sono riattualizzati da individui che ne comprendono il significato. Si può trasmettere solo l'universalità di una problematica, la quale però, a ben vedere, è l'universalità di una situazione individuale ricreata attraverso il tempo e lo spazio"[170].

---

[167] Ivi, p.61.

[168] "Come spiega perfettamente Xavier Guchet, l'allagmatica 'non è propriamente un'ontologia, se si intende con ciò una dottrina delle strutture nell'essere. Essa è piuttosto una prasseologia, secondo il termine che Simondon riprende da Espinas'. Tecnologia generale, allagmatica, prasseologia, sono tutti nomi per una teoria analogica delle operazioni dell'essere, grazie alla quale l'uomo possa tenere insieme le fila di una pluralità di sistemi normativi". Clarizio E., *Dalla "tecnologia generale" alla filosofia sociale. L'epistemologia analogica di Canguilhem e Simondon*, in "Lessico di etica pubblica", 2015, 2, p. 74. Cfr. Guchet X., *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, PUF, Paris 2010, p. 92.

[169] Simondon, infatti, "si rifiuta categoricamente di essenzializzare le differenze ontologiche e di diluire così il pluralismo normativo in relativismo". *Ibidem.*

[170] Ivi, p.136.

Alla luce di ciò, occorre distinguere il soggetto dall'individuo: il soggetto è l'individuo più qualcos'altro, è l'individuo che ricorda e immagina, che conserva lo sfondo preindividuale e al contempo è proiettato verso l'invenzione di ambienti associati, l'elemento in grado di ricreare la situazione individuale citata poc'anzi. Il soggetto parlante – ma credo che la questione possa estendersi in egual modo al soggetto che agisce tecnicamente – diviene qualcosa che è, in qualche maniera, un'internalizzazione dell'esterno e al contempo un'esteriorizzazione dell'interno, perché è qualcosa di più rispetto al processo di individuazione, è qualcosa che tende a contenere in sé le tre fasi del preindividuale, dell'individuale e del transindividuale[171]:

> "La nozione di soggettività è anfibia. L'"io parlo" convive con il "si parla"; l'irripetibile è intrecciato al ricorsivo e al seriale. Più precisamente, nell'ordito del soggetto figurano, come parte integrante, la tonalità anonima del percepito (la sensazione come sensazione della specie), il carattere immediatamente inter-psichico o "pubblico" della lingua materna, la partecipazione all'impersonale *general intellect*"[172].

Per essere soggetto, l'individuo necessita dell'incontro e della mutua relazione con gli altri individui, inclusi gli individui tecnici, in un ambiente che è da sempre un ambiente associato, aumentato perché naturalmente tecnico. Questo in virtù del fatto che – si perdoni la ripetizione – sia la memoria che la sensibilità umana procedono in una dimensione che consiste principalmente nella mediazione tecnica[173]. Il preindividuale, l'essenza stessa del ricordare umano, è un *humus* ricco di tecnologie di memorizzazione da cui si raccoglie un'eredità che attraversa il processuale divenire individuale e transindividuale, in una dimensione che è già da sempre quella della tecnica, della moltitudine e della socialità.

---

[171] Cfr. Simondon G., *L'individuazione psichica e collettiva*, tr. it. cit., p.180: "L'essere soggetto può concepirsi come sistema più o meno coerente delle tre fasi successive dell'essere: preindividuale, individuata, transindividuale, che solo in parte corrispondono ai concetti di natura, individuo, spiritualità. *Il soggetto non è una fase dell'essere contrapposta all'oggetto, ma l'unità sintetica e sistematizzata delle tre fasi dell'essere* [corsivo mio]".

[172] Virno P., *Moltitudine e principio d'individuazione*, cit., p.11.

[173] Si ricordi il riferimento precedente alla tecno-estetica. Cfr. *supra*, p. 57.

Per addentrarci nell'aspetto maggiormente legato alla storicità delle tecnologie, occorre tornare ancora una volta a Leroi-Gourhan, in particolare alla distinzione tra tendenze tecniche e fatti tecnici. Il filosofo cinese Yuk-Hui pone tale distinzione alla base della sua indagine riguardante la cosmotecnica cinese:

> "Nel momento della liberazione della mano si è aperta una lunga storia evolutiva, proprio grazie all'esteriorizzazione di organi e memorie e all'interiorizzazione di protesi. Ora, all'interno di questa tendenza tecnica universale, possiamo osservare nelle differenti culture una diversificazione degli artefatti, che da un lato è causata proprio dalle specificità culturali, mentre dall'altro le rafforza a sua volta, in una specie di retroalimentazione continua. Leroi-Gourhan chiama queste specificità 'fatti tecnici'. Se le tendenze tecniche sono necessarie, i fatti tecnici sono accidentali"[174].

Pensare i fatti tecnici, gli artefatti, come accidentali e contingenti e non come mero frutto delle tendenze universali, diviene per Yuk-Hui il modo per relativizzare il modo di esistenza degli oggetti tecnici in funzione delle differenti culture e delle differenti morali presenti nei popoli, sulla scorta dell'ecologia senziente di Ingold[175], in cui vi è unità tra pratiche e ambiente. E questo processo, detto per inciso, subisce un'influenza potentissima dalle condizioni ambientali in cui vive e si sviluppa una determinata popolazione[176].

È bene immediatamente sottolineare che la storicità del processo non riguarda soltanto l'umano. In primis, perché la tendenza non è da pensarsi come una relazione ilemorfica[177], in cui la materia tecnologica sarebbe l'elemento passivo che subisce l'intenzionalità formatrice della razionalità umana; propriamente la tendenza "non è il risultato di alcun controllo volontario: essa si realizza, nel

---

[174] Hui Y., *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*, Urbanomic, Falmouth 2016, tr. it. Baranzoni S., *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina*, Nero, Roma 2021.

[175] Cfr. Ingold T., *Making. Anthropology, archeology, art and architecture*, Routledge, London-New York 2013, tr. it. Busacca G., *Making. Una ecologia del produrre*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

[176] Per un'introduzione al tema, cfr. Diamond J., *op. cit.*

[177] È in questo senso che Malafouris preferisce utilizzare il concetto di *hylonoetics field*, in relazione alla cognizione umana. Cfr. Malafouris L., *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, cit.

tempo, attraverso la selezione di forme in una relazione tra l'essere umano vivente e la materia che organizza e attraverso la quale egli si organizza, laddove nessuno dei due termini della relazione possiede il segreto dell'altro"[178]. In secundis, perché la concretizzazione dell'oggetto tecnico stesso è un processo immediatamente storico:

> "L'oggetto tecnico ha una storicità che ci impedisce di parlarne come di una semplice massa di materia inerte. Questa materia inorganica si organizza. Nel momento in cui si organizza, diventa indivisibile e conquista una quasi-ipseità da cui deriva assolutamente la sua dinamica: la storia di questo divenire-organico non è quella degli uomini che hanno 'fabbricato' l'oggetto. Così come l'essere vivente ha una storia collettiva, nel senso di una genetica istruita e inscritta in un *phylum* – una filogenesi –, e una storia individuale – un'epigenesi – regolata dalla sua indeterminatezza di fronte a un ambiente singolare e che regola a sua volta la sua morfogenesi, l'oggetto tecnico mette in gioco leggi evolutive che gli sono immanenti, anche se, analogamente all'essere vivente, esse operano solo sotto le condizioni di un ambiente – in questo caso, l'uomo e gli altri oggetti tecnici"[179].

L'elemento della contingenza introdotto poc'anzi, in virtù del mio intento generale, ben si collega alla intrinseca storicità legata alla formazione degli ambienti associati. Assimilando questi ultimi a ciò Montani ha definito "destini tecnologici", ovvero quell'insieme di elementi contingenti (pragmatici, cognitivi, anatomici[180]) che hanno permesso l'emersione di un paradigma tecnologico storicamente determinato, è evidente come l'aspetto della contingenza si lega in maniera proficua al tema della storicità della tecnica: "Un sistema tecnico[181] costituisce un'*unità temporale*. Si tratta di una *stabilizzazione dell'evoluzione tecnica attorno a un punto d'equilibrio, che assume le forme di una tecnologia*

---

[178] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p.96.

[179] Ivi, p.117.

[180] Cfr. Montani P., Chece D. M., *I destini dell'immaginazione fra cinema e digitale. In dialogo con Pietro Montani*, cit.

[181] Stiegler si riferisce alla nozione di "sistema tecnico" introdotta da Bertrand Gille. Cfr. Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., pp.77-126. Cfr. Gille B., *Histoire des techniques*, in "Annuaires de l'École pratique des hautes études", 1977, tr. it. Tarsitani C. (a cura di), *Storia delle tecniche*, Editori Riuniti, Roma 1985.

particolare [c.d.a.]" [182]. Potremmo pensare la nostra unità temporale attuale imperniata intorno al punto d'equilibrio delle tecnologie digitali, ad esempio.

Il rapporto ontologico fra umano e materiale avviene quindi sempre in una situazione storicamente data e contingente, dipendente sia dalla materialità che dalla cultura affermatasi in quel momento, per citare solo due dei possibili elementi in gioco:

> "Gli esseri umani raggiungono questo stato ontologico relazionale principalmente attraverso un impegno creativo con la materia (*creative material engagement*), che può essere definito come 'un impegno a lungo termine nella scoperta di nuove varietà di forme materiali, per quanto possibile in una data situazione storica, attraverso un coinvolgimento profondo e situato del pensiero e del sentimento con le cose e materiali generanti-forme (*form-generating materials*)'"[183].

Riprendendo quanto detto riguardo all'ambiente associato, è evidente come l'emersione di tale ambiente produce – ed è sempre già dato – in una contingenza storica. È infatti possibile leggerlo come "quell'intreccio caratteristico tra il naturale e l'artefatto che emerge in concomitanza di un'invenzione tecnica significativa e va a costituirsi come uno di quegli ambienti mediali nei quali tipicamente l'essere umano insedia e trasforma, cioè *storicizza*, il suo habitat [corsivo mio]" [184]. Agendo tecnicamente, l'umanità produce – e percepisce all'interno di – ambienti associati che si determinano in virtù di destini tecnologici storicizzati e contingenti nella "naturale innaturalità" umana, in cui la percezione stessa è storicizzata: "Nel corso di lunghi periodi storici, insieme al modo di esistere complessivo delle collettività umane, si trasforma anche la modalità della loro percezione. La modalità in cui si organizza la percezione umana – il medium in ci essa si realizza – non è condizionata solo in senso naturale ma anche storico"[185].

---

[182] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p.79.

[183] Malafouris L., *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, cit., p. 144 (t.d.a.).

[184] Montani P., *Destini tecnologici dell'immaginazione*, cit., p. 87.

[185] Benjamin W., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, tr. it. cit., p.77.

L'emersione dell'oggetto tecnico industriale, nel modo declinato da Simondon, può essere utile per esplicitare ulteriormente tale processo. Caratteristica tipica dell'oggetto industriale è

> "la tendenza a unificare le parti sotto un tutto che non dipende dall'uomo che costruisce l'oggetto ragionando in termini di funzioni, ma da una necessità sinergica, perlopiù imprevista per lui, che si afferma all'interno dell'oggetto durante il suo funzionamento, dove l'oggetto tecnico si inventa indipendentemente dall' 'intenzione fabbricatrice'"[186].

In questo caso, c'è un cambio di registro decisivo nella percezione che l'uomo ha di sé nei confronti della macchina industriale, passando dal percepirsi inventore[187] all'essere operatore:

> "Mentre lo sfondo antropologico della tendenza tecnica concepita da Leroi-Gourhan, anche se si concretizza solo attraverso le leggi della materia, dà impulso all'"intenzione fabbricatrice", ciò che genera l'oggetto tecnico industriale nella tendenza a concretizzarsi è la materia organizzata che è l'oggetto tecnico stesso, il sistema di vincoli che esso forma e che, come gioco di limiti, combinazione di forze, libera ogni volta nuove possibilità – in questo senso le inventa. […] Quando si liberano, non sono più possibilità, sono irreversibilmente delle realtà. Si tratta di pure possibilità che sono diventate effetti da considerare. Esse diventano realtà solo attraverso il potenziale di inventiva dell'oggetto tecnico, nel processo di concretizzazione caratterizzato dal fatto che l'uomo non svolge il ruolo di inventore, ma di operatore; o se svolge il ruolo di inventore, è come l'attore che agisce sotto la dettatura di un suggeritore, che è l'oggetto stesso, che legge il testo della materia"[188].

Per dirlo con il linguaggio della MET – e andando oltre le intenzioni di Simondon, che "salva" il primato dell'umano come referente esclusivo del carattere dell'intelligenza anticipatrice[189] – l'uomo percepisce le *affordances* date

---

[186] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p.120.

[187] La nozione di inventore e di invenzione – quantomeno di invenzione dal nulla – nello sfondo che stiamo tracciando, sembra essere non del tutto appropriata. Cfr. Ivi, p.108.

[188] Ivi, pp. 120-121.

[189] Simondon afferma, infatti, che "Tra uomo e natura si crea in effetti un ambiente tecno-geografico che diventa possibile solo grazie all'intelligenza dell'uomo: l'autocondizionamento di uno schema tramite il risultato del suo funzionamento esige l'impiego di una funzione inventiva di anticipazione che non si trova né nella natura né negli oggetti tecnici già costituiti"; in Simondon G., *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, tr. it. cit., p. 59.

dall'oggetto tecnico industriale, pur non avendo compreso – attraverso un atto intellettuale intenzionato precedentemente – la forma che assumerà la relazione. E, oltre a modificare l'autopercezione del lavoratore, l'ambiente associato che tende a formarsi contribuisce a rimodulare lo schema percettivo dell'individuo nei confronti del "mondo esterno", tende cioè a storicizzare i meccanismi percettivi.

Questo implica che la formazione "storica" di ambienti associati – l'individuazione tecnica – avviene (diviene) in un rapporto di mutua dipendenza tanto con i processi percettivo-cognitivi, quanto con quelli sociali. Forzando un po' il linguaggio simondoniano, vediamo come individuazione psichica, collettiva e tecnica facciano parte – organologicamente – dello stesso processo, costantemente in fieri, di "formazione" dell'umano: "l'uomo non si definisce in riferimento esclusivo alla vita o alla tecnica, ma si costituisce all'interno di un pluralismo normativo, che è la dimensione storica e transindividuale del sociale"[190].

Per approfondire tale questione occorre ritornare alla lettura che Montani propone delle tesi di Walter Benjamin. La storicità della percezione dipende infatti dal suo essere innervata da medium tecnologici che, nella loro emersione, tendono a modificarla, o meglio a ricostituirla contestualmente, modificando al contempo le forme di vita umane (è possibile a tal proposito riferirsi all'esempio del computer utilizzato precedentemente).

Assumere tale storicità implica, inoltre, direttamente fare i conti con il carattere politico di tali reciproche modificazioni, poiché "essendo le tecnologie di volta in volta dominanti collegate con sistemi di potere e di governo, tra i compiti di una tecno-estetica se ne presenta del tutto fisiologicamente uno di carattere politico"[191].

Unito a questo aspetto, c'è n'è un altro, altrettanto importante, da tenere in considerazione riguardante la politica: la contingenza dei fatti tecnici è infatti espressione del carattere non necessario delle tecnologie che si affermano – e del

---

[190] Clarizio E., *Dalla "tecnologia generale" alla filosofia sociale. L'epistemologia analogica di Canguilhem e Simondon*, cit., p. 76.

[191] Montani P., *Destini tecnologici dell'immaginazione*, cit., p.86.

loro utilizzo predominante – in un determinato contesto storico. In pratica, il destino tecnologico di una determinata epoca storica è leggibile a posteriori come un destino, ma nel suo svolgimento è da intendersi, storicamente e politicamente, come apertura di uno spazio d'azione individuale e collettivo attraverso la tecnologia: quello che Benjamin, riferendosi principalmente all'opera d'arte, chiama "spazio-di-gioco" (*Spiel-Raum*):

> "Il pieno coinvolgimento della creatività tecnica nei processi di individuazione configura anche uno degli indici politici della tecnica stessa (ovvero dell'arte intesa come *techne*). […] L'innovazione che rende oggi possibile la produzione tecnica delle immagini contiene in sé l'opportunità di riannodare la creatività tecnica con i processi di individuazione aprendo 'spazi di gioco' molto particolari e fin qui impraticabili"[192].

Per Benjamin, che lesse con acume i fenomeni che vide svolgersi sotto i suoi occhi – in particolare l'ascesa del nazismo – come estetizzazione della politica, l'apertura di spazi di gioco consiste nel procedimento inverso di politicizzazione dell'arte: "Il progetto di politicizzazione dell'arte deve sapersi mettere nella condiziono di contribuire al rovesciamento del modello di una polis fondata sull'emotività del consenso a favore di un altro modello, in cui la tecnica gioca un ruolo di primaria importanza"[193]. Tale rovesciamento si mostra, secondo il filosofo tedesco, soprattutto nell'utilizzo che i registi sovietici fanno della tecnica cinematografica, consistente nel giocare fino in fondo con la perdita dell'aura conseguente la riproducibilità dell'opera d'arte e che ha permesso di estrarre, dall'utilizzo della tecnica, pratiche del tutto innovative e che permettevano un differente atteggiamento percettivo, sia nei confronti dell'opera che del proprio sé dello spettatore.

Come nota Montani, i registi sovietici Ejzenštein e Vertov hanno anticipato, nel loro sperimentare spazi di gioco aperti dalla tecnica cinematografica, aspetti e temi propri del digitale come "la sinergia tra l'esporre e il mostrare, la reversibilità

---

[192] Ivi, p.93.

[193] Ivi, p.97.

degli sguardi, l'alfabetizzazione interattiva, il forte gradiente scritturale, la pratica del riuso, il montaggio percettibile"[194].

Approfondirò l'aspetto sociale e politico legato alle tecnologie, in particolare le tecnologie digitali, nelle sezioni successive. Basti, per ora, assumere come dato definitivo di questa prima parte la costituzione ontologicamente tecnologica dell'umano. Recuperando le costruzioni concettuali in grado di restituirci tale sfondo teorico, sicuramente minoritario per secoli di storia della filosofia, si è cercato di mostrare come l'umanità da sempre "divenga" in relazione ad ambienti tecnologici, che essa stessa contribuisce a formare, in una relazione in cui non vi è priorità di nessuno dei due elementi, e in cui allo stesso modo nessuno è pensabile senza l'altro. Per concludere, è necessario integrare la lettura del mito platonico con cui abbiamo iniziato: pensare la tecnica alla luce di una mancanza originaria, come carattere strumentale integrativo ma separato dalla natura umana non appare sufficiente.

Occorre focalizzare l'attenzione e ripensare, oltre alla figura di Prometeo, anche l'altra figura del mito: Epimeteo. Come abbiamo visto, Stiegler accusa la filosofia di aver obnubilato il pensiero sulla tecnica, nonostante i caratteri della fondante e ricorsiva relazione in divenire con l'umano emergessero già nel mito di Protagora: è infatti l'oblio di Epimeteo che, per secoli, ha costruito un pensiero che ha pensato la tecnica esclusivamente dal versante prometeico, e quindi come mezzo, strumento, se non come veicolo di violenza e sradicamento, comunque opposta e separata dalla natura dell'uomo:

> "La concezione tragica greca della tecnica […] non oppone due mondi. Compone i luoghi costitutivi della mortalità, in quanto suoi limiti: gli Immortali da un lato, i viventi senza conoscenza della morte (animali) dall'altro, tra i quali, nell'intervallo, sta la vita tecnica, cioè la morte. L'antropogonia tragica è una tanatologia che si basa su un doppio colpo, il raddoppiamento di Prometeo da parte di Epimeteo. 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

[194] Ivi, p.106.

> 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 […] è priva di significato. Consiste solo nella sua duplicazione da parte di quella di Epimeteo, che a sua volta duplica sé stessa: 1) commettere la colpa, la distrazione, l'imbecillità, l'idiozia, la dimenticanza, e…2) meditarci sopra, sempre troppo tardi, la riflessività, la conoscenza, la saggezza, e una figura di ricordo completamente diversa: quella dell'esperienza. La lingua greca comune radica la conoscenza riflessiva nell'*epimetheia*, cioè nella tecnicità essenziale della finitudine"[195].

Per ricapitolare, ho inizialmente provato a evidenziare la tendenza a pensare la tecnica come "strumentario" dell'umanità, partendo dal presupposto che quest'ultima è manchevole, ontologicamente, rispetto alle altre specie animali. Tuttavia, come ho cercato di mostrare, tale manchevolezza è pensabile solo nella prospettiva dell'umanità già data tecnicamente, ovvero all'interno di un orizzonte in cui essere umano e tecnica formano un connubio talmente inscindibile da risultare co-costitutivo. È in quest'ottica che ho utilizzato le intuizioni di Stiegler sulla questione, al contempo ricalcandone i passi e cercando nuove vie dalla lettura dei suoi riferimenti principali. Da tale prospettiva, la mia conclusione è che né la mancanza umana, né la strumentalità della tecnica, sono sufficienti a comprendere il fenomeno in cui consiste l'umanità. Ed è per questa ragione che ho cercato di modellare l'esposizione sui percorsi la cui direzione contribuisse a rendere "trascendentale" tale mancanza. Togliendole cioè lo statuto epistemologico di fatto storico, provando invece a pensarla puramente in chiave euristica.

Inoltre, ho provato a evidenziare alcuni momenti – senza la pretesa di essere esaustivo – in cui la filosofia è andata nella direzione di pensare la tecnica come ontologicamente costitutiva dell'umano, puntando a giungere alla conclusione che la tecnica non è semplice strumento, bensì qualcosa che com-pone, nel senso

---

[195] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p.226.

pieno del termine "*con-ponere"*. Tale percorso, partendo dalla filosofia di Heidegger e passando per Leroi-Gourhan, trova un rilancio decisivo nella filosofia di Simondon, attraversando la quale è possibile affermare che

> "La filosofia biologica della tecnica è […] allo stesso tempo *una filosofia della vita tecnica*, poiché ambisce non solo a fornire un quadro concettuale per la comprensione delle tecniche, ma anche *una certa visione della vita che implica sempre definirla attraverso la sua relazione con la tecnica* – è inoltre proprio perché si tratta di una filosofia fondamentalmente analogica e fondata sul primato della relazione che essa presenta due versanti complementari [corsivo mio]"[196].

Questo, più che a definire "il cosa" dell'umanità in quanto tale, mi è sembrato utile soprattutto per comprendere le modalità organologiche e relazionali di formazione tanto dei processi anatomo-cognitivi, quanto di quelli sociali, quanto ovviamente delle tecnologie. Dunque, per pensare la natura umana come qualcosa che tende, "per natura", a de-naturalizzarsi, ovvero qualcosa che tende a porre in essere tutta una serie di organi-inorganici (non forzatamente materiali), da cui è ricorsivamente posta in essere, in un movimento assimilabile alla *différance* derridiana. Nello stesso movimento, come ho tentato di mostrare, è assimilata la formazione delle società umane, in una pastura che coinvolge i tre organi in maniera necessaria e indissolubile. Per dirla con un esempio, l'orizzonte tecnologico della fabbrica fordista non sarebbe stato possibile senza un'organizzazione capitalista e quel tipo di conformazione anatomo-cognitiva dell'essere umano. E viceversa.

Questo non deve portare alla conclusione che i processi, poiché coinvolgono tutte le parti in causa, sono necessari e immutabili. Anzi, l'esatto opposto. Proprio perché sono dei processi, proprio perché sono all'interno di un mutamento ricorsivo, è possibile ridiscutere meccanismi e processi del vivere comune: "L'uomo non percepisce un mondo neutro, ma un ambiente di vita, e può

---

[196] Clarizio E., *La vie technique. Une philosophie biologique de la technique*, cit., p. 188 (t.d.a.).

arricchire l'interfaccia sensibile di nuove abilità tecniche, riprogettando il suo ambiente"[197].

È precisamente in questa direzione che, in quest'ultimo paragrafo, ho provato a dimostrare quanto la storicità della percezione sia connessa alla storicità dell'orizzonte tecnologico e dell'organizzazione sociale. Per far ciò, occorre "storicizzare" il concetto di ambiente associato tecnico, pensato da Simondon, in virtù della storicità della percezione, pensata da Benjamin. Questo movimento, a mio avviso, permette di porre sullo stesso piano dello psichico e del collettivo il concetto di concretizzazione tecnica, pensando cioè l'individuazione tecnica in virtù di un orizzonte organologico. In questa operazione, ovviamente, l'appoggio della filosofia di Stiegler è determinante.

Accettando tali conclusioni, ci si innesta precisamente nello spazio etico-politico del digitale, che d'ora in poi penserò, con le parole di Stiegler, come una tecnologia della memoria. È proprio nella questione della memoria, infatti, che si apre lo spazio politico e, al contempo, avviene il definitivo superamento del "paradigma strumentale" legato al pensiero sulla tecnica. La memoria tecnologica è, infatti, lo spazio di selezione degli avvenimenti, ciò che andrà a formare lo sfondo preindividuale, che, dunque, oltre a essere "naturale", è sempre anche tecnologico e sociale. E, proprio per questo, la tecnica, in quanto mezzo di selezione e formazione della memoria[198], è il campo propriamente politico. È così che, ripercorrendo i passi di Stiegler, la filosofia della tecnica giunge a risolversi in una politica della memoria.

---

[197] Cecchi D., *Il filosofo nella caverna. Ambiente, habitat, schematismo esternalizzato*, in *Ambienti mediali*, cit., p. 141.

198 Come vedremo successivamente, Stiegler assegna alla tecnica tale aspetto di selezione della memoria, ma distingue fra tecniche che lo fanno "involontariamente" (l'esempio della punta acuminata per cacciare può essere utile anche in questo caso, poiché, pur non possedendo una funzione mnemonica in senso stretto, conserva la memoria del gesto), e tecniche utilizzate appositamente per conservare la memoria, le "mnemotecniche" (ad es. la scrittura). A partire dal XIX secolo, secondo Stiegler, tali tecniche divengono il supporto stesso della produzione industriale (soprattutto grazie all'avvento dell'audiovisivo), inaugurando l'era delle "mnemotecnologie". Per una descrizione riassuntiva di tale movimento, cfr. Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit., p. 35.

Vale la pena riportare parte del dialogo intercorso fra Derrida e Stiegler, in cui si preannuncia tale problema e in cui vengono espressi con chiarezza tanto il superamento del paradigma strumentale, quanto la definizione della memoria come campo propriamente politico:

> "Derrida: Chiunque si trovi nella possibilità di accedere a questo passato o di utilizzare l'archivio dovrebbe sapere concretamente che c'è stata una politica della memoria, una certa politica, che essa è in trasformazione ed è una politica. Occorre risvegliare alla vigilanza critica rispetto alla politica della memoria: praticare una politica della memoria, e praticare simultaneamente, con un unico gesto, una critica della politica della memoria.
>
> Stiegler: Sviluppare una coscienza della selettività, detto altrimenti…
>
> Derrida: Sì. Questa coscienza della selettività non sarà mai soltanto una critica spettatrice, una vigilanza teorica. Ritroviamo la questione della strumentalizzazione. Tutto questo non è possibile senza strumentalizzazione e senza cultura della strumentalità. Ma al tempo stesso – qui la questione della lingua ci mette in guardia –, c'è un punto in cui tecnica non vuol dire strumento. La 'padronanza della lingua' non significa semplicemente il rapporto di oggettività o di oggettivazione. C'è qualcosa nella memoria che non è oggettivante o oggettivabile. Si può dire allo stesso tempo che c'è sempre qualcosa di tecnico o di strumentale, e che tuttavia non ogni tecnica è strumentalizzabile: la critica, il 'soggetto' della critica, non sarà in un rapporto di pura oggettività rispetto a quello che tratta. Egli parlerà la lingua, bisogna che parli la lingua, per esempio, e, quando si parla una lingua, non si è spettatori. Chi pratica la lingua, che si tratti della lingua di tutti i giorni, della lingua politica, della lingua scientifica o della lingua poetica, e soprattutto della lingua poetica, non è un utente in senso strumentale. C'è già da sempre tecnica, ma questa tecnica non è totalmente strumentalizzabile. Dunque si dovrebbe – se lo si deve fare – invitare alla politica della memoria, alla critica della politica della memoria, ma simultaneamente si dovrebbe invitare al pensiero, dico bene al pensiero, che questa critica non basta, se per critica si intende oggettivazione e strumentalizzazione"[199].

Diviene evidente, dunque, quanto il problema della memoria coinvolga contemporaneamente la politica e la tecnica, mostrando ulteriormente la profondità dell'intreccio fra i due percorsi. Per concludere, e aprire al prossimo capitolo, appare dunque necessario pensare il digitale come una forma particolare

---

[199] Derrida J., Stiegler B., *Échographies de la télévision*, Galilée, Paris 1996, tr. it. Piana G. *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, pp. 69-70.

delle tecnologia della memoria[200], in un senso che vada oltre la "semplice" strumentalità e che tenga conto della pregnanza politica che hanno tali tecnologie. La "forma" principale assunta dal digitale sembra essere rappresentata dalle ICT, con la cui analisi aprirò il prossimo capitolo.

[200] Come proverò a mostrare in maniera più diffusa in seguito, il problema della memoria è l'argomento principale tanto di Leroi-Gourhan, quanto di Stiegler. Il primo, come abbiamo visto, riconosce nell'esteriorizzazione della memoria il *quid* dell'agire tecnico. Come nota infatti Stiegler: "La grande questione di Leroi-Gourhan è quella della memoria. Tale questione, egli la incontra nella tecnica". Stiegler si innesta in questo filone, riconoscendo vari momenti nella produzione di memorie tecniche: si passa dalle "tracce tecniche", sorta di memorie involontarie; alle "mnemotecniche", tecniche ideate esplicitamente per conservare la memoria; fino ad arrivare allo stadio attuale della "mnemotecnologia", che consiste nel mettere in atto "un processo generalizzato e mondiale d'industrializzazione della memoria". Cfr. Stiegler B., *Leroi-Gourhan: l'inorganico organizzato,* tr. it. cit. Riguardo alla centralità che assumono, per Stiegler, le tecnologie della memoria nella contemporaneità, cfr. Feyles M., *Ipomnesi: La memoria e l'archivio*, Rubettino, Soveria Mannelli 2013.

Capitolo II

TECNICA (È) DIGITALE: INFORMAZIONI E MEMORIA

1. L'infosfera come ambiente iperstorico

Alla luce di quanto emerso dalla prima sezione, in questo capitolo proverò ad analizzare il modo di esistenza dell'oggetto tecnico di cui ci stiamo occupando – internet e il digitale – e gli ambienti associati che contribuisce a produrre. D'accordo con Hui, è infatti possibile affermare che il processo di concretizzazione tecnica dell'epoca attuale è soprattutto digitale e che gli oggetti tecnici digitali sono primariamente "oggetti che prendono forma su uno schermo o che si nascondono nel programma informatico, composti da dati e metadati regolati da strutture o schemi"[1]. Con l'esplosione del digitale e della rete, abbiamo assistito a un proliferare di tecnologie che basano il proprio funzionamento sulle informazioni e la comunicazione, racchiuse sotto l'acronimo ormai diffuso di ICT.

Tali tecnologie stanno rendendo sempre più evidente quanto i rapporti fra gli esseri umani stessi siano tecnologicamente mediati. Appare dunque necessario indagare, oltre che il rapporto fra esseri umani e tecnologia, di cui mi sono occupato nel capitolo precedente, anche il problema della mediazione tecnologica dell'essere-con-l'altro[2]. Tale essere-con-l'altro è da intendersi in modo ampio: l'altro è sia umano che tecnologico (che animale ovviamente).

Una delle definizioni meglio riuscite dell'ambiente associato prodotto dalle ICT deve la sua diffusione al filosofo Luciano Floridi, che definisce tale ambiente "infosfera": "L'ambiente informazionale costituito da tutti i processi, servizi ed entità informazionali che includono gli agenti informazionali così come le loro

[1] Hui Y., *On the Existence of Digital Objects*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016, p. 1.

[2] Cfr. Van den Eede Y., *In Between Us: On the Transparency and Opacity of Technological Mediation,* in "Foundations of Science", 2011, 16, pp. 139-159.

proprietà, interazioni e relazioni reciproche"[3]. Il lemma 'infosfera', ricalcato su quello di biosfera, è teso a sottolineare quanto le informazioni consistano nell'elemento principale della nuova riconfigurazione[4].

Tuttavia, bisogna immediatamente sottolineare che tale elemento costitutivo non è definibile in maniera univoca e definitiva. La nozione di informazione[5] ha una natura, sin dai suoi primordi, problematica e multiforme, come affermato dal padre della teoria dell'informazione, Claude Shannon, il quale concepisce l'informazione come un campo ricco di sfaccettature e di possibili utilizzi, rinunciando di fatto a una definizione univoca che, a conti fatti, avrebbe sicuramente impoverito l'ambito dei fenomeni informazionali[6]. Partendo da tale prospettiva, Floridi riconosce e descrive il profondo valore di questo ricco campo di fenomeni informativi nel determinare i modi di vita delle società umane. La parte del mondo divenuta maggiormente dipendente dal ciclo delle informazioni –

---

[3] Floridi L., *La rivoluzione dell'informazione*, tr. it. cit., p.11. Floridi riprende un termine già utilizzato in precedenza, dandogli una maggiore pregnanza filosofica. I primi utilizzi del termine, in lingua inglese, risalgono agli anni 70 del Novecento. Cfr. Sheppard R. Z., *Books: Rock Candy*, in "Time", 12 aprile 1971.

[4] Per dare un'idea della portata del fenomeno, basti pensare che è stato calcolato che l'umanità ha prodotto 12 esabyte di dati dall'invenzione della scrittura all'avvento del computer. Da tale evento in poi, entro il 2006 si era già a 180 esabyte. Soltanto fra il 2006 e il 2011 è stato prodotto l'impressionante quantitativo di 1600 esabyte, oltrepassando così la soglia dello zettabyte (1000 esabyte). Tale numero continua a aumentare a ritmi elevatissimi, tali da poter affermare con certezza che ogni giorno viene generato un numero tale di dati da riempire tutte le biblioteche americane per più di otto volte. Per tali dati ho fatto riferimento a Floridi L., *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014, tr. it. *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, pp. 29-34.

[5] La bibliografia di settore è estremamente ampia. Mi limito a segnalare alcuni capisaldi ritenuti ormai dei classici e a cui gli autori che affronterò hanno fatto necessariamente riferimento: Shannon C. E., Weaver W., *The Mathematical Theory of Communication*, Board of Trustees of the University of Illinois, 1949, tr. it. Cappelli P., *La teoria matematica delle comunicazioni*, Etas Kompass, Milano 1971.; Jones D. S., *Elementary Information Theory*, Clarendon Press, Oxford 1979; Pierce J. R., *An Introduction to Information Theory: Symbols, Signals and Noise*, Dover Publications, New York 1961, tr. it. *La teoria dell'informazione. Codici, simboli, messaggi*, Mondadori, Milano 1982; Wiener N., *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Mit Press, Cambridge 1948, tr. it. Barosso G., *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, Il Saggiatore, Milano 1982.

[6] Shannon C. E., *Collected Papers*, Sloane N. e Wyner A. (a cura di), IEEE Press, New York 1993.

ovvero le società in cui le informazioni sono gli elementi fondamentali dell'economia e della politica – sarebbe entrata in una nuova fase della storia, 'l'iperstoria'. Tale lemma è evidentemente ricalcato sull'ipertesto, proprio per enfatizzare come il testo, l'elemento che comunemente riteniamo il protagonista dell'ingresso dell'umanità nella storia, è stato superato e integrato nell'ipertesto digitale fondato sull'importanza che l'informazione ha assunto nella costituzione delle società: "Solo molto recentemente il progresso e il benessere dell'umanità hanno iniziato a essere, non soltanto *collegati* a, ma soprattutto *dipendenti* dall'efficace ed efficiente gestione del ciclo di vita dell'informazione [c.d.a.]"[7].

Dunque, se la registrazione, la trasmissione e l'utilizzo delle informazioni attraverso la primissima forma di ICT – la scrittura – è ciò che convenzionalmente si utilizza per definire il passaggio dell'umanità dalla preistoria alla storia, il passaggio all'iperstoria è scandito dal fatto che le ICT divengono la fonte primaria dello sviluppo economico e sociale:

> "La maggior parte delle persone vive tuttora nell'età della storia, in società che fanno affidamento sulle ICT per registrare, trasmettere e utilizzare dati di ogni genere. In tali società storiche, le ICT non hanno ancora preso il sopravvento sulle altre tecnologie, in particolare su quelle fondate sull'uso di energia, in quanto risorse di importanza vitale. Infine, vi sono talune persone nel mondo che vivono già nell'età dell'iperstoria, in società e ambienti nei quali le ICT e le loro capacità di processare dati non sono soltanto importanti ma condizioni essenziali per assicurare e promuovere il benessere sociale, la crescita individuale e lo sviluppo generale"[8].

Il peso che le informazioni assumono nell'economia, nella politica, nel lavoro e nella vita delle persone, le investe di un ruolo primario che determina la natura stessa di una società: le ICT sono infatti i mezzi principali attraverso cui si costituiscono le soggettività umane e le forme del vivere comune, quantomeno nei

---

[7] Floridi L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, tr. it. cit., p. 22.

[8] Ivi, p.4.

paesi entrati nell'iperstoria. È questo il nucleo di ciò che Floridi definisce "quarta rivoluzione"[9].

È bene sottolineare che la differenza fra iperstoria e storia non è una delimitazione rigida: le due modalità di vita coesistono sullo stesso pianeta e sembra evidente come anche in un paese 'iperstorico' le forme di vita 'storiche' possano assumere un'importanza preponderante. Proprio come la delimitazione fra società storiche e preistoriche non è così netta, se pensiamo che esistono società in cui la scrittura non esiste o non riveste un ruolo così importante da definirne i caratteri principali. Se le società proiettate nell'iperstoria sono quelle più immerse e dipendenti dal ciclo dell'informazione, è evidente – alla luce di quanto concluso nella sezione precedente – che tale cambiamento investe pienamente le modalità attraverso cui gli esseri umani percepiscono l'ambiente, i propri simili e sé stessi.

Secondo Floridi, gli esseri umani che vivono nelle società iperstoriche tendono a percepirsi come *infORGs*, ovvero come organismi informazionali. Questo vuol dire che viviamo in un ambiente in cui ci percepiamo come enti informazionali fra altri enti informazionali, umani o meno. Tale distinzione è importante, poiché riconosciamo pienamente che l'ambiente non è abitato solamente da organismi biologici, ma da organismi informazionali la cui caratteristica primaria è appunto processare informazioni. Inoltre, il concetto di *infORGs*[10] sembra poter confermare

---

[9] Floridi descrive quattro rivoluzioni fondate su quattro scoperte che hanno modificato profondamente la percezione che l'umanità ha di se stessa. La prima è dovuta alla scoperta di Copernico, che ha tolto l'uomo dal centro dell'universo ; la seconda a Darwin e alla teoria dell'evoluzione, che ha tolto l'uomo dal centro del regno biologico; la terza a Freud, che con la scoperta dell'inconscio ci ha privato della consapevolezza cartesiana di essere trasparenti a noi stessi; la quarta rivoluzione ha come eroe Alan Touring, che realizzando la primissima forma di computer ha spazzato via le certezze riguardanti l'esclusività di elaborazione logico-informazionale da parte degli umani. Cfr. Ivi.

[10] Tale concetto presenta delle similitudini con il concetto di "esosomatizzazione" nell'elaborazione di Stiegler, che si riferisce al fatto che la produzione di "organi non-organici", ovvero artefatti tecnici come esteriorizzazioni (*eso*) del corpo (*soma*), produce al contempo le condizioni per una "endo-somatizzazione", ossia un'internalizzazione dell'esterno. L'esosomatizzazione è il fenomeno per cui l'organogenesi è al contempo organologica, ossia l'evoluzione del corpo e della cognizione umana avviene sempre all'interno di un ambiente tecnologicamente innervato: "l'esosomatizzazione è la condizione del pensiero e della conoscenza

ulteriormente quanto l'umano consista in una mediazione tecnologica. Tale mediazione tecnologica sembra esplicitarsi nettamente attraverso la mediazione informazionale in cui ci troviamo immersi se accettiamo le conclusioni di Floridi.

In questo orizzonte, la filosofia dell'informazione [11] assurge al ruolo di strumentario necessario per pensare i modi di costituzione della società, perché pensare l'infosfera significa pensare quell'insieme di fenomeni – le informazioni – che, in forma sempre più immanente, procedono nel "descrivere, modificare e implementare l'ambiente e noi stessi"[12]. Tale importanza assegnata alla filosofia dell'informazione trova la sua giustificazione teorica nel fatto che l'ambiente delle relazioni umane è appunto attraversato e costituito da flussi sempre più consistenti di informazioni che viaggiano attraverso la rete e che pervadono campi della vita considerati tradizionalmente "*offline*", tanto da portare a riconsiderare l'efficacia, se non l'esistenza stessa, di un confine fra vita online e vita offline. La portata di questo cambiamento è valutabile nei termini di una nuova ontologia, in cui le ICT:

> "Sono dispositivi che comportano trasformazioni radicali, dal momento che costruiscono ambienti in cui l'utente è in grado di entrare tramite porte di accesso (possibilmente amichevoli), sperimentando una sorta di iniziazione. Non vi è un termine per indicare questa nuova forma radicale di costruzione, cosicché possiamo usare il neologismo *riontologizzare* per fare riferimento al fatto che tale forma non si limita solamente a configurare, costruire o strutturare un sistema (come una società, un'auto o un artefatto) in modo nuovo, ma fondamentalmente comporta la trasformazione della sua natura intrinseca, vale a dire della sua ontologia. In tal

---

in generale", Stiegler B., *Nanjing Lectures (2016-2019)*, Ross D. (a cura di), Open Humanities Press, London 2020, p. 30. Ho introdotto in maniera generale tale aspetto nel capitolo precedente (la paleoantropologia di Leroi-Gourhan descrive esattamente un processo di esosomatizzazione attraverso la liberazione della mano e della bocca) e vi ritornerò in maggiore dettaglio in seguito, esplicitando anche i riferimenti di Stiegler e il perché ho scelto di trattarlo più avanti, concentrandomi soprattutto sull'enfatizzare il carattere organologico della questione (cfr. *infra*, pp. 220sgg). Basti, a questo stato del lavoro, notare che l'idea di Floridi risuona con il concetto di esosomatizzazione in un aspetto fondamentale: l'ambiente delle informazioni influisce prepotentemente sulle modalità attraverso cui percepiamo noi stessi e l'ambiente circostante. E questa influenza non è semplicemente un condizionamento "esterno", ma un fenomeno propriamente connesso alle modalità di formazione delle facoltà percettivo-cognitive.

[11] Cfr. Floridi L., *The Logic of Information: A Theory of Philosophy as Conceptual Design,* Oxford University Press, Oxford 2019, tr. it. *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2020.

[12] Ivi.

> senso, le ICT non stanno soltanto ricostruendo il nostro mondo: lo stanno *riontologizzando*"[13].

L'idea di pensare a una "riontologizzazione" procede dalla considerazione che l'umanità iperstorica tende a essere in una condizione di connessione perenne alla rete, definibile come un'esperienza di vita "*onlife*"[14]. Questo essere *onlife* è tale perché l'universo ICT, nel suo costituire naturalmente ambienti di vita estremamente immersivi, enfatizza il carattere tecnicamente composito dell'esperienza umana che ho provato a descrivere nel capitolo precedente. Nella costituzione di tali ambienti sono fondamentali i dati e le informazioni.

Al fine di mostrare ulteriormente quanto l'azione umana sia tecnologicamente mediata e quanto, in tale mediazione, sia, alla stato attuale, profondo il ruolo del digitale, può essere utile dare uno sguardo a una tesi che, in prima istanza, non accetta pienamente le conclusioni di Floridi. Infatti, pur non accettando a pieno la teoria dell'infosfera, la tesi 'documentale' di Ferraris – a cui appunto mi riferirò – permette di far luce su quanto sia divenuta pervasiva la "registrazione di atti" attraverso l'utilizzo delle ICT e, in controluce, permette di introdurre e approfondire la questione ontologica inerente i dati e le informazioni[15].

2. Informazioni o documenti?

Per quanto efficace, il concetto di infosfera è stato criticato da Maurizio Ferraris, che preferisce parlare invece di "docusfera" per definire l'ambiente tipico dell'iperstoria. Il nucleo della critica del filosofo torinese consiste nell'affermare che, se parliamo di infosfera e dunque di informazioni circolanti, restiamo vincolati a una visione idealistica del web e dei fenomeni digitali.

---

[13] Floridi L., *La rivoluzione dell'informazione*, tr. it. cit., p.19.

[14] Floridi L. (a cura di), *The Onlife Manifesto*, cit.

[15] Ho precedentemente affrontato tale questione, in maniera parziale, in un articolo, a cui mi permetto di rimandare. Cfr. Chece D. M., *Società algoritmiche e processi di soggettivazione. L'alba di nuove forme di potere?,* in "HUMAN REVIEW. International Humanities Review / Revista Internacional De Humanidades", 2022, 15(5), pp. 1-13.

Pur riconoscendo a Floridi il merito di aver dato autorevolezza filosofica alla discussione riguardo al web, Ferraris tuttavia afferma che la definizione di infosfera è limitata rispetto alla portata del fenomeno. Questo perché, approfondendo quanto anticipato precedentemente, secondo Ferraris l'infosfera è composta solamente di una parte, per quanto di dimensioni considerevoli, della innumerevole quantità di dati prodotti nelle interazioni *onlife*. L'infosfera sarebbe infatti il regno dei dati "semantici", mentre la maggior parte dei dati utilizzabili dalle piattaforme sono "sintattici", ovvero metadati – che Ferraris preferisce definire metadocumenti – ricavati dalle interazioni e dunque non riconducibili alla definizione di infosfera, poiché non si tratta di informazioni ma di registrazioni di atti, dunque di documenti:

> "Il web è anche una infosfera, ma questa non è che la minima parte; l'infosfera poggia su una docusfera, ossia su documenti che registrano le azioni umane senza necessariamente portare informazioni, e quest'ultima poggia su una biosfera, ossia sul mondo della vita che – questa l'autentica rivoluzione che il web ha portato nel mondo – oggi è in linea di principio sempre documentabile"[16].

Per questa ragione, Ferraris introduce il concetto di "docusfera", un oceano gigantesco di documenti e metadocumenti realizzati a partire dalle registrazione di azioni – consapevoli o meno – degli utenti *onlife*. Nel pensiero di Ferraris la portata rivoluzionaria del web (e del digitale in generale) consiste nell'essere un gigantesco sistema di registrazione di documenti, concetto che il filosofo torinese predilige rispetto a informazione e dato.

Se il concetto di "dato" in *Documanità* viene liquidato velocemente, essendo ritenuto troppo confuso e poco determinato, la critica rispetto al concetto di informazione è più serrata e puntuale: il nucleo della critica consiste principalmente nel ritenere che pensare il web come un gigantesco contenitore e produttore di informazioni sia un'idea eccessivamente ottimistica e idealistica, che conduce a pensare una sorta di intelligenza collettiva in atto nel web. Con il fine

[16] Ferraris M., *Documanità: filosofia del mondo nuovo*, cit., p. 22.

di ribaltare tale concezione, il filosofo torinese propone il passaggio da un web tolemaico a uno copernicano:

> "L'eidocentrismo ritiene che la funzione prioritaria del web consista nel raccogliere, diffondere e capitalizzare l'idea (*eidos*) e le sue varianti, da intendersi non letteralmente come forme, bensì come pensieri, convinzioni, credenze, informazioni e modi di sentire. L'etocentrismo muove invece dall'ipotesi che l'obiettivo del web consista nel raccogliere, classificare e capitalizzare delle forme di comportamento (*ethos*): le macchine automatizzano qualunque processo perché registrano e classificano i nostri atti, abitudini e desideri, sicché ciò che chiamiamo 'intelligenza artificiale' non è che il grande archivio della commedia umana. Ora, la visione eidocentrica rimuove una circostanza essenziale: ciò che offre l'intelligenza artificiale non è un'intelligenza bensì una capitalizzazione, che di per sé non ha nulla di cognitivo, consistendo nel mero accumulo di documenti iterabili, alterabili, e dunque anche monetizzabili"[17].

Nella concezione di Ferraris, il documento è al contempo "rappresentazione di un fatto" e "capitalizzazione di un atto", dunque garanzia di diritti in un mondo storico in cui è necessario tener traccia e conto delle azioni, degli accordi e così via: "È infatti un carattere essenziale della realtà sociale la necessità di tener traccia degli atti che la costituiscono generando la docusfera"[18]. Come risulterà evidente, il discorso di Ferraris si muove nel solco già tracciato da Leroi-Gourhan e continuato da Derrida riguardo all'esteriorizzazione della memoria, che avviene grazie all'implementazione tecnologica atta a "scrivere", ovvero a tenere traccia di azioni. Dall'incisione di una tacca su un bastone fino allo *smartphone*, assistiamo all'implementazione di mnemotecniche, ovvero tecnologie di memoria che permettono di "tenere traccia". Lungi dall'essere semplici strumenti esterni, come abbiamo visto, è attraverso tali tecnologie che è possibile osservare l'espressione

---

[17] Ivi, pp. 61-62. Tale critica a un supposto idealismo espresso da Floridi ha un'evidente matrice nella filosofia di Derrida, di cui Ferraris è stato allievo. L'obiettivo della decostruzione di Derrida è infatti rivolto di sovente alla critica dell'idealismo logocentrista che storicamente ha rimosso l'aspetto materiale della conoscenza in favore dell'immaterialità del *logos* e dell'idea. Cfr. Derrida J., *La voix et le phénomène*, Presses universitaires de France, Paris 1967, tr. it. Dalmasso G., *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2021; Id., *De la grammatologie*, Editions de Minuit, Paris 1976, tr. it. *Della grammatologia*, Dalmasso G. Facioni S. (a cura di), Jaca Book, Milano 2020.

[18] Ivi, p. 43.

dell'umano, in un *humus* in cui organico e inorganico, biologico e tecnico, sono intimamente impastoiati.

Nell'epoca digitale e della connessione perenne avviene la registrazione e capitalizzazione di atti solitamente dimenticati o considerati inutili, comunemente chiamati nella letteratura di riferimento "metadati sintattici", che nel linguaggio utilizzato da Ferraris divengono "metadocumenti". Il nodo della questione risiede nella possibilità di semantizzare, ovvero rendere informativi, questo oceano di metadocumenti sintattici. Tale semantizzazione è possibile grazie al *data mining*, che, molto in breve, consiste in un insieme di procedure statistiche finalizzate all'analisi di grandi quantitativi di dati con il fine di ricavarne informazioni, relazioni e modelli di predizione. Ciò permette alle piattaforme digitali proprietarie degli ambienti in cui vengono prodotti i documenti – ovvero le registrazioni degli atti – di monetizzare enormemente questo bene, altrimenti poco più che scarto, rivendendolo a fini commerciali, politici, di analisi e così via. In pratica, il *data mining* è la migliore raccolta differenziata di rifiuti che l'umanità abbia mai realizzato: da un'infinità di documenti difficilmente utilizzabili, è possibile estrapolare informazioni che hanno un grande valore economico e non solo.

È fondamentale notare che, però, del vostro singolo bidone di rifiuti, per quanto ben differenziati, non se ne farebbe nulla nessuno. Attraverso l'aggregazione, i miliardi di sacchettini/documenti raccolti acquisiscono invece un valore statistico enorme, cosa che le piattaforme web hanno capito molto bene riuscendo a generare un "plusvalore documediale" notevolissimo.

La capitalizzazione effettuata attraverso il *data mining* è stata descritta e declinata in diverse prospettive[19]. Ciò che differenzia la teoria di Ferraris consiste

[19] La letteratura in quest'ambito è in costante aumento, mi limito a titolo esemplificativo a segnalare: Amoore L., *Cloud Ethics: Algorithms and the Attributes of Ourselves and Others*, Duke University Press, Durham 2020; Bauman Z. e Lyon D., *Liquid Surveillance: a Conversation*, Polity, Cambridge 2012, tr. it. Cupellaro M., *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2014.; Berns T., Rouvroy A., *La gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation: le disparate comme condition d'individuation par relation?*, cit.,

nell'accettare tale movimento come connaturato al web (e alla registrazione degli atti in quanto tale). Questo perché, nella prospettiva di Ferraris, 'capitalizzare' un atto vuol dire sostanzialmente registrarlo, producendo un 'documento' che permetterà di tenerne traccia. In quest'ottica, anche una tacca su un bastone diviene la capitalizzazione documentale di un atto.

Dunque, la capitalizzazione viene pensata dal filosofo torinese come attività principale del web e suo autentico punto di forza: il digitale si presenta infatti come la tecnologia più efficace nella storia dell'umanità nel capitalizzare atti, poiché produce registrazioni documentali praticamente di qualsiasi cosa. L'azione politica proposta da Ferraris consiste principalmente nel rivendicare la redistribuzione dei profitti prodotti attraverso alla capitalizzazione degli atti, proponendo la costituzione di un *webfare* derivante da un'equa tassazione di

---

pp.163–196; Bucher E. L., Schou P. K., Waldkirch M., *Pacifying the algorithm – Anticipatory compliance in the face of algorithmic management in the gig economy*, in "Organization. Special Issue: Dark Sides of Digitalization", 2021, 28(1), pp. 44-67; Cabanas E., Illouz E., *Manufacturing Happy Citizens: How the Science of Happiness Controls our Lives*, Polity, Cambridge 2019, tr. it. Fassio D., *Happycracy. Come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, Codice, Torino 2019; Crawford K., *Atlas of AI. Power, Politics and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*, Yale University Press, New Haven and London 2021; Formenti C., *Felici e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*, Egea, Milano 2011; Galloway A., *Uncomputable: Play and Politics in the Long Digital Age*, Verso Books, New York-London 2021, tr. it. Ippolita (a cura di), *Incomputabile. Gioco e politica nella lunga era digitale*, Meltemi, Milano 2023.; Hindman M., *The Internet Trap: How the Digital Economy Builds Monopolies and Undermines Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2018, tr. it. Gewurz D. A., *La trappola di internet. Come l'economia digitale costruisce monopoli e mina la democrazia*, Einaudi, Torino 2019; Kellog K. C., Valentine M. A., Christine A., *Algorithms At Work: The New Contested Terrain Of Control*, in "Academy of Management Annals", 2020, 14 (1), pp. 366-410; Lewis R., *Under Surveillance: Being Watched in Modern America*, Texas University Press, Austin 2017; Morozov E., *Silicon Valley: i signori del silicio*, Codice Edizioni, Torino 2016; Pariser E., *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*, Penguin Press, New York 2011, tr. It Tortorella B., *Il filtro. Quello che internet ci nasconde*, Il Saggiatore, Milano 2012; Pettman D., *Infinite Distraction: Paying Attention to Social Media*, Polity Press, Cambridge 2016; Srnicek N., *Platform Capitalism,* Polity, Cambridge 2016, tr. it. *Capitalismo digitale*, Luiss University Press, Roma 2017; Vecchi B., *La rete dall'utopia al mercato*, in Bianchi S. (a cura di), *Benedetto Vecchi. Un intellettuale dai piedi scalzi. Una guardia rossa con le scarpe da tennis. Scritti (1990 – 2020)*, DeriveApprodi, Roma 2020; Vignola P., *Nietzsche in the Amazon. For a Nomadology Beyond Algorithmic Governmentality*, in "Etica & Politica / Ethics &Politics, 2016, 18 (3), pp. 269-285; Zuboff S., *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, PublicAffairs, New York 2019, tr. it. Bassotti P, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, LUISS University Press, Roma 2019.

questi introiti, al momento in larghissima parte detenuti dalle principali piattaforme digitali come Google o Amazon[20].

A mio avviso, gli assunti base di tale idea costituiscono dei punti di forza della teoria di Ferraris, poiché permettono di approcciarsi al fenomeno digitale con uno sguardo disincantato, lontano tanto da un ottimismo idealistico, che da un – molto più frequente – pessimismo apocalittico. Tuttavia, mi sembra di rilevare due punti problematici: il presupposto su cui poggia la critica dell'informazione e il non tenere in debito conto fenomeni di sfruttamento della capitalizzazione estrattiva. Riguardo a questo secondo punto, che affronterò in maniera diffusa nel successivo capitolo, è possibile anticipare quanto l'utilizzo da parte di diverse piattaforme digitali della capacità connaturata delle ICT di formare ambienti produca un impoverimento di tali ambienti (in cui l'umanità vive, è bene ricordarlo). Ragionare soltanto sul lato economico della questione, per quanto estremamente rilevante, mi sembra però una prospettiva limitata. Per fare un esempio banale, è possibile ritornare alla questione legata alla tacca su un bastone come mezzo di capitalizzazione di un atto, ovvero di registrazione a fini documentali di un'azione. Se ragioniamo soltanto sul ridistribuire equamente il valore prodotto da quell'atto, lasciamo indietro la questione inerente la formazione di un ambiente che l'insieme di registrazioni di quegli atti produce. Se la formazione dell'ambiente è controllata in maniera sempre più preponderante da chi distribuisce i bastoni su cui incidere le tacche, salvo capitalizzare tanto le tacche incise volontariamente, quanto le modalità di incisione stessa delle tacche (metadati), è evidente che l'interesse principale consiste nello spingere affinché la produzione di tacche cresca sempre di più, soprattutto attraverso l'utilizzo di tutte

---

[20] Cfr. Culpepper P. D. e Thelen K., *Are We All Amazon Primed? Consumers and the Politics of Platform Power*, in "Comparative Political Studies", 2020, 53(2), pp. 288-318; Kenney M. e Zysman J., *The platform economy: restructuring the space of capitalist accumulation*, in "Cambridge Journal of Regions, Economy and Society", 2020, 13, pp. 55-76; Runciman D., *The Handover: How We Gave Control of Our Lives to Corporations, States, and* AIs, Faber & Faber, London 2023; Zucman G., *La richesse cachée des nations: Enquête sur les paradis fiscaux,* Editions du Seuil et la République des Idées, Paris 2013.

le meta-tacche grazie alle quali è possibile strutturare l'ambiente in maniera funzionale alla produzione di ulteriori tacche. Se non acquisiamo anzitutto consapevolezza di questo, che, per dirlo in termini vagamente marxiani, non è "semplicemente" estrazione di plusvalore legata al possesso dei mezzi di produzione – cosa che evidenzia con una certa ironia lo stesso Ferraris – ma la strutturazione dell'ambiente stesso, in funzione della estrazione di plusvalore legata alla registrazione della totalità degli atti.

Questa strutturazione dell'ambiente utilizza i meccanismi più vari per aumentare la produzione di atti da cui estrarre valore: estrazione di dati – *data mining* – è sempre anche estrazione di valore – *value mining*. Ma per estrarre valore, è necessario anzitutto possedere le tecnologie adatte sia a produrre informazioni dai dati estratti, sia a formare gli ambienti in cui si muoveranno i vari agenti. È questo che caratterizza l'economia dell'infosfera e il possibile terreno di rivendicazioni politiche: ridurre la questione soltanto a una migliore e più equa tassazione – per quanto sensato, ovviamente – rischia di "autorizzare" la formazione di ambienti funzionali all'estrazione pervasiva, trascurando così le ricadute individuali e collettive di tali meccanismi.

Riguardo al primo punto, ovvero la critica all'utilizzo del concetto di informazione – e conseguentemente all'infosfera – mi sembra che poggi su basi che implicano una visione sostanzialmente di senso comune del concetto. Se, infatti, è indubbio che una visione ingenua del termine "informazione" effettivamente conduca direttamente alla visione idealistica del web descritta precedentemente, pensarla in quest'ottica, se si tiene in considerazione la definizione generale di informazione in termini di "dati più significato"[21], diviene problematico. Se accettiamo che il dato è definibile nei termini di una mancanza di uniformità – in sostanza una differenza – e se l'insieme di alcune differenze costituisce un significato in un determinato sistema di simboli – linguistici o meno –, è possibile affermare che "i dati che costituiscono un'informazione possono

[21] Floridi L., *La rivoluzione dell'informazione*, tr. it. cit., p. 25.

essere dotati di significato indipendentemente dal destinatario dell'informazione"[22].

Alla luce di ciò, diviene problematico affermare che pensare il web incardinato sull'informazione conduca necessariamente a una visione idealistica, poiché, se è innegabile che non tutti possiedono le conoscenze per comprenderla, al contempo non è possibile escludere a priori che quell'ammasso di dati apparentemente informi costituisca un'informazione. È proprio questo il lavoro capillare che effettuano gli analisti dei dati e gli algoritmi col fine di semantizzare e capitalizzare tutti quei segni registrati, altrimenti sostanzialmente inutili. Ma che in quei dati ci siano delle informazioni – alla luce delle definizioni minime esposte poc'anzi – è innegabile, per quanto possa essere ampia o ridotta la nostra capacità di vederle.

Potremmo paragonare il *datamining* a un'immensa partita di *Ruzzle*, il gioco online il cui scopo è mettere insieme delle lettere per formare delle parole di senso compiuto nel minor tempo possibile. Nel caso del *datamining* il tempo consiste nella concorrenza fra le varie piattaforme digitali, le lettere ai dati e le parole ai significati possibili.

Ciò che rende comunque valida, a mio avviso, la critica documediale di Ferraris consiste nel fatto che, parlando di docusfera, riesce a render conto teoreticamente della zona oscura di cui non sappiamo niente a prescindere dalle nostre capacità di calcolo e analisi, poiché, da questa angolazione, effettivamente la docusfera sovrasta l'infosfera per dimensioni e capacità di sviluppo. Gli *esabyte* di registrazioni corrispondono soltanto "in potenza" alle informazioni ricavate e probabilmente si può affermare – diremmo quasi sperare – che non coincideranno mai. Ma che lì ci possano essere più informazioni di quelle che vediamo attualmente appare innegabile.

Tale innegabilità deriva da due fattori. Il primo è la caratteristica dell'umano di essere un animale tecnicamente e semanticamente mediato/composito: dunque, da

[22] Ivi, p. 26.

nuove tecnologie possono sorgere nuovi significati (pensiamo, ad esempio, al ritrovamento della Stele di Rosetta che ha permesso di ricavare nuovi significati dai geroglifici). Il secondo deriva dal fatto che, come vedremo grazie alla mediazione della filosofia di Simondon, sembra possibile pensare il concetto di significato in una versione 'minimale', legata principalmente al funzionamento, dunque in un orizzonte più ampio rispetto a quello umano.

Occorre infine sottolineare un aspetto, che riprenderò successivamente: per quanto allargabile, a mio avviso il significato non è semplicemente "incapsulato"[23] in qualsiasi insieme di dati. Non basta mettere in relazione due differenze per avere un significato, ma tali differenze devono produrre quella che Simondon definisce una "disparazione" nella relazione fra sistema emittente e sistema ricevente. In pratica, per avere un significato, dobbiamo avere l'alterazione di un equilibrio, altrimenti non stiamo parlando propriamente di informazioni.

È per questo ordine di motivi, oltre al fatto che sia un concetto maggiormente aduso, che nel paragrafo successivo proverò, via Simondon, a indagare la pregnanza ontologica del concetto di informazione, enfatizzando soprattutto gli elementi legati al concetto di significato e alla formazione di ambienti che le ICT, in quanto tecnologie informative, comportano.

3. Dalla centralità del significato a un'ontologia informazionale

In questo paragrafo cercherò di esplorare principalmente il concetto di informazione che emerge dalla filosofia di Simondon e, attraverso questa, rileggere alcuni elementi ricavabili dal pensiero di Floridi. L'accostamento fra queste due filosofie[24] appare necessario, perché in entrambe, seppur declinata in

---

[23] Romele A., *Digital Hermeneutics. Philosophical Investigations in New Media and Technologies*, Routledge , New York 2020, p. 26.

[24] Già notata in letteratura, cfr. Iliadis A., *Informational Ontology: The Meaning of Gilbert Simondond's Concept of Individuation*, in "communication +1", 2013, 2, article 5; Romele A., *Digital Hermeneutics. Philosophical Investigations in New Media and Technologies*, cit.

maniera diversa, emerge l'importanza della componente 'ambientale' legata alle informazioni.

Secondo Floridi, infatti, le informazioni sono l'elemento costitutivo dell'ambiente contemporaneo – da qui la definizione di infosfera – proprio perché le ICT sono le tecnologie fondamentali di tale ambiente: ne costituiscono tanto l'intelaiatura, quanto i modi di 'abitarlo' da parte degli esseri umani. In maniera simile, mi sembra possibile ricollegarsi con il concetto simondoniano di ambiente associato, evidenziando il carattere formativo di *milieux* che determinate tecnologie portano con sé. Alla stessa maniera dell'esempio simondoniano del treno[25] e di quanto tale tecnologia abbia determinato un ambiente associato (pensiamo sia all'impatto sul paesaggio che ha avuto costruire ferrovie e stazioni ferroviarie, sia alla modificazione nella percezione delle distanze che ha avuto tale innovazione per le persone), possiamo osservare quanto le ICT siano efficaci nella costituzione di ambienti. Inoltre, una caratteristica delle ICT che appare essere molto importante in tale capacità è il loro tendere a essere percepite come invisibili e "naturali" (indagherò tale carattere nel paragrafo successivo).

Prima della questione legata alla formazione degli ambienti, però, sembra utile provare a delineare alcuni tratti del concetto di informazione che intendo utilizzare, con la consapevolezza che in Simondon l'informazione emerge come un "programma" più che come una teoria completa[26]. Come vedremo, uno dei tratti fondamentali sembra essere l'importanza data al concetto di significato, come componente necessaria dell'informazione. Credo che tale integrazione con la filosofia di Simondon sia necessaria per definire la specificità del concetto di informazione e, soprattutto, dell'ambiente associato che sto definendo, via Floridi, "infosfera". È, infatti, attraverso un concetto di informazione relazionale e in movimento che appare possibile superare una certa visione pan-informazionale,

---

[25] Cfr. Simondon G., *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, tr. it. cit., pp. 53-72.

[26] Cfr. Barthélémy J.H., *Glossaire Simondon: les 50 grandes entrées dans l' œuvre*, in "Appareil", 2015, 16.

che si potrebbe ricavare dal pensiero di Floridi stesso. Infatti, il filosofo romano afferma che già le prime forme di scrittura sono sistemi ICT[27] e che l'ambiente umano sia, da sempre, una sorta di infosfera; la differenza principale fra il passato e l'epoca contemporanea starebbe, in sostanza, nel grado di pervasività che le informazioni hanno raggiunto nell'organizzazione economica, politica e sociale delle società umane, oltre che nelle modalità percettive e auto-percettive dell'umano.

La mediazione con Simondon mi sembra necessaria perché permette di affermare lo statuto ontologico della relazione informativa, consentendo così di definire la specificità dell'infosfera contemporanea, costituita da quello che potremmo definire l'ambiente associato delle ICT, ovvero la capacità tutta interna al sistema tecnologico di scambiarsi informazioni significative, modificando i funzionamenti senza la mediazione umana e costituendo così un ambiente informazionale, a cui l'umano stesso si adatta. Tale slittamento appare fondamentale, perché, come vedremo, le ICT rientrano all'interno delle tecnologie di scrittura e di memorizzazione, presentandosi in prima istanza come quelle che Leroi-Gourhan definirebbe "memorie esternalizzate". Il succo della questione sta nel fatto che tali sistemi di memorizzazione sono al contempo sistemi di organizzazione – proprio perché utilizzano informazioni significative – in gran parte autonomi dalla mediazione umana (pensiamo ad esempio al famoso algoritmo di Facebook che blocca autonomamente determinati contenuti, spesso con risultati tragicomici a dirla tutta).

Per fare un esempio, magari banale, potremmo evidenziare la peculiarità delle ICT contemporanee paragonandole con un'altra grande tecnologia di memorizzazione, il libro. Se poniamo due libri l'uno di fianco all'altro, essi non si scambieranno autonomamente né dati, né tanto meno informazioni. Lo "scambio

---

[27] Floridi afferma che la scrittura e i sistemi di registrazione in generale sono ICT. È per questo motivo che, nella sua concezione, i concetti di "Storia" e di "Età dell'Informazione" risultano sovrapponibili. Cfr. Floridi L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, tr. it. cit., p. 16.

in-formativo" può avvenire soltanto attraverso la mediazione umana: leggendo un testo è possibile dare un nuovo significato anche a un testo letto precedentemente o, viceversa, è possibile interpretare un testo alla luce di una lettura già elaborata. La 'disparazione' della forma del libro – ovviamente non strettamente materiale, per quanto sia possibile modificarla scrivendo appunti o strappando pagine – deve passare forzatamente dall'agente umano[28]. Se poniamo due *smartphone* nella stessa stanza, la situazione sarà ben diversa. I due dispositivi infatti hanno tutta una serie di possibilità comunicative, soprattutto attraverso uno scambio di dati fra di loro, in gran parte autonome da una mediazione direttamente umana. Quando lo scambio è informativo, avviene una modificazione nel funzionamento (disparazione della forma nel linguaggio di Simondon) di uno o entrambi gli *smartphone* (anche tale modificazione può benissimo restare sottaciuta all'occhio umano). Dunque, oltre al grado di pervasività, è necessario sottolineare l'autonomia del sistema informazionale. Quest'ultimo aspetto è esattamente ciò che sottolinea Floridi riguardo all'elemento fondamentale della quarta rivoluzione, a mio avviso rivoluzione indebolita, però, da un concetto di infosfera che tende a essere troppo ampio e omnicomprensivo. Rileggere il tutto alla luce delle intuizioni di Simondon potrebbe essere un buon viatico per chiarificare la questione.

Nel definire l'informazione, Simondon dialoga direttamente con le teorie seminali che si stavano affermando nell'immediato secondo dopoguerra e che pensano l'informazione e la comunicazione in termini principalmente matematici. Potremmo considerare, per dare dei riferimenti cronologici, come ideale inizio della discussione l'importantissimo articolo di Shannon intitolato proprio *A Mathematical Theory of Communication* e pubblicato sul *The Bell System Technical Journal* nel 1948. In questo sfaccettato orizzonte, Simondon riconosce

[28] Nella semplificazione dell'esempio non emerge quanto la cognizione umana sia, al contempo, strettamente connessa al supporto tecnico. Dunque, tale esemplificazione serve soltanto a comprendere quanto le ICT riescano ad acquisire spazi di autonomia inediti in merito alla relazione informativa.

due definizioni principali, evidenziando come queste trattino il problema in maniera simile, ovvero pensandolo in termini matematici, ma giungendo attraverso questa via comune a conclusioni differenti, evidenziando così una sorta di antinomia.

La prima definizione è riferibile principalmente a Norbert Wiener[29], cioè all'informazione come forza tesa a negare l'entropia, come ciò che si oppone alla degradazione dell'energia e che, dunque, "risulta essenzialmente neghentropica"[30]. In sostanza, il segnale d'informazione che deve passare dall'emittente al ricevente si oppone al rumore di fondo e al caso – Simondon fa l'esempio dell'agitazione termica delle molecole –, non risultando totalmente prevedibile. È un'informazione pensata essenzialmente in termini quantitativi e statistici:

> "La nozione di quantità di informazione si connette naturalmente a una nozione classica nella meccanica statistica: quella di entropia. Proprio come la quantità di informazione in un sistema è una misura del suo grado di organizzazione, così l'entropia di un sistema è la misura del suo grado di disorganizzazione; e una è semplicemente il negativo dell'altra"[31].

Inoltre, in base alla probabilità, essa arreca "una decisione fra possibili e presuppone una possibile differenza fra stati, ovvero una non-confusione e una distinzione"[32]. Secondo Simondon, tale informazione non è regolare e consiste dunque prevalentemente "in ciò che non risulta prevedibile"[33].

Il secondo assunto, invece, concepisce l'informazione come ciò che implica una certa regolarità e un ritorno periodico, ovvero una sorta di prevedibilità. In

---

[29] Cfr. Wiener N., *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, tr. it. cit.

[30] Simondon G., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 2017, tr. it. Carrozzini G., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, Mimesis, Milano 2020, p. 299.

[31] Wiener N., *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, tr. it. cit., pp. 10-11.

[32] Simondon G., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, tr. it. cit., p. 299.

[33] Ivi, p. 300.

questo caso il segnale efficace è soltanto quello prevedibile, poiché solo un segnale di tal guisa può essere modulato e trasmesso dall'emittente al ricevente.

Ciò che secondo Simondon difetta a tali concezioni dell'informazione – ma che al contempo permetterebbe di donare piena validità a queste ultime – è il concetto di "significato". Essendo tali teorie principalmente interessate alle modalità tecnologico-matematiche di trasmissione dell'informazione, trattano quest'ultima come un puro segnale quantitativo[34], distinguendo nettamente messaggio e informazione. Il filosofo francese enfatizza il fatto che il segnale non è soltanto emesso, "ma viene ricevuto anche da un dispositivo […] che deve integrare il segnale d'informazione all'interno del suo funzionamento"[35]. Tale integrazione non è misurabile in termini esclusivamente quantitativi, né qualitativi, poiché consiste in una relazione fra i due sistemi. Tale relazione, per essere davvero informativa, presuppone che i due termini siano in una reciproca tensione e che il segnale informativo produca una 'disparazione' tanto del ricevente quanto del segnale, modificando cioè la forma degli elementi in gioco in maniera dinamica: "l'informazione non è una cosa, ma l'operazione di una cosa che arriva in un sistema e vi produce una trasformazione"[36]. È in questo senso che bisogna intendere una 'tensione'di informazione, perché il segnale d'informazione non consiste soltanto in una trasmissione priva di qualsiasi deterioramento causato dal rumore di fondo, da altri aspetti casuali o dalla degradazione dell'energia; ciò che

---

[34] Per Stiegler, tale riduzione dell'informazione a un calcolabile è tipica dell'uso a fini economici dell'informazione, che viene così ridotta soltanto a un valore spendibile sul mercato. Valore che tende, per sua intrinseca caratteristica, a degradarsi, poiché più un'informazione è condivisa, meno è spendibile. Stiegler propone di opporre a questo l'idea di "ideotesto", ovvero un sistema interpretativo aperto, basato sui dati dell'intuizione e le differenze sensibili nel senso kantiano del termine, anziché sulle informazioni e i Big Data. Cfr. Stiegler B., *Le nouveau conflit des facultés et des fonctions dans l'Anthropocène*, in *La technique et le temps*, cit., pp. 843-876. Nel resto del capitolo utilizzerò il concetto di informazione che proverò a ricavare dalla lettura di Simondon, poiché mi sembra maggiormente adatto a spiegare il meccanismo alla base della in-formazione digitale di ambienti associati. Tale concetto, come proverò a dimostrare, non è del tutto estraneo all'interpretazione di Stiegler che emerge da *La società automatica.*

[35] *Ibidem*.

[36] Simondon G., *Communication et information. Cours et conférence*, Les Éditions de La Transparence, Chatou 2010, p. 159 (t.d.a.).

deve essere ricevuto, ovvero deve acquisire un significato, deve possedere una specifica efficacia per quell'insieme dotato di un funzionamento proprio. Il segnale informativo deve dunque produrre una tensione che perturba un equilibrio, deve far entrare emittente e ricevitore in una relazione tensiva che modifica e mette in movimento – 'in-formando' – la precedente 'forma' assunta del sistema[37].

Il significato è dunque ciò che permette di unificare i due diversi concetti di informazione emersi dalle teorie 'matematiche'. Simondon utilizza un concetto molto ampio di significato, che a tratti sembra alludere alla possibilità di rimandare a significati non strettamente umani[38], estendendo il concetto a tutti gli esseri (biologici o tecnici) 'in-formazione'. In questo senso, è utile riferirsi in maniera piena al significato del termine latino *informatio*, riferibile sia al "dare forma a qualcosa di materiale" che al "comunicare un sapere a un'altra persona".

---

[37] Cfr. Simondon G., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, tr. it. cit., pp. 300-301.

[38] Riguardo a questo aspetto, le conclusioni che traggo forzano la teoria di Simondon, anche se il filosofo francese, in alcuni luoghi, appare alludere o comunque indirizzare verso tali conclusioni. Nonostante, allo stesso modo, sembri conservare una sorta di superiorità semantica antropologica, o comunque del mondo organico. Ad esempio, in *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* il significato sembra ricondotto esclusivamente agli esseri organici, che diverrebbero così gli esclusivi utilizzatori di informazioni: "Un importante iato esiste in effetti tra il vivente e la macchina – e di conseguenza tra l'uomo e la macchina – che viene dal fatto che il vivente ha bisogno di informazione, mentre la macchina si serve essenzialmente di forme, ed è per così dire costituita di forme. […] Il vivente trasforma l'informazione in forme, l'*a posteriori* in *a priori*; ma tale *a priori* è sempre orientato alla ricezione dell'informazione da interpretare. La macchina al contrario è stata costruita secondo un certo numero di schemi e funziona in maniera determinata; la sua tecnicità, la sua concretizzazione funzionale al livello dell'elemento sono delle determinazioni di forme. L'individuo umano appare allora come colui che deve convertire in informazione le forme registrate nelle macchine; l'operazione delle macchine non fa nascere un'informazione, ma è solamente un assemblaggio e una modificazione di forme. Il funzionamento di una macchina non ha senso, non può dare luogo a dei veri segnali di informazione per un'altra macchina; occorre un vivente come mediatore per interpretare un funzionamento in termini d'informazione e per riconvertirlo in forme per un'altra macchina" (Cfr. Simondon G., *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, tr. it. cit., pp. 154-155). Opterò nel prosieguo dell'indagine per un concetto ampio – inorganico e tecnologico – di significato, che mi sembra parimenti ricavabile dalla filosofia di Simondon, perché le affermazioni appena riportate sono evidentemente superate dall'intelligenza artificiale, dal *deep learning* e in generale da qualsiasi ricalibrazione algoritmica in cui l'umano – o il vivente in generale – non si pone come mediatore. Semplicemente, utilizzando il linguaggio di Simondon, gli algoritmi di *deep learning* non sono forme precostituite, ma lavorano proprio in funzione di disparazione e ricostituzione della forma. In pratica, lavorano attraverso informazioni. Informazione che è, in larga parte, autonoma da un intervento umano diretto.

La filosofia di Simondon permette di approfondire a un livello ontologico tale "dare forma", liberandolo dall'esclusivo vincolo materiale (non a caso fa sovente riferimento allo psichico), e al contempo permette di allargare il campo della comunicazione del sapere in un'ottica relazionale, sistemica e interattiva, in cui emittente e ricevente sono ugualmente parte attiva nel processo di informazione.

Mi sembra che il passo ulteriore per andare in questa direzione, sia il pensare l'informazione come elemento non indipendente dai suoi supporti, bensì innestata all'interno di questi, in stato metastabile e passibile di individuazione: "Il mantenimento dell'informazione circolante di supporto in supporto è metastabile. Essa varia al limite dell'instabilità in funzione dei suoi supporti, che non la supportano fin quando non la distruggono del tutto"[39].

Trattando l'informazione come puro segnale comunicativo statisticamente calcolabile, le teorie matematiche dell'informazione presuppongono che l'emittente e il ricevente possiedano una forma data e stabile, una sorta di passiva stabilità. Secondo Simondon, tale presupposizione comporta una ridondanza del segnale informativo[40], perché quest'ultimo non contribuirebbe a modificare la forma degli elementi in questione, ovvero del mittente e del ricevente. Ciò che è informativo è invece ciò che produce una disparazione della forma del ricevente, ciò che entra in relazione con la forma – perennemente in divenire – degli elementi (umani e macchine inclusi ovviamente). È in questo senso che il significato è "relazionale"[41] e si afferma l'idea della forma come costantemente in divenire, costantemente 'in-formazione'.

---

[39] Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., p. 244.

[40] Cfr. Tucker I., *The emotional in-formation of digital life: Simondon, individuation and affectivity*, in "Distinktion: Journal of Social Theory", 2023, pp. 1-15. Il termine ridondanza usato da Simondon e Tucker probabilmente non è così fortunato, poiché la ridondanza del segnale è utilizzata dalla teoria matematica dell'informazione come un mezzo per trasmettere più efficacemente il segnale e come indice della sua affidabilità. Cfr. Shannon, C. E. e Weaver, W., *La teoria matematica della comunicazione*, tr. it. cit.

[41] Simondon G., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, tr. it. cit., p. 223.

Simondon pone dunque la relazione fra i processi, ovvero il "transindividuale", in primissimo piano. Tale relazione transindividuale – e probabilmente è questo il punto più importante della questione, perché a mio avviso permette di parlare di significato anche per operatori non-umani – non è da intendersi come un tipo di relazione fra termini già costituiti prima della relazione, ma "al contrario, come luogo di formazione dei termini medesimi"[42], dunque come una individuazione reciproca:

> "La 'transindividuazione' non è soltanto una co-individuazione, poiché quest'ultima non è sufficiente a generare un milieu *che superi l'individuo prolungandolo*. La transindividuazione è la trans-formazione degli *io* mediante il *noi* e del *noi* attraverso l'*io*: essa è correlativamente la trans-formazione del milieu tecno-simbolico unicamente all'interno del quale gli *io* possono incontrarsi come un *noi*. Il sociale in generale è prodotto mediante transindividuazione, ossia attraverso la partecipazione a *milieux associati* in cui si formano i significati che si sviluppano tra o attraverso gli esseri che essi costituiscono [c.d.a.]"[43].

Un segnale che contribuisce dunque a modificare questo movimento transindividuale, ovvero che mette in relazione degli elementi contribuendo al processo reciproco di individuazione, è ciò che assume un significato: ciò che 'in-forma'. Così pensata, l'informazione è un concetto pienamente ontologico: gli enti non sono preformati[44] e stabili – la stabilità perfetta è la morte[45]– ma 'vivono' perpetuamente in una metastabilità volta al cambiamento e all'assunzione precaria di una forma: in-formazione. Ciò che favorisce e produce tale movimento è una comunicazione in-formativa, che causa la disparazione della forma – più o meno

---

[42] Sini C., *Nota sul transindividuale*, in "Nóema. La materia", 2015 (1), 6, p.76.

[43] Petit V., *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, in Stiegler B., *Pharmacologie du Front National*, Flammarion, Paris 2013, p. 441. Dove non segnalato diversamente, farò riferimento alla traduzione di molti concetti del *Vocabulaire* riportati da Vignola nelle note tematiche in Stiegler B., *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, tr. it. cit. Altrimenti il riferimento principale sarà il vocabolario presente sul sito di Ars Industrialis: https://arsindustrialis.org/vocabulaire (18/10/2024).

[44] Con questa operazione, Simondon tenta di superare – ricomprendendo – tanto l'ilemorfismo aristotelico quanto la teoria della *Gestalt*, attraverso la mediazione delle teorie matematiche dell'informazione emergenti all'epoca.

[45] Cfr. Simondon G., *Communication et information. Cours et conférence*, cit., pp. 59-67.

stabile – in quel determinato stadio del divenire processuale. L'informazione è dunque "il significato che scaturisce dalla disparazione"[46]. Senza quest'ultima non vi è significato e, di conseguenza, informazione.

Se allarghiamo il campo del significato, inoltre, è possibile render conto del fatto che l'informazione non è indipendente dal proprio supporto tecnico, anzi questo è pienamente parte del processo informativo (che dunque contiene significato). Anziché limitarsi alla concretizzazione dell'oggetto tecnico in un ambiente associato "esclusivamente" tecnico, le tecnologie informative permettono di comprendere in maniera ancora più radicale quanto supporto tecnico e cognizione umana siano in una stretta relazione, tanto da produrre un "organismo" in cui agiscono sia la concretizzazione tecnica che l'individuazione, psichica e collettiva. Da qui l'utilizzo di Stiegler del termine simondoniano di organologia, utile per comprendere l'intersezione necessaria fra organi psico-motori, organi tecnici e organi sociali, studiando dunque le "tre grandi organizzazioni che formano la potenza estetica dell'uomo: il suo corpo con la sua organizzazione fisiologica, i suoi organi artificiali (tecniche, oggetti, utensili, strumenti, opere d'arte) e le sue organizzazioni sociali che risultano dalla articolazione degli artefatti e dei corpi"[47]. È in questa intersezione che avvengono i fenomeni ed è in questa che dobbiamo provare a ricavare gli elementi dell'ambiente associato fatto di informazioni, costituente base dell'oggetto tecnico digitale di cui mi sto occupando.

Pensando in questo modo, sembra possibile superare un *impasse* in cui rischia di stagnare la filosofia di Simondon, se limitassimo il significato al vivente e

---

[46] Simondon G., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, tr. it. cit., p. 48.

[47] Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit., pp. 31-32. Stiegler utilizza e rielabora il concetto di organologia in vari luoghi. Per una trattazione specifica e introduttiva, si veda, oltre all'opera appena citata, la voce "*Organologie générale*" del sito *Ars Industrialis*, cit., (28/04/24). Inoltre, cfr. Stiegler B., *Elements for a General Organology,* cit. ; Id., *Desiderio e conoscenza: il morto afferrato dal vivo. Elementi per una organologia della libido*, tr. it. cit.

instaurassimo così una linea di demarcazione tra individuazione dell'organico e individuazione dell'inorganico. I due processi viaggiano di pari passo, sovrapponendosi e influenzandosi reciprocamente, dunque la separazione – quantomeno in questo contesto – fra vivente e non-vivente non appare necessaria:

> "Dato che, da un lato, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione* descrive il transindividuale in termini di significato [significazione], che secondo *Sul modo d'esistenza degli oggetti tecnici* richiede quindi il supporto di oggetti tecnici, e dato che, dall'altro lato, la significazione implica l'informazione, non si capisce più come sia possibile separare l'informazione dai suoi supporti, né come si possa considerare l'individuazione psichica e collettiva senza inscrivere in essa gli sfasamenti dell'individuazione tecnica che costituiscono il *milieu* tecnico"[48].

Possiamo così concludere che il significato non è qualcosa che può essere donato soltanto dalla mediazione di un vivente alle comunicazioni inviate e ricevute da un oggetto tecnico, ma una relazione in cui l'oggetto tecnico è impastoiato insieme con la materia vivente e pensante: in cui, dunque, è pienamente parte in causa.

Seppur utilizzando termini e concetti delle teorie matematiche dell'informazione e degli studi sulla percezione[49], Simondon getta le basi per un'architettura ontologica fluida e perennemente 'in-formazione', al cui interno vengono ricompresi i concetti matematici stessi. Questa operazione avviene, in prima istanza, ribaltando uno degli assunti principali della teoria cibernetica: anziché essere il calcolatore e le "macchine tecniche" a fungere da modello per comprendere la comunicazione animale e umana, sono queste ultime a fungere da modello [50] . Così facendo, paradossalmente, è possibile rifuggire qualsiasi

---

[48] Stiegler B., *Nanjing Lectures (2016-2019)*, cit., pp. 320-321 (t.d.a.).

[49] Disparazione è infatti un termine utilizzato in fisiologia per denominare il fenomeno di disparazione binoculare. Essendo gli occhi distanti qualche centimetro l'uno dall'altro, singolarmente non "vedono" esattamente la stessa cosa e dunque le immagini retiniche sono disparate. Per poter vedere una sola immagine nitida, le immagini retiniche disparate vengono fuse in una sola immagine a livello cerebrale.

[50] Questo aspetto è evidente soprattutto in Simondon G., *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, tr. it. cit.

antropocentrismo: la validità ontologica degli enti è posta su un piano d'immanenza informativo e significativo. Tale conclusione deriva dal fatto che – mi si perdoni la ripetizione – il significato non è inteso come qualcosa di prettamente umano, ma riguarda l'essere in generale, poiché altro non è che il presupposto del movimento relazionale che conduce al movimento di 'in-formazione', formula fondante dell'ontologia di Simondon basata sul processo di individuazione degli enti: "L'informazione è la formula dell'individuazione"[51].

Per approfondire questo aspetto fondamentale, è importante sottolineare ulteriormente come la disparazione consista sostanzialmente nella modificazione della forma del ricevente in virtù del segnale informativo, che viene disparato a sua volta nella ricezione. Se l'informazione consiste nel significato-relazione che scaturisce dalla disparazione, vediamo come il significato stesso non può essere inteso come qualcosa di stabile, ma invece come qualcosa che è in un processuale divenire. L'aspetto fondamentale consiste nella relazione e nella aggregazione temporale di elementi disparati. Sembra questo un elemento, del concetto di informazione in Simondon, che si potrebbe utilizzare per comprendere la pregnanza delle ICT nella costituzione degli ambienti. Se riferita all'estrazione dei dati, si nota come l'informazione sia proprio un tentativo di correlare dei dati non aggregati, non messi in relazione: come detto precedentemente, i dati isolati non sono informativi, perché ciò che produce significato-informazione è la relazione fra dati. Questo aspetto è fondamentale per comprendere la portata etico-politica dei *Big Data* e del *datamining*: più che la "semplice" estrazione dei dati, è infatti la capacità di renderli informativi a fare la differenza in ambito economico, politico e strategico. In tale contesto, a mio avviso, assume centrale importanza il concetto di dato, pensato come una 'differenza': "un dato è riducibile, in ultima analisi, a una mancanza di uniformità"[52]. La vaghezza del concetto assume una,

---

[51] Simondon G., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, tr. it. cit., p. 48.

[52] Floridi L., *La rivoluzione dell'informazione*, tr. it. cit., p. 32.

paradossale, forza concettuale, proprio in virtù dello sviluppo tecnologico delle ICT e dell'estrazione dei dati, funzionali alla ricalibrazione della tecnologia in questione: sovente l'in-formazione algoritmica di dati disparati corrisponde alla *in-formazione* di ambienti di socializzazione (ad es. un social network), o di lavoro (ad es. un applicativo che si adatta ai precedenti utilizzi degli utenti e alla comunicazione con altri applicativi).

Non essendo l'informazione un termine univoco o un semplice segnale quantificabile, ma il significato che scaturisce dalla disparazione della forma del recettore, in virtù degli elementi che quest'ultimo "coglie" come informazioni dal segnale comunicativo, assume piena valenza ontologica la definizione 'diaforica' di dato – ovvero una differenza[53]– e dell'informazione come "dati + significato", per quanto tali definizioni appiano minimali. L'informazione è la relazione significativa fra due sistemi differenti. Tale relazione può avere significato – o non averne affatto – in virtù della predisposizione tensiva e recettiva dei sistemi stessi, oltre che della loro modalità di semantizzazione.

Prendiamo l'esempio di un post in un social: le parole e l'immagine in esso contenute hanno un significato per il lettore umano in relazione alla disposizione delle parole stesse in frasi comprensibili. A tale frase, chi legge potrà donare significati più o meno simili in relazione alla quantità di informazioni che possiede sulla persona che ha postato, sui possibili significati che può assumere la frase, sull'immagine e, in una certa misura, anche sul social in cui è pubblicata (pubblicare la stessa identica cosa su Instagram o su LinkedIn può assumere sicuramente significati molto diversi). L'età, il genere, il contesto sociale e politico, la situazione sentimentale, il fatto che la frase o la foto siano originali o citate, aprono a una serie di significati informativi per i sistemi riceventi umani. Per fare un esempio triviale, se in un post cogliamo una citazione di Wagner, l'informazione che elaboriamo sarà differente se la persona che ha postato è un

[53] Per una definizione più dettagliata cfr. Floridi L., *La rivoluzione dell'informazione*, tr. it. cit., pp. 32-33.

influencer che sta sponsorizzando un tour della Baviera, un appassionato di opera o un neonazista. Oltre a questa rete fittissima di possibili significati e, conseguentemente, possibili relazioni informative, c'è tutta un'altra rete di possibili significati, più o meno invisibile all'occhio "semantico" umano. La combinazione di 0 e 1 processati per la pubblicazione del post producono una serie di dati dalle informazioni ricavabili dai dati direttamente immessi (le lettere, il tempo d'immissione, la grandezza dell'immagine e così via). Sono queste esattamente modalità di registrazione di azioni che permettono di capitalizzarle, come affermato da Ferraris. Tali dati di second'ordine, i metadati, una volta calcolati e correlati producono ingenti quantitativi di informazioni [54] che costituiscono la materia prima di un ambiente associato:

> "Nel regime della *datamediation* il mondo di dati può essere descritto alla maniera di Gilbert Simondon, ovvero come un *milieu associé*, in cui i dati vengono sottoposti al processo di individuazione caratteristico degli oggetti tecnici, vengono cioè generati come processo ontogenetico di trasduzione attraverso la premediazione e la rimediazione di dati preindividuali, non già formulati o pienamente formati"[55].

Tutte le informazioni ricavabili da tale ambiente associato "datificato" sono appunto prodotte in un ambiente che è costituito dall'intersezione di agenti di varia natura, in cui la significazione non è strettamente umana o tecnica, bensì 'ambientale', perché è l'informazione a costituire l'infrastruttura attraverso cui comunicano gli organismi informazionali:

> "Parliamo di informazione ambientale quando intendiamo sottolineare la possibilità che i dati siano dotati di significato indipendentemente da un soggetto intelligente che produce o trasmette informazioni. Uno degli esempi più spesso citati di informazione ambientale è offerto dai cerchi concentrici visibili nel legno della sezione di un tronco d'albero, che possono servire per misurarne l'età"[56].

---

[54] Cfr. Lorica B., *Big Data and Real-Time Structured Data Analytics*, in Hui Y., *What is a digital object?*, in "Metaphilosophy", 2012 (4), 43, p. 388.

[55] Grusin R., *Datamediation*, in Montani P., Cecchi D. e Feyles M. (a cura di), *Ambienti mediali*, Meltemi, Milano 2018, p. 170.

[56] Floridi L., *La rivoluzione dell'informazione*, tr. it. cit., p. 40.

Quello che sembra possibile concludere da queste considerazioni è che le ICT – producendo, estraendo e calcolando ingenti quantitativi di dati – effettuano procedure di correlazione statistica perfettamente assimilabili al processo di 'in-formazione' nei termini simondoniani, perché producono relazioni fortemente significative e informative per gli elementi in gioco, umani o meno. Se intendiamo l'informazione come il "processo del prendere-forma"[57], è possibile comprendere pienamente quanto sia pervasiva tale azione nella formazione degli ambienti e, dunque, quanto "le ICT stiano inducendo la nostra cultura a concepire la realtà intera e le nostre vite al suo interno in termini conformi alle ICT, vale a dire in termini informazionali"[58]. Questa riontologizzazione può avvenire perché ogni ente, in relazione con altri enti, è necessariamente un emettitore e un ricevitore di informazioni. Se infatti pensiamo l'essere come un divenire, e gli enti come dotati di una intrinseca metastabilità relazionale, dunque suscettibili di cambiamento in virtù delle interazioni informative, l'affermazione per cui "ogni realtà che non possiede interamente in sé la determinazione del corso del suo divenire è virtualmente un ricevitore" [59], presuppone un'idea dell'essere degli enti perpetuamente in una relazione trasformativa, in cui enti perfettamente stabili e perfettamente isolati sostanzialmente non esistono, se non come astrazioni descrittive. Ma, al contempo, non bisogna andare oltre e pensare che qualsiasi relazione fra dati possieda un intrinseco significato (e in questo la mia posizione si distanzia in qualche maniera da quella di Floridi).

Per riassumere tale concettualizzazione – e per trarne le conclusioni che serviranno per il prosieguo del ragionamento – è possibile affermare che un segnale, per essere informativo, deve produrre una 'modificazione-disparazione' nella forma del recettore (ovviamente tale modificazione non è da pensare in

---

[57] Barthélémy J. H., *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Paris 2005, p.116.

[58] Floridi L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo,* tr. it. cit., p. 44.

[59] Simondon G., *Communication et information. Cours et conférence*, cit., p. 159.

senso strettamente materiale). Dunque, pensare l'informazione esclusivamente come segnale quantitativo che mette in relazione emittente e ricevente, senza tener conto della modificazione che tale relazione comporta nei confronti del "fare sistema" fra i due, invalida la portata ontologica dell'informazione stessa:

> "Affinché il segnale acquisisca un significato non solo all'interno di un contesto psicologico, ma anche in uno scambio di segnali fra oggetti tecnici, occorre che sussista disparazione fra una forma già contenuta nel recettore e un segnale d'informazione apportato dall'esterno. Se la disparazione risulta nulla, il segnale ricopre esattamente la forma e l'informazione è nulla, in quanto modificazione dello stato di sistema. Al contrario, più aumenta la disparazione, più aumenta l'informazione, ma solo sino a un certo limite, poiché al di là di certi limiti del sistema recettore l'informazione diviene bruscamente nulla e non può più effettuarsi l'operazione per la quale si colga la disparazione in quanto tale"[60].

L'ultima parte della citazione mostra quanto l'idea di Simondon possieda, in realtà, una certa similitudine con l'idea di Shannon, il quale enfatizza il rapporto di comunanza e parentela fra l'informazione e la sua dissoluzione, ovvero 'l'entropia'. In pratica, essendo la quantità massima di informazione proporzionale al massimo di dati ricavabili, la condizione più informativa è anche quella più vicina alla degradazione completa del segnale, a causa del disordine e dell'entropia. È come se l'informazione contenesse sempre al suo interno la causa della sua dissoluzione entropica. Ma, al contempo, è anche come se, più voluminosi sono gli ammassi di dati insignificanti, più sembra possibile ricavare relazioni significative e informative: "Maggiore informazione, maggiore libertà di scelta e maggiore incertezza viaggiano mano nella mano"[61]. Tuttavia, rinunciando al significato, la TMC (Teoria Matematica della Comunicazione) si limita al presentarsi come una teoria che tratta soltanto le componenti elementari che possono dar luogo all'informazione (ovvero i dati), senza preoccuparsi del

---

[60] Simondon G., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, tr. it. cit., pp. 302-303.

[61] Shannon, C. E. e Weaver, W., *La teoria matematica della comunicazione*, tr. it. cit., p. 27. Cfr. Malaspina C., *An Epistemology of Noise*. Bloomsbury, London 2018; Id., *Pure information: on infinity and human nature in the technical object*, in "Culture, Theory and Critique", 2019, 60(3-4), pp. 205-222.

significato, che nell'orizzonte tanto di Simondon quanto di Floridi è ciò che permette di definire l'informazione per ciò che è:

> "Dal momento che la TMC è una teoria dell'informazione senza significato (non nel senso di essere priva di significato ma nel senso di non fare ricorso ad esso) e alla luce del fatto che l'informazione meno il significato è uguale ai dati, l'espressione teoria matematica della comunicazione di dati è una descrizione molto più appropriata di questa branca della teoria delle probabilità rispetto a teoria dell'informazione"[62].

Il passo filosofico ulteriore – seppur cronologicamente contemporaneo – effettuato da Simondon rispetto ai fondamenti della TMC consiste nel porre il significato e la disparazione – in pratica l'informazione – come concetti ontologicamente pregnanti. Se prendiamo sul serio tale dimensione ontologica dell'informazione, è possibile osservare in maniera differente l'infosfera e la riontologizzazione a cui le ICT stanno contribuendo. Se infatti guardiamo la riontologizzazione, affermata da Floridi, alla luce delle conclusioni che ho tentato di ricavare dal programma simondoniano, tale movimento appare sostanzialmente inevitabile se le ICT sono davvero tecnologie informative. Pur accettando i concetti e il linguaggio della TMC, il filosofo francese ha avuto uno sguardo lungimirante nell'utilizzare tale concetti in chiave ontologica, anticipando aspetti che sono divenuti evidenti solo con l'esplosione e la definitiva affermazione della "società dell'informazione". Tali profondissime modificazioni degli ambienti, della cognizione o delle modalità comunicative, non sono leggibili se ci limitiamo allo sguardo matematico della TMC, perché quest'ultima – nonostante sia ben conscia del valore intimamente relazionale dell'informazione – non può far altro che pensare i due elementi in comunicazione come elementi dati, poiché quello che calcola è soltanto il 'tra' del segnale. Per approfondire tale aspetto relazionale dell'informazione è invece necessario pensare emittente e ricevente come sistemi in equilibrio metastabile, cioè come continuamente in tensione e soggetti essi stessi a modificazione, proprio grazie al movimento dato da una comunicazione

---

[62] Floridi L., *La rivoluzione dell'informazione*, tr. it. cit., pp. 53-54.

significativa e in-formativa. Tale comunicazione, per essere definita informazione, deve produrre una modificazione del ricevente che "coglie il significato" dal segnale, in virtù sia di quest'ultimo che della propria tensione metastabile.

Per dirla in altri termini, l'informazione si presenta come 'l'evento' del significato che avviene tra due – o più – elementi in relazione, poiché il significato non è qualcosa di dato ma un qualcosa che "accade", che si crea nella relazione tensiva: "Se il messaggio costituisce il significato, l'informazione è il suo 'evento'. Con 'evento' non si intende qui alcun fatto. L''evento' è il 'darsi' del dato, un 'darsi' che ogni dato porta con sé come la sua immateriale causa"[63].

Come detto, l'atto di "cogliere il significato" a cui mi sto riferendo ha una validità ben più ampia di quella prettamente umana. Ciò sembra perfettamente comprensibile se la "macchina biologico-semantica" che è l'umano funge da modello principale per comprendere il funzionamento della macchina tecnica. Questo non implica necessariamente che il computer pensi e "significhi" come l'umano, cioè che il significato che "coglie" un computer sia identico a quello colto dall'umano. Anziché pensare il cervello umano come un elaboratore di dati o, viceversa, il computer come un cervello di silicio, a mio parere tale mossa permette di affermare che il significato consiste nel tentativo di rilevare una forma, in-formare, degli elementi dispersi e disparati, in un'ottica legata al funzionamento: "[il significato] non ha senso se non in seno ad un funzionamento"[64]. Nel linguaggio algoritmico contemporaneo, questo equivale al cercare (o calcolare) correlazioni tra dati e in virtù di queste modificare il proprio funzionamento (disparazione della forma).

Dunque, il computer non necessita di una mediazione semantica identica all'umano, ma nella sua mediazione binaria esso "semantizza" degli elementi puramente sintattici come i dati binari: "La sola scintilla di intelligenza che si può

---

[63] Ronchi R., *Teoria critica della comunicazione*, Mondadori, Milano 2003, p. 18.

[64] Simondon G., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, tr. it. cit., p. 304.

oggi accordare pacificamente a un computer riguarda la capacità dei suoi dispositivi e circuiti di discriminare tra dati binari. Se un computer percepisce qualcosa, non è altro che la differenza tra il basso o alto voltaggio al quale i suoi circuiti sono programmati per agire"[65]. Pensato attraverso la lente fornita da Simondon, il significato "artificiale" non è semplicemente una semantizzazione umana di ordine inferiore, ma un'operazione che avviene principalmente in virtù di un funzionamento. È così che, come gli umani non percepiscono dati isolati ma un insieme semanticamente mediato e significativo, un computer "percepisce" delle differenze di voltaggio e procede a calcolarle attraverso il suo linguaggio binario e in virtù della programmazione:

> "Quel che sappiamo è che processare informazioni dotate di significato è precisamente ciò in cui agenti intelligenti come noi primeggiano. Tanto è vero che gli esseri umani completamente e normalmente sviluppati sembrano avvolti nel bozzolo del loro proprio spazio semantico. In senso stretto, non apprendiamo consapevolmente puri dati privi di significato.[…] Non percepiamo mai puri dati colti in isolamento, ma sempre in quanto parte di un contesto semantico che inevitabilmente li dota di un certo significato. Quelli che vanno sotto il nome di "dati grezzi" sono i dati che mancano di una specifica e rilevante interpretazione, non di qualsiasi interpretazione. C'è una soglia semantica tra noi e le nostre macchine e non sappiamo come fare in modo che queste ultime la valichino"[66].

Tale 'soglia semantica' vale appunto se limitiamo il significato a un concetto prettamente umano. Se invece accettiamo le conclusioni che ho "estorto" da Simondon, notiamo come 'cogliere puri dati in isolamento' e 'cercare quantificazioni statistiche significative' è proprio uno dei modi principali di funzionamento delle ICT. Dunque, il problema sembra essere sostanzialmente il riferirsi a un concetto antropocentrico di significato. Un concetto di significato "allargato", relazionale e ontologico, ma soprattutto teso al funzionamento, permette di vedere come nell'ambiente associato dell'infosfera tale problematica venga evidentemente sopravanzata dalle modalità di funzionamento dell'ambiente

---

[65] Floridi L., *La rivoluzione dell'informazione*, tr. it. cit., p. 37.

[66] Floridi L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo,* tr. it. cit., pp. 157-158.

stesso, in cui significati umani e tecnologici possono tendere a sovrapporsi, a influenzarsi e adattarsi reciprocamente:

> "Non disponiamo di tecnologie esperte dal punto di vista semantico, ma non importa dal momento che la memoria sopravanza in prestazioni l'intelligenza. Vi sono talmente tanti dati, sistemi ICT distribuiti che comunicano reciprocamente, esseri umani connessi e strumenti statistici e algoritmici efficienti, che tecnologie puramente sintattiche possono eludere il problema del significato e della comprensione, offrendoci dunque ciò di cui abbiamo bisogno: una traduzione, la corretta rappresentazione di un posto, il ristorante preferito, un libro interessante, una bella canzone in linea con i nostri gusti musicali, un biglietto a un prezzo migliore, un affare attraente per lo sconto offerto, un oggetto inatteso di cui non sapevamo neppure di aver bisogno, e così via"[67].

Alla luce di quanto detto sinora, sarà chiaro che dalla precedente citazione dobbiamo estrapolare il fatto che il funzionamento di macchine sintattiche come le ICT, se elude semplicemente il significato, produce una comunicazione di dati, ma non un'informazione, perché quest'ultima è legata intimamente al significato, che consiste principalmente in una modificazione della forma, in un cambiamento nel funzionamento, in una relazione che assume un significato perché rompe un equilibrio per formarne uno nuovo. Tutti gli esempi citati da Floridi portano alla conclusione che si è attivato un funzionamento, si è messo in movimento un sistema in equilibrio, si è dovuto procedere alla 'in-formazione' dei dati trasmessi attraverso la produzione di significato. Per Derrida, non c'è significato senza memoria[68]. Questo evidenzia un paradosso nella citazione precedente e ci ricollega, a mio avviso, direttamente verso l'orizzonte che sto cercando di tracciare: il significato tecnologico. Se la memoria si pone come elemento "esterno" e tecnologico (come già introdotto nel capitolo precedente e come proverò a discutere in maniera più diffusa nel prossimo paragrafo), e significato e memoria vivono in

---

[67] Ivi, p. 167.

[68] "Se fuori dalla memoria non vi è significato, ci sarà sempre qualcosa di paradossale nell'interrogare la parola '*mémoire*' in quanto unità di significazione,vale a dire nell'interrogare ciò che lega la memoria al racconto o a tutti gli usi della parola 'storia'". Derrida J., *Mémoires: Pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988, tr. it. Petrosino S. (a cura di), Costa E., Borradori G., *Memoires per Paul De Man, Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano 2017, p. 27.

una relazione così intima, viene da sé che il significato è aperto a sistemi in grado di mettere insieme dati registrati e produrre informazioni, ovvero produrre significati dalla correlazione di dati disparati.

Come detto all'inizio del paragrafo, l'ontologia informativa che sto provando a tracciare non può prescindere dal discorso legato all'ambiente associato. Questo perché la mediazione intimamente tecnica e semantica in cui vive la specie umana è infatti una "formazione-in-divenire" tanto delle modalità percettive organiche, quanto delle implementazioni tecnologiche e sociali: in una parola, degli ambienti associati. Dalla terza sezione di *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* si può ricavare un ulteriore approfondimento di questo reciproco costituirsi, poiché la tecnicità include sempre anche "un carattere organico del pensiero e del modo di essere al mondo"[69].

Il concetto ontologico di informazione che ho provato a estrapolare dalla lettura di Simondon mi sembra estremamente adatto a comprendere quanto le ICT si pongano come tecnologie formatrici di ambienti, proprio perché esplicitano quanto la relazione informativa sia parte integrante del processo di formazione degli ambienti, in quanto viene resa palese come l'informazione non sia una mera comunicazione fra enti dati, ma un processo che "trasferisce, altera, forma e trasforma" [70] . L'informazione è, dunque, il programma che costituisce l'individuazione, in cui quest'ultima altro non è che

> "un processo di invenzione che, a partire da un orizzonte preindividuale in stato metastabile e carico di potenziali, innesca una nuova strutturazione che, nel caso

---

[69] Simondon G., *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, tr. it. cit., p. 213. Il filosofo della tecnica Yuk Hui pensa tale carattere come punto di partenza per costruire una "cosmotecnica", analizzando in particolare il pensiero sulla tecnica di matrice cinese. Per eseguire tale operazione, Hui integra la filosofia di Simondon con l'antropologia dell'*ontological turn*. Cfr. Hui Y., *Cosmotecnica. La questione della tecnica in Cina*, tr. it. cit.

[70] Tucker I., *Bodies and surveillance: Simondon, information and affect*, in "Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory 14", 2013, 1, p. 34.

della vita organizzata, mantiene in sé una certa carica preindividuale – un 'ambiente associato' – capace di ulteriori inneschi di individuazione"[71].

Tali ulteriori inneschi di individuazione dipendono proprio dal processo di disparazione della forma causata dall'informazione, dunque da una relazione significativa fra i vari termini in questione. Tale processo è "trasduttivo", perché i "poli del soggetto e dell'oggetto non sono che i risultati di una relazione originaria" [72]. Tale relazione è appunto la produzione di significato nella disparazione della forma, ovvero l'informazione. Quest'ultima, come detto, non è da intendersi come indipendente dal supporto tecnico, anzi – come aveva già compreso all'interno di un diverso ordine di motivi la teoria matematica della comunicazione – è 'dipendente' da questo, così come dagli altri elementi in gioco[73]. È da questa prospettiva che proverò a indagare l'ambiente associato digitale, tenendo presente che tale concetto va oltre le intenzioni dello stesso Simondon, in quanto include non soltanto la concretizzazione tecnica (la formazione di un ambiente associato appunto) ma anche l'individuazione psichica e collettiva che assumono le informazioni, ovvero l'articolazione tecnica, come sfondo preindividuale.

4. Le ICT e una "naturale autonomia"

Il mio tentativo è dunque volto a pensare l'infosfera come un ambiente associato[74], insieme tecnico e naturale, in cui non vi è una netta distinzione bensì una sovrapposizione fra queste due dimensioni: "L'infosfera non sarà un ambiente

---

[71] Molinari Min C., Piatti G., *Stiegler e l'individuazione "social"*, in "AutAut - Bernard Stiegler. Per una farmacologia della tecnica", 2016, 371.

[72] *Ibidem*.

[73] A ben vedere, tale dipendenza si esprime in maniera evidente nel *training* delle intelligenze artificiali, che consiste nell'esperienza che il supporto accumula nel riconoscere la disparazione della forma e agire di conseguenza.

[74] Cfr., Stiegler B., Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. cit.: "La rete Internet, in quanto milieu tecnico industriale, costituisce strutturalmente un milieu associato, laddove fino ad oggi i dispositivi tecnologici provenienti dall'industrializzazione erano strutturalmente fattori di dissociazione".

virtuale sostenuto da un mondo genuinamente 'materiale' dietro di essa. Piuttosto, sarà il mondo stesso ad essere interpretato e compreso in misura crescente, in termini informazionali, come parte dell'infosfera"[75]. Proprio come l'esempio simondoniano del treno, che ho riportato precedentemente, in cui la ferrovia fa da base infrastrutturale necessaria per tutta una serie di attività, Floridi qui fa riferimento a quanto le ICT strutturano – e struttureranno – ambienti in cui la trasmissione di informazioni costituisce le fondamenta stesse su cui incardinare le altre attività.

Pensare le informazioni in termini di 'relazione', 'significato', 'funzionamento', 'sistema' e 'dinamicità', permette di comprendere quanto le tecnologie che manipolano le informazioni siano candidate a essere decisamente efficaci nella formazione di ambienti. Questo perché il digitale e la rete non agiscono soltanto in una dimensione "eterea" (per quanto già tale dimensione sia decisamente efficace), ma sono ben radicati nel mondo organico stesso. L'universo delle ICT è: "reale prima che virtuale, ossia non è una semplice estensione immateriale della realtà sociale, costituendo invece lo spazio elettivo per la costruzione della realtà sociale"[76]. Tale realtà è data proprio dalla caratteristica di riuscire a formare "naturalmente" ambienti di vita, in cui le informazioni sono i media fondamentali attraverso cui si esplicano le interazioni fra *inforgs.*

Vorrei di seguito analizzare due aspetti che, a mio avviso, dimostrano la forte capacità delle ICT di porsi come tecnologie strutturanti gli ambienti. Il primo carattere lo denominerei "naturalezza-trasparenza", consiste nella capacità delle ICT di presentarsi come tecnologie "naturali" – ovvero percepite come facenti parte dell'ambiente in maniera costitutiva, in maniera simile a un albero o una montagna – e, in virtù di ciò, a divenire in qualche maniera trasparenti, se non invisibili: "Le nostre vite sono così immerse nelle ICT che non percepiamo questo 'sfondo' – a meno che non dirigiamo consapevolmente la nostra attenzione verso

[75] Floridi L., *La rivoluzione dell'informazione*, tr. it. cit., p. 26.

[76] Ferraris M., *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, cit., 29.

di questo"[77]. Il secondo carattere è la tendenza a una "ricorsività sistemica" autonoma e infra-tecnologica che caratterizza l'universo ICT, ovvero la tendenza delle tecnologie ICT a comunicare e modificare i propri funzionamenti in maniere sempre più indipendenti dall'intervento umano. Tali caratteristiche sono, a mio parere, intimamente connesse.

Iniziamo dunque dalla "para-invisibilità" delle ICT. Tale caratteristica è fondamentale nel loro porsi come formatrici di ambienti. Infatti, come evidenzia Floridi, nell'ambiente associato digitale le ICT tendono a porsi sempre più come elementi "naturali" e invisibili. Pensiamo, ad esempio, all'evoluzione delle consolle per videogiochi, all'implementazione di sistemi *touch* sempre più immediati, all'attivazione vocale di assistenti domestici e in generale all'universo denominato come *ambient computing*[78]. Ciò non appare, a un primo sguardo, estremamente sorprendente né particolarmente innovativo: l'ambiente dello scriba egizio era costituito principalmente dai sistemi di scrittura della sua epoca (è bene evidenziare che per Floridi paliamo già di un complesso ICT in questo caso). Allo stesso modo, l'ambiente del calzolaio è "naturalmente" composto di cuoio, mastice e così via. In tal senso, tale caratteristica "ambientale" delle tecnologie è già stata evidenziata in vari luoghi, sia da Simondon che da autori come McLuhan[79]. Ciò che occorre enfatizzare è dunque la specificità delle ICT, oltre

---

[77] Van den Eede Y., *In Between Us: On the Transparency and Opacity of Technological Mediation*, cit., p. 141.

[78] L'*Ambient Computing* descrive un ambiente formato da dispositivi *smart*, dati, decisioni IA guidate e attività umane, che permettono azioni "computerizzate" nella vita di tutti i giorni, senza il bisogno di un comando o intervento umano diretto. Cfr. https://www.digitaltrends.com/computing/what-is-ambient-computing/#:~:text=Ambient%20computing%20is%20a%20broad,of%20stuff%20in%20the%20background (28/04/24).

[79] Cfr. McLuhan M., Parker H., *Counterblast*, Rapp & Whiting, London 1970, p. 40; McLuhan M., Fiore Q. , Agel J., *War and peace in the global village*, Gingko Press, Corte Madera 2001, p. 61.

che il perché ci sia un sostanziale accordo nel definirle protagoniste di una rivoluzione[80].

Una delle caratteristiche profondamente innovative delle ICT contemporanee è il grado di invisibilità che riescono a raggiungere. Detto in maniera molto semplice, l'utilizzo di uno *smartphone* è percepito sempre più come naturale e "invisibile" perché si pone come porta d'accesso a tutta un'altra serie di attività (pagamenti, social, foto, turni di lavoro, email, navigazione satellitare e così via), in una relazione con l'umano che Ihde definirebbe *background relations*[81], relazioni in cui la tecnologia è fenomenologicamente presente come un'assenza[82]. Questo perché, nelle società iperstoriche, la struttura dell'ambiente – ovvero l'in-formazione relazionale – si fonda proprio sull'utilizzo di tale tecnologia. Se l'ambiente di vita si impernia attorno a un determinato sfondo[83] tecnologico, questo viene percepito dagli agenti umani sempre più come (quasi) naturale[84], poiché l'oggetto tecnico ICT è, in maniera spesso autonoma dall'intervento umano, "la condizione di se stesso come condizione di esistenza di tale ambiente misto, tecnico e geografico insieme"[85]. La persona che nasce e cresce in un ambiente perennemente connesso attraverso lo *smartphone*, lo percepirà come

---

[80] Seppur da prospettive molto diverse, abbiamo visto ad esempio un parere concorde al riguardo da parte tanto di Ferraris quanto di Floridi.

[81] Ihde definisce quattro tipi di relazioni: *embodiment, hermeneutic, alterity, background*. Cfr. Ihde D., *Technology and the life world: From garden to earth*, Indiana University Press, Bloomington 1990, p. 72-118.

[82] Cfr. Ivi; cfr. Van den Eede Y., *In Between Us: On the Transparency and Opacity of Technological Mediation*, cit., p. 149.

[83] In questo caso il termine 'sfondo' è utilizzato in senso simondoniano. Il filosofo francese prende il termine dalla psicologia della *Gestalt*, pensando lo sfondo come "ciò che nasconde i dinamismi, è ciò che fa esistere il sistema delle forme, le quali partecipano non a delle forme, ma allo sfondo, che è il sistema di tutte le forme o piuttosto la riserva comune delle tendenze delle forme, prima ancora che esse esistano a titolo separato e che si siano costituite in sistema esplicito. La relazione di partecipazione che lega le forme allo sfondo è una relazione che travalica il presente e diffonde un'influenza del futuro sul presente, del virtuale sull'attuale". Simondon G., *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, tr. it. cit., p, 61.

[84] Nel senso di biologico.

[85] Simondon G., *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, tr. it. cit., p. 58.

elemento naturale e trasparente. Proprio come chi è cresciuto nell'ambiente in cui "naturalmente" vede attraverso le lenti trasparenti degli occhiali: "'Trasparente' qui significa che qualcosa non è percepito, che è 'invisibile', o che sfugge all'attenzione della coscienza – è ancora lì in un certo senso, ma ci si vede 'attraverso'"[86]. Questa caratteristica, se possibile, si esprime in una misura ancora maggiore nelle ICT che negli occhiali. La tendenza all'invisibilità delle ICT è infatti estremamente pervasiva perché determinata dalla crescente immaterialità e autonomia che le contraddistingue. La perenne connessione in cui si trovano tutta una serie di sistemi ICT permette loro infatti di comunicare e strutturare ambienti senza passare necessariamente dalla mediazione umana. La persona si troverà così immersa in un ambiente in cui l'essere umano non è agente mediatore o operatore, ma semplicemente vivente, in una maniera simile a come se fosse in un bosco.

Per rendere idea della pregnanza 'ambientale' delle ICT, si potrebbe fare un esempio sin troppo banale: ci sorprendiamo che la connessione fra *home assistant* e *smart tv* non funzioni, invece che del contrario. Questo esempio può svelare una caratteristica dei media iperconnessi, ovvero la stragrande maggioranza delle ICT. Tali tipi di media "ambientali" tendono a scomparire dall'ambito percettivo perché si pongono come "sfondo", si nascondono cioè alla percezione immediata, si "'de-estetizzano' [ovvero] mentre portano qualcosa ad apparire, i media stessi tendono a restare invisibili"[87]. Se pensiamo che una delle caratteristiche principali delle ICT è di funzionare meglio quanto più sono invisibili – e proprio in questa caratteristica la teorica dei media Sybille Krämer vede un ironico rovesciamento della metafisica platonica e la possibilità di fondare una metafisica dei media –, si pone un singolare parallelismo nei modi di manifestazione rispettivamente dell'inconscio e delle tecnologie: entrambi infatti si manifestano principalmente

---

[86] Van den Eede Y., *In Between Us: On the Transparency and Opacity of Technological Mediation*, cit., p. 154 (t.d.a.).

[87] Krämer S., *Medium, Bote, Übertragung: Kleine Metaphysik der Medialität*, Suhrkamp, Berlin 2008, tr. it. Buongiorno F., *Piccola metafisica della medialità. Medium, messaggero, trasmissione*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2020, p. 18.

attraverso il "sintomo"[88]. Riferendosi all'esempio precedente, è possibile notare come molto spesso ci rendiamo pienamente conto dei dispositivi quando non funzionano al meglio, quando dis-funzionano rendendoci difficile l'accesso alle modalità comunicative e relazionali tecnologicamente mediate cui siamo abituati:

> "L'ente immediatamente utilizzabile nel corso del prendersi cura può risultare inidoneo, non adatto a un determinato impiego. Uno strumento è guasto, un materiale inadatto. Il mezzo resta comunque un utilizzabile. *Ciò che ne scopre la inidoneità non è però l'osservazione contemplativa delle sue qualità, ma la visione ambientale preveggente propria del commercio adoperante. In questa scoperta della inidoneità, il mezzo ci sorprende.* La sorpresa conferisce al mezzo utilizzabile una certa inutilizzabilità. Dal che deriva: il non-adoperabile è solo qui, si manifesta cioè come cosa-mezzo, che ha questo o quell'aspetto e che anche nella sua utilizzabilità era già costantemente presente come siffatta [corsivo mio]"[89].

Come afferma Hui, "l'incoscienza tecnologica è l'essere più invisibile, ma allo stesso tempo più visibile"[90] proprio perché tale visibilità, nascosta nel momento dell'utilizzo, emerge nel momento della disfunzione che esplicita la non utilizzabilità, che svela la tecnologia per quello che è. Questo aspetto diviene ancora più evidente proprio in relazione all'autonomia e invisibilità caratteristiche delle ICT, perché a queste non rivolgiamo un'attenzione contemplativa, bensì ci rivolgiamo a esse nei termini di un'utilizzabilità, talmente 'invisibile' e 'immateriale' da essere percepita come naturale (pensiamo all'accensione vocale delle luci di casa) e inconscia (pensiamo, ad esempio, alla capacità degli algoritmi di "prevedere" le abitudini di consumo degli utenti).

Nel prossimo capitolo approfondirò gli aspetti legati all'inconscio e al desiderio in maniera maggiormente diffusa, tuttavia è possibile anticipare che, nella prospettiva teorica che utilizzerò[91], l'inconscio è pensato come sociale e

---

[88]Cfr. Freud S., *Das Unbewusste (1915)*, in *Gesammelte Werke*, *XII*, Fischer, Frankfurt, Imago publishing, London 1940-1950, tr.it. *L'inconscio (1915)*, in *Opere di Sigmund Freud, Vol. VIII*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

[89] Heidegger M., *Essere e tempo,* tr. it. cit., pp. 99-100.

[90] Hui Y., *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina*, tr. it. cit., p. 184.

[91] Occorre segnalare, in maniera meramente introduttiva al momento, che Stiegler stesso, pensando la possibilità del desiderio in base alla sua filosofia, lo colloca necessariamente

produttivo, qualcosa che appartiene tanto al "fuori" tecnologico e collettivo, quanto a una dimensione interna e intima. Il parallelismo fra inconscio e ICT si presenta perché tali tecnologie tendono a una naturale trasparenza in virtù del fatto che si fanno sia veicolo per una molteplicità di attività, sia perché nel loro funzionamento tendono a ampi spazi di autonomia (e sull'autonomia dell'inconscio Freud ha scritto numerose e bellissime pagine).

La tendenza all'invisibilità delle ICT è, dunque, direttamente collegata con l'altra caratteristica che ho delineato: la ricorsività sistemica autonoma e infra-tecnologica. È interessante notare che tali aspetti possono emergere anche da una filosofia come quella di Heidegger, come nota Van den Eede rileggendo Harman. Dall'interpretazione di quest'ultimo, infatti si possono trarre delle conclusioni per cui "l'essere-alla-mano" (*Zuhandenheit)* non è limitato all'utilizzo umano degli strumenti, ma è invece una condizione che si estende a tutti gli enti, compresi gli esseri umani (*Dasein*), e che gli oggetti stessi interagiscono 'attraverso' questo dominio. Ciò implica che la differenza ontologica principale non risiede tra esseri umani e oggetti, bensì tra gli oggetti stessi e le 'relazioni' che li legano. Harman propone quindi un'espansione della prospettiva heideggeriana, traslando l'attenzione dal *Dasein* e da una visione ristretta dell'analisi degli oggetti come strumenti, verso una "filosofia orientata agli oggetti". Le implicazioni di tale ontologia vanno oltre l'ambito della mia discussione, ma va sottolineato il passaggio concettuale dall'utensile inteso come strumento pronto all'uso umano a una condizione generale e ontologica di tutti gli enti[92]. Questa reinterpretazione

---

nell'ambito del sociale e del tecnico, oltre che nello psico-fisico. Nell'ultimo capitolo, mi riferirò soprattutto alla teoria del desiderio espressa da Deleuze e Guattari ne *L'anti-Edipo* e alla questione dell'inconscio "sociale", ricavabile tanto dalle idee degli ultimi due, quanto da Lacan che negli anni '70 affermò: "L'inconscio è il sociale". Cfr., ad esempio, Lacan J., Il *Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, Einaudi, Milano 2003. La costituzione dell'inconscio tecnologico e sociale, però, come proverò a mostrare, passa a mio parere necessariamente dall'organologia di Stiegler.

[92]Tale aspetto approfondisce ulteriormente quanto ho già analizzato precedentemente riguardo alla filosofia di Heidegger, cfr. *supra*, pp. 43sgg.

> "amplia il concetto di 'uso' in un contesto ontologico più ampio, definendo tutte le entità e le loro relazioni. Pur essendo una prospettiva controversa, suggerisce che la mediazione tecnologica non sia semplicemente una mediazione tra soggetti e oggetti, ma piuttosto una caratteristica intrinseca a tutte le cose"[93].

La questione centrale che vorrei analizzare – e che, in qualche maniera, entra anche in risonanza con la discussione appena analizzata – è incentrata sugli spazi di autonomia che hanno le ICT nel comunicare fra di loro senza l'intervento umano, oltre all'importanza, per l'umano stesso, di tali comunicazioni che contribuiscono a strutturare l'ambiente. In pratica, lo stadio odierno della concretizzazione tecnica costituisce in maniera quasi autonoma ampi spazi dell'ambiente associato, permettendo all'operatore umano di non effettuare in prima persona – poiché le incontra già effettuate – tutta una serie di procedure meta-operative, necessarie ad ottenere il risultato. Queste, infatti, possono avvenire – tecnicamente e ontologicamente – anche senza l'intervento – diretto o meno – umano. Le tecnologie digitali sono, cioè, gli oggetti tecnici che portano alle estreme conseguenze l'idea simondoniana di oggetto "*détaché/détachable*"[94], perché raggiungono gradi di autonomia tali da far pensare a un oltrepassamento del concetto di concretizzazione, divenendo un vero e proprio processo di individuazione.

Per riprendere l'esempio, mutuato da Montani, a cui ho fatto riferimento nel capitolo precedente, è come se il rastrello utilizzato dal macaco per avvicinarsi a un altro rastrello più lungo, al fine di raggiungere il cibo, fosse già raggiungibile

---

[93] Van den Eede Y., *In Between Us: On the Transparency and Opacity of Technological Mediation*, cit., p. 144 (t.d.a.). Cfr. Harman G., *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago 2002.

[94] Tale coppia concettuale è fondamentale per comprendere l'importanza della filosofia di Simondon nella filosofia della "vita tecnica". Tale coppia permette di ricomprendere e approfondire il concetto bergsoniano di invenzione, affermando altresì il grado di autonomia che caratterizza il processo di concretizzazione tecnica: "Simondon prolunga quindi la prospettiva bergsoniana riprendendo la coppia concettuale di astratto e concreto per descrivere la dinamica vitale dell'invenzione, e la approfondisce facendo della nozione di oggetto tecnico *détaché/détachable* un concetto centrale della sua filosofia biologica della tecnica". Clarizio E., *La vie technique. Une philosophie biologique de la technique*, cit., p. 168 (t.d.a.).

dal macaco stesso grazie all'interazione ricorsiva, meta-operativa e autonoma fra i due rastrelli. Tale interazione ricorsiva "puramente tecnologica" è proprio ciò che riescono a fare con sempre più efficacia le ICT e ciò che ha prodotto un ambiente associato, costituito principalmente da informazioni, in cui l'umano ha tratto vantaggio per tutta una serie di azioni. E che dunque tende a voler strutturare in modo che tale interazione avvenga con facilità.

Tuttavia, non bisogna limitarsi alla questione del "trarre vantaggio" in relazione alla "manipolazione"[95] tecnica, poiché si rischierebbe di rimanere impigliati in un'idea semplicemente strumentale delle ICT, orizzonte che spero di aver superato nel capitolo precedente. Quello che sta avvenendo è la costituzione di un ambiente complesso, in cui l'intersezione fra umanità, natura e tecnologia assume forme dinamiche, innovative e rivoluzionarie. 'Rivoluzionarie', in prima istanza, perché la comunicazione autonoma fra le tecnologie diventa parte strutturante e fondamentale dell'ambiente. Tale autonomia non è semplicemente un collegamento fra macchine, sì che effettuando un comando sulla prima macchina è possibile agire in maniera indiretta sulle altre componenti del sistema. È qualcosa di più, ovvero una comunicazione fra macchine tecnologiche che agisce sovente in maniera autonoma e che tende a essere informativa, poiché è in grado di produrre autonomamente una 'disparazione della forma/modificazione del funzionamento'.

Pensiamo, ad esempio, al volante di un'auto che permette di girare le ruote. Il volante tradizionale funziona attraverso un collegamento di vari elementi, l'unico su cui agisce direttamente l'umano è appunto il volante, la cui rotazione viene trasmessa al piantone, che a sua volta la trasmette alla scatola dello sterzo, che attraverso tiranti e barre collegati alle ruote, permette a queste ultime di girare a destra o a sinistra. Questa serie di movimenti è pianificata "a priori", cioè all'azione umana di girare il volante corrisponderanno – si spera – tutta la serie di

[95] Intendo la manipolazione non alla lettera. Come stiamo vedendo, è infatti un carattere che si esprime in maniera sempre più immateriale.

azioni e collegamenti di second'ordine che permettono alle ruote di girare. La forma degli elementi in gioco è data e stabile, dunque non sussiste una relazione informativa ma "soltanto" la propagazione meccanica di un movimento. Se prendiamo in considerazione il dispositivo di assistenza denominato *Lane Assist*, ovvero il sistema di sicurezza che devia automaticamente il volante in caso di invasione della corsia opposta, la situazione cambia. Una telecamera (o altri tipi di sensori che rilevano la posizione dell'auto) rileva le linee bianche che delimitano la corsia e, quando l'auto esce dalla traiettoria calpestando una delle linee, invia un segnale informativo al computer di bordo che fa deviare automaticamente il volante, riposizionando l'auto all'interno della corsia. Il segnale è informativo perché produce una relazione significativa: i dati visivi della telecamera producono un'informazione (la traiettoria/forma assunta non è corretta) che inducono a modificare la forma del recettore (il volante, che modifica il proprio funzionamento in virtù dell'informazione ricevuta dal computer di bordo). Tutte queste azioni avvengono attraverso uno scambio di informazioni che bypassano l'agente umano, strutturando il suo ambiente (un'auto con il *Lane Assist* implica una guida diversa da un'auto che ne è sprovvista) e, possibilmente, anche l'ambiente associato (approntamento di una migliore segnaletica delle corsie su strada, ad esempio).

Questo banale esempio serve per mostrare come "l'autonomia" tecnologica raggiunta dalle ICT non deve necessariamente aprire a scenari distopici legati alla perdita dell'autonomia o delle capacità umane, ma deve essere guardato come un cambiamento epocale nella strutturazione degli ambienti di vita *tout court*, immergendoci in un mondo in cui le connessioni fra i vari elementi in gioco sono un elemento essenziale e irrinunciabile, che giungeranno a modificare la nostra stessa percezione del mondo:

> "Nelle società avanzate dell'informazione, ciò che oggi sperimentiamo come mondo offline è destinato a diventare un ambiente totalmente interattivo e più capace di rispondere, costituito da processi informativi A2A (*anything to anything*), wireless, pervasivi e distribuiti, che operano A4A (*anywhere for anytime*) in tempo reale. Questo mondo ci inviterà prima, gentilmente, a comprenderlo come qualcosa

di *a-live* (artificialmente vivo). Quindi, in maniera paradossale, tale "animazione" del mondo renderà il nostro sguardo più simile a quello delle culture pretecnologiche che interpretavano ogni aspetto della natura come mosso da forze teleologiche. Ciò porta a ripensare la nostra metafisica in termini informazionali"[96].

L'esempio del *Lane Assist* è utile anche per spiegare la seconda parte della citazione di Floridi. L'"animazione" dell'auto che autonomamente gira il volante, riposizionandosi al centro della corsia, esemplifica infatti perfettamente un tipo di interpretazione teleologica della tecnologia: anziché muoversi grazie all'azione umana, il volante si muove in virtù delle informazioni che ha ricevuto dai sensori di rilevazione. Dunque, in conclusione, il movimento autonomo del volante appare come un movimento della natura, l'auto, che teleologicamente modifica il proprio corso avendo come obiettivo finalistico la nostra sicurezza. Tale meccanismo, seppur ovviamente programmato, rivela ed esemplifica un potenziale di adattamento dinamico, realizzabile solo grazie a un sistema che manipola dati e informazioni, anziché meri comandi meccanici, e che, inoltre, attraverso tale manipolazione costituisce autonomamente ulteriori connessioni:

"Il senso delle nuove tecniche di elaborazione dati che chiamiamo 'il digitale' non è solo poter processare ingenti quantitativi di dati con il computer, ma anche che operando con i dati il sistema può stabilire connessioni e formare una rete di dati che si estende da piattaforma a piattaforma, da database a database"[97].

In conclusione, è possibile notare quanto la tecnologia digitale, soprattutto nella sua espressione attraverso le ICT, enfatizzi il carattere tecnicamente "mediato" dell'essere umano. Paradossalmente, tale mediazione si esprime

---

[96] Floridi L., *La rivoluzione dell'informazione*, tr. it. cit., p. 26. Tale affermazione risuona in qualche modo – seppure con una sfumatura più ottimistica – con quanto affermato da McLuhan riguardo alle tecnologie "elettriche". Secondo McLuhan, infatti, tali tecnologie tanno riportando la società moderna a condizioni che ricordano quelle tribali, in cui la comunicazione era caratterizzata dalla simultaneità e dall'istantaneità. Questo significa che con le tecnologie elettriche le informazioni possono essere trasmesse e ricevute quasi istantaneamente, consentendo una forma di comunicazione che avvicina le esperienze sensoriali odierne a quelle delle società tribali, poiché viene incentivata una modalità di interazione più uditivo-tattile rispetto alla prospettiva visiva tradizionalmente dominante nella società occidentale. Cfr. McLuhan M., *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto press, Toronto 1962, tr. it. Rizzo S., *La galassia Gutenberg: nascita dell'uomo tipografico*, Armando editore, Roma 2011.

[97] Hui Y., *What is a digital object?*, cit., p. 388 (t.d.a.).

soprattutto attraverso la capacità delle ICT di essere "trasparenti", ponendosi come "tra" della relazione tra gli esseri umani. Ma, come abbiamo visto, questo "tra" è composto, in questa situazione, da dati e da informazioni, le quali costituiscono la trama ontologica dell'ambiente, in una relazionalità informativa che non è esclusivamente umana, bensì anche tecnologica. Tale relazione – che spesso tende a mimetizzarsi fino a scomparire – è ciò che, in maniera ontologica, ci presenta in maniera netta il nostro essere tecnologicamente mediati/compositi: "Se mai daremo senso alla condizione di essere tecnologicamente mediati e vivere vite pienamente mediate tecnologicamente, noi potremmo iniziare a considerarla in termini di apparizione e sparizione. [La tecnologia] È qui e non è qui. È fra di noi"[98].

Tuttavia, è necessario approfondire ulteriormente lo statuto del digitale e delle ICT, poiché nel loro manipolare informazioni costituiscono tecnologie che definiscono e organizzano le modalità principali attraverso cui gli esseri umani "esternalizzano" la memoria. Dunque, nel prossimo paragrafo, proverò a delineare il modo in cui il digitale e le ICT "scrivono" la memoria esterna. Per fare ciò mi riferirò in prima istanza ad alcune intuizioni di Derrida riguardanti la scrittura e, successivamente, alla filosofia di Stiegler. Questo perché Stiegler, rielaborando il concetto di scrittura derridiano, procede a superare un limite di Simondon, innestando cioè all'interno dell'orizzonte della tecnicità lo sfondo "pre-individuale" teorizzato da Simondon. Quest'ultimo, infatti, "sulla scia di un'ispirazione vitalista […] non coglie […] come l'orizzonte tecnico costituisca per l'uomo, al momento della sua individuazione psico-sociale, un 'già-là', ovvero una traccia non-vissuta che questi si trova costretto a ereditare e trasmettere"[99].

---

[98] Van den Eede Y., *In Between Us: On the Transparency and Opacity of Technological Mediation*, cit., p. 157 (t.d.a.).

[99] Molinari Min C., Piatti G., *Stiegler e l'individuazione "social"*, cit.

L'oggetto tecnico si costituisce, per Stiegler, come una "materia inorganica auto-organizzata"[100], che procede a individuarsi insieme all'essere umano. Il processo di informazione è quindi tanto umano, quanto tecnico. Tanto del vivente che dell'inorganico. In questo senso, allora, il preindividuale è un "già-là" tecnico e che tende a concretizzarsi in un ambiente associato, a individuarsi insieme alla materia vivente. Il preindividuale che si forma attraverso l'individuazione tecnica – "la *e* dell'individuazione psichica *e* collettiva, in cui si formano le condizioni della transindividuazione [c.d.a.]"[101] – è allora una memoria, "espressione di tutta la strumentalità tecnica che ogni epoca ha a sua disposizione, capace di controllare i processi di individuazione psico-sociali"[102].

Per concludere questo paragrafo, c'è da chiarire una nota terminologica che finora ho lasciato volutamente indeterminata. Per ragioni espositive, ho utilizzato quasi come sinonimi, o comunque come termini fortemente intercambiabili, "ICT" e "digitale". Alla luce della consistenza del supporto tecnico – anche se non obbligatoriamente materiale – su cui viaggiano le informazioni, su cui "scriviamo" e "siamo scritti" dal nostro mondo, preferisco limitarmi d'ora in poi al termine "digitale". Questo perché digitale deriva dal latino *digitus* e richiama direttamente all'azione del contare con le dita. Dunque, è un termine che include tanto l'astratto dell'aritmetica quanto la manipolazione del contare, con un richiamo alla questione relativa alla liberazione della mano a cui faceva riferimento Leroi-Gourhan[103].

Un altro aspetto, necessario per giustificare tale scelta e tirare le fila del mio discorso, è il richiamo alla consistenza tecnica dell'informazione: ciò che fa la TMC – e, per alcuni aspetti, Simondon con essa – è pensare l'informazione come

---

[100] Stiegler B., *La technique et le temps. 2. La Désorientation*, Galilée, Paris 1996, p. 21 (t.d.a.). È utile sottolineare che l'aspetto materiale è solo una delle determinazioni assunte dalla tecnica.

[101] Stiegler B., *Platone digitale*, Vignola P., Vitale F. (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 53.

[102] Molinari Min C., Piatti G., *Stiegler e l'individuazione "social"*, cit.

[103] Cfr. *supra*, p. 44sgg.

un ente 'indipendente' dal supporto tecnico. Cioè come se il supporto tecnico non fosse altro che, appunto, un 'supporto' su cui viaggia l'informazione, la cui determinazione ontologica sarebbe però indipendente delle condizione tecnologiche in cui viene prodotta. Questo, come sarà possibile desumere, non è fino in fondo esatto nella prospettiva che sto adottando: il significato conseguente a una disparazione trova le condizioni di esistenza, le condizioni della sua individuazione, all'interno del processo di individuazione "a tre rami". Dunque, è tutto fuorché indipendente dalla individuazione tecnica: "L'illusione è generata dal fatto che un'informazione può circolare di supporto in supporto mantenendo la sua struttura. Ma tale circolazione altera sia questo mantenimento (questo 'mantenere') che l'informazione stessa (intensificando o esaurendo il suo potenziale), che è trans-*formata* dai suoi supporti" [104]. È, così, un aspetto fondamentale che riguarda l'informazione – in quanto significazione della disparazione – l'essere all'interno del processo di individuazione tecnica. Stiegler distingue informazione e significazione, al fine di provare a porre una distanza fra la calcolabilità e prevedibilità dell'informazione e l'incommensurabilità del secondo termine.

Nella prospettiva che ho provato a introdurre, però, l'informazione è tale solo se è significativa, ovvero, nel linguaggio di Stiegler, solo se "costituisce il transindividuale […]. Il transindividuale non può essere trans-*individuale* se non producendo una *dimensione comune* significativa per gli individui [c.d.a.]"[105]. È bene sottolineare che la 'dimensione comune' non è l'individuazione collettiva. Quest'ultima è solo una parte della possibilità del transindividuale, che è la condizione di significazione informativa fra i vari individui psichici, collettivi e tecnici. Dunque, pensare il fenomeno nell'ambito della dimensione più allargata del digitale, vuol dire nient'altro che includere la possibilità del transindividuale, pensando cioè le relazioni significative fra i vari processi di individuazione, in una

[104] Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., p. 244.

[105] Ibidem.

prospettiva che tenga conto della significazione anche dell'individuazione tecnica, non pensando la tecnica – ICT – soltanto come supporto di un ente dato – informazione. Ma pensando, fino in fondo, l'informazione come formula dell'individuazione psichica, collettiva e tecnica.

Tale distinzione è importante perché le ICT non veicolano soltanto informazioni, nel senso matematico del termine, o messaggi semantici, nel senso "ermeneutico" del termine. Le ICT costituiscono "mondi", o, meglio *milieux*, perché hanno la caratteristica di modificarsi e modificare l'ambiente in cui agiscono 'in-formando', riconoscendo autonomamente la disparazione della forma – nient'altro che il significato per Simondon, come ho tentato di mostrare – e ricalibrarsi in funzione di questa. Ciò permette di oltrepassare tanto la visione strettamente matematica, quanto quella strettamente "semantica" dell'informazione. Questo è un passo oltre Stiegler, che invece sembra limitarsi a una definizione dell'informazione funzionale soprattutto all'utilizzo che ne farà nella teorizzazione della società automatica, ovvero di scambio di segnali matematici statisticamente modulabili.

Infine, credo che utilizzare il termine 'digitale', renda meglio conto di tutta una serie di fenomeni che non veicolano necessariamente informazioni, ma anche dati grezzi, non elaborati e non 'significati', ovvero semplici dati espressi in codice binario, o dati percettivi non elaborati a livello percettivo o semantico. Stiegler definisce, proprio in virtù del riferimento al manipolare, i *Digital Studies* come campo di studio "degli oggetti tecnici in generale, e del loro rapporto reciprocamente costitutivo con gli esseri umani che li usano; degli strumenti e degli ambienti tecnici che ereditiamo attraverso la cultura, e la cui apre orizzonti di pensiero e di possibilità attraverso i quali ci ritagliamo un futuro"[106].

[106] Moore G., *Introduction: Prolegomenon to a Digital Studies Manifesto*, in Fitzpatrick N. et al. (a cura di), *Aesthetics, Digital Studies and Bernard Stiegler*, Bloomsbury Academic, New York 2021, p. 3 (t.d.a.).

Rivolgerò dunque l'attenzione alle tecnologie della memoria, perché guarderò al digitale proprio in questo senso, in quanto insieme di oggetti tecnici che scrivono la memoria del passato e del presente e, al contempo, aprono al futuro.

5. Il digitale come tecnologia della memoria

Il digitale è propriamente assimilabile all'avvento della scrittura, se lo leggiamo nell'ottica di una riconfigurazione tanto delle modalità cognitive, quanto delle società umane. Infatti, proprio come la scrittura ha riconfigurato in maniera profondissima le modalità di pensiero, linguaggio, trasmissione, conservazione, fruizione, assimilazione e rielaborazione del sapere, così il digitale sembra procedere, in maniera accelerata, a modalità simili di riconfigurazione. Allo stesso modo, il digitale sembra assimilabile anche all'emersione del linguaggio, che ha – come abbiamo visto – riconfigurato le modalità cognitive e comunicative umane, non essendo una semplice verbalizzazione di un pensiero già formato ma un qualcosa che, tecnologicamente, contribuisce a plasmare il pensiero stesso, divenendo quasi sovrapponibile a esso. Per citare due prospettive profondamente diverse ma in questo caso assimilabili, Arendt definisce il pensiero come un dialogo con se stessi, come: "il due-in-uno del dialogo senza voce"[107]; Vygotskij, come detto, pone l'interiorizzazione del linguaggio ricevuto dall'esterno e dagli altri durante i primi anni di vita e d'apprendimento come condizione stessa della possibilità di sviluppare le funzioni psichiche superiori, come possibilità stessa di pensare e di 'pensarsi': "Attraverso gli altri diventiamo noi stessi"[108]. In entrambi i casi, l'elemento linguistico si esplicita come elemento fondamentale dei processi cognitivi. Il linguaggio è dunque una tecnologia che "informa" la nostra cognizione, a tal punto da esser ritenuta come una tecnologia innata e naturale.

---

[107] Arendt H., *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1977-1978, tr. it. Del Lago A. (a cura di), Zanetti G., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 288.

[108] Vygotskij L. S., *La mente umana*, cit., p.250.

Ciò che sto provando a introdurre attraverso questi esempi è il fatto che le tecnologie di scrittura non sono semplici strumenti che darebbero forma materiale alla verbalizzazione, proprio come quest'ultima non è da intendersi soltanto come la mera esteriorizzazione di una razionalità interna già preformata. Le tecnologie di scrittura sono invece processi in qualche maniera consustanziali alla cognizione, perché partecipi alla formazione stessa di quest'ultima, in una pastura processuale in cui 'interno' ed 'esterno' non sono nettamente separati, in cui 'atto noetico' e 'atto tecnico' sono uno conseguenza dell'altro[109].

Come abbiamo visto, Stiegler legge tale tipo di movimento, tale coesistenza e sovrapposizione dell'interno e dell'esterno, alla luce della nozione derridiana di *différance*, che permette di descriverne con efficacia la co-implicazione, l'embricazione necessaria e processuale: "La *différance* non è né il chi né il cosa, ma la loro co-possibilità. […] Il paradosso è che dobbiamo parlare di esteriorizzazione anche se non c'è un interno che la precede: esso si costituisce nell'esteriorizzazione"[110].

È dunque necessario un iniziale riferimento a Derrida, secondo il quale la scrittura si "fa" nel momento esatto della sua esteriorizzazione nel mezzo tecnico, poiché, come abbiamo già visto nel capitolo precedente, "la memoria umana è già da sempre tecnica"[111]. Dunque, la scrittura non è semplicemente forma grafica del verbale o del pensiero, ma un modo attraverso cui queste due dimensioni si formano, in un processo in cui interno e esterno, esperienza e medium, cognizione e tecnica, sono elementi intimamente connessi nel loro reciproco 'darsi': "La struttura tecnica dell'archivio archiviante determina anche la struttura del

---

[109] In maniera assimilabile al, già citato, concetto di "*hylonoetics field*" pensato da Malafouris, cfr. *supra*, p. 94.

[110] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., pp. 177-184.

[111] Feyles M., *Ipomnesi: La memoria e l'archivio*, Rubettino, Soveria Mannelli 2013, p. 29.

contenuto archiviabile nel suo stesso sorgere e nel suo rapporto con l'avvenire. L'archiviazione produce dal momento che registra l'evento"[112].

Una concezione della scrittura inequivocabilmente modellata sul programma di una *Grammatologia*[113] sembra necessaria per dare sostegno alle affermazioni precedenti. Derrida approfondisce ulteriormente l'analogia che Simondon presenta tra funzionamento degli esseri viventi e funzionamento delle tecnologie, ponendo lo psichico come modello delle tecnologie di scrittura, poiché esiste fra le due dimensioni una strutturale analogia: "La comparazione fra la macchina psichica e la macchina scrivente è necessaria perché c'è una strutturale analogia tra le due. Questo significa che la tecnica, prima di essere un modo di produrre oggetti è il modo in cui pensiamo"[114]. Secondo Derrida la "scrittura" – il "testo" – non è riducibile alla mera produzione di un segno grafico o di un libro, ma è qualcosa che ricomprende questi ultimi, oltrepassandoli nel gioco di rimandi e differenze in cui consiste l'esperienza interpretativa (e sostanzialmente la facoltà di pensare):

> "Ciò che chiamo "testo" implica tutte le strutture cosiddette "reali", "economiche", "storiche", socio-istituzionali, in breve tutti i referenti possibili. Altro modo di ricordare una volta di più che non c'è fuori testo [*Il n'y a pas de hors-texte*]. Cosa che non vuol dire che tutti i referenti sono sospesi, negati o rinchiusi dentro un libro, come si finge o come si ha spesso l'ingenuità di credere e di accusarmi. Ma piuttosto che ogni referente, ogni realtà ha la struttura di una traccia differenziale, e che ci si può rapportare a questo reale solo in un'esperienza interpretativa. Questa dà o prende senso solo in un movimento di rinvio differenziale [*différantiel*]. *That's all*"[115].

Questo permette di pensare la cognizione umana come una serie di rimandi differenziali, dunque – per analogia – come il tentativo di costruire un testo. Tale

---

[112] Derrida J., *Mal d'archive: Une impression freudienne*, Galilée, Paris 1995, tr. it. Scibilia G., *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli 1996, p. 26.

[113] Cfr. Derrida J., *Della grammatologia*, tr. it. cit.

[114] Feyles M., *Two Problems of the Biological Philosophy of Technology*, in "Philosophy and Technology", 2022, 35, p. 16 (t.d.a.).

[115] Derrida J., *Limited Inc.*, Galilée, Paris 1990, tr. it. Perullo N., *Limited Inc.*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 273.

costruire, alla luce delle considerazioni fatte precedentemente, è da concepire come ben radicato nella tecnologia e nel supporto materiale. È in questo senso che "non c'è fuori testo", perché non c'è un fuori dalla mediazione tecnica per la produzione di tracce cognitive. Allo stesso tempo, dunque, tale concezione della scrittura permette di comprendere quanto il digitale stesso resti comunque, a scanso di ogni facile idealizzazione, radicato nella materialità del supporto tecnico.

Questo sembra valere per la scrittura, così come su ciò che agisce primariamente: significati e informazioni. Essendo composta da un movimento di rinvio differenziale, la scrittura sembra proprio un tentativo di *in-formare* una materia, ovvero quell'insieme di differenze in cui consistono i dati.

Sotto questa luce, appare evidente come le tecnologie siano elementi che costitutivamente scrivono l'ambiente e l'umano: "Gli umani sono, e sempre saranno, la proiezione di multiple modalità di scrittura: non solo il DNA e l'epigenetica, ma la riscrittura del corpo e della mente attraverso la tecnica"[116]. È a questa altezza che occorre cercare di comprendere la riconfigurazione della forma di vita umana che vediamo effettuarsi attraverso il "sistema tecnico digitale", essendo il digitale uno degli assi portanti della nostra contemporaneità. Per farlo, occorre guardare al mito platonico riguardante la nascita della scrittura nella reinterpretazione di Derrida. Attraverso tale lettura, appare in maniera lampante quanto la memoria sia scritta tecnologicamente e quanto la tecnologia si presenti come un *pharmakon*, al contempo rimedio e veleno per le facoltà umane. È proprio riguardo all'idea di *pharmakon* che, successivamente, è possibile segnare la svolta che dalla grammatologia derridiana conduce verso il processo di grammatizzazione teorizzato da Stiegler.

Ma proseguiamo con ordine. Nel *Fedro*, Platone mette in scena un dialogo fra Socrate e Fedro, in cui i due parlano dell'amore, della bellezza e, soprattutto, della retorica. In un passo molto significativo, Socrate pronuncia quella che appare a tutti gli effetti come una condanna della scrittura. Infatti, nella filosofia socratica è

[116] Moore G., *Introduction: Prolegomenon to a Digital Studies Manifesto*, cit., p. 13 (t.d.a.).

esclusivamente l'oralità a permettere la trasmissione del "vero sapere", poiché questo, essendo dialogico, ha bisogno di un interlocutore che risponda alle domande, e che domandi a sua volta. Interrogando un libro, non si avrà alcuna risposta. Nel mondo dialogico di Socrate, il testo scritto contiene il rischio intrinseco di restare muto e immobile nei confronti di chi lo interroga e, al contempo, di restare altrettanto indifeso dagli attacchi e dalle cattive interpretazioni degli interroganti. Il testo scritto sembra avere continuamente bisogno della tutela dell'autore. Vale la pensa riportare il mito per continuare la discussione:

> "Espertissimo (*technikotate*) Theuth, una cosa è esser capaci di mettere al mondo quanto concerne una *techne*, un'altra saper giudicare quale sarà l'utilità e il danno che comporterà agli utenti; e ora tu, padre delle lettere, hai attribuito loro per benevolenza il contrario del loro vero effetto. Infatti esse produrranno dimenticanza (*lethe*) nelle anime di chi impara, per mancanza di esercizio della memoria; proprio perché, fidandosi della scrittura, ricorderanno le cose dell'esterno, da segni (*typoi*) alieni, e non dall'interno, da sé: dunque tu non hai scoperto un *pharmakon* per la memoria (*mneme*) ma per il ricordo (*hypòmnesis*)"[117].

Secondo Derrida, ciò che Platone prende di mira è "la sostituzione del promemoria alla memoria viva, della protesi all'organo", perché tale sostituzione non produrrebbe altro che un ricordare meccanico e passivo invece della "rianimazione attiva del sapere" che avviene nel gioco di domande e risposte dialogico. Questo perché, per Platone, la memoria "vera" consiste in un "riportare alla memoria", un riportare indietro dall'oblio, un rimembrare, guidato dal maestro, nella maieutica dialogica. Il vero sapere è *a-letheia*, possibile soltanto esercitando la *mneme*, la memoria viva che si esercita nel dialogo e si sforza di trarre fuori dall'oblio: è questo il senso della *a-letheia*, un riportare alla memoria dell'anima che ha bevuto le acque del *Lete* (il fiume dell'oblio), ed è tornata sulla

[117] Platone, *Fedro*, 274e-275a, tr. it. Bonazzi M. (a cura di), Einaudi, Milano 2011.

terra senza ricordi, come una *tabula rasa*. Il sapere consiste dunque nel faticoso tentativo di riportare alla memoria ciò che si è già "visto": il vero sapere[118].

Pensare di effettuare questa operazione attraverso un libro che interrogato non risponde è, per Socrate, una scelta sbagliata, e che produrrà effetti deleteri per la facoltà umana della memoria, perché la scrittura pone un "limite (tra il dentro e il fuori, il vivente e il non-vivente) [che] non separa semplicemente la parola e la scrittura, ma la memoria come svelamento (ri)producente la presenza e la rimemorazione come ripetizione del monumento: la verità e il suo segno, l'ente e il tipo"[119].

Dunque, la distinzione, il limite tra interno e esterno, non è semplicemente riferibile al confine fra psichico e fisico, immateriale e materiale, software e hardware, ma il punto in cui viene distinta la facoltà della memoria dal ricordo,

> "il punto in cui la *mneme*, invece di essere presente a sé nella sua vita, come movimento della verità, si lascia soppiantare dall'archivio, si lascia allontanare da un segno di ri-memorazione e di com-memorazione. Lo spazio della scrittura, lo spazio come scrittura si apre nel movimento violento di questa supplenza, nella differenza tra *mneme* e *hypomnesis*"[120].

Il ricordo, l'*hypomnesis*, materializzato nell'oggetto esterno è, nell'orizzonte platonico, nient'altro che un posticcio della vera memoria. Nel nostro orizzonte, è invece ciò attraverso cui è possibile la memoria stessa, poiché essere umano e mediazione tecnica, interno e esterno, sono indissolubilmente connessi: "*Il 'fuori' è già all'interno del lavoro della memoria* [c.d.a.]"[121]. Nel nostro orizzonte, la memoria accade nell'atto tecnico e, attraverso la perpetuazione di questo, è possibile instaurare una memoria condivisa e collettiva.

Altro aspetto da sottolineare è la necessaria finitezza e limitatezza della memoria. È infatti possibile dedurre logicamente che una memoria infinita, una

---

[118] Cfr. i dialoghi platonici *Menone* e *Fedone.*

[119] Derrida J., *La farmacia di Platone*, tr. it. cit., p. 101.

[120] *Ibidem*.

[121] Feyles M., *Ipomnesi: La memoria e l'archivio*, cit., p. 21.

memoria che non effettua cioè una selezione, discretizzando il *continuum* dell'esperienza, non sarebbe altro che "l'infinità di una presenza a sé". La memoria necessita dunque di elementi che le permettano di avere presente qualcosa – un avvenimento – a cui non era direttamente presente. Ha cioè bisogno di tracce, di "segni", di una scrittura materiale che attesti la presenza di "qualcosa di passato". La memoria, in questo senso, contrariamente a quanto "sogna" Platone[122], è ben radicata nel supporto tecnico, venendo così a cadere il limite fra interno e esterno, poiché "*la memoria è essenzialmente un segno*" [c.d.a.][123]. In questo senso, dunque, cade la subordinazione della scrittura alla voce (e al ragionamento astratto), perché non è semplicemente la voce a essere "voce dell'anima", di cui la scrittura materiale sarebbe una forma degradata, ma tanto la voce quanto la scrittura sono "produzioni dell'anima", ben connesse con l'impianto tecnico.

Senza proseguire oltre nella teoria derridiana, basti segnalare che Stiegler (così come Ferraris) si inserisce nel solco tracciato dal maestro. Se Derrida pensa la grammatologia come un "programma di ridefinizione del sapere sulla base di un ripensamento radicale dello statuto della scrittura in generale"[124], basato sul percorso della *différance* e, dunque – nella interpretazione del concetto che sto utilizzando –, della coesistenza di elementi che la metafisica tradizionale ha pensato come separati (abbiamo visto gli esempi di voce e scrittura, memoria e ricordo, esterno e interno), Stiegler riprende questa via, approfondendone l'aspetto tecnico e giungendo al concetto di "grammatizzazione"[125]:

---

[122] Cfr. Derrida J., *La farmacia di Platone*, tr. it. cit., p. 101: "Ciò che sogna Platone è una memoria senza segno. Cioè senza supplemento. *Mneme* senza *hypomnesis*, senza *pharmakon*".

[123] Feyles M., *Ipomnesi: La memoria e l'archivio*, cit., p. 23.

[124] Vignola P., *L'animale proletarizzato. Stiegler e l'invenzione della società automatica*, in "AutAut - Bernard Stiegler. Per una farmacologia della tecnica", cit.

[125] Il concetto ha una filiazione diretta da Auroux S., *La dévolution technologique de la grammatisation*, Mardaga Ed., Bruxelles 1995.

> "La grammatizzazione è il processo attraverso cui i flussi e le continuità che rimandano le esistenze sono *discretizzati*: la scrittura, come discretizzazione del flusso della parola, è uno *stadio* della grammatizzazione. […] La grammatizzazione è la storia dell'esteriorizzazione della memoria in tutte le sue forme: memoria nervosa e cerebrale, memoria corporea e muscolare, memoria biogenetica. Così esteriorizzata, la memoria può divenire l'oggetto di controlli sociopolitici e biopolitici attraverso gli investimenti economici di organizzazioni sociali *che ristrutturano in tal senso le organizzazioni psichiche*, mediante degli organi mnemotecnici [c.d.a.]"[126].

La grammatizzazione consiste dunque nella discretizzazione tecnica del flusso continuo dell'esperienza, ovvero il processo di costruzione della memoria psichica e sociale innestata necessariamente all'interno del processo tecnologico di esteriorizzazione della memoria, in cui la scrittura è parte integrante del processo, così come le pitture rupestri e i *Big Data*[127]. È in questo senso che, in quanto discretizzazione dei flussi cognitivi, emotivi ed esperienziali, effettuata attraverso l'archiviazione della memoria su supporti materiali,

> "La grammatizzazione è stata sia il vettore di trasmissione dei saperi e delle individuazioni collettive nel corso della storia dell'umanità, sia ciò che ha sempre generato, in modalità differenti, anche l'effetto contrario: una progressiva perdita di sapere, ossia una proletarizzazione come esteriorizzazione dei contenuti di memoria senza ritorno, vale a dire senza re-interiorizzazione"[128].

Dunque, la grammatizzazione contiene in nuce un carattere "proletarizzante" e "farmacologico", è cioè, per natura, un *pharmakon.* Ovvero, qualcosa che produce al tempo stesso un effetto benefico e un effetto tossico. Se il concetto di grammatizzazione è debitore tanto di Derrida quanto di Platone (oltre che di Auroux), se la *différance* e l'idea di una discretizzazione tecnica della memoria sono eredità pienamente derridiane, l'utilizzo che Stiegler fa del concetto di *pharmakon* è differente da quello del suo maestro. La farmacologia derridiana è, in prima istanza, decostruttiva: volta cioè a decostruire le dicotomie metafisiche

---

[126] Stiegler B., *Platone digitale*, cit., p. 40.

[127] In questo senso, il concetto di grammatizzazione si avvicina alla discretizzazione pensata da Kittler. Cfr. Kittler F. A., *Literature Media Information Systems*, OAP, Amsterdam 1997.

[128] Ivi.

su cui è innervato il primato della voce e del logos, provando a decostruire "l'opposizione platonica tra anamnesi e ipomnesi, memoria viva interna e supplemento mnemonico esterno" [129]. Quella di Stiegler, quantomeno nelle intenzioni, vuole porsi come una farmacologia pienamente costruttiva, esplicitando e assumendo sui suoi oggetti d'indagine – nel nostro caso la tecnologia digitale – pienamente l'ambivalenza dell'etimo greco, contemporaneamente rimedio e veleno. È questo il motivo per cui, sovente, Stiegler declina il concetto al plurale, parlando di *pharmaka* quando vuole riferirsi alle tecnologie concrete. Soprattutto, il concetto di *pharmakon*, visto attraverso una lente pienamente organologica, è un movimento necessario nel processo stesso di antropogenesi, in cui la farmacologia esprime una "prospettiva al tempo stesso di critica e di costruzione dell'umano e della civiltà"[130]. Questo perché ogni processo di grammatizzazione è intrinsecamente farmacologico, dunque la questione non è rifiutare una determinata tecnologia della memoria, ma cercare di comprendere i modi per abitarla in maniera fruttuosa: "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, e di rispondervi con una terapeutica"[131]. È probabilmente questa la differenza principale con Derrida, che secondo Stiegler non vede fino in fondo la possibilità di agire sul lato curativo della questione[132].

---

[129] Vitale F., *Postfazione. La tecnica (e il) vivente*, in Stiegler B., *Platone digitale*, cit., p. 107.

[130] Vignola P., *La tecnica innanzitutto*, in Stiegler B., *Platone digitale*, cit., p. 18.

[131] Stiegler B., *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, tr. it. cit., p. 182. Secondo la scansione delle fasi della filosofia stiegleriana riportata precedentemente (cfr. *supra*, p. 11), tale testo segna l'ingresso nella fase "farmacologica" del pensiero di Stiegler.

[132] Cfr. Stiegler B., *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*, Éditions Les Liens qui libèrent, Paris 2016, p. 157.

Si potrebbe dire, come è già stato fatto[133], che se Derrida pone l'accento sulla questione del differimento della decisione, legata – necessariamente, nella sua prospettiva – al *pharmakon* della scrittura, Stiegler afferma la necessità della decisione, in chiave organologica, rispetto ai *pharmaka* in quanto tecnologie della memoria.

Tornerò successivamente sull'aspetto farmacologico, che ritengo centrale nella mia indagine, segnatamente rispetto alle tecnologie digitali. Quello che appare necessario sottolineare adesso è che il tentativo di Stiegler, partendo dalla grammatologia di Derrida, consiste nel rintracciare e riconoscere delle 'tecnologie della memoria', tecnologie cioè produttrici di segni che compongono la modalità di discretizzazione del tempo: "La scrittura nella sua specificità alfabetica, come una registrazione esatta, orto-grafica, che libera una nuova possibilità d'accesso a un passato, configura la temporalità propriamente storica"[134]. Il processo di grammatizzazione è dunque una sorta di "storia tecnica della memoria" in cui indagare il

> "processo di descrizione, di formalizzazione e di discretizzazione dei comportamenti umani, dai linguaggi ai gesti, che permette la loro riproducibilità mediante la trasformazione di un continuo temporale (ad esempio la voce che effettua un discorso) in un discreto spaziale (come la scrittura alfabetica)"[135].

Come detto, la prospettiva adottata da Stiegler – così come la mia – è organologica, quindi l'obiettivo principale è comprendere tale processo collettivo di discretizzazione, tale storia dell'organizzazione tecnica del tempo, alla luce dell'interazione fra organi "anatomici", "tecnici" e "sociali". Per approfondire il

---

[133] Cfr., Turner B., *Returning to judgment : Bernard Stiegler and continental political theory*, University of New York Press, Albany, NY 2023, p. 57; Kouppanou A., *Bernard Stiegler's Philosophy of Technology: Invention, Decision, and Education in Times of Digitization*, in "Educational Philosophy and Theory", 2015 (10), 47, pp. 1110-1123; Mui C. L., Murphy J. S., *The University of the Future: Stiegler after Derrida*, in "Educational Philosophy and Theory", 2020 (4), 52, pp. 455-465.

[134] Stiegler B., *La technique et le temps. 2. La Désorientation*, cit., p. 23 (t.d.a.).

[135] Vignola P., *La cura dell'intelligenza e l'intelligenza della cura*, introduzione a Stiegler B., *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, tr. it. cit., p. 6.

discorso, è necessario anzitutto recuperare alcune conclusioni a cui giunge Leroi-Gourhan, che fungeranno da base per la concettualizzazione di Stiegler, in una vicinanza espressa da quest'ultimo. Allo stesso tempo, seppur non avvenuto in maniera tangibile, l'incontro tra la paleoantropologia di Leroi-Gourhan e la grammatologia di Derrida sembra in qualche modo possibile.

Per Leroi-Gourhan una memoria è il supporto – non necessariamente materiale – su cui è registrato un programma, ovvero le istruzioni che permettono la ripetizione del gesto tecnico: "la sinergia operazionale dell'utensile e del gesto presuppone l'esistenza di una memoria nella quale si registra il programma di comportamento"[136]. Ne *Il gesto e la parola*, il paleoantropologo distingue tre tipi di memorie: 'memoria specifica', 'individuale' ed 'etnica'. Stiegler riprende e approfondisce tale distinzione, parlando di memoria 'genetica', 'epigenetica' ed 'epifilogenetica': se la memoria genetica e quella epigenetica sono sostanzialmente sovrapponibili alla memoria specifica e alla memoria individuale, collegate cioè alla memoria del DNA della specie animale e alla memoria che si forma nel singolo individuo durante la sua vita, la memoria epifilogenetica punta ad approfondire il sostrato intimamente tecnico (già introdotto da Leroi-Gourhan) della memoria etnica, ovvero la memoria che ereditiamo dal passato della nostra specie non attraverso il DNA ma nella lingua, nella cultura, nell'insieme di artefatti tecnologici e così via:

> "La tecnica è innanzitutto una memoria, una terza memoria, né genetica né semplicemente epigenetica. L'ho chiamata epifilogenetica poiché, essendo il frutto di un'esperienza, ha un'origine epigenetica, e poiché quest'esperienza individuale è accumulata – grazie alla memoria tecnica che rende possibile una trasmissione e un'eredità, un phylum che apre la possibilità di una cultura –, essa è anche filogenetica"[137].

Il concetto di epifilogenesi, chiaramente debitore anche delle intuizioni derridiane che ho provato a riassumere poc'anzi, mira a presentare gli oggetti

---

[136] Leroi-Gourhan A., *Il gesto e la parola: 2. La memoria e i ritmi*, tr. it. cit., p. 279.

[137] Stiegler B., *Leroi-Gourhan: l'inorganico organizzato*, tr. it. cit., p. 271.

tecnici attraverso un concetto che ambisce a superare la fenomenologia di Husserl, partendo da quest'ultima: la 'ritenzione terziaria', come vedremo successivamente.

Anzitutto va specificato che, attraverso l'epifilogenesi, Stiegler riprende e approfondisce il concetto di memoria etnica di Leroi-Gourhan. 'Riprende', perché la distinzione fra tre tipi di memorie è ricalcata esattamente su quella del paleoantropologo, 'approfondisce' perché innesta, in maniera preponderante, nel supporto tecnico la memoria collettiva. Per Leroi-Gourhan, come ho anticipato precedentemente, questo tipo di memoria è articolata ed espressa attraverso un linguaggio (dunque non coincide necessariamente con esso) e un apparato tecnico, battendo decisamente sul tempo l'evoluzione genetica e ponendosi come aspetto centrale dell'evoluzione umana: "l'evoluzione tipicamente umana faceva scaturire un mondo tecnico che attingeva le proprie risorse al di fuori dell'evoluzione genetica. A partire dall'*homo sapiens* la costituzione di un apparato della memoria sociale domina tutti i problemi dell'evoluzione umana"[138]. Per Stiegler, tale memoria epifilogenetica si forma grazie al supporto tecnico su cui è impressa la memoria di un evento, e, soprattutto, è possibile agire su questo processo di formazione, superando così l'impasse evolutiva della specie umana a cui, invece, la condanna Leroi-Gourhan:

> "La prospettiva di Leroi-Gourhan, rigorosamente perseguita, annulla ogni possibilità di intervenire positivamente nell'evoluzione dell'uomo attraverso il condizionamento positivo, farmacologico, dell'evoluzione tecnologica, lasciando così all'organologia tutt'al più lo spazio di una teoria descrittiva. È per scongiurare questa prospettiva, che condanna all'impotenza di fronte agli esiti tossici dell'evoluzione tecnologica, che Stiegler ha avanzato l'ipotesi della memoria epifilogenetica che oggi, con il supporto delle ricerche epigenetiche[139] non è più

[138] Ivi, p. 270.

[139] Il riferimento è alle ricerche legate alla possibilità di conservazione e modificazione della memoria epigenetica. Dunque, alla possibilità di trasmissione di caratteri ereditari non direttamente connessi a modificazioni del DNA. Cfr. Francis R. C., *Epi-Genetics. The Ultimate Mystery of Inheritance*, W. W. Norton & C., New York 2011; Fish, E.W., Shahrokh, D., Bagot, R., Caldji, C., Bredy, T., Szyf, M., and Meaney, M.J., *Epigenetic programming of stress responses through variations in maternal* care, in "Annals of the New York Academy of Science", 2004, 1036, pp.167-180; Bošković A., Rando O. J., *Transgenerational Epigenetic Inheritance*, in "Annual Review of Genetics", 2018, 52, pp. 21-41.

solo un'ipotesi teorica ma un concetto operativo, scientificamente fondato e sperimentalmente verificabile"[140].

Se accettiamo le conclusioni che ho tratto nel capitolo precedente, riguardanti il linguaggio come tecnologia[141], sembra evidente quanto l'epifilogenesi sia un processo in cui la tecnologia concorre a plasmare, organologicamente, tutti i tipi di memoria. Inoltre, pur volendo assumere una postura diversa, e rifiutando dunque le mie conclusioni, tale reciproco plasmarsi delle memorie sembra difficile da rifiutare, se non ancorandosi su posizioni metafisiche ed essenzialiste. È utile notare che, anche a livello terminologico, la memoria "epi-filo-genetica" racchiude tanto la memoria genetica – specifica di una determinata specie animale –, quanto quella epigenetica – specifica dell'individuo – pensandole nel *phylum* che indica l'appartenenza a una collettività, formatasi in maniera eminentemente tecnica. Quindi, ciascuna delle memorie agisce e si produce di concerto con le altre, ma "è la tecnica che rende possibile questo agglomerato"[142].

O, per utilizzare i termini di Simondon, vediamo come il processo di concretizzazione tecnica assuma pienamente il suo ruolo di formatore di ambienti associati nella reciproca costituzione dei processi di individuazione psichica e collettiva. Questo diviene evidente riguardo alle tecnologie che utilizzano informazioni, come il linguaggio e il digitale. Tali tecnologie sono, per Stiegler, tecnologie della memoria perché si occupano propriamente del processo di "portare alla memoria", attraverso la tecnologia, qualcosa a cui non si è stati presenti. Tali tecnologie, ed è questo un punto decisivo, permettono la costituzione e la rielaborazione di questo qualcosa, ovvero di questo sapere – ciò che comunemente definiamo cultura in senso ampio – che si costituisce in virtù del comune sostrato tecnico – ad esempio, la scrittura o una lingua – fra presente e

---

[140] Vitale F., *Postfazione. La tecnica (e il) vivente*, cit., p. 116.

[141] Oltre ai riferimenti a Montani, sui quali ho intarsiato la mia esposizione, si segnala anche Antinucci F., *Parola e immagine: storia di due tecnologie*, Laterza, Roma-Bari 2011.

[142] Bissonette J.-F., Stiegler B., *De l'industrialisation du mal-être à la renaissance du politique. Un entretien avec Bernard Stiegler*, cit., p. 81.

passato: “il supporto tecnico di memoria non è […] un semplice mezzo di trasmissione del sapere: esso costituisce la possibilità stessa della sua elaborazione”[143]. L’oggetto tecnico che “richiama” e costituisce la memoria è così definito dal filosofo francese come una ritenzione terziaria e costituisce l’ambiente tipicamente umano, ovvero l’ambiente della memoria epifilogenetica: “L’ambiente epifilogenetico come *insieme delle ritenzioni terziarie* costituisce il *supporto* dell’ambiente preindividuale permettendo l’individuazione del genere [c.d.a.]”[144].

Il concetto di ritenzione terziaria deve la sua filiazione alla lettura – non sempre pacifica[145] – della filosofia di Edmund Husserl[146]. La “ritenzione” consiste nel riportare alla coscienza dei dati dell’esperienza percettiva vissuta, al fine di viverla nel presente: Husserl fa l’esempio di una melodia e della ritenzione alla coscienza presente della nota immediatamente passata, non più percepita ma effettivamente presente alla coscienza, che permette di donare senso alla melodia stessa in virtù delle note passate. È, come dice Husserl, un “tenere in pugno” un dato percettivo vissuto nel passato ma non “perso” definitivamente. La ritenzione primaria è così una apprensione diretta del passato in quanto passato, non come un guardare indietro bensì come presenza immediata, come coscienza della continuità del processo che sta trascorrendo. È dunque intimamente connessa con la percezione, ma non è detto che sia sovrapponibile a essa, come invece sembra fare Stiegler. La ritenzione secondaria, invece, consiste nel riportare alla coscienza un’esperienza che è definitivamente avvenuta nel passato. Anche qui, la ritenzione

---

[143] Stiegler B., *Leroi-Gourhan: l’inorganico organizzato*, cit., p. 273.

[144] Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L’epoca iperindustriale*, tr. it. cit., p. 89.

[145] Cfr. Feyles M., *Ipomnesi: La memoria e l’archivio*, cit.

[146] Cfr. Husserl E., *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893–1917), Husserliana, Vol. 10*, Springer, Berlin 1966, tr. it. Marini A. (a cura di), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, FrancoAngeli, Milano 1981, di cui effettuerò una sintesi – assolutamente non esaustiva – atta esclusivamente a introdurre l’argomentazione di Stiegler.

secondaria appare intimamente collegata con la rimemorazione, ma non sovrapponibile a cuor leggero.

Tralasciando la questione legata alla validità dell'utilizzo di un lessico husserliano da parte di Stiegler, quello che ci interessa in questo ambito è il concetto di ritenzione terziaria, coniato dal filosofo francese a partire dalle due ritenzioni esposte poc'anzi, al fine di superare lo psicologismo della fenomenologia husserliana. Pensare la ritenzione terziaria come memoria tecnica e "esteriorizzata", consiste, per Stiegler, principalmente nel tentativo di comprendere il modo di pensare le modalità di formazione dei processi cognitivi e della memoria individuale, all'interno di un ambiente che è sempre collettivo e tecnologico, in cui vi è una muta relazione trasformativa fra dimensione pisco-fisica, dimensione sociale e dimensione tecnica.

Per farlo, Stiegler pensa la ritenzione terziaria, al contempo, come eredità di una memoria passata e come dispositivo necessario alla formazione della coscienza e della memoria nel presente, in cui la memoria tecnica non è semplice mediazione, ma costituzione di ambienti: "La ritenzione terziaria non è una mediazione, perché essa non viene dopo: essa non è ciò che dà mediatamente accesso all'immediato, ma ciò che ne costituisce la possibilità stessa. Essa non è mediazione ma *milieu*"[147]. È un tentativo di abbattere il confine tra esterno e interno della coscienza: se le prime due forme di ritenzione sembrano principalmente 'interne' alla coscienza, la terza vuole porsi come una decisa problematizzazione del confine tra interno e esterno, tra soggettivo e oggettivo, anzi sembra voler affermare radicalmente la co-esistenza simultanea di entrambe le dimensioni, mirando così ad abbattere le dicotomie tradizionali. La ritenzione terziaria consiste in prima istanza in "qualsiasi forma di memoria 'oggettiva': cinematografo, fotografia, fonogramma, scrittura, pittura, busti, ma anche

[147] Stiegler B., *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, tr. it. cit., p. 155.

monumenti e oggetti in generale, tali da testimoniare per me un passato che non ho necessariamente vissuto in prima persona"[148].

Il passato comune è, dunque, un passato non vissuto in prima persona, che giunge all'individuo come una memoria artificiale, ovvero come una memoria epifilogenetica: una ritenzione terziaria è un oggetto che rimanda a una testimonianza di qualcosa a cui non si era presenti, ma che – in quanto ritenzione – comunque costituisce la memoria, in maniera eminentemente tecnica: "Memoria di esperienze passate, di epigenesi passate che non sono andate perdute, contrariamente a quanto accade nello spazio prettamente biologico. È la struttura epifilogenetica che rende possibile il pre-esistente e la sua appropriazione"[149]. Non è possibile percepire direttamente il Napoleone biologico, ma è invece possibile leggere libri, guardare film, ammirare il *Bonaparte valica il varco del Gran San Bernardo* di Jacques-Louis David e così via.

Per tornare al linguaggio legato a Leroi-Gourhan, vediamo come "l'epifilogenesi corrisponde […] all'evoluzione tecno-logica – e quindi non più biologica – dell'uomo, intesa, in accordo con le intuizioni di Leroi-Gourhan, come processo di esteriorizzazione, ovvero come 'proseguimento della vita con altri mezzi rispetto alla vita'"[150]. Oltretutto, tali ritenzioni terziarie permettono di osservare come tenda a formarsi la memoria epifilogenetica di un determinato *phylum*, ovvero come la memoria di un evento venga conservata e interpretata diversamente in base all'appartenenza etnica, nazionale o sociale. I due verbi che ho utilizzato nella frase precedente consentono inoltre di evidenziare un altro carattere della ritenzione terziaria: il suo aprire alla possibilità di un futuro. Una memoria "conservata" si riferisce infatti alla registrazione, dunque al passato dell'evento, che "ritorna" nel presente attraverso l'oggetto; "interpretare" una

---

[148] Stiegler B., *La technique et le temps. 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Galilée, Paris 2001, p. 54.

[149] Stiegler B., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, tr. it. cit., p. 168.

[150] Petit V., *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, cit., p. 397.

memoria vuol dire che un oggetto mnemotecnico schiude la possibilità di rielaborarlo e, portandoci il passato nel presente, apre all'avvenire di un possibile futuro. Pensiamo, ad esempio, al dialogo che intratteniamo da migliaia di anni con il teorema di Pitagora.

Ma, ancor prima di significati possibili, l'essere umano appartiene a un sistema di oggetti intesi come memorie artificiali[151]. È in questo senso che la ritenzione terziaria, in quanto oggetto artificiale che riproduce un elemento mnestico e temporale, "modifica, nel modo più generale, cioè in ogni esperienza umana, i rapporti tra le ritenzioni psichiche della percezione, che Husserl nomina ritenzioni primarie, e le ritenzioni psichiche della memoria che egli chiama ritenzioni secondarie"[152]. Tale rapporto di reciproca modificazione non sembra essere neutrale da un punto di vista strettamente biologico, infatti il filosofo francese ridiscute in maniera critica le teorie dell'evoluzione di matrice darwiniana del cervello umano, accusandole di una sostanziale incompletezza in quanto non tengono in debito conto l'intersezione con la tecnologia e con le organizzazioni sociali nella modificazione delle funzioni cerebrali. Le capacità tecniche – come il saper leggere[153] – non sono "preformate" nel cervello, ma si ottengono soltanto attraverso una profonda ricodifica delle funzioni cerebrali esistenti[154]. Questa è la situazione, a mio avviso, di tutti gli accoppiamenti tra organi psicosomatici, organi artificiali e organizzazioni sociali"[155]. Per affermare tali conclusioni, è

---

[151] Cfr. Feyles M., *Ipomnesi: La memoria e l'archivio*, cit., p. 68.

[152] Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., p. 82.

[153] Il riferimento principale di Stiegler in questo caso è Maryanne Wolf. Cfr. Wolf M., *Proust and the Squid: The Story and Science of the Reading Brain*, Harper Perennial, New York 2008, tr. it. Galli S., *Proust e il calamaro. Storia e scienza del cervello che legge*, Vita e pensiero, Milano 2009; Id., *Reader come Home. The Reading Brain in a Digital World*, Harper Perennial, New York 2018, tr. it. Villani P., *Lettore, vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, Vita e pensiero, Milano 2018.

[154] Elemento questo di cui era già conscio Vygotskij, come ho provato a mostrare nel capitolo precedente, cfr. *supra*, pp. 58sgg.

[155] Stiegler B., *Nanjing Lectures (2016-2019)*, cit., p. 208 (t.d.a.).

necessario passare dall'organico all'organologico. Affidandosi tanto alle neuroscienze quanto alla teoria delle "mente letterata" di Walter Ong[156], Stiegler può così affermare che il cervello "è in grado di essere riorganizzato secondo i modelli organologici prodotti dalla grammatizzazione, la quale costituisce a sua volta un processo di individuazione delle ritenzioni terziarie che Platone chiamava ipomnesi"[157].

Alla luce delle considerazioni biologiche, è possibile giungere alla conclusione che il mondo delle ritenzioni terziarie non è "neutrale" da un punto di vista politico, perché nel gioco di 'selezione' della memoria in cui consistono le ritenzioni terziarie di un determinato *phylum*, tanto storico quanto sociale, e nella sua interazione con le altre due ritenzioni,

> "si formano significazioni condivise da degli individui psichici, che costituiscono così degli individui collettivi formanti essi stessi delle società. Condivise dagli individui psichici in seno a individui collettivi di ogni genere, le significazioni formate nel corso dei processi di transindividuazione vanno a costituire il transindividuale come insieme di ritenzioni secondarie collettive, entro cui si formano delle protensioni collettive – che sono le aspettative tipiche di un'epoca"[158].

Dunque, selezionare degli eventi e renderli delle ritenzioni terziarie, non è un'azione neutrale da nessun punto di vista la si guardi. Si potrebbe approfondire ulteriormente tale aspetto, pensando la mancanza di oggettività come carattere "quasi ontologico", affermando cioè il fatto che la selezione – non neutrale – di eventi "salienti" a livello sociale, è proprio ciò che costituisce il presupposto della memoria. Già Platone era conscio del carattere selettivo della memoria, in quanto – come detto – una memoria totale e perfetta degli avvenimenti non sarebbe che una infinita presenza a sé. Ciò che facciamo, nell'atto in cui produciamo una memoria, è dunque una selezione, un tagliuzzare pezzetti del continuo

---

[156] Cfr. Ong W. J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen & Co., New York-London 1982, tr. it. Calanchi A., O*ralità e scrittura: le tecnologie della parola,* il Mulino, Bologna 2014.

[157] Stiegler B., *Nanjing Lectures (2016-2019)*, cit., p. 202 (t.d.a.).

[158] Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., p. 82.

dell'esperienza, rendendoli elementi discreti e istituendo così delle differenze: "Senza una diminuzione, senza una differenza, il passare del tempo sarebbe impossibile. *Ricordare significa essenzialmente – e non accidentalmente – selezionare* [c.d.a.]"[159].

Questo aspetto, alla luce delle conclusioni del paragrafo precedente, assume un carattere che rimanda direttamente alle tecnologie che utilizzano informazioni: è infatti in un ambiente costituito di dati, ovvero di differenze, che la discretizzazione dell'esperienza trova dei significati, dando così luogo a informazioni. In questo senso, l'organizzazione delle informazioni altro non è che 'l'organizzazione del tempo'. È possibile così comprendere praticamente tutti gli oggetti passati come delle potenziali ritenzioni terziarie, sebbene non tutti sono atti a registrare e conservare la memoria "volontariamente":

> "[Le] ritenzioni terziarie sono cose e oggetti in generale. Ora, alcune di esse sono quelle che io chiamo ritenzioni terziarie *ipomnesiche*. Questo significa: cose fatte per registrare e conservare la memoria, cose mnemotecniche, come caratteri o lettere, ma anche registrazioni audio o visive e ora anche computer e smartphone"[160].

Gli oggetti ipomnestici atti a conservare la memoria – il che vuol dire sostanzialmente produrla – sono le tecnologie che riescono a agire nel campo informativo, producendo una disparazione della forma degli elementi in gioco che dà luogo alla relazione di significato. È possibile, dunque, idealmente chiudere il cerchio dei due discorsi che ho portato avanti in questo capitolo, incentrati sull'informazione e sulla memoria, introducendo l'aspetto che tratterò d'ora in avanti, ovvero la non neutralità politica del processo di grammatizzazione, e le conseguenze sul desiderio delle ritenzioni terziarie digitali. Per fare questo, è necessario parlare dell'aspetto farmacologico delle tecnologie e delle principali differenze fra il digitale e le altre tecnologie di memoria.

---

[159] Feyles M., *Ipomnesi: La memoria e l'archivio*, cit., p. 69.

[160] Stiegler B., *Nanjing Lectures (2016-2019)*, cit., p. 170 (t.d.a.).

5. Il pharmakon *digitale*

Uno degli aspetti più interessanti legati al digitale, ai fini dell'indagine che sto conducendo, risiede nel fatto che, attraverso l'utilizzo delle tecnologie digitali, vengono prodotti e raccolti grandissimi quantitativi di dati e metadati. Questi sono "ceduti" dall'utente, in maniera più o meno consapevole, alla piattaforma, che "estrae" tali dati dalle varie attività. Ovviamente, alla luce di quanto mostrato finora, apparirà chiaro come la produzione di dati e metadati non riguarda soltanto le interazioni utente-macchina, ma anche le interazioni che avvengono soltanto fra macchine: più in generale le interazioni che avvengono nella multi-dimensionalità del contesto *onlife*. Tali dati, prodotti, raccolti ed estratti, possono essere ulteriormente calcolati e aggregati in vista di varie finalità, possono cioè aprire alla possibilità di produrre informazioni.

Ciò che fa della scrittura digitale una forma del tutto peculiare, rispetto alle forme di scrittura apparse nella storia, è il suo essere 'sincrona' agli avvenimenti, oltre che la capacità di ricalibrarsi in tempo reale in virtù dell'utilizzo di algoritmi funzionali al *Machine Learning*, aprendo così una sorta di regolazione automatica basata sull'apprendimento, conseguenza di nuovi dati e nuove correlazioni. La sincronicità intrinseca alla scrittura digitale è probabilmente uno degli aspetti maggiormente impattanti della tecnologia digitale, aspetto che Derrida e Stiegler avevano già osservato in relazione alle apparecchiature di registrazione video e audio, le quali permettono di ampliare il campo e aprire spazi di scrittura in "tempo reale" mai sperimentati precedentemente:

> "Il fatto che questa possibilità tecnica [*la registrazione in diretta*] esista, per quanto limitata e impura, per quanto 'fittizia' sia, basta certamente a cambiare la comprensione di tutto il campo. Non appena sappiamo, 'crediamo di sapere', *crediamo* semplicemente che la pretesa 'diretta' è possibile e che da un capo all'altro del mondo si possono trasmettere voci e immagini, il campo della percezione e dell'esperienza in generale risulta profondamente trasformato [c.d.a.]".[161]

[161] Derrida J., Stiegler B., *Ecografie della televisione*, tr. it. cit., p. 44.

Il digitale accelera ulteriormente tale trasformazione del campo della percezione e dell'esperienza, poiché, come le tecnologie di registrazione (come detto, principalmente la televisione e l'audiovisivo in generale) di cui discutono i due filosofi francesi, permette di mostrare la realtà "in diretta". A differenza della televisione e dell'audiovisivo, però, le tecnologie digitali permettono di riscrivere, anticipare e ricalibrare, quasi in tempo reale, lo spazio e il tempo dell'esperienza e della percezione, cioè permettono di ricalibrare – mi si perdoni il gioco di parole – "la diretta in diretta".

L'azione principale degli algoritmi maggiormente utilizzati nei *Social Network*, ad esempio, è quella di cercare correlazioni statistiche fra dati frammentati, in modo da proporre all'utente online un'esperienza tarata sulla previsione – e ricalibrazione – delle sue esigenze, dei suoi desideri. In breve, le aggregazioni statistiche agiscono in funzione della produzione di "profili", ricavabili dalla correlazione tra dati, in virtù dei quali la piattaforma agisce 'in-formando' l'ambiente, in maniera sincrona – ovvero "in diretta" – al suo darsi. Il calcolo dei profili è funzionale, dunque, alla produzione dell'ambiente in cui agiamo quando siamo connessi alla rete digitale (tenendo conto, come ho già detto, che il confine fra online e offline tende a essere sempre meno definito).

Come noto, una delle funzioni principali che si esplicano online è quella della socialità: i maggiori Social Network hanno numeri di utenti superiori agli Stati più popolosi[162] e sono divenuti il "luogo" principe del dibattito pubblico e politico[163].

---

[162] Allo stato attuale, Facebook ha oltre tre miliardi di utenti, mentre lo stato più popoloso, l'India, ha circa un miliardo e mezzo di abitanti.
Cfr. http://www.telegraph.co.uk/business/2023/07/26/mark-zuckerberg-cements-dominance-as-facebook-tops-3-bn/; https://www.theguardian.com/world/2023/apr/24/india-overtakes-china-to-become-worlds-most-populous-country.

[163] Ovviamente, questo non significa direttamente che i social siano l'espressione diretta dell'opinione pubblica, ma che sono, in maniera più prudente, il maggiore spazio aperto alla discussione. Il giudizio di valore riguardo alla qualità del dibattito è problematico, e lo affronterò in parte nel prossimo capitolo. La questione del confine opaco e poroso fra online e offline è più sottile del semplice affermare che ci esprimiamo soltanto sui social, o che lo *smartphone* ci spia. Riguarda, soprattutto, quanto l'esperienza umana, e la costituzione del suo ambiente, sia legata al

Ciò che dunque fanno gli algoritmi (quantomeno nel nostro caso) è dare forma – "scrivendolo" – all'ambiente sociale online, in virtù dell'apprendimento-ricalibrazione guidato dai dati calcolati e aggregati: "La relazione degli algoritmi con i dati è di *scrittura* del mondo, portando a essere un singolo output – un rapporto di verosimiglianza – dalla disparata, eterogenea, parziale e frammentata dispersione degli elementi di dati [corsivo mio]"[164]. Tutto questo, pur avendo dei vantaggi indubitabili (pensiamo ad esempio a Google Maps che ricalcola il percorso in funzione del traffico o di lavori stradali, o a Facebook che propone eventi culturali in linea coi vostri interessi), porta con sé il rischio di una scrittura dell'ambiente di socializzazione guidata dagli interessi della piattaforma che ospita e controlla tale ambiente, programmando la formazione di quest'ultimo in funzione della maggiore remunerativà possibile, che nel nostro caso consiste nel maggior numero di interazioni con la piattaforma.

È questa, in buona sostanza, la forma di controllo che attuano – e rivendono – le piattaforme digitali, oltre che ciò che permette di definire l'attuale situazione come una mnemotecnologia su base industriale[165]: estrarre dati, aggregarli, calcolarli e ricavare previsioni comportamentali, ovvero relazioni significanti e informative. In una parola, "profilare" gli utenti scrivendo il mondo in cui agiscono[166]. Tutto questo sembra confermare l'affermazione di Derrida, secondo cui l'attualità risulta da un processo di selezione, ovvero "non è data, ma attivamente prodotta, vagliata, investita, performativamente interpretata da numerosi dispositivi fattizi o artificiali, gerarchizzanti e selettivi"[167].

---

ciclo delle informazioni prodotte dalle tecnologie digitali. Questo riguarda i social quanto i prezzi della benzina, ad esempio.

[164] Amoore L., *Cloud Ethics*, cit., p. 97 (t.d.a.).

[165] Cfr. *supra*, p. 104.

[166] Sicuramente non occorre sottovalutare tale aspetto, ma al contempo non bisogna sopravvalutarlo, poiché gran parte dei guadagni delle piattaforme avvengono anche attraverso altre azioni che esplicitano una forte tendenza ala monopolio e alla chiusura. Cfr. Srnicek N., *Capitalismo digitale*, tr. it. cit.

[167] Derrida J., Stiegler B., *Ecografie della televisione*, tr. it. cit., p. 45.

Il punto di partenza che intendo assumere è, d'accordo con Stiegler, volto a pensare le tecnologie digitali come una forma storicamente situata delle tecnologie di memorizzazione, ovvero come la principale tecnologia di produzione di ritenzioni terziarie nel processo di grammatizzazione, che avviene dunque intorno al digitale: "La tecnologia digitale […] è una forma di scrittura algoritmica, computazionale e occorre in tempo reale; e per questa ragione costituisce il cuore dell'industria moderna"[168]. Al fine di giustificare e delimitare i contorni di tale affermazione, inizierei immediatamente con l'evitare un possibile malinteso: il digitale non è da intendersi come una nuova forma tecnologica nel senso teleologico del termine. Esso non è semplicemente ciò che permette alla forma precedente di esprimersi in modo diverso e più – o meno – efficace. Per dirlo con un esempio, la tecnologia digitale non è pensabile semplicemente come lo stadio successivo al libro in un processo progressivo di sviluppo tecnologico. È da pensare invece come uno stadio diverso nelle tecnologie di memoria, dunque del processo di grammatizzazione in senso organologico e farmacologico. Nello studio del digitale occorre necessariamente tenere pienamente in considerazione tutte le componenti in gioco:

> "La tecnologia digitale costituisce un nuovo ambiente mnemotecnico di conoscenze in tutte le sue forme […] Riconfigura completamente [i precedenti] codici e il concetto per cui questi costituivano l'ambiente, proprio come l'apparizione della scrittura costituì una nuova era del linguaggio e come il linguaggio costituisce universi di pensieri"[169].

Accettando queste premesse, è possibile osservare quanto il digitale stia riconfigurando profondamente le modalità di cognizione, in virtù di una organizzazione del tempo del tutto inedita nell'ambito delle società umane. Credo che il nucleo della questione sia questo e che, proprio per tale motivo, Stiegler sposti l'attenzione dalla scrittura teorizzata da Derrida al problema della

---

[168] Stiegler B., *Digital Humanities*, testo di conferenza tenuta a Lovanio nel settembre 2014, https://www.academia.edu/12692243/Bernard_Stiegler_Digital_Humanities_2014_, p. 7 (t.d.a.).

[169] Ivi, p. 14.

organizzazione della memoria. Vediamo dunque, d'accordo con Hui, come "l'organizzazione degli oggetti digitali attraverso la standardizzazione delle strutture di dati e l'invenzione di algoritmi non è semplicemente ciò che è stato denominato in modo *trendy* 'organizzazione del sapere' ma è anche l'organizzazione del tempo"[170].

Essendo "in tempo reale", standardizzata e algoritmica, l'organizzazione digitale della memoria si presenta come una modalità di discretizzazione degli eventi assolutamente 'sincrona', 'modificabile/adattabile' e 'automatizzabile'. "Sincrona" perché porta a cadere la declinazione usuale del "fare storia", perché abbatte la soglia temporale necessaria all'archiviazione di un avvenimento: "*Il tempo storico è un tempo essenzialmente differito. Tra l'avvenimento e la sua archiviazione c'è sempre una distanza temporale.*[…] Ma con l'avvento delle attuali tecnologie di riproduzione questo fondamentale scarto temporale viene meno [c.d.a.]"[171]. È per questo che Stiegler, in termini diversi da Floridi, interpreta il digitale come "fine della storia", perché tale tecnologia abbatte la separazione fra tempo dell'avvenimento e tempo del ricordo. La ritenzione terziaria digitale, ovvero l'organizzazione tecnica della memoria, avviene così in tempo reale, trasformando il tempo storico in tempo reale[172]. Inoltre, la discretizzazione degli eventi è "modificabile/adattabile e automatizzabile" perché, attraverso la regolazione algoritmica, è possibile adattare in tempo reale e standardizzato il funzionamento di una macchina digitale.

Come abbiamo visto, questa tendenza all'automazione non ha risvolti soltanto sull'ambiente associato tecnico in senso stretto, ma coinvolge, in modo organologico, tutto l'ambiente associato digitale attraverso la produzione e sfruttamento di artefatti tecnici che organizzano la memoria. Nei confronti della cognizione umana, questa tendenza automatizzante ha, secondo Stiegler,

---

[170] Hui Y., *Cosmo, Cosmologia e Cosmotecnica*, tr. it. cit., p. 247.

[171] Feyles M., *Ipomnesi: La memoria e l'archivio*, cit., p. 72.

[172] Stiegler B., *La technique et le temps. 2. La Désorientation*, cit., p. 77 (t.d.a.).

conseguenze pericolosissime perché causa un processo di "ipersincronizzazione" della memoria[173] in cui si impoverisce la possibilità di una differenziazione tra "io" e "noi", lasciando gli individui nell'indifferenza di un "preindividuale" per cui, non avendo più accesso alla produzione di ritenzioni terziarie significative per la propria singolarità – perché l'automazione indifferente e standardizzata tende a saturare lo spazio delle ritenzioni terziarie, proponendo a tutti gli stessi oggetti mnemonici –, perdono al contempo la capacità di progettarsi in quanto parte di una comunità, di un "noi" che funge da base di una dimensione politica e progettuale. Ricordiamo che, nei termini di Simondon che ho introdotto e che vengono utilizzati e radicalizzati da Stiegler, le condizioni dell'individuazione psichica e collettiva sono necessariamente tecniche, passano cioè necessariamente dal processo di concretizzazione tecnica che costituisce un ambiente associato:

> "La transindividuazione è infatti resa possibile dalla ritenzione terziaria, da quelle ritenzioni terziarie costituite dagli organi artificiali (tecniche e mnemotecniche) che, sviluppandosi nel corso dell'individuazione del sistema tecnico, costituiscono il legame tra gli individui psichici e gli individui collettivi – cioè i sistemi sociali. I sistemi sociali sono quei corpi di norme che regolano i modi di vita che sono inevitabili ovunque si trovino quegli artefatti e quelle tecniche che sono *pharmaka* (nel senso di Platone di questa parola): un *pharmakon* è un rimedio che contiene sempre un elemento velenoso, e un veleno che contiene sempre una virtù terapeutica"[174].

Se tali possibilità di individuazione vengono inaridite da una concretizzazione tecnica tendente all'automazione, in quanto l'ambiente associato digitale tende a far risuonare tutti i processi di individuazione sulle stesse frequenze, il *pharmakon* si limita a esprimere la sua componente tossica. È questo un tema che ritorna in diversi lavori di Stiegler, evidenziando come l'incapacità – innervata tecnicamente – di amare se stessi (amarsi) conduce all'incapacità di amare gli altri (amarci):

---

[173] Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit., p. 96. Cfr. Id., *Aimer, s'aimer, nous aimer*, cit., tr. it. Porrovecchio A., *Amare, amarsi, amarci*, Mimesis, Milano 2014.

[174] Stiegler B., *Nanjing Lectures (2016-2019)*, cit., p. 173 (t.d.a.).

attraverso l'ipersincronizzazione le persone "non si amano più e si rivelano sempre meno capaci di amare"[175].

L'ipersincronizzazione, l'eliminazione generale di tutte le differenze[176], è portata a suo dire dalla omologazione dei tempi di vita. Noi costruiamo una ritualità temporale con il nostro gruppo attraverso il ripetersi e il "sincronizzarsi", in episodi più o meno particolari e significativi (ad esempio il pranzo domenicale, le feste di compleanno, i venerdì al pub, gli anniversari, le festività laiche e religiose e così via). Stiegler imputa alla televisione e alla sua programmazione a fini consumistici la tendenza a una "ipersincronizzazione" intorno agli stessi oggetti (i programmi televisivi, i mondiali di calcio) che "appiattirebbe" le coscienze, conducendo verso una diminuzione delle possibilità di individuazione psichica, soffocando dunque così anche la possibilità di costruire una collettività fiorente[177]:

> "La televisione tende a liquidare la diversità delle ritenzioni secondarie individuali e a fare in modo che la singolarità degli sguardi, portata sulle immagini, vi collassi. La vocazione della televisione è di sincronizzare i tempi di coscienza individuale al fine di costituire mercati mondiali: le coscienze sono quelle di corpi di cui si tratta di controllare i comportamenti, in vista di un *rafforzamento di quelle attese massivamente volte al consumo* [c.d.a.]"[178].

A prima vista, tale rilievo critico non appare così adatto all'universo digitale, quantomeno rispetto ai suoi albori: la proliferazione di possibili percorsi di individuazione sembra ampissima se pensiamo che una qualsiasi ricerca su Google presenta milioni, se non miliardi, di risultati. Inoltre, basta salire su un autobus per notare come siamo tutti de-sincronizzati rispetto agli altri nell'utilizzo dello *smartphone*: possiamo accedere ai contenuti e alle ritualità personali che vogliamo, letteralmente in ogni momento e in ogni luogo. Ma, se pensiamo che la

---

[175] Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit., p. 99.

[176] Stiegler V., *Amare, amarsi, amarci*, tr. it. cit., p. 72.

[177] In virtù del fatto che, come detto, individuazione psichica, collettiva e tecnica viaggiano, organologicamente, in mutua trasformazione.

[178] Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit., p. 134.

costruzione degli ambienti digitali sia sostanzialmente in mano a pochissime piattaforme con tendenze monopolistiche, possiamo leggere il fenomeno sotto una lente diversa.

Come afferma Pettman, la sincronizzazione che si attua attraverso il digitale consiste in una forma di 'modulazione'[179]: è infatti vero che non siamo obbligati a farlo nello stesso momento, ma il "ritorno a casa" costituito dalla piattaforma e dai contenuti proposti dalla regolazione algoritmica appare quasi ineluttabile, anche perché è modulata in virtù dei dati prodotti dalle nostre precedenti interazioni. Il "problema" di tale articolazione dell'ambiente associato digitale e, dunque, dell'organizzazione sincronica delle tecnologie di organizzazione del tempo, è che il principio guida è l'imperativo di produrre profitto, dunque l'ambiente sarà strutturato in virtù di questo[180]. Pettman sembra presentare una sorta di evoluzione darwiniana della vita in cui, anziché la migliore organizzazione in funzione dell'ambiente, viene perpetuata la migliore organizzazione – di tutto l'ambiente – in funzione del profitto, a cui partecipano tutte le componenti in gioco:

> "La sincronizzazione inibitoria tramite modulazione che costituisce il collante dei social media non è autorizzata dalla pressione di un pulsante […] Non è una decisione consapevole che può essere ricondotta a un ufficio, a una riunione, a un patto post-orgia. È stata piuttosto scolpita dalle milioni di pazienti 'mani invisibili' del mercato, che parallelamente all'evoluzione darwiniana favoriscono le forme più efficienti per i propri scopi. Solo che in questo caso lo scopo non è la 'vita', ma i 'profitti'. L'Internet della nostra epoca è un ingegnoso pezzo di 'design intelligente', in cui Dio non è Tim Berners-Lee o i ragazzi di Google, ma l'imperativo di fare soldi. Sembra abbastanza semplice. Ma per farlo funzionare sono necessari il consenso e la creatività di intere popolazioni. Partecipando a vario titolo – dalla scrittura attiva di codice per nuove applicazioni all'adozione entusiasta delle stesse – tutti contribuiamo al 'sistema'"[181].

---

[179] Il temine è utilizzato originariamente da Simondon, cfr. *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione,* tr. it. cit.

[180] Ho utilizzato problema tra virgolette perché, ovviamente, la questione problematica non è il produrre profitto in sé. Come mostrerò più diffusamente nel capitolo seguente, la questione risiede nel cercare di superare la "semplice" distinzione fra chi riesce a trarre profitto da questa organizzazione della memoria e chi no.

[181] Pettman D., *Infinite Distraction*, Polity Press, Cambridge 2016 (t.d.a.).

Si potrebbe affermare che l'ipersincronizzazione modulata avviene attraverso la previsione – e strutturazione – delle nostre azioni future, in base alle azioni passate di miliardi di utenti, fra cui persone con interessi affini o completamente opposti, che compongono gli elementi della ritenzione terziaria sincrona e in tempo reale del digitale. Infatti la correlazione è puramente statistica: è questo il modo attraverso cui Amazon può "prevedere le gravidanze"[182], ma è anche il modo per cui è possibile che Facebook proponga contenuti non in linea con gli interessi dell'utente, proprio perché la possibilità è statistica e non necessaria.

L'obiettivo di tale sincronizzazione modulata, è bene ricordarlo, è principalmente l'interesse economico della piattaforma digitale proprietaria dell'ambiente. Quest'ultima si rafforza grazie alla frequenza delle interazioni che intratteniamo con – e all'interno di – essa. Il paradosso insito in tale meccanismo è che tutti contribuiamo alla costruzione e al rafforzamento di tale "sistema", in cui la sincronizzazione è modulata apposta per noi e che, al contempo, sembra restringere sempre più la reale possibilità di un "sentire comune", sincronizzando l'epifilogenesi degli individui attraverso la modulazione statistica sincrona definita dall'algoritmo della piattaforma:

> "Il prezioso processo di transindividuazione – in cui ci distinguiamo dialetticamente dalla massa, come personalità riflessiva, rimanendo al contempo un vettore della collettività umana (viva, morta e non ancora nata) – diventa minacciato, non grazie alle nostre capacità mnemoniche sempre più simili a quelle di un pesce rosso e ai nostri tempi di attenzione da scoiattolo. Quando le nostre risposte sono prevenute e modellate dai protocolli della rete – 'solo 140 caratteri … solo l'opzione del pulsante 'mi piace'… solo *meme* o *emoji* accettati'– allora le nostre facoltà critiche iniziano a seguire le stesse subroutine dell'algoritmo" [183].

L'ipersincronizzazione si produce dunque attraverso le strategie che le piattaforme utilizzano per condurci verso la perpetuazione delle stesse azioni, che principalmente possono essere la lettura di contenuti sempre sugli stessi argomenti

---

[182] Kuhn G., *How Target Used Data Analytics to Predict Pregnancies*, in https://www.driveresearch.com/market-research-company-blog/how-target-used-data-analytics-to-predict-pregnancies/ (14/04/2024).

[183] Pettman D., *Infinite Distraction*, cit. (t.d.a.).

e in virtù delle stesse opinioni, la visualizzazione di video simili, se non identici, e così via. In sostanza, il filtraggio dei contenuti funziona grazie ai dati estratti dalle nostre precedenti ricerche e alla conseguente aggregazione con i dati estratti da altri milioni di ricerche, proponendo successivamente risultati calcolati e calibrati in virtù di correlazioni statistiche, dunque iper-sincronizzando le ritenzioni terziarie digitali in virtù delle procedure di calcolo statistico. In poche parole, la piattaforma tende a proporci contenuti che, statisticamente, dovrebbero interessarci e riportarci a utilizzare la piattaforma stessa.

In pratica, il calcolo algoritmico delle piattaforme struttura la nostra esperienza non solo come "riflesso" dei nostri gusti e delle nostre opinioni, ma anche costruendo una selezione statistica delle cose che vediamo e sentiamo, quasi come fosse una sorta di "spettro del visibile": "La bolla dei filtri non riflette solo la nostra identità. Stabilisce anche quali scelte abbiamo"[184]. Se questo "spettro del visibile" è perfettamente sincronizzato statisticamente su cosa "piace" e cosa "pensano" le varie profilazioni, ricavate su un determinato argomento, è facile comprendere come l'ipersincronizzazione conduca all'inaridirsi della capacità di formare una collettività, di cui parlavo precedentemente. L'ipersincronizzazione è fondata sulla capacità del complesso industriale-informativo di produrre "oggetti temporali", ovvero oggetti il cui scorrere temporale si sincronizza con il flusso delle coscienze (l'esempio più immediato è una melodia)[185].

A ben vedere, nella filosofia di Stiegler, gli oggetti sono "sempre" oggetti temporali, poiché l'insieme di ritenzioni terziarie è ciò che temporalizza la coscienza stessa. La peculiarità del complesso industriale-informativo è quella di produrre "oggetti temporali industriali", ovvero oggetti tecnici che determinano i

---

[184] Pariser E., *Il filtro. Quello che internet ci nasconde*, cit.

[185] È questo un concetto che ritorna frequentemente nelle opere di Stiegler. Consiste nella ripresa di un concetto husserliano, innestandolo nella costituzione tecnica della coscienza. La coscienza, cioè, si temporalizza, si presentifica e si progetta in virtù degli oggetti tecnici. Cfr. Stiegler B., *La technique et le temps. 2. La Désorientation*, cit.; Id, *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale,* tr. it. cit.; Id*, La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, tr. it. cit.

tempi delle coscienze in maniera totalmente eterodiretta, impedendo alla coscienza di attuare la sua propria temporalizzazione, peculiare e contingente, dell'orizzonte tecnica in cui si trova immersa. Come nota Montani, per Stiegler la coscienza non è mai propriamente presente a sé stessa, poiché la coscienza "è tenuta a progettarsi"[186] in virtù degli oggetti tecnici temporali che incontra. Su questo punto, il discorso si potrebbe ampliare, poiché coinvolge lo schematismo trascendentale kantiano, e, dunque, il lavoro dell'immaginazione[187]. Basti, ai fini del presente lavoro, evidenziare che, per Stiegler, la coscienza trova le condizioni organologiche della sua costituzione temporale "all'interno" dell'ambiente associato tecnologico. Dunque, non vi è una coscienza "interna" che riconosce degli oggetti "esterni", ma la coscienza incontra la sua propria temporalizzazione nella duplice dimensione interno-esterno propria della *différance*, ovvero si riconosce e si temporalizza – in pratica, si costituisce come coscienza – nell'incontro con l'ambiente stesso.

Ritornando alla questione dell'ipersincronizzazione modulata, nel linguaggio simondoniano, via Stiegler, questa condurrebbe a una perdita delle possibilità di individuazione psichica e collettiva perché, essendo questi processi sempre tecnicamente mediati nell'epifilogenesi, è la tecnologia in questione – la piattaforma digitale – a produrre le condizioni stesse di tale inaridimento, di tale esclusione dell'altro nell'organizzazione della memoria:

> "L'individuazione psichica e collettiva è propria e impropria della comunità di coloro che non hanno una comunità; è sempre sia superiore che atrofizzata dall'individuazione tecnica (l'individuazione degli esseri che siamo, che cerchiamo di essere o che crediamo di essere quando cerchiamo di raggiungere un futuro comune, un futuro che vogliamo sia amichevole o che crediamo sarà amichevole).

---

[186] Montani P., *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, Carocci, Roma 2007, p. 100.

[187] Temi su cui è avvenuto principalmente il confronto fra Stiegler e Montani. Cfr. Montani P., *Schematismo tecnico e immaginazione interattiva*, in "AutAut - Bernard Stiegler. Per una farmacologia della tecnica", cit., pp. 90-105.

> In altre parole, l'individuazione psichica e collettiva implica un processo di alterazione, un divenire-altro di fronte all'altro"[188].

Perdere la possibilità di individuazione, per Stiegler, vuol dire nient'altro che perdere la capacità di costruire la collettività e, con essa, se stessi[189]. In tutto questo, la tecnologia non è immune da tale inaridimento, perché nella prospettiva organologica – è bene ricordare – i tre tipi di organi viaggiano in maniera solidale nella produzione dell'organismo. Questo vuol dire, molto semplicemente, che, se c'è un effettivo inaridimento, non è soltanto "colpa" della tecnologia digitale o della tendenza al profitto generalizzata nella società capitalista o della avarizia individuale, ma un insieme di tutti questi processi che agiscono di concerto, proprio perché parliamo di processi di individuazione che, come tali, necessitano del contrappeso degli altri processi per funzionare: l'individuazione psichica, collettiva e la concretizzazione tecnica, nell'orizzonte stiegleriano a cui mi sto riferendo, avvengono necessariamente di concerto. Perché, farmacologicamente, ognuno dei termini costituisce un elemento necessario della relazione trasduttiva:

> "*In quanto strutturalmente incompiuta e aperta, la plasticità cerebrale umana supporta il processo d'individuazione – anch'esso strutturalmente incompiuto – tanto dello psichismo quanto dell'apparato sociale, ed è questa incompiutezza a convergere nell'oggetto dell'attenzione, dal momento che quest'ultima è al tempo stesso psichica e sociale.* Tutto ciò si basa su di una *situazione neotenica*, che è precisamente quella della farmacologia, in cui si vede come *tecnica e cervello formano così un sistema trasduttivo* [c.d.a.]"[190]

Da quest'altezza, così come Socrate avvertiva gli ateniesi dei pericoli intrinseci alla scrittura, allo stesso modo Stiegler avverte dei pericoli legati al digitale: infatti, ed è questo un punto importante, ogni nuova tecnologia inizialmente "esteriorizza" nel mezzo tecnico la capacità fisiologica dell'umano, tendendo in

---

[188] Stiegler B., *Five Hundred Million Friends: The Pharmacology of Friendship*, in "UMBR(a): Technology", 2012, p. 64 (t.d.a.).

[189] Ricordo che tale caratteristica è necessaria anche per Simondon stesso, come ho evidenziato nel capitolo precedente soprattutto citando l'introduzione di Paolo Virno. Cfr. *supra*, pp.87sgg.

[190] Stiegler B., Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. cit., p. 106.

prima istanza a sostituirsi a quest'ultima. Pensiamo all'esempio del *Fedro* platonico, in cui Socrate critica la scrittura, segnalando i pericoli intrinseci allo sviluppo e alla diffusione di questa tecnica relativamente nuova, pensando in prima istanza all'impoverimento della *mneme* che avviene nella produzione di *hypomnesis.* Ma pensiamo anche alle conseguenze che la scrittura ha avuto sulla storia umana: tenere traccia degli avvenimenti, degli accordi individuali e politici, dei debiti, dei matrimoni, senza la scrittura avrebbe richiesto uno sforzo mnemonico incredibile, se non impossibile – oltre che sempre molto precario e relativo alla fiducia reciproca – tanto all'individuo singolo quanto alle società. Questo incredibile sforzo è stato in gran parte sostituito dalla possibilità di tener traccia degli avvenimenti da qualche parte, ovvero su un supporto tecnico che costituisce la ritenzione terziaria e che serve proprio a produrre una memoria condivisa. Dunque, la sostituzione iniziale della facoltà mnemonica, di cui ci avvertono Socrate e il faraone Thamus, ha permesso, in un secondo momento e grazie all'implementazione delle ipomnesi, di amplificare moltissimo la capacità umana di tener traccia degli avvenimenti. Modificandosi negli anni la capacità di memorizzare, insieme allo sviluppo della capacità tecnica di leggere e scrivere, è stata possibile la nascita di ciò che chiamiamo comunemente 'Storia'.

A uno *shock* iniziale, per dirla con Stiegler, è proseguita una terapeutica che ha limitato gli effetti tossici e amplificato gli effetti benefici del *pharmakon* tecnologico: all'iniziale esteriorizzazione tecnica della facoltà è seguito un ritorno, amplificato, nell'ambito della memoria epifilogenetica, che si è trasmesso alla memoria genetica e epigenetica nel loro procedere solidale (seppur fortemente asincrono, come aveva mostrato Leroi-Gourhan[191]). Questo processo è necessario, perché, come ha argomentato Maryanne Wolf e come aveva intuito Socrate, la scrittura – e, aggiungerei, qualsiasi altra tecnologia ipomnestica, nel nostro caso il digitale – rimodula i circuiti della memoria e i meccanismi del nostro stesso pensiero. Stiegler chiarifica questa tendenza del *pharmakon* tecnologico,

[191] Cfr. *supra*, pp. 58sgg.

pensando la necessità, all'emersione di una nuova tecnologia particolarmente impattante, di un raddoppiamento "epoc(h)ale" [192], ovvero di un duplice movimento che richiede una doppia sospensione del giudizio. L'iniziale "epochè tecnologica", ovvero

> "una sospensione dei programmi collettivi e comportamentali attualmente in vigore e la loro sostituzione con nuove modalità e con nuovi modi di vita, [deve essere] raddoppiata da un'altra *epochè*, da un discorso e più in generale da una produzione simbolica proteiforme (pia, se non religiosa, giuridica, morale, architettonica, scultorea, in generale artistica), che definisce le condizioni dell'adeguamento tra il nuovo sistema tecnico e gli altri sistemi che formano l'unità sociale"[193].

In sostanza, l'emersione di una tecnologia che contribuisce a modificare così profondamente le condizioni organologiche, produce uno smottamento, uno sfasamento in tutta una serie di equilibri di cui la società era provvista fino a quel momento, necessitando così di un momento di sospensione al fine di ritrovare un equilibrio: "Lo sfasamento, che Simondon descriverà come condizione di ogni individuazione psichica e collettiva, è il doppio raddoppiamento epochale. La prima funzione è la *tecnica*, la seconda funzione è la *dike*"[194].

L'audio-visivo prima e il digitale poi, però, hanno prodotto uno smottamento che appare, per certi versi, difficilmente recuperabile. Hanno, cioè, sancito l'ingresso nell'era delle mnemotecnologie, ovvero delle tecnologie utilizzate per produrre e sfruttare industrialmente la memoria. Se, come abbiamo visto, la tecnica è la condizione per la formazione della cultura – e le mnemotecniche sono le tecniche pensate per conservarla e riprodurla nelle generazioni –, l'ingresso nell'epoca delle mnemotecnologie conduce a un generale impoverimento della cultura stessa, poiché questa è sottoposta agli imperativi del mercato e del calcolabile: "C'è un'epoca della tecnica, chiamata tecnologia; è la nostra epoca, in

---

[192] L'utilizzo dell'h, serve a enfatizzare il carattere di sospensione e, al contempo, quanto tale raddoppiamento sia ciò che costituisce un'epoca storica, ovvero la temporalizzazione di un sistema tecnico.

[193] Stiegler B., *Nanjing Lectures (2016-2019)*, cit., p. 98 (t.d.a.).

[194] Stiegler B., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, tr. it. cit., p. 30.

cui la cultura entra in crisi proprio perché diventa industriale e, in quanto tale, si trova sottomessa agli imperativi del calcolo di mercato"[195].

In questi termini, l'avvertimento si colloca nel campo politico: utilizzando una terminologia marxiana, [196] Stiegler avverte dei rischi conseguenti alla "proletarizzazione" delle facoltà umane, che consiste nel detrimento delle possibilità di individuazione psichica e collettiva, nella perdita delle capacità di saper-fare e saper-vivere, ovvero delle capacità di aprire spazi di autonomia e indeterminazione rispetto al funzionamento del digitale. In tale situazione di proletarizzazione, gli esseri umani divengono nient'altro che "consumatori/fattori di produzione" di prodotti che reiterano comportamenti stereotipati e di cui non conoscono assolutamente nulla. Il processo è accelerato e promosso dello sfruttamento industriale della memoria, che conduce tanto alla perdita del saper-fare, quanto del saper-vivere: "Il produttore proletario perde il suo saper-fare, passato nella macchina, e diviene pura forza lavoro; il consumatore proletario perde il suo saper-vivere, divenuto modo di impiego, e non è più che un potere d'acquisto"[197]. La situazione presente è frutto, principalmente, dello sfruttamento capitalistico delle tecnologie della memoria, che ha condotto all'orizzonte odierno delle mnemotecnologie industriali, di cui la rete digitale è la forma predominante, e il cui unico obiettivo è trarre profitto dalla cattura dell'attenzione, che conduce appunto alla proletarizzazione diffusa:

> "L'attenzione delle coscienze è captata e prodotta mediante l'uso di *reti.* […] *Lo sviluppo della rete rappresenta uno stadio di quella che figura come individuazione tecnica*. Più precisamente, *l'individuo tecnico non è più solamente la macchina, ma il sistema tecnico inteso come rete*. […] Le tecnologie dì informazione e di comunicazione fanno dei loro utilizzatori delle funzioni di innovazione e di auto-adattamento all'evoluzione dei loro comportamenti,

---

[195] Stiegler B., During E., *Philosopher par accident: Entretiens avec Élie During*, cit., p. 60 (t.d.a.). Cfr. Id., *La miseria simbolica. Vol: 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit., pp. 27-43.

[196] Sebbene un ulteriore, diretto, riferimento sia Simondon G., *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, tr. it. cit.

[197] Stiegler B., Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. cit., p. 90.

mediante la messa in opera di tecnologie di analisi e di sintesi di questo comportamento [c.d.a.]"[198].

È bene notare che il processo di grammatizzazione, dunque qualsiasi tecnologia di discretizzazione e conservazione della memoria, conduce necessariamente al gioco di 'perdita-recupero-potenziamento' delle possibilità d'individuazione psichica e collettiva. Nella filosofia di Stiegler tale movimento è necessario, perché la costituzione delle soggettività passa sempre da un processo che è individuale, collettivo e tecnico, in una parola organologico. L'avvertimento riguarda dunque lo sfruttamento industriale delle tecnologie digitali, che rischia di fermare il processo al primo polo, ovvero quello della perdita delle possibilità d'individuazione. Questo avviene perché, anziché "adottare" l'innovazione tecnica all'interno dell'evoluzione cognitiva e sociale, le tecnologie digitali nella forma odierna costringono gli individui ad "adattarsi"[199]. Tale processo conduce, come detto, alla perdita del saper-fare e al divenire gregario dell'esperienza umana.

Tale avvertimento, sebbene risuoni in maniera apocalittica, mi sembra fondato, in maniera robusta, sul fatto che occorrerebbe anzitutto una presa di consapevolezza politica [200] riguardo alla necessità di riformulare i termini attraverso cui avviene l'epifilogenesi digitale. Dunque, la "salvezza" non consiste in un ritrarsi, ma nel 'riappropriarsi' della tecnica in questione, passando dall'adattamento all'adozione, dall'utilizzo stereotipo alla produzione consapevole, imprevista e contingente. Questo implica il ripensare, in maniera

---

[198]Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit., pp. 106-107.

[199] Cfr. Stiegler B., Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. cit.

[200] È utile sottolineare che Stiegler, in riferimento alla non neutralità della tecnica, utilizza il termine farmacologia al posto di politica: "Non parlo quindi della tecnica in termini assoluti di etica e politica. Parlo invece di una situazione 'farmacologica' che accomuna tutti gli esseri tecnici"; Cfr. Bissonette J.-F., Stiegler B., *De l'industrialisation du mal-être à la renaissance du politique. Un entretien avec Bernard Stiegler*, in "Symposium", 14, 2, 2010, p. 82 (t.d.a.). Onde evitare eccessivi mimetismi, utilizzerò il termine politica nel senso comune del termine e il termine farmacologia quando è riferito esplicitamente alla teoria di Stiegler.

profonda, le strutture su cui si regge il funzionamento odierno della società digitale:

> "Se è vero che la ritenzione terziaria è oramai digitale, e che le ritenzioni terziarie letterali così come quelle analogiche sono esse stesse integrate e riconfigurate digitalmente, e di conseguenza si danno attraverso un'esperienza completamente diversa sia nella lettura che nella scrittura, pensare una società automatica, cioè un *automaton* digitale posto al servizio non del calcolo disindividuante e disintegrante il sociale o anche lo psichico, ma al servizio di un calcolo che conduce i soggetti di questo calcolo alla propria disautomatizzazione ampliando l'esperienza dell'individuazione oltre ogni calcolo, ovvero passando sempre da una forma di sacrificio, ciò presuppone di ripensare il diritto in quanto tale – cioè la costituzione del diritto nel senso in cui si intende il diritto nelle assemblee costituzionali, e nel senso in cui una costituzione costituisce la base e la premessa di un nuovo processo di individuazione psichica e collettiva"[201].

Ciò che sta producendo il *pharmakon* digitale è precisamente un momento di smottamento, di impoverimento della possibilità di affermazione individuale e collettiva, perché l'ipersincronizzazione automatizzata dalla regolazione algoritmica procede in maniera molto più veloce rispetto alla capacità di dis-automatizzarsi, a cui le società umane sono abituate almeno sin dai tempi della scrittura:

> "Il fatto della proletarizzazione è ciò che viene provocato dal digitale che, come qualsiasi nuova forma di ritenzione terziaria, costituisce una nuova era del *pharmakon*. Questo *pharmakon* è necessariamente tossico, fintanto che nuove terapeutiche non vengano prescritte, vale a dire fintanto che noi non ci assumiamo le nostre responsabilità. La prescrizione terapeutica dei *pharmaka* di un'epoca costituisce i saperi in generale come regole per prendersi cura del mondo"[202].

Dunque, non solo in riferimento al digitale, ma nei confronti di qualsiasi tecnologia particolarmente impattante è necessario assumersi, collettivamente, la responsabilità farmacologica. Responsabilità che, al momento, quantomeno secondo Stiegler, sta venendo meno nei confronti del digitale.

Utilizzando l'esempio della scrittura, è possibile vedere come il processo di formazione dell'agire politico sia subordinato al fatto che l'individuo singolo si

---

[201] Ivi, pp. 125-126.

[202] Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., p. 84.

forma nello spazio pubblico dell'istruzione (che l'istituzione sia la famiglia, la scuola privata o pubblica non ha rilevanza in questo caso, l'importante è comprendere il riferimento a una tecnologia esterna e condivisa che contribuisce a formare l'individuo, al contempo plasmandolo e dandogli modo di aprire spazi di formazione eterodossi e contingenti). All'interno di tale spazio pubblico, l'individuo riceve una tecnologia – le più comuni sono linguaggio parlato e scrittura – che inizialmente produce una 'esteriorizzazione' e una 'automatizzazione' della facoltà (dunque una proletarizzazione): l'individuo non utilizza autonomamente la tecnologia ricevuta, ma in maniera automatica, esteriore e quasi inconsapevole[203]. Attraverso la rielaborazione organologica della tecnologia, assistiamo alla 'internalizzazione' e 'dis-automatizzazione' della facoltà: l'individuo usa la tecnologia mentre è – consapevolmente e non passivamente – usato/formato da questa, partecipando così al processo di produzione simbolica della società:

> "L'individuazione dello spazio pubblico politico è condizionata dalla formazione di ogni cittadino nella *skholeion* in cui ha accesso alle lettere (cioè […] dove egli ri-organizza organologicamente il proprio organo cerebrale organico): formandosi alla lettera, tramite questa interiorizzazione della lettera (letta) e dalla sua esteriorizzazione (scritta) – interiorizzazione e esteriorizzazione che presuppongono l'acquisizione di questa competenza come nuovo automatismo scritto nell'origine cerebrale mediante apprendimento –, il cittadino può accedere alle consistenze che formano i saperi teorici e disautomatizzare così i propri comportamenti automatici biologici, psichici e sociali"[204].

Come nota a margine, credo sia utile discutere alcuni termini legati al processo di 'adozione' della tecnologia, segnatamente rispetto all'esempio principe utilizzato da Stiegler, ovvero della scrittura adottata dal cittadino attraverso l'istituzione scolastica (dunque, un processo in cui vediamo viaggiare di concerto individuazione psichica, collettiva e tecnica). Come detto, il processo di adozione è necessario e fondamentale per non cadere nel meccanismo di

---

[203] Un rimando a quanto detto precedentemente su Vygotskij è qui necessario, cfr. *supra*, pp. 58sgg.

[204] Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., p. 125.

"adattamento/proletarizzazione", che conduce a un generale impoverimento tanto delle facoltà umane, quanto delle sue società, perché le capacità vengono "cedute" e, soprattutto, non è detto che sia possibile recuperarle

Ora, appare abbastanza chiaro che l'esempio utilizzato da Stiegler è stato, per secoli e soprattutto nella Grecia antica presa come riferimento, limitato a fasce di popolazione ben precise: i maschi liberi della città[205]. È questo un aspetto che reputo alquanto scivoloso nell'esempio preso come riferimento da Stiegler: se l'adozione della tecnica di grammatizzazione più importante della storia – la scrittura – è fondamentale per comprendere il processo di individuazione psichica e collettiva, dunque la costituzione tanto delle soggettività quanto delle società umane, sembra che da questo processo siano escluse e marginalizzate fasce ampissime della popolazione. In altre parole, Stiegler sembra porre come condizione dell'accesso alla società criteri che, storicamente[206], sono stati i criteri del maschio aristocratico. E, soprattutto, facendo dell'adozione di questi criteri il passaggio necessario per uscire da un "automatismo biologico, psichico e sociale", apre la possibilità di pensare che le soggettività che non hanno accesso a ciò sarebbero condannate a restare in una dimensione di "automi" biologici, incapaci di guadagnarsi la propria cittadinanza consapevole. Tale obiezione risulterà in qualche maniera pedante, se non ingenerosa, soprattutto in virtù dell'impegno politico e pedagogico di Stiegler. Tuttavia, appare utile sottolineare un aspetto che, probabilmente più frutto del *côté* teorico di riferimento che di inclinazioni personali e politiche "escludenti", appare quantomeno problematico.

Ritornando alle considerazioni centrali per lo sviluppo della mia argomentazione, credo che l'avvertimento di Stiegler sia anzitutto funzionale alla presa di coscienza dell'inevitabilità di tale processo di esteriorizzazione-

---

[205] Tale aspetto è notato anche da Tai Ling nella sua tesi di dottorato, discussa presso l'università di Birmingham nel 2020, dal titolo *Bernard Stiegler and the Fate of Aesthetic Performance in the Time Of Digital Media.*

[206] E, purtroppo, in alcune parti del mondo è ancora così. Si pensi, ad esempio, alle limitazioni che incontrano le donne afghane nell'accesso all'istruzione.

interiorizzazione e di automazione-disautomazione, o, ancora, dell'ambivalenza necessaria del *pharmakon*, al contempo alleato e nemico, vettore di distruzione e di potenziamento:

> "Il *pharmakon* non può essere un pericolo se non nel fatto che esprime il divenire e poiché il divenire è entropico. Come espressione del divenire, il *pharmakon* è esso stesso entropico – e più precisamente: *antropico* e sempre tossico perché *troppo antropico*. Ma il *pharmakon* è *anche* anti-antropico. Tale è il divenire come legge dell'universo: una irreversibile e irrefrenabile dissipazione dell'energia, il cui problema è una nuova esperienza del tragico, dal momento che il *pharmakon* è al contempo entropico e anti-entropico, ovvero *oltre-antropico* [c.d.a.]"[207].

Il procedere del *pharmakon*, seppure presentato talvolta in forma di un movimento dialettico, non è affatto il dispiegarsi di un movimento necessario: Stiegler ci avverte proprio di questo rischio – connaturato alla tragicità tanto umana quanto del *pharmakon* –, ovvero del non riuscire a recuperare/potenziare la facoltà umana, di non riuscire a far fiorire l'ambiente associato, inteso in senso organologico. Nel capitalismo digitale, questo significa che, finché la costituzione dell'ambiente tecnologico è guidata unicamente dal profitto di poche aziende, si potrebbero produrre conseguenze difficilmente reversibili. E, inoltre, occorre evidenziare che tale processo è al contempo individuale e collettivo, richiedendo la necessità tanto dell'impegno singolo quanto del supporto istituzionale[208].

Secondo Stiegler, le conseguenze dannose sono rivolte soprattutto verso il desiderio, poiché le tecnologie digitali, utilizzate nell'ambito del capitalismo contemporaneo, conducono a un impoverimento generalizzato della capacità di desiderare. Essendo il desiderio costituito tecnicamente, tali tecnologie stanno minando la possibilità stessa di produrlo, perché il desiderio si costituisce tecnicamente nella – e grazie alla – esteriorizzazione tecnica della memoria. È quest'ultima, attraverso la produzione di ritenzioni terziarie, a porre infatti le

---

[207] Stiegler B., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, tr. it. cit., p. 48.

[208] Tale aspetto emerge soprattutto in Stiegler B., *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, tr. it. cit.

condizioni per il processo di sublimazione, necessario per spostare l'energia libidinale dall'anatomico al complesso tecnico-sociale: "il desiderio umano in generale, e l'arte e lo spirito che ne sono le forme sublimate, non hanno luogo che alle condizioni di una economia della sublimazione che trova essa stessa le sue condizioni nelle ritenzioni terziarie, che ne sono l'*éthos*, e di cui la grammatizzazione è lo stadio tipico dell'Occidente"[209]. Come approfondirò nel prossimo capitolo, Stiegler vede le possibilità di formazione del desiderio radicate nell'atteggiamento tecnico tipico degli esseri umani, poiché le condizioni di formazione del desiderio sono subordinate alla sublimazione, che si produce soltanto nell'esteriorizzazione tecnica. Si potrebbe riassumere il percorso in questa maniera:

tecnesi↔noesi↔sublimazione↔desiderio.

Le tecnologie digitali tendono a interrompere questo circuito – per quanto, è bene ricordarlo, fondato nella *différance* – poiché, grazie alla loro velocità di calcolo e sincronizzazione, sfruttano i meccanismi pulsionali, catturando l'attenzione e, impedendo il processo di sublimazione, conducono all'impossibilità del desiderio. È questo, chiaramente, un problema politico, che richiede uno sforzo individuale e collettivo per imprimere una direzione diversa alla produzione di ritenzioni terziarie della contemporaneità:

> "La questione che oggi ci viene posta a titolo di una politica della memoria è dunque quella di una politica del desiderio, ossia anche di un'economia politica dell'inconscio. L'inconscio articola i corpi sulle ritenzioni terziarie e sui supporti ipomnestici, e fa così del corpo un potere tecnico, vale a dire un potere dell'immaginazione, la potenza del fantasma. Pensare oggi la questione della memoria, in quanto è originariamente esteriorizzata e permette al tempo stesso di intensificare l'individuazione e di produrre disindividuazione mediante perdita di sapere e proletarizzazione, significa rielaborare un pensiero ipomnestico ed anamnestico dell'economia generale dei saperi in quanto forme della libido"[210].

---

[209] Stiegler B., *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, tr. it. cit., cit., p. 157.

[210] Stiegler B., *Platone digitale*, cit., p. 58.

Nel prossimo capitolo ripartirò proprio da tali considerazioni 'politiche' sul desiderio, osservando successivamente come viene a costituirsi l'organizzazione della società in virtù della tecnologia digitale. Infine, proverò a discutere alcune delle conclusioni di Stiegler, provando a far risuonare il concetto di desiderio con una teoria che, sebbene non si presenti in maniera sempre lineare e utilizzi presupposti opposti a quelli di Stiegler, ha con quest'ultima il – decisivo – punto in comune di pensare il desiderio immediatamente interno alla dinamica sociale. Mi riferisco al concetto di desiderio teorizzato da Deleuze e Guattari a partire da *L'anti-Edipo*, in cui i due autori localizzano la dinamica del desiderio, in maniera immanente e immediata, come agente nell'organizzazione sociale stessa (e non dunque necessitante di processi come la sublimazione).

Per chiudere, cercando di mostrare quanto la mia argomentazione voglia allontanarsi da un facile tono apocalittico[211], pur restando in un ambito critico rispetto ad alcuni aspetti, vorrei sottolineare un'ulteriore precisazione. Per fare ciò è necessario riportare una citazione, in cui Floridi afferma con chiarezza un elemento che definirei organologicamente ottimista: "Le ICT non stanno diventando più intelligenti, rendendoci al contempo più stupidi. È il mondo invece che sta divenendo un'infosfera sempre di più adattata alle limitate capacità delle ICT"[212]. Da questa altezza, lo spazio per una ridiscussione critica del digitale si installa all'interno dell'orizzonte tecnologico e non all'esterno di questo[213]. Evitare, nelle parole di Stiegler, di trasformare il *pharmakon* in un *pharmakos*[214] – ovvero la tecnica nel capro espiatorio –, consiste nel tentativo di assumere piena

---

[211] Su cui spesso sembra orientarsi lo stesso Stiegler, per quanto con un dichiarato approccio "combattivo".

[212] Floridi L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo,* tr. it. cit., p. 163.

[213] Nonostante Floridi utilizzi qui il termine "adattata", credo vada inteso in un senso molto più simile all'adozione, come pensata da Stiegler.

[214] Cfr. Stiegler B., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, tr. it. cit., p. 48.

consapevolezza, tanto del carattere velenoso, quanto del carattere curativo, della dimensione farmacologica.

Non basta dunque scappare o rifiutare il digitale ma, alla luce delle conclusioni che ho provato a delineare finora, è necessario assumere singolarmente e collettivamente la responsabilità della tecnologia in quanto aspetto necessario e ineliminabile dell'essere umano stesso, in quanto essere costitutivamente tecnico. Rifiutare il digitale, in sostanza, mi sembra paragonabile al rifiutarsi di parlare o leggere.

Capitolo III

POLITICA DEL DIGITALE (È) FARMACOLOGIA DEL DESIDERIO

1. *La teoria del desiderio di Stiegler: da Freud all'automazione delle pulsioni*

Come anticipato, per Stiegler il desiderio è costituito, in maniera necessaria, tecnicamente. La tecnica è, infatti, il "processo attraverso il quale il desiderio si costituisce come difetto d'origine (*défaut d'origine*), *ossia il processo che causa, in maniera costitutiva, il fare difetto (faire-défaut) dell'oggetto desiderato* [c.d.a.]" [1]. Prima di inoltrarmi nell'indagine di questo aspetto, provando a sciogliere la complessa formulazione stiegleriana, occorre sgombrare il campo da un possibile fraintendimento.

L'idea di Stiegler è molto lontana, infatti, da una prima conclusione che se ne potrebbe ricavare: la costituzione tecnica del desiderio non implica che la tecnica sia ciò che produce oggetti per "colmare la mancanza" del desiderio. Anzi, questa è proprio una delle possibile storture a cui si può giungere nel cercare di comprendere il rapporto fra tecnica e desiderio. Tuttavia, poiché tale "fraintendimento" può risultare abbastanza immediato, credo sia indice di un modo comune di pensare il desiderio che è, chiaramente, spia di un qualcosa che si agita nel nostro 'archetipo collettivo' contemporaneo. Infatti, comunemente, intendiamo il desiderio come una mancanza, precisamente come la mancanza di un oggetto: "l'oggetto del desiderio" appunto. Così, affermare che il desiderio ha una costituzione tecnica, di primo acchito sembra condurre verso la conclusione che la tecnica lavori al fine di produrre oggetti utili a soddisfare meglio il desiderio. Ovviamente, in maniera altrettanto comune, ci accorgiamo

[1] Stiegler B., *Mécréance et discrédit, 3. La L'esprit perdu du capitalisme*, Galilée, Paris 2006, pp. 61-62 (t.d.a.).

immediatamente che non può essere così: a un maggiore quantitativo di oggetti, non corrisponde un maggiore quantitativo di soddisfazione (semmai è l'opposto).

È questa, in modo molto accennato e semplificato, una delle conclusioni a cui giunge Jacques Lacan nella famosa conferenza del 1972 sul "discorso del capitalista"[2]: la produzione tecnologico-industriale di oggetti volti al consumo, lungi dal soddisfare il desiderio (che comunque non potrebbe essere completamente soddisfatto), disarticola la costituzione del legame sociale, nell'apparente possibilità di soddisfazione legata alla produzione e consumo di oggetti.

Senza inoltrarci troppo nella teoria lacaniana, è possibile introdurre un aspetto importante, che ritorna anche in Stiegler: la soddisfazione del desiderio è sempre 'post-posta', poiché l'oggetto proprio del desiderio è sempre irraggiungibile. Dunque, gli 'oggetti' non sono che dei rappresentanti – nel migliore dei casi –, o dei feticci – nel peggiore dei casi –, dell'oggetto 'reale' del desiderio. Questa idea del post-ponimento della soddisfazione è fondamentale, poiché è una delle caratteristiche essenziali che Stiegler assegna al desiderio.

Proseguendo con ordine, cercherò di isolare alcuni elementi dalla teoria del desiderio di Stiegler. In particolare, proverò a scomporre il concetto di desiderio che emerge dagli scritti di Stiegler in cinque diversi 'movimenti':

1. Rifunzionalizzazione/defunzionalizzazione;
2. Tecnicità;
3. Socialità;
4. Protensione;
5. Sublimazione.

---

[2] Cfr. Lacan J., *Lacan in Italia (1953-1978),* La salamandra, Milano 1990. È bene ricordare che, nella teoria di Lacan, i discorsi sono sostanzialmente le strutture di organizzazione del legame sociale, fondate sulla dinamica del desiderio; cfr. Lacan J., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris 1991, tr. it. Di Ciaccia A. (a cura di), *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Einaudi, Torino 2001.

Ognuno di questi passaggi, alla luce delle diverse puntualizzazioni che ho disseminato nel presente lavoro, è da intendersi non in senso cronologico o empirico, ma come caratteristica o determinazione tipica del desiderio.

La prima caratteristica, la rifunzionalizzazione/defunzionalizzazione, consiste nello spostamento dell'energia sessuale "puramente biologica" dagli organi immediatamente sessuali. Su questo concetto, il richiamo a Freud è esplicito. Con la statura eretta, infatti, l'energia sessuale si è desessualizzata, dirigendosi verso tutta una serie di determinazioni che possono essere l'attività politica, artistica, artigianale e così via. Tutte attività "prodotte" in prima istanza dalla tecnicità dell'umano. Se ripensiamo alle modificazioni anatomiche descritte da Leroi-Gourhan, è possibile desumere che, dal gesto e dalla parola – entrambi, al contempo, frutto e origine della tecnicizzazione – deriva una rifunzionalizzazione che, oltre agli organi anatomici[3], investe l'energia libidinale. Stiegler reinterpreta, sullo sfondo della tecnicità originaria descritta precedentemente, l'idea freudiana della rifunzionalizzazione dell'energia libidica in virtù della modificazione anatomica. Inserendo, appunto, una differenza fondamentale: se per il fondatore della psicoanalisi la rifunzionalizzazione sta tutta nell'aver assunto la postura eretta (ed è dunque interamente "contenuta" in una serie di determinazioni psichiche, anatomiche e fisiologiche), per Stiegler tale rifunzionalizzazione dell'energia libidica dipende, invece, anche – e soprattutto – dalla dimensione tecnica che la modificazione anatomica porta, necessariamente, con sé (e dunque, "dal gesto e dalla parola"):

> "La verticalizzazione del corpo umano e la sua protesizzazione, ovvero l'abbandono della motricità della mano a profitto di una nuova funzione fabbricatrice: è l'apparizione del lavoro, che è, come economia del piacere nella costruzione della realtà, ovvero nella sua invenzione, una deviazione di energia libidinale dei fini sessuali e, perciò, la nascita della sublimazione al contempo come principio di piacere e come al di là di questo principio"[4].

---

[3] Ricordiamo gli esempi della teca cranica, della stazione eretta, ecc. Cfr. *supra*, pp. 57sgg.

[4] Stiegler B., *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, tr. it. cit., pp. 166-167. Cfr. Freud S., *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), *Sigmund Freud: Studienausgabe, Bd. 9*, S. Fischer,

L'energia libidinale, nel processo di esteriorizzazione della memoria e di costituzione degli esorganismi, oltre ad essere diretta verso gli organi anatomici (come per le altre specie animali), viene quindi deviata e differita anche verso gli organi sociali e tecnici: "l'esosomatizzazione corrisponde all'uscita dalla selezione naturale"[5]. Dunque, una rifunzionalizzazione 'organologica', perché tecnica e sociale, dell'energia sessuale, che diviene appunto, propriamente, energia libidica. Il polo della 'defunzionalizzazione' risiede nella ridotta capacità di eseguire il gesto "naturale" correlata all'introduzione dello gesto "tecnico". La mano che abbandona la funzione motrice, divenendo fabbricatrice, è un esempio chiaro della defunzionalizzazione (riduzione della capacità motoria)/rifunzionalizzazione(aumento della capacità di lavorare le selci). In quest'ottica,

> "le riassegnazioni canalizzano le energie dell' 'economia libidinale' che ne risulta, create da questa defunzionalizzazione. Perché se la libido non è la pulsione sessuale, ma il desiderio in quanto capace di deviare la sua energia verso oggetti non sessuali, ciò è possibile solo nella misura in cui la defunzionalizzazione, alla base di ciò che Freud chiama la rimozione organica, permette l'amovibilità degli oggetti tecnici, condizionando essa stessa quello che chiamo il processo di adozione"[6].

La ripresa ed elaborazione del concetto freudiano di rifunzionalizzazione dell'energia libidinale è, secondo Mark Hansen, fondamentale per liberare la filosofia di Stiegler da un tecnodeterminismo "criptato", o comunque desumibile – pur con qualche forzatura, a mio avviso – dalla serie *La tecnica e il tempo*. Da questa prospettiva, infatti, il desiderio si caratterizza, nell'ambito del processo di individuazione "a tre rami", come la forza che permette di sovvertire la tendenza standardizzante della grammatizzazione:

Frankfurt am Main 1974, tr. it. Mistura S. (a cura di), Ganni E., *Il disagio nella civiltà*, Einaudi, Torino 2010.

[5] Stiegler B., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, tr. it. cit., p. 99.

[6] Ivi, p. 162.

> "Incorporando il complesso di individuazione a tre rami [*psichica, collettiva, tecnica*] nell'individuazione del vivente come concettualizzato da Freud, Stiegler accede a una nuova fonte di energia – la libido o il desiderio inconscio – che, attraverso l'organizzazione sociale (cioè la produzione di certi tipi di memorie secondarie collettive come selezioni di memorie terziarie), fornirà all'individuo psichico una forza contraria al potere standardizzante della grammatizzazione"[7].

C'è, tuttavia, da dire che Stiegler accentua molto il carattere "intermittente" – e dunque, la dinamica alternata e irregolare, tutto fuorché teleologica o determinista – dei processi che descrive, come possiamo desumere dal processo di defunzionalizzazione/rifunzionalizzazione introdotti poc'anzi.

Proseguendo nella descrizione delle caratteristiche del desiderio stiegleriano, è possibile osservare come la tecnicità e la socialità siano direttamente connesse alla rifunzionalizzazione. Il desiderio si caratterizza per essere diretto – anche – verso la tecnica[8], cioè attraverso tutti quei meccanismi che investono la produzione di oggetti, di opere d'arte, di organizzazione della vita comune e così via. Inoltre, il desiderio è possibile solo 'attraverso' la tecnica, in quanto quest'ultima, come abbiamo visto, è la condizione necessaria del divenire umano nei processi di individuazione.

Alla luce di ciò, la socialità ne deriva quasi necessariamente, essendo la *téchnē* politica l'altro lato della nostra originaria tecnicità: "Il desiderio è ciò che si elabora socialmente come circuiti di transindividuazione attraverso le generazioni, sui quali si formano i significati del transindividuale, vale a dire di quel che è l'oggetto dell'attenzione psichica, così come sociale, e che tiene assieme le

---

[7] Hansen M. B. N., *Bernard Stiegler, Philosopher of Desire?*, in "Boundary 2", 2017 (1), 44, p. 180 (t.d.a.). Hansen legge infatti, nel pensiero di Stiegler, una seconda fase, determinate propria dal pensare il desiderio di concerto ai processi di individuazione, rintracciabile nelle serie *Mécréance et discrédit* e *La miseria simbolica*. Questo, nella sua opinione, permette di superare la preminenza della tecnica che sembrava affermarsi nella serie *La tecnica e il tempo*.

[8] In questo caso, Stiegler enfatizza il carattere duplice della traduzione latina del termine greco *techne*, soprattutto nella direzione di *ars*. È nell'arte, infatti, che Stiegler rintraccia il processo principale di sublimazione, riprendendo un topos classico della psicoanalisi freudiana. Cfr., Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit.; Freud S., *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci (1910)*, GW, 8, 1943, tr. it. Cicero V. (a cura di), *Un ricordo infantile di Leonardo da Vinci*, Morcelliana Scholé, Brescia 2020.

generazioni in quanto spirito"[9]. Dunque, il desiderio, per essere tale, deve prodursi e agire nel necessario differimento della pulsione, che avviene in virtù della dimensione tecno-sociale propria delle società umane, dei loro simboli e delle loro culture, ma anche dei loro corpi (pensiamo alla modificazione anatomica necessaria a tutto il processo).

La 'sublimazione'e la 'protensione' sono le caratteristiche che permettono "l'ingresso in società" del desiderio. Questi due passaggi, intimamente collegati, sono fondamentali per distinguere il desiderio dalla 'pulsione'. È questo un punto importante. La pulsione, infatti, per Freud, si caratterizza per essere qualcosa a metà fra il biologico e lo psichico, è qualcosa di molto simile – ma non sovrapponibile[10] – all'istinto animale e, soprattutto, esige una soddisfazione immediata. Tale processo dinamico consiste in una 'spinta', la cui fonte risiede in un eccitamento somatico, che fa tendere l'organismo verso una meta. L'animale umano, se guidato dalla pulsione, non progetta, non pianifica – non ha dunque propriamente "un futuro" – perché è guidato soltanto dalla soddisfazione immediata di un bisogno pulsionale[11]. Ciò che manca alla pulsione – e che invece appartiene al desiderio – è la capacità di aprire verso un futuro, di elaborare cioè delle 'protensioni', di rimandare il soddisfacimento pulsionale, donandogli così la temporalità propria del desiderio. L'ingresso nell'orizzonte tecnico e sociale della temporalità trasla, modifica e rimanda il soddisfacimento pulsionale, permettendo

---

[9] Stiegler B., *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, tr. it. cit., pp. 61-62.

[10] Sebbene complessa – e non sempre chiarificata a livello terminologico, soprattutto in merito alle traduzioni anglosassoni – la distinzione appare evidente nella teoria di Freud, che distingue esplicitamente il termine *Trieb* da quello di *Istinkt*, quest'ultimo di pertinenza, principalmente, del regno degli animali non umani. Cfr. Freud S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, GW, 5, 1991, tr. it. Marietti A M., Colorni R., *I tre saggi sulla teoria sessuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2012; Laplanche J., Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous la direction de Lagache D., Presses Universitaires de France, Paris 1967, tr. it. Mecacci L., Puca C. (a cura di), *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 458-462.

[11] È bene sottolineare che, per Freud, la pulsione si declina sempre al plurale, come conflitto duale fra pulsioni opposte. È, dunque, sempre e comunque, un'economia fra pulsioni. Anche questo aspetto è ripreso puntualmente da Stiegler.

così di pensare un soddisfacimento 'temporalizzato' e 'socializzato' della pulsione, ormai divenuta desiderio. La protensione è, dunque, il tempo proprio del desiderio

> "o il tempo della questione, che presuppone il tempo dell'attenzione e il tempo delle ritenzioni (terziarie). […] È solo perché l'uomo è definito dal suo *pharmakon* tecnico che l'umano rappresenta una questione, o meglio che l'umano *si fa* questione e si trova *messo* in questione. La protensione è il desiderio (e l'attesa) dell' a venire, ossia ciò che nel divenire costituisce la possibilità dell'avvenire – considerando però che il divenire può anche non permettere alcun avvenire [c.d.a.]"[12].

Anche l'utilizzo del termine protensione è mutuato, in maniera eterodossa, dalla fenomenologia di Husserl. La protensione si configura come il corrispettivo della ritenzione nell'atto percettivo cosciente: se la ritenzione è ciò che, pur non essendo presente, è ritenuto nella coscienza, la protensione è ciò che, pur non essendo immediatamente percepito, permette di 'anticipare' l'immediato futuro in virtù dell'esperienza precedente. Così, se la ritenzione è costituita da un atto percettivo passato, me necessario alla costituzione della percezione presente perché ancora ritenuto nella coscienza, la protensione è tutta da costituire, è uno "spazio vuoto" che si riempie nella durata temporale dell'atto percettivo: "Ogni processo originariamente costituente è animato da protensioni che costituiscono e captano a vuoto ciò che ha da venire, come tale, e lo portano a compimento"[13].

Dunque, tanto la ritenzione, quanto la protensione, sono elementi fondamentali per la coscienza nella fenomenologia husserliana. L'atto percettivo cosciente è, in pratica, tripartito in un "non-più", un "immediatamente-presente" e un "non-ancora", tutti in qualche modo presenti alla coscienza in un'unità temporale. Ma, se la ritenzione è presente come un dato percettivo passato, la protensione è presente come anticipazione di un dato percettivo "vuoto", da riempire cioè con l'atto percettivo che "diverrà presente" e che è, in qualche modo, anticipato dalla coscienza in virtù del "dato presente". Richiamando l'esempio della melodia, si osserva che, ascoltando il suono delle note, in virtù delle note passate e

[12] Petit V., *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, cit., p. 382.

[13] Husserl E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., p. 84.

dell'esperienza, nella coscienza esiste una protensione, ovvero una sorta di anticipazione della nota a-venire, una nota che ci si aspetta possa arrivare alla percezione, concludendo così il movimento (cosa che i produttori musicali sanno bene, così come i programmatori di IA che compongono musica).

Vediamo, quindi, che l'interpretazione di Stiegler, così come per la ritenzione, è eterodossa rispetto alla teoria di Husserl. Il filosofo francese, infatti, pensa la protensione innestata fino in fondo nell'orizzonte tecnologico ma, al contempo, la allontana dall'unità temporale propria della coscienza, prospettandola nella distanza della progettazione futura (che, a rigore, non è una vera e propria protensione). L'aspetto fondamentale, e che interessa maggiormente il contesto del presente lavoro, è il fatto che tale concetto di protensione, così come la ritenzione e la coscienza, serve per innestare il pensiero del futuro a partire da un orizzonte che è, sempre, tecnologicamente innervato: se quest'ultimo è, in sostanza, l'insieme di ritenzioni terziarie, ovvero di memorie tecniche passate che costituiscono le modalità di vivere il presente, allo stesso modo le protensioni costituiscono lo svuotamento del presente che costituisce un'anticipazione del futuro, in virtù di ciò che è, però, immediatamente presente. Inoltre, aspetto non banale, per Husserl la protensione è un concetto esclusivamente legato all'unità fenomenologica della percezione, mentre, come abbiamo visto, Stiegler, forzandone gli ambiti di applicazione, ne fa uno degli assi portanti del concetto di desiderio, ovvero della capacità di progettare verso un futuro "infinitizzato" (dunque non riconducibile fenomenologicamente all'unità percettiva).

Si ripropone, quindi, la modalità di temporalizzazione della coscienza presentata precedentemente[14]: l'orizzonte tecnologico costituisce la base per progettare un futuro, si potrebbe quasi dire che costituisce una delle strutture – perché è parte fondamentale delle modalità cognitive, come abbiamo visto – che permette di aprire al futuro, ma che non lo determina necessariamente. Anzi, il determinare necessariamente un futuro è proprio uno degli appunti critici

[14] Cfr. *supra*, pp.44sgg

maggiori che Stiegler fa alle tecnologie digitali, che estendono l'orizzonte del calcolo binario e della previsione statistica a ambiti ampissimi della vita, non ultimo alla previsione del suo stesso futuro.

La possibilità di "aprire l'orizzonte", azione propria delle protensioni, passa necessariamente dall'oltrepassare lo scoglio della 'sublimazione', che, per Stiegler, è propriamente ciò che trasforma la pulsione in desiderio[15]. In questo caso, l'operazione consiste nell'appropriarsi, a suo modo, del concetto freudiano, radicalizzandolo e rendendolo la pietra angolare nella costruzione del desiderio. La sublimazione, in prima istanza, consiste nella deviazione della spinta pulsionale, che dagli oggetti sessuali e anatomici deve dirigersi verso gli oggetti propri della vita comune. L'attenzione e la spinta dinamica, date dalla pulsione, devono cioè essere "catturate", "deviate" e "differite" verso un orizzonte che si concilia con l'ambito del transindividuale, verso degli oggetti differenti da quelli immediatamente anatomici. Dunque, verso la costituzione socio-tecnica delle società, verso l'arte, la politica, l'amicizia, il lavoro e così via. È così che la pulsione, situandosi nell'orizzonte delle ritenzioni terziarie che costituiscono la memoria epifilogenetica, incontra il presente – e il passato – costituito socio-tecnicamente della specie, per orientarsi e attualizzarsi verso un futuro, per trasformarsi cioè in desiderio.

La sublimazione delle pulsioni ha, oltretutto, reso possibile la produzione e la conservazione delle memorie esterne, ovvero di ciò che primariamente e costitutivamente caratterizza gli esseri umani e le loro società. Deviando la spinta pulsionale verso oggetti sociali e verso il differimento, la sublimazione ha così

---

[15] Anche qui, il riferimento è Freud: "Chiamiamo facoltà di sublimazione questa proprietà di scambiare la meta originaria sessuale con un'altra, non più sessuale ma psichicamente affine alla prima"; Freud S., *Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908), *GW, VII,* tr. it. *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, in *OSF, V,* Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 416. Occorre specificare che il concetto non è stato elaborato a fondo da Freud, che ha lasciato diversi ambiti indeterminati e poco chiari. Come affermano Laplanche e Pontalis nella loro *Enciclopedia*: "La mancanza di una teoria coerente della sublimazione rimane una delle lacune del pensiero psicoanalitico"; Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi,* tr. it. cit., p. 621.

permesso tanto la produzione del saper-fare e della conoscenza, quanto la loro temporalizzazione: "La questione del sapere in generale, sotto tutte le sue forme, fra cui la conoscenza, che è un caso che appare solo con la grammatizzazione, è la questione della sublimazione in quanto essa presuppone una defunzionalizzazione e una rifunzionalizzazione del vivente organico, essa stessa indotta dall'apparizione degli organi morti che sono gli oggetti tecnici"[16].

Il desiderio consiste, dunque, nella versione 'denaturalizzata' e 'temporalizzata' della pulsione; nella versione 'artificiale e inorganica' di un'energia 'naturale e organica'. La questione consiste, dunque, nell'intendere la pulsione come l'energia dinamica del desiderio. Quest'ultimo, infatti, per attuarsi deve giocoforza 'limitare' e 'deviare' le pulsioni, trasformandole "in socialità, in sublimità, in infinità – in un'energia infinita e superiore" [17] . Tale 'denaturalizzazione della pulsione', è ciò che permette di imporre un movimento diacronico alla sincronia cui tendono, necessariamente, i processi di grammatizzazione[18], perché la sublimazione si pone come elemento fondamentale per un utilizzo consapevole e fiorente delle tecniche, essendo "il processo di adozione […] *fondato* su una capacità originaria e *costitutiva* di deviare la libido dai suoi oggetti"[19].

---

[16] Stiegler B., *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile,* tr. it. cit., p. 179.

[17]Bissonette J.-F., Stiegler B., *De l'industrialisation du mal-être à la renaissance du politique. Un entretien avec Bernard Stiegler*, cit., p. 92 (t.d.a.).

[18] "Fin dal suo primo momento, il processo di grammatizzazione tende a *controllare* sincronicamente l'individuazione. Il *noi* è sempre, al contempo, di un solo e stesso movimento, ma ogni volta singolarmente (in ogni epoca in cui consiste un tale *noi* come tipico di un'epoca dell'individuazione psichica e collettiva, per esempio il *noi* greco), un dispositivo di sincronizzazione. E di *diacronizzazione*, ovvero di *differenziazione* nella *composizione* delle sue tendenze, e dove *la criteriologia si caratterizza in modo particolare per la maniera rispetto a cui essa si articola e si compone con questa doppia tendenza, in principio irriducibile, della sincronizzazione e diacronizzazione* [c.d.a.]"; Cfr. Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit., p. 96.

[19] Stiegler B., *Mécréance et discrédit, 3. L'esprit perdu du capitalisme*, cit., p. 53 (t.d.a.).

È, dunque, la sublimazione a porsi come *conditio sine qua non*, tanto del legame sociale[20], quanto della produzione dello sfondo tecnico. A ben vedere, pensata in questi termini, la sublimazione viene quasi a sovrapporsi con il concetto stesso di desiderio, come giunge ad affermare lo stesso Stiegler in un'intervista: "*La sublimazione è il desiderio in sé*: se Freud esita su questo punto, lo afferma comunque dicendo che l'amore si sublima nell'idealizzazione. Non c'è amore senza idealizzazione e non c'è idealizzazione senza sublimazione. La sublimazione non è questione di divieto ma di vincolo: è questione di impegno e fedeltà [corsivo mio]"[21].

È bene evidenziare che tale idea di sublimazione si pone nell'ambito, tipicamente stiegleriano, in cui non vi è una netta opposizione fra le tendenze, o fra i processi, ma piuttosto una composizione, il cui incedere è intermittente. È così che Stiegler cerca di oltrepassare il dualismo delle pulsioni – limite e spinta repressiva della psicoanalisi secondo Herbert Marcuse [22] – pensando la sublimazione nell'ambito di una 'composizione' fra principio di piacere e principio di realtà; non, dunque, di una opposizione. Esiste infatti un principio di piacere soltanto in composizione con un principio di realtà, entrambi inseriti e parte integrante dell'individuazione tecnica: individuandosi, la tecnica modifica l'individuazione psichica, a tendenza diacronica, ovvero il principio di piacere; e modifica l'individuazione collettiva, a tendenza sincronica, il principio di realtà[23]. Ciascuno di questi elementi non è mai realmente isolato, poiché è sempre già partecipe del movimento consustanziale di individuazione: "Gli *elementi* sono

---

[20] Cfr. Houde G., *Le désir en question. De la psychanalyse aux philosophies de la communauté*, Tesi di dottorato in Psicologia discussa nel settembre 2022 presso l'Università del Québec.

[21] Stiegler B., Ghislain Deslandes G., Paltrinieri L., *Entretien avec Bernard Stiegler*, in "Rue Descartes", 2016 (4), 91, pp. 119-140 (t.d.a.).

[22] Cfr. Marcuse H., *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, The Beacon Press, Gibraltar, 1955, tr. it. Bassi L., *Eros e civiltà*, Einaudi, Milano 2001. Stiegler dedica l'intera seconda parte di *Mécréance et discrédit, 3. L'esprit perdu du capitalisme* al confronto con le tesi di Marcuse.

[23] Cfr. Stiegler B., *Mécréance et discrédit, 3. L'esprit perdu du capitalisme*, cit. p. 45.

sempre già *supplementi*, l'elementare è un'elementare supplementareità" [24]. Dunque, ciò che conta, sono le relazioni tra le forze, che compongono il divenire organologico.

La dinamica del desiderio si attua dunque nel gioco di sincronia e diacronia, possibile perché le coscienze (e gli inconsci), sono immerse – e formate – nella dinamica tecnologico-culturale. È così possibile spiegare il senso della complessa citazione con cui ho aperto il paragrafo: il desiderio, costituito in tale dinamica tecnologico-culturale (che è, in buona sostanza, rappresentante del "difetto d'origine"), è il motore di quest'ultima proprio perché riconosce e produce un 'fare-difetto' (*faire-défaut*), ovvero il 'mancare di qualcosa' che è la spinta a progettare verso un futuro. Il desiderio, dunque, attraverso la sublimazione, si pone come il motore dinamico del processo di individuazione e come ciò che mantiene la promessa di un impegno per il futuro. Questo è possibile grazie alla sua tendenza progettante e al suo 'imprimere una volontà', ovvero un 'desiderare qualcosa' in relazione al mondo in cui si trova – dunque in un orizzonte situato socio-tecnicamente – e in relazione al mondo che desidera. 'Desiderare qualcosa' non è semplicemente un voler possedere qualcosa già presente, ma anche, e soprattutto, innescare processi di cambiamento, ovvero nuove individuazioni. Il semplice 'voler possedere qualcosa' sembra essere più caratterizzabile come una semplice reazione di adattamento all'ambiente socio-tecnico, qualcosa di "simil-pulsionale", mentre la volontà desiderante è piena partecipazione al processo di individuazione collettivo e tecnico, è desiderio organologicamente situato e progettante. Quest'ultimo fenomeno è possibile perché l'ambiente è un complesso organologico, così come lo sono gli esseri umani:

> "L'organismo organo-logico che è l'anima noetica, non solo reagisce in rapporto all'ambiente, ma agisce su questo producendo nei suoi confronti dei desideri. Questi desideri costituiscono una volontà. Ma questo è possibile solo perché questo ambiente non è semplicemente un luogo, ma un complesso organologico, che si chiama generalmente un mondo. Questo mondo è quello del desiderio, e il

[24] Ivi, p. 44 (t.d.a.).

> desiderio vi si forma come circuito. In questo senso, esso è un'azione, ossia l'economia libidinale di relazioni affettive e di pratiche strumentali in seno a un orizzonte di artefatti tecnici e di tracce, opere, utensili, strumenti e cose, dove si costituisce un orizzonte sociale formato da organizzazioni sociali"[25].

Sembra emergere, in maniera abbastanza chiara alla luce dell'ultima citazione, l'ambito politico del desiderio. L'individuo psichico desiderante si situa infatti nell'orizzonte della società e della tecnica che incontra, sincronizzandosi a esse; ma, al contempo, produce un movimento diacronico, di trasformazione e progettazione dei propri spazi, sempre collettivi e tecnici, di individuazione, che è appunto l'azione propria del desiderio. È così che l'individuo psichico assume consapevolezza dell'orizzonte socio-tecnico in cui si trova – riconoscendone il carattere non necessario –, oltre che del proprio potenziale di progettazione, di impegno, di costituzione di processi di individuazione che coinvolgono tanto il collettivo, quanto il tecnico. È proprio da tale consapevolezza – ciò che sostanzialmente Stiegler definisce come "adozione" di una tecnica – che origina la possibilità di comprendere quanto la tecnica sia 'selezione della memoria'. Sempre da questa prospettiva, nasce la possibilità di pensare farmacologicamente la costituzione del *milieu* associato psico-socio-tecnico, ovvero di pensarsi come individualità nella collettività, come granello diacronico nel cosmo sincronico:

> "L'operazione di individuazione sociale e collettiva detiene il potere di configurare selettivamente le tracce mnemotecnologiche per realizzare la produzione di nuove esperienze, nuove ritenzioni primarie che generano una nuova individuazione psichica, la quale re-singolarizzerà l'individuo proprio mettendolo in contatto con la propria dimensione diacronica, una dimensione diacronica che è al contempo quella della sensibilità stessa"[26].

Quando questo meccanismo non avviene, incontriamo la 'crisi' del desiderio. Quando, cioè, uno dei poli dell'individuazione produce una condizione di distruzione delle caratteristiche elencate precedentemente, surdeterminando e inaridendo il meccanismo di individuazione. La posta in gioco – al contempo

---

[25] Stiegler B., *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, tr. it. cit., pp. 183-184.

[26] Hansen M. B. N., *Bernard Stiegler, Philosopher of Desire?*, cit., p. 184 (t.d.a.).

storica, filosofica e politica – risiede nel fatto che il desiderio è l'energia che permette l'individuazione a tre rami, che è sempre, dunque, contemporaneamente psichica, collettiva e tecnica. Se cade il meccanismo di sublimazione, ad esempio, vediamo come non sia possibile progettare un futuro, così come non sia possibile iscrivere la pulsione nell'orizzonte socio-tecnico e, conseguentemente, trasformarla in desiderio. Questa crisi, Stiegler la rintraccia nel modo in cui lavorano le tecnologie sfruttate dal capitalismo digitale.

2. La crisi del desiderio digitale: reiterazione pulsionale ed estrazione di dopamina

Prima di evidenziare il carattere politico della crisi del desiderio, inizierò spiegando come le tecnologie digitali possano provocare tale crisi. Ovviamente, alla luce del carattere organologico del fenomeno, tale distinzione serve soltanto per enfatizzare gli elementi che emergono da un più stretto rapporto con la tecnologia, che, essendo un'organizzazione del tempo, investe sempre anche l'orizzonte collettivo e politico. Allo stesso modo, quest'ultimo non è certamente neutrale nei confronti dell'innovazione tecnologica.

Le tecnologie digitali, così come quelle audio-visive, se utilizzate soltanto in vista dell'intrattenimento e del consumo, attraverso l'utilizzo pervasivo dei caratteri di calcolabilità e prevedibilità statistica, sfruttano e rinforzano il meccanismo della reiterazione stereotipa a breve termine, che pertiene principalmente alla pulsione, anziché al desiderio (che invece è un circuito a lungo termine). Questo processo di sfruttamento 'pulsionale', conduce, secondo Stiegler, a una sincronizzazione industriale delle coscienze, limitando così la possibilità delle intermittenze necessarie al processo di individuazione, perché la tecnologia digitale, oltre a 'sovradeterminare' le condizioni dell'individuazione[27], produce un sistema che tende a distruggere le possibilità stesse del desiderio, togliendo così la 'benzina' al processo d'individuazione :

[27] Come ha fatto la scrittura, richiamata nell'esempio della citazione precedente.

> "L'ipersincronizzazione tende a eliminare la diacronia del *noi* come la coscienza degli *io*, attraverso una sottomissione del dispositivo spazio-temporale di programmazione, di cui costituisce il sistema meta-ritenziale, ai criteri della sfera economica, e quindi attraverso una integrazione e una subordinazione delle mnemotecniche al sistema tecnico mondiale di produzione dei beni di consumo"[28].

Per dirlo con un esempio, scrollare la home di *Instagram* non produce un processo di sublimazione o di protensione verso il futuro, ma consiste nel soddisfacimento immediato, e instupidito, di una pulsione. Che, oltretutto, reitera questo comportamento all'infinito, proprio come avviene nel caso del gioco d'azzardo o delle tossicodipendenze: il soddisfacimento di quella determinata pulsione diviene il motivo centrale dell'esistenza, che, a rigore concettuale, smette di 'ex-sistere' perché perde la capacità di desiderare e progettare, rimanendo intrappolata in un presente indefinito, a detrimento della capacità tecno-sociale della coscienza. Quest'ultima vede impoverirsi la capacità di individuarsi psichicamente e collettivamente, perché perde la capacità di produrre i propri simboli che può avvenire soltanto attraverso la sublimazione: "Per miseria del simbolico, intendo la perdita di individuazione derivante a sua volta dalla perdita di partecipazione alla produzione dei simboli, designanti, questi, tanto i frutti della vita intellettiva (concetti, idee, teoremi, saperi) che quelli della vita sensibile (arti, saper-fare, costumi)"[29].

Tale decadenza, è bene sottolinearlo, ha una valenza organologica, perché riguarda ognuno dei tre rami dell'individuazione. È dunque una decadenza generalizzata, che investe il singolo individuo così come il collettivo, il campo dello psichico così come l'economia e la politica: "La decadenza è una de-composizione delle forze di individuazione e di tutte le individualità che dovrebbero contribuire a essa, comprese le individualità economiche collettive (l'individuo collettivo economico, che è un'impresa, è un caso di individuazione

---

[28] Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit., pp. 116-117.

[29] Ivi, p. 38.

sociale)"[30]. È in questo senso che l'orizzonte delle tecnologie contemporanee costringe gli individui (psichici e collettivi) all'adattamento[31] – invece che all'adozione consapevole guidata dalla conoscenza e dal saper-fare –, perché sfrutta il meccanismo pulsionale, togliendo il terreno alla formazione stessa del desiderio, essendo il "processo di adozione fondato esso stesso su una originaria e 'costitutiva' capacità di deviare la libido dai suoi oggetti, che sono meno 'naturali' e 'spontanei' di quanto non siano modellati dallo stato di organizzazione delle individuazioni collettive"[32]. Tale deviazione non avviene, o è in ogni caso estremamente difficoltosa, perché la pulsione riesce a incontrare il suo oggetto 'prima' che sia possibile la formazione del desiderio.

L'azione principale delle tecnologie automatizzate della memoria, in sostanza, è battere sul tempo il circuito del desiderio, cortocircuitandolo grazie alla velocità di calcolo e previsione. Grazie a tali tecnologie, è possibile infatti porre degli oggetti sempre disponibili per la reiterazione automatizzata della pulsione, occupando così lo spazio necessario alle intermittenze che producono il differimento necessario alla formazione del desiderio e l'attivazione del circuito noetico. Conducendo, dunque, al detrimento delle possibilità di individuazione, alla perdita della capacità di desiderare, chiudendo l'orizzonte indeterminato e incalcolabile del futuro sempre orientato al *faire-défaut* dell'oggetto, tipico appunto del desiderio.

Ora, è bene sottolineare che il processo di individuazione, in generale, non avviene in maniera continua, in un procedere necessario e teleologico, ma sempre in maniera intermittente, attraverso interruzioni, inciampi e regressioni. Vive, cioè, dei momenti di disindividuazione: "Individuazione e perdita di individuazione sono indissociabili. Affinché si produca l'individuazione, bisogna anche che si

---

[30] Stiegler B., *Mécréance et discrédit, 1. La décadence des démocraties industrielles*, Galilée, Paris 2004, p. 133 (t.d.a.).

[31] Cfr. Moore G., *Adapt and Smile or Die! Stiegler among the Darwinists*, in Howells C., Moore G., *Stiegler and Technics*, cit., pp. 17-33.

[32] Stiegler B., *Mécréance et discrédit, 3. L'esprit perdu du capitalisme*, cit., p. 53 (t.d.a.).

producano perdite di individuazione"[33]. Questa descrizione dei processi è tipica della filosofia di Stiegler (l'ho mostrato soprattutto in riferimento alla proletarizzazione e al *pharmakon*). Così, anche l'adozione[34], che consiste in un processo di individuazione psichica e collettiva di un'individuazione tecnica, vive dei momenti di regressione. Stesso movimento condivide la sublimazione, che non avviene in una progressione continua e necessaria, ma vive di momenti di desublimazione e di sublimazione negativa. L'essere umano, l'anima noetica, dunque, "non è in atto che non per intermittenze"[35]. Nell'orizzonte tracciato, in cui ogni 'noesi' è sempre una 'tecnesi', l'atto noetico consiste nella processuale

> "interiorizzazione di automatismi artefattuali, che in questo senso non divengono noesi in atto se non per intermittenza, e in quanto disautomatizzazione degli automatismi che la fondano, dove il passaggio all'atto noetico non è un divenire coscienza di ciò che era inconscio, ma una *adozione* di tale incoscienza, come individuazione del fondo preindividuale che essa costituisce [c.d.a.]"[36].

Le tecnologie del capitalismo digitale agiscono proprio impedendo questa intermittenza, producendo una temporalità sincronizzata che appiattisce le differenze, modulandole a proprio vantaggio in un presente prestabilito statisticamente. Quello che ne deriva è, dunque, una sincronizzazione generalizzata e standardizzante, che impedisce 'l'adozione dell'incoscienza' perché sbarra la strada alla "messa in movimento", autonoma e imprevedibile, del fondo preindividuale tecnico. Tale "messa in movimento" è, propriamente, ciò che permette di agire sul fondo "tecnico", producendo da questo pratiche impreviste e imprevedibili, perché singolari e autonome. È questo il passaggio necessario per

---

[33] Stiegler B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr. it. cit., p. 101.

[34] "Un processo di adozione è portatore di avvenire solo nella misura in cui contribuisce sia a rinforzare un processo di individuazione già esistente, sia a costituire un nuovo processo di individuazione psichica e collettiva. In altre parole, nella misura in cui coloro che adottano il nuovo modo di vita ritrovano la possibilità di individuarvisi altrimenti e tramite loro stessi: di trans-formarvisi intensificando le loro singolarità, vale a dire il loro potenziale neghentropico"; Stiegler B., Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. cit.

[35] Stiegler B., *La miseria simbolica. Vol. 2. La catastrofe del sensibile*, tr. it. cit., pp. 150-151.

[36] Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., p. 245.

elaborare la tecnologia, delineando la possibilità di istituire una differenza fra il mero adattamento[37] e l'adozione consapevole. Delineando, cioè, la possibilità di trasformare il fondo indifferenziato e indifferente in un campo d'azione, che consente cioè di 'agire' su di esso, 'praticarlo', favorendo processi d'individuazione che siano davvero transindividuali. In pratica, l'azione delle piattaforme avviene principalmente impedendo la piena consapevolezza nell'utilizzo della tecnologia, tanto del singolo quanto del collettivo, perché, sfruttando il meccanismo di reiterazione pulsionale, chiudono lo spazio creativo e autonomo che si crea nei circuiti 'fra' l'individuazione psichica, collettiva e tecnica.

Per giunta, tale movimento avviene in modo controintuitivo rispetto al passato: se per secoli larghissime fasce della popolazione non hanno avuto accesso al sapere e a buona parte della memoria condivisa, non hanno cioè avuto possibilità di adottarla poiché era loro materialmente impedito l'accesso alle ritenzioni terziarie "tradizionali" (basti pensare al costo dei testi scolastici anche nei paesi più avanzati, segno che l'istruzione pubblica e universale non è propriamente tale nemmeno oggi), attraverso internet e il digitale ci sono a disposizione quantitativi enormi di ritenzioni terziarie, ponendo il problema in maniera opposta rispetto al passato. Ovvero, il problema oggi è rappresentato dal come selezionare consapevolmente le fonti, piuttosto che dal procurarsele. Attraverso questo meccanismo, da un'élite politico-culturale si è passati a un'altra élite, quella cioè in grado di utilizzare criticamente gli strumenti informatici:

> "In ogni cultura c'è sempre stata un'élite, che aveva accesso ai magazzini della memoria e dunque al sapere, e una massa più o meno ampia, che ne era esclusa. Oggi accade che abbiamo di nuovo un'élite, che usa criticamente gli strumenti informatici e coltiva consapevolmente la memoria e il sapere, e una massa che non

[37] Su tale costrizione all'adattamento, generalizzata a sfere sempre più ampie della vita, si rimanda anche a Barbara Stiegler, *"Il faut s'adapter": Sur un nouvel impératif politique*, Gallimard, Paris 2019.

lo fa, non perché gli è stato precluso l'accesso al sapere, ma perché gliene è stato dato troppo, e non organizzato"[38].

Per leggere le considerazioni di Eco nel quadro di riferimento stiegleriano che sto utilizzando, occorre dire che la "massa" è tale perché viene captata da tale abbondanza di contenuti, è una massa che si coagula intorno a contenuti modulati, prodotti e presentati in virtù della profilazione statistica. È, dunque, al contempo una massa, poiché succube al meccanismo di adattamento, reiterato dalla soddisfazione pulsionale in virtù dalla perpetua riproposizione di oggetti utili al soddisfacimento immediato, e un'individualità atomizzata, o meglio profilata, rinchiusa nel soddisfacimento pulsionale di oggetti pensati su misura per il profilo statistico.

La possibilità di quest'azione, di questo duplice isolamento, risiede nel fatto che le tecnologie digitali, inserendosi nel movimento della sublimazione negativa, producono il cortocircuito del desiderio, sostituendo cioè le pratiche desideranti con gli usi pulsionali e stereotipi[39], in vista dell'estrazione economica delle pulsioni, fondata sul calcolo e sulla prevedibilità di queste ultime:

"Questa tendenza alla regressione è sfruttata da una logica che devia la libido verso gli oggetti più performanti possibile. Questo nuovo processo di adozione, controllato dal management e dal marketing, consiste nel selezionare oggetti di investimento libidinale non in accordo con cosa rinforza i processi di transindividuazione, che sono, individuazione psichica e collettiva, ma piuttosto in accordo con cosa procura il miglior rendimento dell'investimento. E questo rendimento è atteso a brevissimo termine, nel contesto di un capitalismo globale

---

[38] Panosetti D., *"Apocalittico sarà lei". Intervista a Umberto Eco*, in Lorusso A. M. (a cura di), *50 anni dopo* Apocalittici e Integrati *di Umberto Eco*, Alfabeta-DeriveApprodi, Milano 2015, p. 142.

[39] Cfr. Stiegler B., *La miseria simbolica. Vol. 2. La catastrofe del sensibile*, tr. it. cit., pp. 150: "La proletarizzazione generalizzata è la perdita di partecipazione generalizzata, la squalificazione degli artisti in potenza attraverso la perdita di pratiche a cui si sono sostituiti gli usi in vista dell'usura di ciò che, usato, diventa obsoleto". Nonostante, in questo passaggio, Stiegler si riferisca principalmente all'ambito dell'arte e alla figura dell'artista, appare chiaro che tale procedere è comune a tutti gli esseri umani: la pratica e la conoscenza della tecnica producono l'individuazione su base diacronica, dunque desiderante; il semplice uso produce proletarizzazione e perdita di individuazione su base sincronica, dunque che non apre alla progettualità del desiderio.

che si è largamente liberato dal legame con il capitalismo industriale, cioè dagli oggetti del sapere tecnico"[40].

Il capitalismo digitale neoliberale agisce, dunque, canalizzando[41] all'interno del meccanismo di calcolo e previsione statistica elementi che, come appunto il desiderio e l'amore, sono caratterizzati dall'incommensurabilità e dalla contingenza[42], sostituendoli con il soddisfacimento pulsionale immediato e prevedibile.

Tale idea ha trovato una traduzione, dallo psicoanalitico al neurobiologico, nel pensiero di Gerald Moore, che, soprattutto attraverso il concetto di '*dopamining*', sembra definire con maggiore chiarezza le formulazioni di Stiegler riguardo alla monetizzazione del soddisfacimento pulsionale immediato (e, aspetto non secondario, anche rispetto al funzionamento del neoliberalismo contemporaneo).

---

[40] Stiegler B., *Mécréance et discrédit, 3. La L'esprit perdu du capitalisme*, cit., p. 55 (t.d.a.).

[41] Aspetto che, è bene notare, non è di certo prerogativa del capitalismo digitale, ma sembra trovare in esso un punto decisivo grazie all'innovazione tecnologica. Tale concetto entra infatti, a mio parere, fortemente in risonanza con ciò che Montani, in *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, cit., p. 79, definisce "una contrazione e canalizzazione della sensibilità (dell'*aisthesis* associata al *couplage* uomo-macchina): più precisamente come una vistosa riduzione della sua attitudine a esporsi all'imprevedibilità del contingente al fine di elaborarlo, per quanto possibile, in un senso". Tale dinamica è divenuta evidente nell'estetizzazione della politica (nel senso inteso da Benjamin ne *L'opera d'arte*, discusso precedentemente in *supra*, p. 98sgg) attuata durante le dittature nazi-fasciste del Novecento, il cui fine estetizzante si è espresso nella produzione di una vera e propria arte di regime, funzionale alla fondazione di un sentire comune, eterodiretto e predeterminato in funzione della dittatura. Ma non è terminata con le dittature totalitarie, bensì ha trovato un rilancio decisivo tanto nel paradigma biopolitico, quanto nel capitalismo digitale. Questo perché "l'estensione del campo d'influenza delle protesi tecniche della sensibilità in funzione vicaria […] si presenta […] come *un'essenziale anestetizzazione* che seleziona e mantiene attivi solo quei segmenti di sensibilità che possono essere canalizzati su oggetti particolari" (*Ibidem*). Dunque, il costitutivo "affidarsi" tecnico e la contemporanea produzione di ambienti associati, in determinate condizioni, produce una sincronizzazione talmente pervasiva da impedire la fondazione di un autentico sentire estetico. È interessante rilevare che tali condizioni non sembrano determinate esclusivamente dall'orizzonte tecnologico, bensì appaiano prodursi in virtù dell'azione comune e congiunta di tecnica e politica.

[42] "Il desiderio è costituito da pratiche simboliche, che sostengono tecniche o tecnologie simboliche. Gli oggetti del desiderio sono intrinsecamente singolari e, come tali, intensificano la singolarità del desiderante. Ora, la fabbricazione industriale del desiderio, che è resa possibile dalle tecnologie d'informazione e di comunicazione, consiste nel categorizzare le singolarità, ossia nel rendere calcolabile ciò che, essendo incomparabile (il singolare è per essenza ciò che non può essere comparato a niente), è irriducibilmente incalcolabile"; Stiegler B., Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. cit.; Cfr. Stiegler B., Ce *qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, Paris 2010.

L'estrazione della dopamina – definita da Moore '*dopamining*' in base al termine '*datamining*', che descrive l'estrazione dei dati, fenomeno necessario per la profilazione online – si pone come base di un modello economico e politico "in cui tutto, dai social media al fanatismo del fitness, allo zucchero, al gioco d'azzardo, alle industrie farmaceutiche e persino alla religione, compete per *hackerare* e monetizzare i nostri sistemi dopaminergici"[43]. Il riferimento alla dopamina è importante, perché essa è il neurotrasmettitore che "non corrisponde direttamente al piacere e alla soddisfazione del desiderio, ma piuttosto alla 'brama' e all'aspettativa"[44].

In questo orizzonte, le tecnologie digitali hanno intensificato il processo neoliberale di estrazione della dopamina. Da un lato, infatti, attraverso meccanismi come *filter bubbles*, profilazione e *echo chambers*, agiscono rinforzando i *bias* cognitivi, che isolano gli individui e frammentano lo spazio pubblico; dall'altro lato, si genera un'ansia diffusa, frutto soprattutto della drammatizzazione dei contenuti, che mira a vincere la concorrenza nella cattura dell'attenzione (ad esempio, attraverso il cosiddetto *clickbaiting*): in questo doppio movimento, "la creazione di ambienti stressanti e disorientanti si combina con la commercializzazione di soluzioni tecnologiche, da consumare senza restrizioni come un mezzo di fuga perversa dal caos del mondo esterno"[45], chiudendo idealmente il cerchio della fornitura di servizi ritagliati sul funzionamento del sistema dopaminergico. Così, ad esempio, la soluzione al troppo tempo passato allo *smartphone* è un'*app* progettata allo scopo, così come il modo per rilassarsi dallo stress di un agenda troppo piena è fare un corso di yoga in pausa pranzo. In tale 'sistema', è facile vedere come né la tecnologia, né

---

[43] Moore G., *Automations, technological and nervous: Addiction epidemics from Athens to fake news*, in "New Formations", 98, 98, 2019, p. 120 (t.d.a.). Cfr. Id., *Dopamining and Disadjustment: Addiction and Digital Capitalism*, in Bartlett V., Bowden-Jones H. (a cura di), *Are We All Addicts Now? Digital Dependence*, Liverpool University Press, Liverpool 2017, pp. 69-75.

[44] Moore G., *The pharmacology of addiction*, cit., p. 195 (t.d.a.).

[45] Ivi, p. 135.

l'organizzazione economico-politica, hanno la "responsabilità" principale. Sembra altrettanto vero che, se la politica consiste principalmente nella creazione, sempre precaria, di un orizzonte estetico condiviso[46], tale meccanismo risulta fortemente dannoso per il *milieu* nel suo insieme, perché produce una frammentazione che, sfruttando la neurobiologia, tende a rinforzarsi in un circuito sempre più chiuso. Infatti, questo funzionamento tende a rinforzare il processo di sincronizzazione e adattamento[47], riducendo le possibilità di desincronizzazione e adozione – rispetto alla tecnologia così come all'organizzazione socio-politica – che dovrebbero aprire le porte al desiderio e alla farmacologia vera e propria.

Vediamo, dunque, che la questione intreccia fortemente tecnica e politica. Bisogna ora comprendere come avviene l'organizzazione economica delle pulsioni e quali strutture sociali produca.

3. L'organizzazione politica delle pulsioni

Prima di proseguire oltre, è necessaria una premessa, che reputo di fondamentale importanza. Al fine di evitare di interpretare le considerazioni seguenti attraverso una visione "complottista", o che comunque interpreti l'orizzonte politico-tecnologico come il prodotto di un piano prestabilito e orchestrato da chissà quali poteri, più o meno occulti, credo sia utile pensare il potere in termini di 'relazioni', 'punti' e 'intensità', anziché in termini di 'possesso', 'forma' e 'essenza': in una parola – utilizzando il concetto che Deleuze "estorce" da Foucault – in termini di 'diagramma'.

In diversi luoghi della sua opera, Foucault cerca di sottolineare il fatto che il potere non si esercita soltanto in maniera repressiva, ma anche – e soprattutto – in maniera produttiva, operando dunque non soltanto attraverso le istituzioni ufficiali,

---

[46] Cfr. Stiegler B., Moore G., *Detox Politics: Thinking-Salving the Retreat of the Public*, in Hesselberth P., De Bloois J. (a cura di), *Politics of Withdrawal: Media, Arts, Theory*, Rowman & Littlefield, Lanham 2020.

[47] Che Moore declina in termini di *addiction*.

ma anche attraverso i discorsi e le pratiche quotidiane, che contribuiscono pienamente alla produzione di un determinato potere. O meglio, dei 'poteri', poiché la declinazione è, in virtù del suo carattere dinamico, da intendersi sempre al plurale. La lettura di Foucault da parte di Deleuze esplora profondamente tale aspetto dinamico e produttivo dei poteri come spazio sociale. Dunque, il "potere" è privo di essenza, poiché la sua declinazione è puramente operativa. Inoltre, ed è questo l'aspetto più importante, il potere non è un attributo o un possesso, ma si esprime attraverso una relazione: la relazione di potere è l'insieme delle possibili relazioni tra le forze, che attraversa le forze dominate non meno di quelle dominanti, poiché entrambe [48] costituiscono elementi intensivi e sempre in composizione. L'insieme di queste relazioni può essere analizzato attraverso il concetto di 'diagramma'.

Il modello che Foucault utilizza per descrivere il funzionamento del diagramma è il '*Panopticon*', che il filosofo utilizza come metafora principe dei meccanismi pervasivi ed efficienti del potere e della sorveglianza nelle società moderne. Il Panopticon – modello carcerario pensato da Jeremy Bentham nel 1791, in cui il sorvegliato non vede mai direttamente il sorvegliante, pur nella consapevolezza di essere, appunto, sorvegliato [49] – esemplifica la transizione dal potere sovrano, caratterizzato da un controllo diretto ed esplicito, al potere disciplinare, che si esprime in maniera più sottile, continua ed efficace. La sorveglianza, in tale diagramma, deve essere dunque al contempo "*Visibile*: di continuo il detenuto

[48] Sto proponendo una descrizione duale e dicotomica soltanto per comodità espressiva. In realtà, la situazione è ben più complessa di un semplice scontro fra due forze opposte, trattandosi di rapporti di composizione e opposizione fra una molteplicità di forze, che non si attuano sempre in maniera coerente. Per dirla con un esempio pratico, non è detto che Twitter agisca sempre a favore del governo delle tecnologie digitali nel loro complesso, o che Facebook sia sempre in concorrenza con Twitter. Tale dinamica si esplicita anche nel rapporto complesso che c'è fra gli Stati: la contrapposizione netta amico-nemico diviene esacerbata durante le guerre e in periodi di crisi – oltre che sicuramente utile per fini didattici –, ma a ben vedere non è quasi mai così ben delineata.

[49] Cfr. Bentham J., *Le Panoptique ou l'œil du pouvoir*, Foucault M., Barou J.-P., Perrot M. (a cura di), Belfond, Paris 1977, tr. it. Fortunati V., *Panopticon. Ovvero la casa d'ispezione*, Marsilio, Venezia 2001.

avrà davanti agli occhi l'alta sagoma della torre centrale da dove è spiato. *Inverificabile*: il detenuto non deve mai sapere se è guardato, nel momento attuale; ma deve essere sicuro che può esserlo continuamente [corsivo mio]"[50].

Deleuze, partendo da Foucault, approfondisce e rielabora ulteriormente il concetto, pensando al diagramma come una 'mappa' delle relazioni e delle forze che configurano il potere, in un contesto storico specifico. Dunque, il diagramma non esprime una configurazione statica, ma un "darsi" fluido, capace di adattarsi a nuove forme di resistenza e controllo. Ancora più in profondità, Deleuze enfatizza le dimensioni virtuali e attuali dei poteri, che mettono in evidenza come le "strutture del potere" siano continuamente riconfigurate, proprio perché frutto delle relazioni di forza che si esprimono in intensità, piuttosto che in forme. Il diagramma è una rappresentazione delle relazioni tra le forze, perché espone i rapporti fra queste che costituiscono il potere:

> "È un 'funzionamento, astratto da qualsiasi ostacolo [...] o attrito [e che] deve essere staccato da qualsiasi uso specifico'[51]. Il *diagramma* non è più l'archivio, uditivo o visivo, ma la carta, la cartografia coestensiva a tutto il campo sociale. È una macchina astratta che, definita da funzioni e da materie informali, ignora ogni distinzione formale tra contenuto e espressione, tra formazione discorsiva e formazione non-discorsiva. Macchina quasi muta e cieca, benché sia essa a far vedere e parlare"[52].

In conclusione, il diagramma si riferisce ai meccanismi e alle relazioni astratte attraverso cui il potere viene esercitato e organizzato, non passando attraverso forme, ma "punti singolari che contraddistinguono sempre l'applicazione di una forza, l'azione o la reazione di una forza rispetto ad altre, cioè un affetto come

---

[50] Foucault M., *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975, tr. it. Tarchetti A., *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 219. Cfr. Foucault M., *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Gallimard, Paris 2003, tr. it. Bertani M., *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2004.

[51] Foucault M., *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, tr. it. cit., p. 224.

[52] Deleuze G., *Foucault*, Editions de Minuit, Paris 1986, tr. it. Domenicali F., *Foucault*, Orthotes, Napoli 2018, pp. 48-49.

'situazione di potere […] sempre locale e instabile'"[53]. È importante sottolineare che, pur essendo una macchina 'astratta', il diagramma ha effetti decisamente concreti. Nell'ontologia dell'immanenza di Deleuze, il fatto che una macchina sia astratta non implica il pensarla come esterna alla realtà, o, meglio, non implica il fatto che non trovi una modalità di azione nella concretezza del reale. Il diagramma è infatti una causa immanente, ovvero una causa "che viene attualizzata, integrata e differenziata nel suo effetto. C'è perciò correlazione, presupposizione reciproca, tra causa e effetto, tra macchina astratta e concatenamenti concreti (a cui il più delle volte Foucault dà il nome di 'dispositivi')" [54]. Gli effetti della macchina astratta, ovvero del diagramma, trovano attualizzazione concreta proprio perché il potere è un rapporto di forze instabili e potenziali, la cui forma concreta, e sempre instabile, è possibile astrarre dal diagramma, che è così una 'mappatura' precaria e contingente, passibile di riscritture e sovrapposizioni, perché sempre, costitutivamente, incompleta: "Non c'è diagramma che, oltre ai punti che connette, non implichi anche dei punti relativamente liberi e scollegati, punti di creatività, di mutamento, di resistenza; e forse bisognerà partire proprio da questi punti per comprendere l'insieme"[55].

Per concludere la lettura del concetto proposta da Deleuze, è possibile riassumere l'azione del diagramma attraverso quattro modalità principali, differenti ma interconnesse fra loro: "*Presentazione dei rapporti di forze* caratteristici di una certa formazione; come *distribuzione dei poteri* di produrre affezioni e di essere affetti; come *mescolanza* [*brassage*] tra funzioni pure non-formalizzate e materie pure non-formate; […] un'emissione, una *distribuzione di singolarità*" [56]. Pensato da questa prospettiva, il diagramma è al contempo

[53] Ivi, p. 90.

[54] Ivi, p. 51.

[55] Ivi, p. 58.

[56] Ivi, p. 90.

l'astrazione degli assemblaggi che avvengono fra le varie forze e l'attualizzazione concreta – e sempre precaria – di queste.

Il potere non è, dunque, qualcosa di centralizzato e monolitico, ma qualcosa che si esprime nella dinamica dei rapporti di forze eterogenei, attraverso pratiche, saperi, discorsi, istituzioni e così via. Nel nostro contesto, mi sembra fondamentale sottolineare che tale relazione attraversa, in maniera trasduttiva, tutti i rami delle individuazione. È cioè, parte tanto dell'individuazione psichica, quanto di quella collettiva, quanto di quella tecnica, nella costituzione dell'ambiente associato.

Ritornando a quanto affermato nel capitolo precedente, è possibile così affermare che l'individuazione tecnica delle tecnologie digitali sembra esprimere esattamente il diagramma in-formativo dell'ambiente associato (dunque sempre dinamico e mai stabilizzato in una forma, bensì piuttosto in un diagramma). Utilizzando il concetto di diagramma, appare chiaro quanto le 'forze tecnologiche digitali' siano parte del campo diagrammatico, ma non necessariamente le protagoniste assolute, anzi, ancora meglio, è la composizione/opposizione fra le varie forze che conduce all'attuale situazione. Dunque, le varie modalità organizzative che analizzerò per giungere al concetto di "società automatica" pensato da Stiegler, non sono che modi di mappare il campo di forze fluido che vediamo attuarsi nella contemporaneità, che appare surdeterminata da uno solo dei rami dell'individuazione, ovvero dall'individuazione tecnica digitale[57]. Ma non soltanto in virtù di questa.

Dopo questa premessa, occorre ora precisare i riferimenti attraverso cui Stiegler pensa la conformazione politica che assume l'organizzazione economica

---

[57] Tale 'mappatura' è stata declinata in vari modi, la cui ricognizione esula dagli obiettivi del presente lavoro. Basti, a titolo esemplificativo, il rimando al "capitalismo della sorveglianza", alla "documanità", alla "*infopolitics*" o allo "sciame". Cfr., Zuboff S., *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, tr. it. cit.; Ferraris M., *Documanità*, cit.; Koopman C., *How we became our data: A Genealogy of the Informational Person*, Chicago University Press, Chicago, 2019; Han B.-C., *Im Schwarm: Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seitz, Berlin 2013, tr. it. Buongiorno F., *Nello sciame. Visioni del digitale*, nottetempo, Milano 2015.

delle pulsioni[58]. La prima, diretta, filiazione è con le società disciplinari e il biopotere foucaultiano[59]. Come noto, Foucault pensa il biopotere come un potere che si esercita positivamente 'sulla' vita, nell'obiettivo di moltiplicarla e controllarla, ma non soltanto attraverso la "semplice" coercizione, piuttosto attraverso pratiche, istituzioni e norme, che mirano a produrre, positivamente, la disciplina della vita stessa.

Secondo Stiegler, il passaggio al capitalismo digitale ha segnato la produzione dello psicopotere, che sarebbe poi evoluto – grazie all'implementazione di tecnologie in grado di anticipare, e dunque prevedere e automatizzare, le risposte neuronali – in neuropotere[60]. Ovvero, quell'insieme di pratiche volte al controllo dei meccanismi neurologici della popolazione attraverso l'analisi statistica e lo sfruttamento delle risposte pulsionali. Questo non è da intendersi semplicemente come un distopico 'controllo delle menti'. In virtù di quanto detto precedentemente, è da intendersi come una forma di controllo delle pulsioni e della produzione di dopamina: così come il biopotere era interessato positivamente alla produzione, alla moltiplicazione e al controllo 'sulla' vita, 'producendo' popolazioni atte allo scopo, così lo psicopotere è interessato alla produzione, moltiplicazione e controllo delle pulsioni.

---

[58] Nonostante trovi decisamente efficace la "traduzione" neurobiologica di Moore, utilizzerò nel prosieguo il linguaggio psicoanalitico a cui fa riferimento Stiegler, perché maggiormente adatto alla sfera del desiderio e al contesto filosofico che adotterò per ridiscuterlo.

[59] Cfr. Foucault M., *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, tr. it. Pasquino P., Procacci G., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2013; Id, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-78)*, Gallimard/Seuil, Paris 2004, tr. it. Napoli P., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005; Id, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. cit.

[60] Il tema è frequente, oltre che declinato in vari modi, nella letteratura di Stiegler. Riguardo allo psicopotere, si rimanda principalmente a Stiegler B., *Amare, amarsi, amarci*, cit; Id., *Mécréance et discrédit*, cit; Id., *La miseria simbolica*, tr. it. cit.. Riguardo al passaggio da psicopotere e neuropotere, cfr., Id., *Nanjing Lectures (2016-2019)*, cit., pp. 169-193; Id., *The Neganthropocene*, D. Ross (a cura di), Open Humanities Press, London 2018, p. 76; Stiegler B., Petit V., *Pharmacologie du Front national*, cit., cap. 6.

Per spiegare chiaramente attraverso quali meccanismi si eserciti tale potere, è necessario esaminare brevemente uno dei riferimenti principali di Stiegler, ovvero il *Poscritto sulle società di controllo*[61] di Gilles Deleuze. Già nel 1990, Deleuze pensò come prodromi delle società di controllo quell'insieme di meccanismi volti alla realizzazione di forme di potere votate principalmente alla seduzione invece che alla costrizione. La base fondamentale di tali meccanismi consiste nello scomporre l'individuo in fasci di dati, anziché mirare a disciplinarlo. Tale operazione permette di distinguere le società di controllo dalle società disciplinari. Queste ultime, infatti, sono fondate sulla sorveglianza e la punizione come mezzi per 'produrre' l'individuo disciplinato e incasellato (per quanto anche nelle società disciplinari vi siano meccanismi volti al consenso invece che alla mera costrizione), o sul biopotere, volto ad agire direttamente sulla vita delle popolazioni. Tali modalità organizzative, puntano alla produzione di individui adatti agli obiettivi comuni della società: l'operaio, l'agricoltore, lo studente, il carcerato, il dirigente e così via. Dunque, le operazioni di costituzione dello spazio e del tempo sono pensate strategicamente per produrre tali individualità (per quanto, in molti casi, fortemente massificate).

Le società di controllo, invece, non hanno alcun bisogno di produrre individui, poiché sono interessate ai dati parziali e frammentari ricavabili dalle individualità. Essendo il loro interesse fondato proprio sulla frammentazione e divisione dell'individuo, esse agiscono in funzione della produzione di entità 'dividuali', ovvero entità scomponibili e divisibili in funzione delle procedure di calcolo binario.

---

[61] Deleuze G., *Poscritto sulle società di controllo*, in *Pourparler*, tr. it. cit. Enfatizzerò spesso i caratteri delle società di controllo direttamente correlati al digitale e alla rete, ma occorre sottolineare che Deleuze, pur preconizzando degli sviluppi, non si riferisce – ovviamente – direttamente a queste.

Per chiarificare ulteriormente la differenza fra società disciplinari e società di controllo, proverò a riassumerla attraverso un esempio[62]: immaginiamo molte persone che si muovono casualmente su una collina interagendo in vari modi (parlando amichevolmente, litigando, ignorandosi, ecc.). In una società disciplinare esse non hanno alcuna funzionalità, quindi l'obiettivo delle strategie di potere sarà educarli a riunirsi ordinatamente come un esercito o una squadra di boscaioli e a trasmettersi vicendevolmente gli ordini necessari allo svolgimento del compito, sotto l'occhio vigile di un'autorità sorvegliante, presente o meno fisicamente, necessariamente percepita e riconosciuta come tale dal gruppo. Il biopotere si eserciterà nel promuovere, incentivare e controllare il benessere e la vita della popolazione "collinare" appena prodotta, promuovendo istituzioni di pianificazione urbana o di sanità pubblica.

Nelle società di controllo, il fatto stesso che le persone passeggino liberamente per la collina assume un valore statistico: attraverso l'utilizzo di tecnologie di calcolo, si cercheranno così delle correlazioni statistiche fra i movimenti, gli incontri, gli scontri più o meno casuali, cercando semplicemente di motivare le persone a muoversi, incontrarsi e scontrarsi alla luce delle azioni che hanno già compiuto (utili alla profilazione), attraverso dei meccanismi di rinforzo pulsionale. Dunque, la direzione della camminata e la motivazione alla base di un litigio assumono un'importanza decisamente relativa, così come la disgregazione della popolazione, perché non dovranno essere corrette al fine di formare un esercito o una squadra di boscaioli. Quello che serve, è far ripetere le stesse azioni/reazioni stereotipe – rimandando all'infinito il conseguimento dell'obiettivo – al fine di capitalizzarle, facendo cioè rimanere le persone sulla collina il più possibile, riducendo i movimenti casuali (non prevedibili) e ricavandoci delle informazioni attraverso correlazioni statistiche. In funzione di queste ultime, vedremo predisporre chioschi dove le persone tendono a riunirsi amichevolmente, ring

[62] Ho già utilizzato questo esempio in un articolo, a cui mi permetto di rimandare. Cfr. Chece D. M., *Società algoritmiche e processi di soggettivazione. L'alba di nuove forme di potere?*, cit.

dove litigano o eremi dove tendono a stare isolate, rinforzando così le risposte stereotipe attraverso la modulazione: "Nelle società disciplinari non si finiva mai di ricominciare (dalla scuola alla caserma, dalla caserma alla fabbrica), mentre nelle società del controllo non si è mai finito con nulla, in quanto l'impresa, la formazione, il servizio sono gli stati *metastabili* e coesistenti di una stessa modulazione, come di un deformatore universale"[63]. Vediamo come, attraverso l'utilizzo di un termine simondoniano, Deleuze sembri rimandare alla capacità delle società di controllo di modulare i processi di individuazione – modulandone, cioè, la metastabilità attraverso la loro in-formatività – invece di porsi come inciampo gerarchizzante.

Altra importante differenza, è quella fra individuo sorvegliato e individuo controllato. Per quanto riguarda il sorvegliato, nella società disciplinare si tratta dell'individuo da educare e formare come carcerato, studente, operaio, cittadino; nelle società di controllo, ciò che si cerca di produrre e controllare è un fascio di interazioni e relazioni fluide fra dati statisticamente decomponibili e correlabili, in cui il valore risiede nella frammentazione stessa e sul suo essere analizzabile e prevedibile statisticamente, piuttosto che nell'educazione dell'individuo. Le società disciplinari esprimono un potere che è una "procedura di individualizzazione"[64], mirando a produrre l'individuo disciplinato e funzionale all'apparato produttivo, attraverso la docilizzazione dei corpi singolari nella costituzione del corpo collettivo e massificato:

> "Le società disciplinari hanno due poli: la firma che indica l'individuo, e il numero di matricola che indica la sua posizione in una massa. Le società disciplinari non hanno mai riscontrato incompatibilità tra i due, il potere è al tempo stesso massificante ed individualizzante, cioè costituisce come corpo quelli sui quali si esercita e modella l'individualità di ciascun membro del corpo"[65].

---

[63] Deleuze G., *Poscritto sulle società di controllo*, tr. it. cit., p. 202.

[64] Foucault M., *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, cit., p. 27.

[65] Deleuze G., *Poscritto sulle società di controllo*, tr. it. cit., pp. 202-203.

Le società di controllo, invece, esprimono un potere che è una frammentazione dell'individualizzazione, mirando a sfruttare la scomposizione e ricomposizione, su base statistica, dei fasci di dati "dividualizzati". Questi si producono attraverso una serie di procedure che mirano a scomporre le individualità in funzione degli elementi disparati – prevalentemente dati espressi in codice binario – che assumono interesse per una determinata aggregazione statistica. Così, il confinamento, la divisione degli spazi, l'educazione, sono le modalità attraverso cui disciplinare e produrre l'individuo; l'estrazione dei dati, la profilazione e le informazioni biometriche sono, invece, le modalità di controllo diffuso che si effettuano sui dividuali, al fine di produrre profili sempre divisibili e controllabili dal marketing. L'individuo disciplinato è così "lavorato" e "frantumato", al fine di produrre fasci di elementi dividuali ricavabili dalle relazioni, rivendibili al miglior offerente per le più svariate finalità. E, proprio perché rivendibili, da produrre il più possibile.

È bene sottolineare sin da ora che le due modalità di funzionamento del potere che sto delineando non si escludono a vicenda, come se le società di controllo soppiantassero nettamente le società disciplinari. Tali funzionamenti, infatti, si sovrappongono, si scontrano e si integrano, ma non necessariamente si escludono. Come notano Vignola e Brindisi: "La ripartizione delle molteplicità umane nello spazio in funzione di un certo dispositivo non segna la scomparsa o la desuetudine degli altri meccanismi di potere, ma la loro rifunzionalizzazione"[66]. È questo, a mio avviso, un aspetto fondamentale da sottolineare, poiché bisogna sempre tener presente che la sovrapposizione, per quanto precaria e intermittente, di meccanismi correlati all'una o all'altra società, è presente e può esprimersi in vari modi. Per esempio, nell'azione di una piattaforma digitale, possiamo riconoscere al contempo elementi della sorveglianza "individualizzante" – il caso Snowden mi

[66] Brindisi G., Vignola P., *Dispositivo pandemico e governamentalità digitale*, in "*Cahiers de l'Association Internationale du Droit de la Mer. Sicurezza umana negli spazi navigabili: sfide comuni e nuove tendenze*", 2021, p. 209. Cfr. Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. cit., pp. 20-22.

sembra un esempio eclatante di tale dinamica –, e al contempo elementi del controllo "dividualizzante" – Amazon che propone un libro contro il potere delle piattaforme.

Utilizzando le parole di Deleuze, la sorveglianza è una strategia propedeutica alla produzione della coppia 'individuo/massa', il controllo è invece funzionale alla coppia 'dividuali/dati':

> "Nelle società di controllo […] la cosa essenziale non è più una firma né un numero, ma una cifra: la cifra è un lasciapassare, mentre le società disciplinari sono regolate da parole d'ordine. […] Gli individui sono diventati dei dividuali e le masse dei campioni, dati, mercati o banche"[67].

Leggendo l'innovazione digitale attraverso tali lenti, è possibile osservare che l'elemento fondamentale della strategia di governo fondata sul funzionamento delle tecnologie digitali, non è la produzione di individui massificati, bensì di dividuali profilati e di dati massivi. Ovvero, le pratiche, gli usi, le relazioni di potere, non agiscono soltanto "sulla" persona, imponendo o proponendo modalità di formazione delle individualità funzionali a un sistema economico-politico, bensì agiscono "fra" le persone – oltre che fra le persone e le tecnologie, e fra le tecnologie stesse – al fine di ricavare correlazioni statistiche fra dati disparati, la vera dinamica fondamentale. Dunque, l'individuo perde d'importanza, ciò che è importante sono le sue tracce, più o meno parziali e frammentarie, da cui ricavare elementi binari isolati e calcolabili, i dati. Questi ultimi, aggregati e correlati attraverso procedure algoritmiche, sono funzionali alla produzione di profili, che divengono in maniera sempre più pervasiva le "strutture" proprie dell'ambiente associato digitale.

Per utilizzare un esempio, si potrebbe paragonare la profilazione a una strada asfaltata che attraversa una vasta pianura, priva di altri evidenti punti di riferimento: la strada indica il modo migliore per attraversare la pianura, e, oltretutto, è costruita in base alle consuetudini, calcolate statisticamente, di chi la

---

[67] Deleuze G., *Poscritto sulle società di controllo*, tr. it. cit., p. 203.

percorre. Nell'estesa pianura digitale, priva di riferimenti certi, avere una strada da percorrere è fondamentale per orientarsi e non finire dispersi nella miriade di contenuti. È altresì vero che la strada non è pianificata da chi la percorre, bensì calcolata, in maniera automatica, in virtù dei dati ricavati dalle sue azioni precedenti, in virtù cioè di molte azioni che non avevano alcuna relazione, quantomeno per il soggetto che la percorre, con il costruire una strada. Oltretutto, percorrere sempre la stessa strada toglie lo spazio a nuovi tentativi di esplorazione della pianura.

Vediamo così che la strada in questione è un *pharmakon*: da una parte, è un elemento fondamentale per orientarsi e attraversare velocemente la pianura; dall'altra, è ciò che toglie la possibilità di esplorare e di decidere autonomamente il proprio percorso. È importante sottolineare che la strada non è costruita in virtù della decisione dell'individuo: è, invece, pianificata statisticamente attraverso le correlazioni fra dati ricavabili dalle sue azioni e relazioni precedenti. Questo vuol dire che l'individuo non è l'elemento fondamentale per decidere come progettare la strada, poiché l'elemento fondamentale nella progettazione è l'insieme di dati relazionali estratti e calcolati: è in questo che consiste, in maniera figurata, il processo di dividuazione.

Ritornando ai termini deleuziani, è, dunque, nel coacervo frammentario della coppia dividuali/dati che si trova il nucleo magmatico di un insieme di strategie adottate nella produzione, nell'aggregazione, nella correlazione e nel calcolo in tempo reale dei dati. Questo insieme di strategie esplicita il diagramma di una nuova mentalità di governo del tutto innovativa e peculiare, che ha trovato una efficace – e radicale – definizione nella cosiddetta 'governamentalità algoritmica'. Definendo tale governamentalità, Antoinette Rouvroy e Thomas Berns prendono esplicitamente spunto dalle considerazioni di Deleuze riportate precedentemente[68],

[68] Oltre al concetto foucaultiano di governamentalità, a una serie di concetti simondoniani, come l'individuazione, e di Deleuze e Guattari, come l'inconscio macchinico e il rizoma. Tutti questi concetti, vengono riletti da Rouvroy e Berns alla luce delle tecnologie digitali.

mettendole alla prova del digitale. Per farlo, utilizzano un concetto foucaultiano – governamentalità –, al fine di definire il campo di forze che sembra delinearsi.

In breve, per Foucault la governamentalità è una mentalità di governo che, a partire dal XVIII secolo, si afferma come modalità di organizzazione della vita delle persone attraverso una molteplicità di pratiche diffuse nella società e non limitate a un'organizzazione verticistica del potere. La governamentalità è, dunque, "l'insieme di procedure, analisi e riflessioni, i calcoli e le tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica di potere che ha per bersaglio la popolazione, per forma principale di sapere l'economia politica e per strumento tecnico essenziale i dispositivi di sicurezza"[69]. È, dunque, una modalità di governo – storicamente situata e prodotta – che oltrepassa il campo classico dello Stato e un'idea centralistica del potere, decentralizzando tutta una serie di processi che attraversano e eccedono la forma statale. Questo non implica necessariamente una dissoluzione dello Stato, bensì una sua ridefinizione, poiché l'azione dello Stato stesso è comunque necessaria. Nonostante la perdita di centralità, infatti, l'organizzazione statale si pone come punto focale di incrocio dei vari meccanismi che caratterizzano la governamentalità, divenendo un punto di regolazione normativa, sicuramente precaria e parziale, ma non per questo nulla o inutile.

Rouvroy e Berns, dunque, utilizzando questo concetto, affermano che l'azione di profilazione automatica stia producendo una nuova mentalità di governo delle condotte. Stia provvedendo, cioè, in maniera automatizzata, sia alla pianificazione di nuove strade che alla diffusione di tali automatismi nel funzionamento generale della società. In questo orizzonte, come detto, gli individui non hanno alcuna importanza. Ciò che ha importanza è l'insieme di dati frammentati e aggregabili, correlabili e calcolabili – i 'dividuali' – su cui si fondano gli "incroci di

[69] Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. cit., p. 87.

correlazioni, prodotti in modo automatizzato e basati su quantità massicce di dati, a loro volta costituiti o raccolti 'per difetto'"[70].

Il meccanismo della governamentalità algoritmica tende a prevedere e automatizzare, attraverso la correlazione statistica e il calcolo algoritmico, le risposte dei soggetti, che sono, così, propriamente "de-soggettivati". Non gli si chiede cioè di comportarsi in un determinato modo, gli si chiede semplicemente di relazionarsi con la piattaforma digitale. Tale relazionarsi con la piattaforma è fondamentale per estrarre valore dalle azioni delle persone: attraverso l'estrazione e la gestione dei dati, infatti, avviene anche la produzione di un ritorno economico per le piattaforme proprietarie: "sono i dati numerici, e non le persone, che producono valore"[71].

È questo un modo per "mettere a lavoro" gli individui, scomponendoli in fasci di dati – dividualizzandoli – al fine di produrre un orizzonte di senso in cui tutto deve divenire statisticamente prevedibile. L'obiettivo è programmare "degli algoritmi in grado di adattarsi e di inglobare tutto ciò che può accadere nel mondo, non classificando più la novità o lo scarto rispetto ai modelli come errore o deviazione, ma come possibilità ulteriore in grado di permettere l'estensione della base statistica su cui tali modelli vengono costantemente aggiornati"[72]. Dunque, nella governamentalità algoritmica compiuta non vi è spazio propriamente per l'errore, che diventa piuttosto un concetto legato alla mancanza di dati sufficienti, poiché in linea di massima tutto è calcolabile. La mancanza, l'errore, è imputabile soltanto a una raccolta non sufficiente di dati[73].

---

[70] Berns T., Rouvroy A., *La gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation: le disparate comme condition d'individuation par relation?*, cit., p. 180 (t.d.a.).

[71] Rouvroy A., *Adopt AI, think later: la méthode Coué au secours de l'intelligence artificielle*. https://www.internetactu.net/2020/03/02/adopt-ai-think-later-la-methode-coue-au-secours-de-lintelligence-artificielle/#comments (13/10/2024).

[72] Baranzoni S., *Le figure del credere. mondo e possibilità politiche con e oltre Deleuze*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", 2016 (3), 18, p. 240.

[73] Devo tale idea a una conversazione avuta con Alexander Campolo, che ringrazio.

Pur avendo delle similitudini con il biopotere [74], la governamentalità algoritmica ne oltrepassa i limiti, e ne ribalta l'assunto base, poiché non lavora al fine di "rendere i corpi docili in relazione alla norma, quanto di rendere le norme docili in relazione ai corpi"[75]. L'unica normatività possibile è la validazione conseguente alla previsione statistica: se tutto è composto di dati, tutto è calcolabile e prevedibile. È così che

> "il terreno della vita – quella degli individui in quanto corpi e psichismi individuali, e quella delle popolazioni in quanto affettate da processi d'insieme propri della vita – sembrerebbe singolarmente disertata dalla governamentalità algoritmica, a profitto di un terreno numerico sempre più rinchiuso su se stesso, indifferente ai processi di emersione della vita e di accadimento della morte. La governamentalità algoritmica è assolutamente indifferente ai fenomeni di usura, di esaurimento delle risorse, di invecchiamento. La sua temporalità è quella dell'eterno presente: una giustapposizione di 'ora' successivi"[76].

È avvenuto, dunque, il definitivo passaggio "dalla sorveglianza alla profilazione"[77]. Questa diserzione della vita, benché enfatica come immagine, credo sia uno dei limiti principali, fra i molti meriti, del concetto di governamentalità algoritmica. Infatti, sembra non tenere in adeguato conto la dinamica che ho introdotto poc'anzi: una governamentalità non sostituisce integralmente un'altra, bensì avviene una sovrapposizione, una compenetrazione, dei vari meccanismi. Pensare la società odierna completamente avvolta e dominata dalla governamentalità algoritmica è un passo troppo oltre, che rischia di far perdere la ricchezza e differenziazione insita nelle pratiche e negli usi, istituzionalizzati o meno. Rischia, inoltre, di perdere, o quantomeno sottovalutare

---

[74] Soprattutto in riferimento all'importanza assegnata all'analisi statistica.

[75] Rouvroy A., Stiegler B., *Le régime de vérité numérique. De la gouvernementalité algorithmique à un nouvel État de droit*, in "Socio – Le tournant numérique…et après?", 2015, 4, pp. 113-140, tr. it. Baranzoni S., *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, in "La Deleuziana – La vita e il numero", 2016, 3, p. 25.

[76] Rouvroy A., *La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?*, in "La Deleuziana – La vita e il numero", tr. it. cit., p. 34.

[77] Cfr. Rouvroy A., Portevin C., *De la surveillance au profilage. Entretien avec Antoinette Rouvroy*, in "Philosophie magazine, Hors-série, Foucault. Le courage d'être soi", 2018, 36.

drasticamente, quanto di "fisico", quanto "*hardware*" (che sia di silicio o di carne) ci sia nelle società digitalizzate.

Tuttavia, il concetto di governamentalità algoritmica è fondamentale per enfatizzare altri tre aspetti:

1. la primaria importanza delle relazioni fra le soggettività,
2. l'implementazione di modalità di organizzazione della vita puramente 'performative', fondate sul risultato della correlazione statistica di dati estratti e a-significanti,
3. in conseguenza del secondo punto, l'affermazione del calcolo algoritmico come criterio di veridizione.

Riguardo al primo punto, che ho già affrontato in vari luoghi, il primato della relazione pone questa come un processo di individuazione, prodotto e guidato dalle procedure automatizzate di calcolo. Ovvero, sono le relazioni stesse che tendono a divenire degli individui, il cui nome è 'profili' e il cui processo proprio consiste nella estrazione e aggregazione statistica di dati frammentari e "dividuali". Ciò implica che i veri individui della governamentalità algoritmica sono i dati infra-relazionali, mentre le persone e i soggetti contano come dividuazioni, come elementi staccati e nebulosi, etero-riferiti rispetto alla persona in carne e ossa. Dunque, l'individuazione tecnica è, in questo caso, una sorta di "individuazione relazionale", che agisce de-personalizzando, ovvero 'dividualizzando', gli altri processi di individuazione.

Riguardo al secondo punto, abbiamo già visto che il funzionare riconoscendo la disparazione della forma di elementi altrimenti non significativi, è esattamente ciò che caratterizza le tecnologie informative[78]. Occorre aggiungere che l'elemento fondamentale di tale funzionamento è appunto l'estrazione e rielaborazione di elementi all'apparenza senza importanza: i dati, che

> "possano essere calcolabili e funzionare non più come segni che significano qualcosa in relazione a ciò che rappresentano, ma come elementi in grado di

[78] Cfr. *supra*, *2. 3. Dalla centralità del significato a un'ontologia informazionale*, pp.115-131.

> sostituirsi alla realtà significante, facendola sparire. Così, a quest'ultima subentrano insiemi di reti di dati a-significanti che funzionano come segnali, ossia, che nonostante non abbiano alcun significato, o piuttosto a causa di ciò, divengono calcolabili"[79].

La governamentalità algoritmica, dunque, agisce in virtù di quelle che Guattari ha definito "semiotiche a-significanti"[80], ovvero segni che producono effetti agendo in un campo esterno a quello della simbolizzazione linguistica, ovvero al di fuori della cornice semantica. Se le "semiotiche significanti" producono un effetto in virtù della comunicazione inviata attraverso il sistema di segni linguistico-simbolici di riferimento (ad es. attraverso la promulgazione, da parte dell'apparato statale, di una legge), le semiotiche a-significanti producono effetti che sfuggono al sistema linguistico, ma che sono decisamente tangibili perché avvengono a livello materiale (pensiamo alle operazioni finanziarie) e pre-simbolico (come, appunto, i calcoli binari funzionali alla regolazione algoritmica). Secondo Guattari, entrambe le semiotiche caratterizzano il funzionamento del capitalismo. Nella governamentalità algoritmica, così, assistiamo a una decisa accelerazione di una semiotica a-significante, che non ha bisogno della produzione di norme per funzionare, poiché è il funzionamento stesso a definirne la presenza e l'efficacia. E tale funzionamento, riducendo tutto l'orizzonte del possibile alla dinamica del calcolo e del prevedibile statistico, secondo Rouvroy e Berns, "opera come negazione della 'disparazione'"[81].

---

[79] Rouvroy A., Stiegler B., *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, tr. it. cit., p. 8. Il concetto di segnale utilizzato da Rouvroy è sovrapponibile a Eco U., *Trattato di semiotica generale*, Studi Bompiani, Milano 1975.

[80] Cfr. Guattari G., *Chaosmose*, Galilée, Paris 1992, tr. it. Guareschi M., *Caosmosi*, Costa&Nolan, Genova 1996; Id, *La révolution moléculaire*, Recherches éditions, Parigi 1977, tr. it. Bellotto B., Pullberg Rocchi A., Salsano A., *Rivoluzione molecolare. La nuova lotta di classe*, Einaudi, Torino 1997. È utile sottolineare che questo sembra in qualche modo confermare il concetto "largo" di significato che ho provato a declinare nel II capitolo, soprattutto in merito alle tecnologie digitali: una semiotica a-significante produce effetti perché causa una disparazione della forma, che nel sistema viene riconosciuta come un elemento in-formativo. Dunque, significante, ma non in un ambito strettamente linguistico.

[81] Berns T., Rouvroy A., *La gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation: le disparate comme condition d'individuation par relation?*, cit., p. 190 (t.d.a.).

Inoltre, passando al terzo punto, la governamentalità algoritmica sembra divenire condizione necessaria della validazione dell'ordine simbolico-significante stesso, poiché è assunta come criterio di oggettività di tutta una serie di procedure istituzionali, aziendali, organizzative e così via, andando a formare un nuovo "regime di verità"[82], il regime di verità algoritmico. L'utilizzo del concetto foucaultiano di "regime di verità" mi sembra problematico, poiché, stando a quanto emerge dalle riflessioni di Foucault, la formazione di un regime di verità è sempre situata – storicamente – nei processi di soggettivazione. È questo un punto critico, rilevato dallo stesso Stiegler: la governamentalità algoritmica non può produrre un nuovo regime di verità, poiché l'affermazione della governamentalità algoritmica stessa è puramente funzionale e performativa, procedendo esclusivamente nell'ambito dell'individuazione tecnica. Un regime di verità, per istaurarsi, necessita invece del passaggio fondamentale della transindividuazione, ovvero del fatto che l'innovazione tecnica venga rielaborate nei circuiti psichici e collettivi, ovvero nel campo delle organizzazioni sociali e delle singolarità. C'è, dunque, bisogno degli individui psichici e collettivi per poter affermare che sta avvenendo la formazione di un regime di verità[83]. Quest'ultimo, infatti, necessita di un "soggetto" per trovare attuazione, necessita

[82] Nel senso espresso da Foucault nel corso *Del governo dei viventi*, ovvero: "i tipi di relazione che legano tra loro le manifestazioni di verità con le loro procedure e i soggetti che ne sono gli operatori, i testimoni o eventualmente gli oggetti. Ciò implica, di conseguenza […], che non si faccia una divisione binaria tra la scienza da un lato, dove regnerebbero l'autonomia trionfante del vero e i suoi poteri intrinseci, e dall'altro tutte le ideologie in cui il falso, o il non-vero, deve armarsi o essere armato di un potere supplementare ed esterno per ottenere forza, valore ed effetto di verità e per ottenerli abusivamente. Tale prospettiva archeologica […] implica che si prenda in considerazione la molteplicità dei regimi di verità e il fatto che ogni regime di verità, sia esso scientifico oppure no, comporta dei modi specifici di legare, più o meno obbligatoriamente, la manifestazione del vero e il soggetto che la mette in opera".

[83] "La governamentalità algoritmica non ha più bisogno né della significazione, né degli individui psichici e collettivi: tale governamentalità non si costituisce se non agendo su di essi e sulla loro individuazione, *disindividuandoli*. È così che la 'transindividuazione' automatica non è più quel che produce il transindividuale, ma il 'trans*dividuale*' attraverso una '*dividuazione*' che è il tratto specifico emergente nelle società di controllo e che si impone come l'anormatività delle società dell'ipercontrollo". Stiegler B., *La società automatica. 1 L'avvenire del lavoro*, cit., p. 242.

di significati condivisi che la governamentalità algoritmica, alla lettera, semplicemente esclude dal computo statistico[84].

Riprendendo quanto detto precedentemente [85] riguardo al soggetto per Simondon, ovvero che il soggetto è l'individuo che ricorda e immagina, che conserva lo sfondo preindividuale e al contempo è proiettato verso l'invenzione di ambienti associati, è possibile notare che tale movimento è impedito alla radice dal fatto che la governamentalità algoritmica blocca, tramite la sua dinamica di predeterminazione statistica, tanto l'individuazione psichica, quanto quella collettiva, ovvero le condizioni alla base della soggettivazione stessa. Ritornando all'esempio della strada, il soggetto è la persona[86] che, a partire dalla strada, riconosce consapevolmente nella via tracciata un elemento contingente, di cui può modificare l'andamento, le intersezioni e le deviazioni. Dunque, la governamentalità algoritmica, predeterminando la via, non costituisce un regime di verità normativo, bensì un puro funzionamento:

> "La governamentalità algoritmica, così come *esiste* ai giorni nostri nei fatti, ma *non consiste in diritto*, non è senza dubbio *ancora* un regime di verità […] è una promessa, o un diritto potenziale, molto più che una realtà. La realtà è lo stato di fatto, che è al contrario la negazione di questa promessa: *ciò che ci dice in effetti questo stato di fatto è che non abbiamo nemmeno più bisogno di 'verità'*. È sufficiente avere dei 'risultati' – e che siano performativi [c.d.a.]"[87].

Per ricapitolare, mi sembra possibile affermare che la governamentalità algoritmica rappresenta una modalità di governo totalmente schiacciata sul

---

[84] In sostanza, facendo riferimento a quanto detto nel capitolo precedente, la governamentalità algoritmica funziona esclusivamente in base alle sue modalità di significazione, escludendo – e forcludendo – le possibilità di significazioni ulteriori, tanto singolari quanto collettive.

[85] Cfr. *supra*, p. 92.

[86] Nell'esempio sto utilizzando, per alleggerire l'esposizione, una determinazione singolare che non è, a rigore concettuale, precisa. Infatti, la costituzione della soggettività, o meglio, il processo di soggettivazione, non avviene all'incontro fra due entità – persona singolare e sfondo tecnico – bensì in una dimensione collettiva e organologica, ovvero psico-anatomica, tecnica e sociale.

[87] Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., p. 191.

funzionamento di una tecnologia fortemente in-formativa[88] che, automatizzando i processi e riconducendo tutto alla previsione statistica, chiude lo spazio della disparazione, impedendo cioè la possibilità di individuazioni ulteriori rispetto a quella tecnica. Questo perché oblitera lo spazio della transindividuazione, ovvero lo spazio necessario affinché una nuova tecnologia trovi elementi di incontro, contingenti e innovativi, nella dinamica della sperimentazione singolare, psichica e collettiva. È da questa dinamica che, per Stiegler, passa necessariamente la possibilità di formazione di un regime di verità, poiché senza la rielaborazione consapevole della tecnologia, cioè senza la produzione di spazi di mutua influenza, non avviene una comunicazione davvero in-formativa fra le varie individuazioni.

Se l'individuazione è esclusivamente tecnica, come sembra emergere dalla governamentalità algoritmica, non vi è possibilità di formazione di saperi condivisi e simboli collettivi. Mancando questi, non è possibile per le persone pensarsi come singolarità, poiché non può avvenire la rielaborazione dei contenuti ricevuti dalla dimensione collettiva, essa stessa schiacciata e automatizzata dalla tecnologia digitale[89].

Questo passaggio mancato, può avvenire solo attraverso la dimensione collettiva e politica: il movimento di significazione, infatti, avviene di concerto nei tre rami dell'individuazione – poiché, come detto, l'informazione non è un elemento ontologicamente indipendente dal supporto (biologico, meccanico o binario che sia). Ma, se lo spazio della disparazione viene ricondotto immediatamente alla previsione statistica, se cioè non vi è una vera disparazione significante, poiché l'informazione non modifica la forma né dell'emittente né del ricevente, ma si aggiunge semplicemente al flusso indifferenziato di dati, non può esserci vera in-formazione. Per avere una reale in-formazione, alla luce della governamentalità algoritmica, occorre che la tecnologia venga adottata, collettivamente e singolarmente: "La significazione non procede da un

[88] Nel senso che ho tentato di delineare nel precedente capitolo.

[89] Cfr., Stiegler B., *Pensare, curare*, tr. it. cit., p. 172.

adattamento, ma da una individuazione generatrice di significazioni (ciò che noi chiamiamo adozione) – grazie a una *amplificazione trasduttiva* nella quale l'informazione conduce a una trans-formazione *al di là* dell'in-formazione [c.d.a.]"[90]

È così che l'in-formazione, intesa come concetto organologico, promuove nuovi processi di individuazione, perché produce disparazione della forma. La tecnologia, dunque, quando viene pienamente adottata, apre la possibilità di nuovi orizzonti di senso, nuove pratiche, nuovi usi e nuove istituzioni. Pensiamo, di nuovo, alla potenza della scrittura grafica in tal senso, o alla stampa. Tale attività è possibile solo attraverso quella che Vignola definisce un'ermeneutica politica, in cui non vi è separazione fra attività interpretativa e azione trasformativa: "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"[91].

Al contrario, la prevedibilità statistica, fondata sulla 'dividuazione', ovvero sulla scomposizione e frammentazione dei processi di individuazione, tende a recidere alla base le possibilità di uscire dalla standardizzazione provocata dall'automatismo, perché mira a produrre dividui calcolabili e prevedibili. Tende, cioè, a interrompere, sul nascere, il circuito diacronico – imprevedibile e incalcolabile – del desiderio, producendo invece un meccanismo che, sincronizzando e standardizzando, non permette la produzione di intermittenze,

---

[90] Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., p. 243.

[91] Vignola P., *Dall'Epimeteo dimenticato alla politica di Ermes. Stiegler e la postproduzione filosofica del mito*, in "Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica", 2024, 16, p.197. Su questo punto, le considerazioni di Vignola sono molto vicine a quanto affermato da Benedetto Vecchi: "Capire come funziona il web significa quindi provare a interpretare il mondo per cambiarlo". Cfr. Vecchi B., *Benedetto Vecchi. Un intellettuale dai piedi scalzi. Una guardia rossa con le scarpe da tennis. Scritti (1990 – 2020)*, cit.

imponendo la continua temporalità del presente pulsionale[92]. Producendo così una sorta di Super-Io statistico e automatizzato, che segue soltanto il processo di individuazione tecnica [93] . Da qui, la definizione stiegleriana di 'Società automatica', che pensa tale orizzonte fondato sull'iper-controllo, in cui è proprio il desiderio l'obiettivo principale dell'automatizzazione.

Per concludere tale breve genealogia della 'società automatica' – che ho rintracciato principalmente nelle società di controllo deleuziane e nella ridiscussione della governamentalità algoritmica – diviene evidente come sia il desiderio, infatti, a essere canalizzato, frammentato, scomposto in pulsioni maggiormente prevedibili e calcolabili.

È qui il cuore del problema: la previsione automatica delle risposte, su base statistica, mira a calcolare e riverberare principalmente le risposte stereotipe date dalla pulsione, anziché dal desiderio. Sembra così concluso il processo di proletarizzazione generalizzata, effettuato ora attraverso la 'grammatizzazione delle pulsioni':

> "Lo stadio digitale della grammatizzazione ha condotto gli individui psichici del mondo intero a grammatizzare i loro stessi comportamenti, interagendo con dei sistemi computazionali che funzionano in tempo reale. Questi sistemi producono una performatività automatica che canalizza, deforma, svia e cortocircuita le capacità noetiche degli individui, precisamente per via del fatto che esse sono protensionali – vale a dire oniriche – e così facendo corto-circuita la produzione collettiva dei circuiti di transindividuazione"[94].

---

[92] Il riferimento principale, su questo punto, è Crary J., *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, Verso Books, New York, tr. it. Vigiak M., *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, Einaudi, Torino 2015.

[93] Tale direzione è condivisa anche dalla stessa Rouvroy: "[I dati] però ci privano anche, 'anticipati' come siamo e 'congestionati' da un ambiente sempre più 'intelligente' capace di rendersi immediatamente e persino in anticipo 'pertinente' per noi, della nostra attitudine a desiderare e a progettare, dal momento che queste capacità 'immaginifiche' sono in procinto di essere sottomesse a macchine automatiche"; Rouvroy A., *La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?*, in "La Deleuziana – La vita e il numero", 2016, 3, p. 32.

[94] Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., pp. 255-256.

Come anticipato precedentemente, Stiegler riconosce nelle tecnologie digitali il compimento di una proletarizzazione generalizzata, che nasce nel XVIII secolo e raggiunge il suo apogeo nel capitalismo digitale. Le tecnologie digitali, come abbiamo visto nel capitolo precedente, essendo così pervasive ed efficaci nella in-formazione degli ambienti associati, riescono a surdeterminare tutti i processi di individuazione, applicando la logica del calcolabile e del prevedibile a tutti gli ambiti della vita (inclusa, ovviamente la 'vita inorganica'). Riuscendo, attraverso la scomposizione in dividuali, a canalizzare le pulsioni verso gli oggetti previsti statisticamente, impedendo – o comunque restringendo – i processi di individuazione psichica e collettiva, producono un "divenire algoritmico" che coinvolge i processi nella loro interezza:

> "Il divenire algoritmico del nostro mondo, della nostra vita, partecipa a quello che chiamiamo processo di grammatizzazione. Il divenire algoritmico si accelera con le tecnologie digitali, ma esisteva già prima. Così, il divenire algoritmico è già presente, per esempio, in quelle conversazioni commerciali che ci vengono imposte al telefono con i televenditori, i quali attivano uno script predefinito suddiviso in unità di base ed eseguito secondo un ordine prestabilito. Taylor ha conquistato il linguaggio! Ed è perché questa conquista è già avvenuta che è possibile l'esistenza di Google o Facebook. Il divenire algoritmico non riguarda solo il linguaggio informatico ma la lingua stessa, non solo le macchine ma anche gli esseri umani"[95].

La genealogia del "divenire algoritmico", trova una sua precisa definizione nel testo di Colin Koopman, *How we Became our Data? A Genealogy of the Informational Person.* L'autore ricostruisce, sulla base di una genealogia di stampo foucaultiano, le modalità attraverso cui siamo divenuti i nostri dati, come cioè la definizione della persona sia divenuta sempre più riferibile a una serie di elementi scomponibili e ricalcolabili. A livello istituzionale, tale "datificazione" è avvenuta principalmente attraverso la raccolta di dati sull'individuo, al fine di definire cosa può e non può fare. Oltretutto, ed è questo un aspetto importante, tanto le modalità di raccolta, quanto le modalità di calcolo dei dati, benché

[95] Petit V., *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, cit., *Algorithme* (t.d.a.).

apparentemente neutrali, riverberano in realtà tutta una serie di *bias* razziali, sociali, di genere e così via[96].

L'aspetto interessante ricavabile da Koopman è che, come per il processo di proletarizzazione generalizzata descritto da Stiegler, il digitale si presenta come tecnologia che permette il compimento – o quantomeno una decisa accelerazione – del processo stesso, ma non come ciò che lo crea dall'inizio. La genealogia di Koopman, infatti, rintraccia i prodromi di quella che l'autore chiama "*infopolitics*" nello sviluppo progressivo dell'efficacia e della pervasività delle procedure di registrazione delle nascite, dei test psicometrici e della standardizzazione dei criteri per la concessione dei mutui[97]. Soprattutto in riferimento a quest'ultimo aspetto, si mostra, secondo Koopman, la natura non neutrale sia della raccolta di dati che del loro calcolo, funzionale a delle decisioni che, però, appaiono ammantate di oggettività. E decidere o meno sulla concessione di un mutuo, ad esempio, non sembra propriamente un'attività marginale nella vita di una persona.

Ciò che è importante sottolineare, è il fatto che, in virtù di questa genealogia del "divenire dati" – che si trasforma nel "divenire algoritmi" grazie alle tecnologie digitali –, è possibile riconoscere proprio i dati, il loro calcolo e la profilazione statistica automatizzata come criteri di validazione delle procedure organizzative e istituzionali su vari livelli. A differenza delle società disciplinari, infatti, le società automatiche fondate sul controllo in-formativo non dicono

> "come dovremmo o come dobbiamo agire. Il lavoro di vincolo è meno concentrato sulle norme e più sulle forme. Le forme stesse non sono orientate verso ciò che dovremmo diventare, ma *si focalizzano sul delineare le forme che già siamo*. Le forme attuano *un'informatica del vincolo* che ci dispone e ci vincola ai suoi formati specifici. Non c'è alcuna forzatura nell'indurci a conformarci a queste categorizzazioni (anche se la disciplina potrebbe cercare di farlo in seguito).

[96] Su questo aspetto, legato alla progettazione di algoritmi di *Machine learning*, cfr. Campolo A., Schwerzmann K., *From rules to examples: Machine learning's type of authority*, in "Big Data & Society", 2023 (2), 10; Amoore L., *Cloud Ethics*, cit.

[97] L'analisi di Koopman è focalizzata su documentazioni che dimostrano l'implementazione e lo sviluppo di tali procedure negli Stati Uniti, a partire dai primi decenni del Novecento.

Piuttosto, queste categorizzazioni nominano caratteristiche (come tratti) che già possediamo o che già ci possiedono [corsivi miei]"[98].

Il criterio di scomposizione dell'unità della persona nella frammentarietà dei dati e, soprattutto, l'assunzione di tale criterio come orizzonte valutativo per tutta una serie di procedure istituzionali, legate alla salute, alla sicurezza, alla finanza e così via, mi sembra dunque affermarsi, soprattutto grazie alla genealogia di Koopman, come una mentalità di governo che precede le tecnologie digitali. Semmai, attraverso queste ha trovato la strada per un possibile compimento. E, per inciso, questo aspetto dovrebbe farci riflettere su quanto sia profonda la connessione organologica fra i vari campi.

Allo stesso modo, come detto, il percorso di proletarizzazione generalizzata, di cui parla Stiegler, parte ben prima dell'avvento delle tecnologie digitali. Il primo stadio – anticipato da Marx – consiste nella perdita del 'saper-fare' dell'operaio proletarizzato, che diviene mero esecutore di un compito alienante e di cui, propriamente, non "sa" nulla[99]. Il secondo stadio consiste nella proletarizzazione del consumo, del 'saper-vivere', in cui gli oggetti di consumo vengono determinati dalla pubblicità e dal marketing delle industri culturali "analogiche"[100]. Il terzo, e attuale, stadio si verifica nel momento in cui

---

[98] Koopman C., *How we became our data: A Genealogy of the Informational Person*, cit., p.166 (t.d.a.).

[99] Giungendo così a disarticolare definitivamente la possibilità della dialettica padrone-servo descritta da Hegel ne *La fenomenologia dello spirito* (e ripresa in maniera massiccia dalla filosofia francese del Novecento) perché il "servo" non ha possibilità di accedere ad alcun autentico saper-fare. Cfr. Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes,* 1808, tr. it. Garelli G. (a cura di), *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008; Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., pp. 294-295. In merito alla ricezione francese de *La fenomenologia dello spirito*, il rimando necessario è a Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, tr. it. Frigo G. (a cura di), *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.

[100] Su questo punto, il riferimento principale appare la Scuola di Francoforte. Il riferimento essenziale – oltre all'iniziale concettualizzazione di Benjamin nel già citato *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* – è quantomeno la *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, del 1947. Cfr. Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam 1947, tr. it. Solmi R., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Milano 2010.

> "alle industrie culturali analogiche si sostituisce la reticolarità digitale del capitalismo 24/7 descritto da Crary, i consumatori proletarizzati, funzionalmente integrati al sistema tecnico computazionale grazie alla loro reticolazione, e disintegrati psichicamente e socialmente dalla dividuazione che ne risulta, possono sostituirsi ai proletari produttori o agli agenti di servizi, e divenire a loro volta agenti ausiliari di organi artificiali d'informazione, di decisione e di produzione, oramai completamente automatizzati"[101].

Sembra di assistere a una sorta di *Aufhebung* distopica: la proletarizzazione del lavoro e la proletarizzazione del consumo, si risolvono, grazie alla tecnologia digitale, nella proletarizzazione generalizzata, in cui la figura del produttore e quella del consumatore trovano la sintesi nel *prosumer* digitale proletarizzato, nient'altro che un fascio di pulsioni automatizzate e risposte stereotipe adattive al capitalismo digitale.

4. Esiste un'alternativa? Biforcare, curare e reincantare

In questo quadro a tinte fosche, occorre pensare se tale dispiegamento dialettico della proletarizzazione sia necessario o se esistano delle alternative. In virtù del percorso dei primi due capitoli, mi sembra possibile affermare che la costruzione di un'alternativa non possa consistere in un semplice abbandono del digitale. La costituzione tecnica della memoria, della cognizione, della sensibilità, permette di affermare, con Stiegler, che la società sia"ormai" automatica – perché, in qualche maniera, lo è da sempre, seppur per intermittenze – e che l'unica, remota e improbabile, soluzione sia riuscire ad "abitare" e "prendersi cura" di tale automazione. Per fare ciò, è necessario riconoscere, attraverso la pratica e la rielaborazione critica delle tecniche, gli elementi che permettano di distinguere 'farmacologicamente' automatismi dannosi e automatismi benefici: ad esempio, saper leggere, scrivere, guidare un'auto, praticare uno sport di squadra, o "semplicemente" parlare e comprendere una lingua, sono tutte attività in cui si esprimono, in maniera altalenante, automatismo e pratica critica, sincronizzazione e de-sincronizzazione.

---

[101] Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., p. 298.

Non c'è, infatti, via d'uscita che non sia immersa in una pastoia di elementi tecnici e sociali che tendono ad automatizzarci, a sincronizzarci alle loro temporalità. E, tuttavia, questo "ci" che noi stessi siamo, è proprio frutto di tale impasto, come ho provato a mostrare soprattutto nel primo capitolo: il mare in cui nuotiamo è composto di sincronizzazioni e automatismi, e riusciamo a percorrerlo nuotando proprio perché abbiamo imparato ad attraversarlo – praticando sincronizzazioni e de-sincronizzazioni –, perché, in fondo, "siamo" questo stesso mare. Il problema sorge quando la corrente prende il sopravvento, impedendo la possibilità di nuotare "liberamente" e costringendoci soltanto ad adattarci al suo corso. È questo in sostanza l'avvertimento che Stiegler dissemina in moltissimi dei suoi testi. La soluzione, dunque, non può risiedere in qualche forma di luddismo: se uscissimo dal mare, non riusciremmo a respirare (o, al limite, evolveremmo in qualcosa di incredibilmente diverso, con tempistiche che coinvolgerebbero centinaia di migliaia di generazioni). Come nota Igor Pelgreffi, dunque,

> "qualunque essa sia, la soluzione è già compromessa con l'esistente: risente di tale compromissione anche in senso fisico, dato il rilievo che assume l'elemento 'psicosomatico digitale'. Dire che la soluzione – la disautomatizzazione – è sia in contro-fase che in fase con l'automatizzazione, non fa segno a una mancanza (di) logica, ma all'urgenza di una diversa forma logica: una logica omeopatica"[102].

Una delle soluzioni interne alla filosofia di Stiegler consiste nel produrre una 'biforcazione', che alteri l'automazione tossica in un'automazione benefica, attraverso una politica del desiderio[103]. 'Biforcare', nel linguaggio di Stiegler, vuol dire aprire spazi di senso differenti e alternativi rispetto all'automazione e massificazione imperante. Implica la costituzione di nuove pratiche, comportamenti, leggi e istituzioni. Tutto questo, deve avvenire giocoforza "all'interno" dell'orizzonte tecnico, ma deve cercare di distaccarsi dalla standardizzazione prodotta dalla regolazione algoritmica. Deve, cioè, distaccarsi

---

[102] Pelgreffi I., *Figure dell'automatismo. Apprendimento, tecnica, corpo*, Mimesis, Milano 2022.

[103] Cfr. *supra*, p. 131.

dal meccanismo di reiterazione pulsionale – post-ponendolo e sublimandolo – al fine di aprire nuovi orizzonti di desiderio. Occorre produrre un altro sentiero, aprendo una via differente – al contempo individuale e collettiva – nella fitta giungla prodotta dalla società automatica. In pratica, la biforcazione, richiamando i concetti espressi poco sopra, è producibile soltanto attraverso una protensione – ovvero un'apertura al futuro – che non si lasci automatizzare dalle ritenzioni – ovvero le memorie digitali –, ma che le 'pratichi' per aprire orizzonti di senso alternativi.

È in questo senso che, a mio avviso, deve essere inteso il richiamo all'improbabilità – più volte affermato da Stiegler – e all'incalcolabilità dell'azione terapeutica nella società digitale, perché solo uscendo dall'orizzonte del calcolo omnicomprensivo e della statistica come criterio di validità universale è possibile produrre nuovi saperi e nuove pratiche:

> "Una tale possibilità di biforcare è *assolutamente inaccessibile a qualsivoglia calcolo delle probabilità.* E questo dipende dal fatto che una biforcazione è assolutamente improbabile nel sistema che aggiunge a questo sistema stesso ciò che non era nelle sue condizioni iniziali. Una tale aggiunta è possibile solo perché il sistema è lui stesso funzionante solo per difetto. E questo essere carente si chiama desiderio [c.d.a.]"[104].

L'accento che Stiegler pone sull'improbabilità dell'azione terapeutica mi sembra, dunque, radicato più in profondità rispetto a un pessimismo 'apocalittico', che a volte sembra pervadere i suoi scritti, quantomeno in superficie. L'improbabilità, dichiarata nella citazione precedente, credo sia anzitutto riferibile al fatto che, nella società automatica in cui il calcolo probabilistico la fa da padrone assoluto, la possibilità di una biforcazione terapeutica consista principalmente nel cambiare radicalmente strategia, uscendo dal sentiero tracciato dalla regolazione algoritmica: è necessario passare dal calcolabile all'incalcolabile, dal probabile statistico e automatizzato all'improbabile del desiderio. Dunque, il

---

[104] Stiegler B., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità,* tr. it. cit., p. 53.

termine improbabile non è soltanto una dichiarazione di pessimismo, ma è da intendersi in un senso primariamente anti-probabilistico.

Non basta la guida della statistica, e della regolazione algoritmica fondata su quest'ultima, per produrre orizzonti di senso e pratiche soddisfacenti, occorre percorrere un altro sentiero, ma questo non vuol dire certo abbandonare l'apparato delle memorie tecniche: la biforcazione non è un invito all'eremitaggio digitale. Riguarda piuttosto a una rielaborazione profonda dei modi attraverso cui "usiamo e siamo-usati" dalla tecnologia, al fine di produrre modalità alternative di "utilizzo reciproco", per passare dall'adattamento all'adozione, dall'utilizzo alla pratica, dallo sfruttamento standardizzante delle pulsioni all'apertura singolare del desiderio: "per essere sviluppate, le facoltà richiedono l'acquisizione di capacità o automatismi, ma, soprattutto, richiedono l'abilità di dis-automatizzare gli automatismi acquisiti, abilità attraverso cui possono essere inventate pratiche singolari e improbabili, facendo biforcare le regole interiorizzate"[105].

Poiché il pensiero è frutto dell'organizzazione sociale – nel suo senso organologico, non essendo localizzato cioè soltanto nel singolo cervello, ma essendo appunto frutto di una dimensione che è sempre anche collettiva e tecnologica, sempre in movimento e intermittente – al fine di passare, dall'uso stereotipo e passivo, alla pratica della tecnologia, si tratta di ri-pensare a fondo le condizioni di costituzione della società 'con' e 'attraverso' le tecnologie: "Si tratta di *ripensare l'archivio contemporaneo* con dei concetti filosofici, storici e politici nuovi, in cui le nuove forme di *hypomnemata* sono studiate nelle loro caratteristiche di *pharmaka* al tempo stesso velenosi e in grado di fornire la sola farmacopea possibile per le socioterapie in cui consistono sempre le idee e le azioni politiche [c.d.a.]"[106].

---

[105] Stiegler B., Collectif Internation, (a cura di), *Bifurquer: Il n'y a pas d'alternative*, cit., p. 309 (t.d.a.).

[106] Stiegler B., *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, tr. it. cit., p. 268.

L'acquisizione della facoltà di biforcare permette così di scongiurare l'orizzonte negativo – espresso da Stiegler con termini come stupidità, ipersincronizzazione, proletarizzazione e così via – che si profila nel percorso intrapreso, in cui è la regolazione algoritmica – e la mentalità legata al calcolo matematico come criterio universale di validità, come 'sapere omnicomprensivo' – a farla da padrone:

> "Queste improbabili biforcazioni (che non possono essere generate semplicemente effettuando calcoli) arrivano per arricchire la realtà in un modo che non è riducibile ai semplici algoritmi, e rende possibile combattere contro gli effetti entropici della standardizzazione di massa, producendo diversità di comportamenti e di pratiche, trasformando regole e istituzioni"[107].

Occorre sottolineare che il discorso di Stiegler non fa riferimento solo alle tecnologie digitali in senso stretto, coinvolgendo altresì anche le tecnologie industriali molto impattanti a livello ambientale. Quello che rende, però, il digitale un obiettivo privilegiato è il suo essere assunto come criterio di validità universale. Dunque, per rimodellare saperi, pratiche, politiche, è necessario anzitutto agire su tale criterio, puramente performativo, attraverso un'azione trasformativa che

> "presupporrà una riconsiderazione delle basi stesse e della suddivisione dei campi del sapere, ma che richiederà anche una completa riorganizzazione delle tecnologie a base di silicio, profonda almeno quanto l'eliminazione delle tecnologie a base di carbonio richiesta dall'IPCC [*Intergovernmental Panel on Climate Change*], in una tempistica altrettanto breve"[108].

È quest'ultimo richiamo, fortemente connotato politicamente – per quanto, appunto, improbabile –, a evidenziare il carattere positivo e terapeutico del *pharmakon*, ovvero la possibilità di porre rimedio a uno stato di fatto esistente, attraverso un'azione che – ed è questo un aspetto decisivo – tenga conto della trasformazione determinata dalla tecnologia, puntando a inserire questa nel

---

[107] Stiegler B., Collectif Internation, (a cura di), *Bifurquer: Il n'y a pas d'alternative*, cit., p. 99 (t.d.a.).

[108] Ivi, p. 271 (t.d.a.).

processo trasformativo stesso, non semplicemente ad abbandonarla (azione, nel caso del digitale, che mi sembra praticamente impossibile):

> "per Stiegler si tratta di rovesciare il veleno che il digitale porta in seno in un rimedio per la società che, ai suoi occhi, *non può che essere automatica*; la strategia che consentirebbe di fare ciò risiede nell'inventare tecnologie digitali dedicate allo sviluppo di saperi e relazioni sociali alternative a quelle prescritte dagli psicopoteri e dalla finanziarizzazione delle esistenze [c.d.a.]"[109].

O, per usare le enfatiche parole dello stesso Stiegler: "Il male tecnologico sembra 'al di là del bene e del male', nel senso che solo il *pharmakon stesso può porre rimedio al male che è* [c.d.a.]"[110].

Per enfatizzare l'aspetto intrinsecamente 'collettivo' e complesso nell'affermazione del potere delle tecnologie digitali, potrebbe essere utile fare un esempio concreto, che rimanda all'aspetto 'tossico' del *pharmakon*, ma che ne evidenzia il carattere non necessario e, credo, ne depotenzia l'aspetto di pura surdeterminazione. L'esempio consiste nel ruolo di primissimo piano che hanno assunto le piattaforme[111] digitali nell'agone politico, ruolo che sarebbe stato impossibile senza l'appoggio di forze presenti a livelli istituzionali. Prendiamo, ad esempio, uno delle dinamiche ricostruite da Shoshana Zuboff – il cui *Capitalismo della sorveglianza* è un testo necessario per comprendere tale cooperazione stato-piattaforma – al fine di evidenziare l'ascesa di Google:

> "Le fortezze per proteggere Google, e in seguito altri capitalisti della sorveglianza, da critiche e interferenze politiche sono state erette in quattro ambiti chiave: 1. dimostrando che Google è in possesso di competenze senza pari da sfruttare nelle campagne elettorali; 2. sfumando deliberatamente le differenze tra interessi pubblici e privati tramite collaborazioni e attività di lobbying molto aggressive; 3. creando un sistema di 'porte girevoli' per il personale di Google e dell'amministrazione Obama, unite da affinità elettive negli anni che vanno dal 2009 al 2016, fondamentali per la crescita di Google; 4. la campagna d'influenza

---

[109] Baranzoni S., Vignola P., *Cosa potrebbe un corpo? Il dividuale e l'individuazione della filosofia contemporanea*, in "La Deleuziana", 2015, 1, p. 171.

[110] Stiegler B., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, tr. it. cit., p. 29.

[111] Cfr. Srnicek N., *Capitalismo digitale*, tr. it. cit.

sulla ricerca accademica e sul discorso culturale complessivo, fondamentale per la decisione delle policy, per la pubblica opinione e la percezione politica"[112].

Allo stesso tempo, però, forze "istituzionali" e forze "digitali" a volte esprimono direzioni opposte, si pensi ad esempio al GDPR (*General Data Protection Regulation*) dell'Unione Europea che ha posto un limite legale all'utilizzo dei dati personali da parte delle aziende, o alla recente multa dell'*Antitrust* italiana nei confronti di Amazon.

Inoltre, altro aspetto fondamentale, è quanto le singole persone partecipino attivamente, con i loro desideri, all'affermazione delle piattaforme digitali[113]. Quanto, cioè, il desiderio della confessione pubblica faccia da contraltare al diritto al riserbo, istituzionalizzato e legalmente riconosciuto:

"Gli aspetti problematici del modello di business di Facebook non risiedono soltanto nello sfruttamento del lavoro non retribuito, nell'identificazione degli utenti per le agenzie pubblicitarie clienti, o nell'opacità della politica sulla privacy e delle impostazioni sulla privacy di Facebook. Il lato nascosto dell'utilizzo dei social network è il desiderio di comunicare pubblicamente sé stessi, di rendere disponibili i propri dati, di frammentare sé stessi"[114].

È in questo orizzonte che risuona l'invito a produrre un'alternativa. Sembra possibile affermare, con un tono un po' enfatico, che allo slogan "*There is no Alternative*" di Margaret Thatcher, Stiegler risponde che l'unica alternativa plausibile è "*Bifurquer*". Il retro dell'edizione inglese di *Bifurquer* esprime con chiarezza il manifesto "curativo" e "biforcante" che intende affermare il filosofo francese:

---

[112] Zuboff S., *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, tr. it. cit., p. 145.

[113] Cfr. Harcourt B. E., *Exposed. Desire and Disobedience in the Digital Age*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2015 (t.d.a.).

[114] Raunig G., *DIVIDUUM: Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution*, Eipcp, AHA-BUCH GmbH, Einbeck 2014, ed. ing. *DIVIDUUM: Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, Semiotext(e), South Pasadena 2016, p. 118 (t.d.a.). Il riferimento alla confessione, utilizzato anche dallo stesso Rauning, è Foucault M., *Storia della sessualità. Vol. 1: La volontà di sapere*, tr. it. cit.

> "Biforcare significa: ricostituire una politica economica che riconnetta saperi e pratiche locali con il circolo macroeconomico e ripensi la territorialità ai suoi differenti livelli di località; sviluppare un'economia della contribuzione sulle basi di un reddito di contribuzione non più legato all'impiego e rivalutare il lavoro come un'attività legata alla conoscenza; riformare il diritto, la contabilità governativa e aziendale, attraverso sperimentazioni economiche e sociali, anche in territori laboratorio, e in relazioni con economie di mercato locali e cooperative formate attraverso reti, connesse al mercato internazionale; rivalutare la ricerca verso una prospettiva a lungo termine, indipendente dagli interessi a breve termine dei poteri politici ed economici; riorientare la tecnologia digitale al servizio dei territori e della cooperazione territoriale"[115].

L'apertura di questa possibilità trasformativa passa necessariamente dal desiderio: è esso, infatti, che, aprendo la possibilità di un futuro, mostra l'essere "difettoso" del sistema nel suo insieme, ovvero il suo "mancare di qualcosa" che necessita di smuovere la stasi degli schemi precostituiti, mostrando la necessita di ridiscuterli. L'apertura verso il futuro consiste nel prendersi cura del *pharmakon* digitale: è la tecnologia stessa a essere malata, è l'individuazione tecnica che necessita di essere investita di desiderio. Ma tale passaggio – ed è questo un aspetto importante, poiché prevede l'innervazione immediatamente politica e collettiva del desiderio – deve riguardare l'organizzazione sociale nel suo complesso, pensata come una totalità organologica.

È alla luce di tali considerazioni che leggerei la rielaborazione del concetto di esteriorizzazione tecnica (mutuato come abbiamo visto da Leroi-Gourhan) che Stiegler, nei suoi ultimi lavori, sostituisce e ridiscute attraverso il concetto di "evoluzione esosomatica". Il concetto deriva dalla biologia di Alfred Lotka, che, al fine di spiegare le modalità attraverso cui gli esseri viventi tentano di contrastare la tendenza naturale all'entropia, ovvero alla dissipazione dell'energia e alla morte, pensa l'evoluzione umana caratterizzata in due movimenti distinti e complementari: oltre all'evoluzione del corpo – come in tutti gli altri animali, attraverso organi direttamente corporei e dunque 'endosomatici' –, Lotka afferma che l'evoluzione umana è caratterizzata anche dall'evoluzione di organi esterni al

---

[115] Stiegler B., Internation Collective, (a cura di), *Bifurcate: there is no alternative*, tr. ing. Ross D., Open Humanities Press, London 2021 (t.d.a.)

corpo, ovvero 'esosomatici'. L'organizzazione esosomatica non è limitata all'utilizzo di strumenti, bensì coinvolge la costituzione stessa delle società umane. Questa fenomenale capacità, come evidenzia ulteriormente l'economista Nicholas Georgescu-Roegen [116] – il cui tentativo è di leggere i fenomeni economici attraverso le scienze della vita, e a cui lo stesso Stiegler fa riferimento – è però caratterizzata da alcune principali controindicazioni.

La prima è il fatto che "da un certo momento in avanti la produzione di organi esosomatici divenne dipendente dall'uso di energia e materia disponibili immagazzinate nelle viscere della terra"[117]. È superfluo enfatizzare quanto acuta sia stata la visione di Georgescu-Roegen riguardo a questo aspetto (siamo negli anni settanta del Novecento). A distanza di cinquant'anni, lo sfruttamento del pianeta è aumentato in maniera considerevole rispetto ad allora, benché le questioni ambientali siano ora in primo piano nelle agende politiche (o, almeno, si pongono come motivo di discussione).

La seconda controindicazione connessa all'esosomatizzazione è la nascita del conflitto sociale, che per Georgescu-Roegen deriva necessariamente dal fatto che gli organi esosomatici, essendo amovibili, sanciscono la possibilità di essere posseduti in maniera diseguale. Infatti, a differenza delle specie animali più gerarchizzate, come ad esempio le formiche o le api, negli esseri esosomatici la suddivisione gerarchica non è determinata dalla conformazione fisica e dall'istinto, ma dalla diseguale distribuzione dei beni. E, inoltre, a differenza di tante specie animali, gli esseri umani sono caratterizzati dalla possibilità, quantomeno teorica, di cambiare la propria posizione:

---

[116] Lotka A. J., *The Law of Evolution as a Maximal Principle*, cit. Riguardo a questo passaggio, cfr. Pavanini M., Human *Constitutive Technicity: The Evolutionary Turn in the Philosophy of Technology*, cit. Ho anticipato parte del concetto di esosomatizzazione nel secondo capitolo, cfr. *supra*, p. 108.

[117] Georgescu-Roegen N., *Inequality, Limits and Growth from a Bioeconomic Viewpoint*, in "Review of Social Economy", 1977, 35, 361-375; tr. it. in Bonaiuti M. (a cura di), *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p.116.

> "I conflitti sociali delle società umane esistono solo perché la specie umana ha cominciato a vivere in società a seguito dell'evoluzione esosomatica. Niente nel soma del nuovo nato definisce il suo ruolo futuro. Potrà diventare un portatore di risciò oppure un mandarino. E il guaio è che, diversamente dalla formica portinaia, il portatore di risciò vorrebbe essere un mandarino, e la lotta per modificare il suo ruolo fa parte della sua normale esperienza di vita"[118].

La terza controindicazione, intimamente connessa alla prima, ma in buona parte riconducibile anche alla conflittualità della seconda (soprattutto se pensata su larga scala, in relazione ai conflitti fra nazioni), è legata al secondo principio della termodinamica, ovvero la legge dell'entropia[119]. L'energia disponibile, cioè, tende nel tempo a degradarsi: "la materia-energia disponibile si degrada continuamente e in modo irreversibile in 'rifiuti', una forma di materia-energia inutile dal punto di vista degli usi umani"[120]. Come detto, gli esseri umani, attraverso la capacità di sviluppare esosomatizzazioni provano a differire tale dispersione dell'energia – che consiste nella morte – ma, punto fondamentale, possono anche 'accelerarla' in maniera decisiva:

> "Ciò che mostra Lotka è che gli esseri umani gestiscono questo processo di differimento dell'entropia attraverso degli organi artificiali, ad esempio un computer o un'automobile, o anche una città: tutti questi sono organi artificiali, e che Lotka chiama organi esosomatici. Ebbene, questi organi esosomatici possono creare anche un aumento dell'entropia. Questi, a differenza degli organi endosomatici (vale a dire gli organi di tutti gli esseri viventi, animali o piante) non sono spontaneamente produttori di negentropia: non diminuiscono, non ritardano spontaneamente l'aumento dell'entropia: al contrario, essi possono accelerarla – e

---

[118] Ivi, p. 117.

[119] Dobbiamo il termine "entropia" al fisico Rudolf Clausius, che nel 1865 pubblicò un articolo in cui propose di utilizzare tale nome per misurare l'utilizzo di calore come fonte di lavoro e trovare una risposta al fenomeno per cui l'energia si degrada – cioè non rimane costante – e per cui la trasformazione è irreversibile – ovvero il calore passa solo dai corpi caldi a quelli freddi, e non viceversa. Cfr. Clausius R., *Über verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie*, in "Annalen der Physik", 1865, 125, pp. 353-400. Ai fini del presente lavoro, basti la constatazione che l'energia tende a degradarsi e che tale tendenza è il motivo per cui i sistemi – incluso l'uomo, l'ape, la terra, il sole e l'universo – tendono verso la propria dissoluzione, ma "lavorano" per rallentarla.

[120] Georgescu-Roegen N., *Inequality, Limits and Growth from a Bioeconomic Viewpoint* , tr. it. cit., p. 116.

> questo è ciò che scopriamo nell'era Antropocene. Per questo noi lo chiamiamo anche Entropocene"[121].

Alla luce di quest'ultima considerazione, credo sia possibile mostrare che lo spostamento dall'esteriorizzazione tecnica all'esosomatizzazione non sia semplicemente terminologico, o "limitato" al tentativo di una migliore comprensione della natura tecnica dell'essere umano. L'esosomatizzazione, infatti, permette di pensare in maniera efficace gli aspetti politici ed ecologici, intesi come modi per 'prendersi cura' del *pharmakon*. Ovvero, come strumenti che permettono di aprire spazi di biforcazione, non rinunciando alla possibilità di deviare il processo evolutivo [122] nella direzione della contingenza, fondando quest'ultima sulla decisione e sull'assunzione collettiva di responsabilità, 'con e attraverso' la tecnologia di riferimento[123].

Questo movimento è necessario, poiché bisogna tenere bene a mente che il procedere del *pharmakon* contiene sempre in sé la dimensione tragica del veleno. È questa la condanna dell'essere umano: possedere, al contempo, le maggiori possibilità di differire e di accelerare l'entropia. In questo momento, la direzione intrapresa è una decisa accelerazione verso l'abisso, ma, come detto, nella direzione stessa è contenuta la possibilità di agire, ovvero la possibilità di biforcare il cammino:

> "La situazione esistenziale è tragica in senso stretto: essa pone, da una parte, che i mortali non possano sfuggire alla loro condizione, ovvero sfuggire alla morte, che chiameremo qui innanzitutto entropia; e, dall'altra, che la possibilità di differire un aumento fatale dell'entropia è dato loro solo farmacologicamente, ovvero come questo circolo vizioso, se non proprio infernale, del *pharmakon* descritto da Freud

---

[121] Stiegler B., Pacini B., *Stiegler: studiosi di tutto il mondo uniamoci per Greta in nome della terra*, L'Espresso, 12/02/2020, https://lespresso.it/c/attualita/2020/2/11/stiegler-studiosi-di-tutto-il-mondo-uniamoci-per-greta-in-nome-della-terra/44752 (03/10/2024).

[122] A cui l'esteriorizzazione di Leroi-Gourhan tende, in qualche modo, a ricondurre necessariamente.

[123] È per questa ragione che ho scelto di trattare l'argomento principalmente in questa sezione "politica". Inoltre, elemento connesso a questa scelta, l'utilizzo delle tesi di Lotka e Georgescu-Roegen, declinate da Stiegler in ottica spiccatamente politica e ambientalista, segna la svolta nella terza fase della sua filosofia: quella 'negantropologica'.

come disagio della civiltà, e tale da richiedere una nuova economia libidinale per 'l'uomo protesico'"[124].

Al fine di differire la fine dell'umanità, il primo passo sarebbe anzitutto non accelerarla. È questo il compito che Stiegler pone come punto focale nella creazione di istituzioni, movimenti politici e organizzazioni capaci di uscire dalla trappola in cui l'umanità si sta auto-rinchiudendo. Compito necessariamente politico e collettivo, che passa dall'educazione e dalla cultura – anche, se non soprattutto, attraverso le istituzioni pubbliche[125] – come strumenti che rendono possibile l'azione trasformativa:

"l'individuazione tecnica, che è il processo di esosomatizzazione, deve essere osservata come l'esorganogenesi di organi artificiali che fanno sistema attraverso esorganismi complessi, e che sviluppano le loro proprie dinamiche stravolgendo gli ordini sociali, […] allora bisogna porre che *non è mai possibile partire semplicemente dal punto di vista dell'esorganismo semplice*, e che pensare e curare l'individuazione esosomatica presuppone sempre di *localizzare gli esorganismi semplici nei movimenti e nelle dinamiche multiple ed eterogenee provocate e instaurate dagli esorganismi complessi* [c.d.a.]"[126].

Utilizzando il concetto di evoluzione esosomatica, Stiegler giunge dunque a problematizzare in maniera decisiva il fatto che l'individuazione tecnica non procede mai in solitaria, bensì in un sistema complesso che coinvolge sia gli organi artificiali più semplici – ad es. il motore a scoppio – quanto quelli più complessi – la rete stradale che ricopre l'intero pianeta e la politica economica che ne deriva –, i quali, nella loro strettissima sovrapposizione, si incontrano e si scontrano con l'organizzazione sociale nel suo insieme. Allo stesso modo, l'individuazione psichica è inestricabilmente connessa con l'individuazione collettiva e tecnica, in un movimento che mostra il pensiero di Stiegler come un ecologismo 'radicale'. Radicale, perché non c'è via d'uscita all'accelerazione

---

[124] Stiegler B., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, tr. it. cit., p. 71.

[125] Cfr. Stiegler B., *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, tr. it. cit., cap. 11, pp. 275-299.

[126] Stiegler B., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, tr. it. cit., pp. 83-84.

dell'entropia determinata dalle attività esosomatiche umane se non attraverso un ripensamento totale delle esosomatizzazioni stesse, in un movimento che coinvolge tanto la sfera tecnologica, quanto quella politica e singolare. Radicale, inoltre, perché la crisi ambientale non è "limitata" alla carenza di risorse naturali o al surriscaldamento globale, ma investe con prepotenza l'organizzazione della società e il desiderio delle singolarità.

È in questo senso che deve essere inteso il rifiorire di un'attività realmente 'noetica': la soluzione è solo collettiva, ma passa necessariamente dell'affermazione della singolarità del desiderio. Biforcazione, quindi, è il nome che assume l'urgente necessità di uscire dal sentiero tracciato, al fine di tracciarne altri nel gioco sempre attivo della ridiscussione – basata sul pensiero critico e la pratica delle tecnologie –, su cui si fonda l'organizzazione delle società umane nella loro complessità tecnica, collettiva e psichica:

> "L'esistenza dell'esorganismo semplice che io sono, si compie come *adozione attraverso gli organi artificiali – oggetti d'uso, strumenti, libri, convenzioni, leggi, ecc. – che costituiscono il mondo di un passato che io non ho vissuto*, e come costituzione di esorganismi complessi inferiori e superiori di ogni genere. Ma poiché il doppio raddoppiamento epochale procede da un'*esosomatizzazione che non si interrompe mai* […] che viene a sconvolgere il circuito degli apprendimenti stabiliti e i relativi lavori, i circuiti di transindividuazione che rinviano sempre a un esorganismo complesso superiore emerso dal secondo tempo del doppio raddoppiamento epochale sono regolarmente *messi in questione* [c.d.a.]"[127].

Il movimento di ridiscussione è dunque necessario per non restare intrappolati nel versante "velenoso" del pharmakon, che, se non curato, avvelena la società nella sua organologica complessità. L'idea dell'entropia legata all'esosomatizzazione – in sostanza la capacità 'tragica' di differire e accelerare la morte – permette, a mio parere, a Stiegler di mostrare con chiarezza quanto l'aumento di entropia determinato dalle tecnologie non sia connesso "semplicemente" all'utilizzo delle tecnologie stesse, ma al sistema nel suo complesso. Dunque non soltanto in un'ottica strettamente ambientale o noetica,

[127] Ivi, p. 347.

ma in un'ecologia che coinvolge tanto la degradazione della dimensione "naturale", quanto quella politica e singolare[128]:

> "Che cos'è il tutto? Non è l'universo nella sua totalità, ma la località macrocosmica che costituisce il luogo e l'ethos del vivente; un macrocosmo di cui il vivente noetico che noi siamo – l'autore assieme ai lettori di questo articolo – è responsabile in coscienza, avendo il dovere di decidere del suo futuro e, con esso, di quello di tutto il vivente. Tuttavia, una decisione di questo genere deve essere considerata:
>
> – da un lato, come una biforcazione, attraverso la quale il vivente è in grado di evolversi per differire sempre e nuovamente, ossia altrimenti, il predominio della seconda legge della termodinamica.
>
> – dall'altro, come tale biforcazione possa avvenire solo in via deliberativa attraverso l'attuazione di un'attività noetica, di un pensiero che si prende cura di ciò che pensa [*pense*] – e in tal senso, lo assiste [*panse*]"[129].

Questo, come detto, implica un'assunzione di responsabilità che passa necessariamente da un'attività di pensiero e azione che sia capace di impostare un'azione curativa, permettendo così di schiudere la via verso la dimensione ulteriore nel processo di individuazione, ovvero la *différance* noetica, che possa agire modificando la tecnologia "velenosa". Quest'ultima, infatti, allo stato attuale ha imposto i suoi criteri probabilistici come criteri di validazione universale, soppiantando l'opinione e la ricerca della verità, in favore del calcolo economico valutato probabilisticamente:

> Non sono semplicemente gli appetiti pulsionali e le passioni tristi degli speculatori finanziari a causare l'irrazionalità economica massiva, che minaccia la Terra intera: questa irrazionalità risulta molto più profondamente e gravemente da una *incapacità a curare l'economia* divenuta attualmente globale, non in grado di produrre circuiti di transindividuazione nuovi, che costituiscano *una razionalità*

---

[128] Non a caso, uno dei riferimenti dell'ultimo Stiegler è Guattari F., *Le trois écologies*, Galilée, Paris 1989, tr. it. D'Este R., Lacleca F. (a cura di), *Le tre ecologie*, Sonda, Milano 2019.

[129] Stiegler B., *Quale morale per la tecnosfera*, in Bordoni C. (a cura di), *Il primato delle tecnologie. Guida per una nuova iperumanità*, Mimesis, Milano 2020. L'estratto di Stiegler è disponibile online: https://not.neroeditions.com/archive/bernard-stiegler-quale-morale-la-tecnosfera/ (09/10/2024).

irriducibile alla razionalizzazione (del calcolo), *partendo* dall'esosomatizzazione neo-computazionale delle funzioni noetiche [c.d.a.]"[130].

La possibilità di aprire spazi di *différance* noetica, di biforcare il sentiero intrapreso, risiede interamente nella capacità di farsi carico, ovvero di prendersi cura, della tecnologia digitale e della mentalità che ha prodotto e veicolato. È, infatti, evidente, in Stiegler, quanto la razionalità del capitalismo digitale neoliberale coincida, in maniera strettissima, con la validazione statistica determinata dai dati. Il criterio di oggettività determinato dal calcolo dei dati estratti serve da meccanismo di rinforzo per la razionalità economico-finanziaria, arrivando a produrre una "razionalità-irrazionale" basata performativamente – ed esclusivamente – sul calcolo finanziario degli utili. Tale razionalità è 'irrazionale' perché distrugge la possibilità di produrre i circuiti noetici, essenziali tanto alla formazione del singolo quanto alla formazione della dimensione politica e collettiva. Essenziali, inoltre, alla fioritura della tecnologia. È, dunque, una malattia che si propaga a tutti gli elementi in gioco, poiché l'aumento dell'entropia non potrà che condurre alla fine del sistema stesso.

In fondo, come mostra la fisica dell'entropia[131], l'universo tende all'entropia perché le molecole tendono spontaneamente ad assumere la conformazione più stabile, che è anche la più 'probabile statisticamente'. Tale tendenza conduce, però, verso il massimo equilibrio, ovvero verso la fine del sistema. Riportando tali considerazioni alla postura "politica" che sto assumendo, mi sembra possibile affermare che, se l'universo economico e tecnologico risponde esclusivamente all'appello del "più probabile", tale direzione intrapresa è anche la più irragionevole, poiché conduce verso la fine, accelerandola invece che differendola:

---

[130] Stiegler B., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, tr. it. cit., p. 319. Cfr. Id., *Le nouveau conflit des facultés et de fonctions*, in *Le technique et le temps 1, 2, 3,* cit.

[131] Mi riferisco qui all'equazione di Boltzmann, che evidenzia come l'entropia sia la tendenza delle particelle a passare da uno stato meno probabile a uno più probabile, cioè da uno stato più ordinato a uno meno ordinato, tendendo cioè verso una condizione di equilibrio.

"*il più probabile è il più irragionevole*. La questione diventa allora *la forza dell'improbabile* [c.d.a.]"[132].

La forza dell'improbabile è esattamente la forza del desiderio, da recuperare e intensificare nella dimensione collettiva, liberandola così dalla reiterazione pulsionale in cui l'ha rinchiusa la società automatizzata. È così che il cammino delle soluzioni prospettate da Stiegler si risolve nella decisa affermazione del non calcolabile, del singolare e dell'imprevisto come modi possibili per elaborare soluzioni condivise – poiché sempre ri-discutibili nel 'prendersi cura' –, che consistono nella biforcazione e nella creazione di spazi in cui la forza propositiva del desiderio possa trovare attuazione.

Per fare questo, è necessario cercare di fuggire dalla piatta immanenza reticolare prodotta dalle tecnologie di calcolo automatico e dalla mentalità di governo che si regge su di esse, poiché "è necessario pensare l'oggetto del desiderio come una consistenza che non esiste – vale a dire un 'infinito', qualcosa cioè che sia capace di infinitizzarsi e che, pur appartenendo al piano di immanenza, dato che non esiste, ecceda il piano di immanenza"[133]. Tale necessità si esprime nel rimando a qualcosa oltre il calcolabile e il prevedibile, oltre l'orizzonte del "già presente" e che apra verso un futuro incalcolabile, uscendo dalla logica dell'utile e del calcolo economico automatizzato e standardizzante. Qualcosa, cioè, che permetta di pensare un cammino diverso – ponendo l'oggetto del desiderio al di fuori del regno del calcolo automatizzato e della reiterazione pulsionale – attraverso un'azione al contempo singolare, collettiva e tecnologica:

> "Ciò deve avvenire all'interno di un nuovo progetto industriale che bisogna inventare e che miri a intensificare la singolarità in quanto incalcolabile, socializzando dei dati che non possano essere ridotti a oggetti di un mero calcolo economico. Si tratta di inventare l'industria del calcolo che impedisca di calcolare (sul)le esistenze – ma inventarla con gli strumenti digitali. Si tratta, in effetti, di

---

[132] Stiegler B., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, tr. it. cit., p. 347.

[133] Stiegler B., Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. cit.

> reincantare il mondo, ossia di edificare i modi di sussistenza e di esistenza che sostengono l'altro piano, il piano delle consistenze, che è quello del canto – il canto di quelle Sirene senza le quali non c'è nulla. Solo là si trova il piano dei motivi che, come orizzonte delle Muse, è il piano dell'incanto"[134].

Ricapitolando quanto detto finora, ho cercato, all'inizio del capitolo, di delineare le principali caratteristiche del desiderio in Stiegler, provando a leggere la dinamica di quest'ultimo nella sua attuazione all'interno della società digitale, definendola in virtù del concetto di diagramma, anziché come una struttura o una forma di potere. Utilizzando il concetto di diagramma – che Stiegler non utilizza direttamente in maniera sistematica, ma che mi sembra estremamente adatto per comprender la mobilità e fluidità delle organizzazioni contemporanee – è stato possibile osservare come la definizione stiegleriana di 'Società automatica' rientri pienamente in tale ambito di problematizzazione, non a caso avendo questa una diretta filiazione – che ho altresì provato a mostrare – con la teoria delle società di controllo espressa da Deleuze. È emerso, dunque, come il desiderio, nella conformazione attuale dei poteri, venga frammentato e ridotto a un fascio di pulsioni, in virtù della surdeterminazione da parte dell'individuazione tecnica digitale nei confronti sia dell'individuazione collettiva, che di quella psichica. Questo significa che, la tecnologia digitale, nel – e attraverso il – capitalismo neoliberale contemporaneo, ha assorbito le modalità di formazione tanto della psiche quanto della collettività, sfruttando in maniera pervasiva i meccanismi pulsionali e impedendo così la formazione dei "circuiti lunghi", necessari alla formazione del desiderio.

Infine, è stato possibile osservare alcune delle modalità attraverso cui Stiegler ha pensato delle alternative all'attuale stato di fatto. "Biforcare", "curare", "reincantare" si presentano come dinamiche possibili, e filosoficamente coerenti, all'interno del divenire tecnico in cui consiste l'essere umano, tema del primo capitolo, e delle tecnologie digitali come tecnologie in-formative della memoria, tema del secondo capitolo. Il proporre delle alternative, mi sembra confermare un

[134] Ivi.

atteggiamento generale che emerge dalla filosofia di Stiegler: pensare la tecnologia come *pharmakon*, anche quando la situazione appare estremamente critica e senza via d'uscita. Ritornando al dualismo fra 'apocalittici' e 'integrati' che ho proposto all'inizio del lavoro, direi che Stiegler si pone in un altro ambito, quello dei combattivi: seppure molti titoli sembrino evidenziare una tendenza apocalittica, l'approccio farmacologico e curativo mi sembra molto più evidente.

Tuttavia, negli ultimi paragrafi, proverò a delineare delle alternative alla "politica del desiderio" stiegleriana, soprattutto in merito alla diagnosi, che a mio avviso assume toni eccessivamente pessimisti e 'apocalittici' perché interpreta in maniera troppo rigida i concetti di pulsione e sublimazione. Per iniziare questa parte, mi riferirò anzitutto al concetto di dividuale che ho introdotto poc'anzi, e che credo debba essere minimamente rielaborato, tanto nelle conclusioni "negative" che ne deriva Deleuze, quanto in quelle di Stiegler.

5. Il dividuale fra antropologia e inconscio tecnologico

Sebbene non insista particolarmente sul concetto di dividuale, Stiegler eredita e accentua la concezione "negativa" che sembra emergere dalla lettura del *Poscritto* deleuziano [135]. Infatti, tutta una serie di concetti sviluppati da Stiegler pare derivare da tale concezione, spiccatamente pessimista: distruzione del narcisismo primario [136], perdita delle possibilità di individuazione, frammentazione del desiderio e così via. In questo paragrafo cercherò di ammorbidire tale visione negativa del dividuale, pensandolo come elemento necessario del processo di individuazione, talmente necessario da confondersi con esso. Tale operazione mira a enfatizzare ulteriormente la dimensione del movimento nei processi di

[135] Pessimismo che mi sembra innegabile, nonostante alcune frasi suonino tanto neutrali da un punto di vista valoriale, quanto bellicose da un punto di vista politico: "Non è il caso di chiedersi quale sia il regime più duro o il più tollerabile, perché è in ciascuno di essi che si scontrano liberazioni ed asservimenti. […] Non è il caso né di piangere né di sperare, si tratta piuttosto di cercare nuove armi". Deleuze G., *Poscritto sulle società di controllo*, tr. it. cit., p. 201.

[136] Cfr., Stiegler B., *Amare, amarsi, amarci*, tr. it. cit.

individuazione, che non sono chiusi in sé stessi in una coerenza atomizzata, ma attraversano percorsi frammentari, precari e intermittenti. Questi 'inciampi', però, sono necessari per dare il movimento al processo e, soprattutto, per impedirne la sincronizzazione acefala. Pensare la dividuazione come parte del processo di costituzione dell'individuo, pensandola dunque come contraltare dell'individuazione, mi sembra un buon modo per enfatizzare il carattere intermittente e parziale dei processi, a cui si riferisce spesso Stiegler. Dunque, ridiscutere il dividuale è necessario, più che per ripensare l'individuazione simondoniana, per provare a problematizzare il concetto di desiderio che emerge dai testi di Stiegler, alla luce delle tecnologie digitali "dividualizzanti".

Per fare ciò, mi rivolgerò in prima istanza a alcuni studi antropologici che, utilizzando il concetto di dividuale in un'ottica valoriale neutra, permettono a mio avviso quantomeno di problematizzarne la concezione 'negativa' che sembra emergere dalle considerazioni "stiegleriane" (e deleuziane). Tali letture antropologiche, mostrando la frammentazione e la scomposizione della dimensione individuale e singolare come modalità stesse di percepirsi come persona, oltre che come modalità di socializzazione e di ingresso nella comunità, appaiono utili al fine di problematizzare il concetto di dividuale esposto precedentemente e, con questo, anche le conclusioni che ne derivano.

Il principale riferimento è all'antropologa Marylin Strathern, che ha studiato le popolazioni melanesiane e i modi attraverso cui queste si percepiscono, sia come individui singoli che come parte della comunità, problematizzando inoltre anche il rapporto che queste popolazioni hanno nel riferirsi al proprio genere sessuale. Secondo Strathern, le modalità di percepirsi come persona degli individui melanesiani mettono in discussione l'idea occidentale di individuo chiuso e determinato. I modi di vivere – e di percepirsi – di tale popolazione, infatti, sono, sempre e costitutivamente, attraversati da movimenti di 'dividuazione', poiché sono il risultato, temporaneo e contingente, di relazioni e pratiche comunitarie, di parentele e di scambio di doni. Questo, nella visione dell'antropologa, costituisce

una modalità diversa e alternativa, rispetto all'individuo occidentale, di pensarsi come 'individuo particolare':

> "Lungi dall'essere considerate entità uniche, le persone melanesiane sono concepite tanto come 'dividuali' quanto come individuali. Esse contengono una socialità generalizzata al loro interno. Le persone, infatti, sono spesso costruite come il *sito plurale e composito delle relazioni che le hanno prodotte*. La singola persona può essere immaginata come un microcosmo sociale [corsivo mio]"[137].

Nel contesto melanesiano, genere e sessualità non sono caratteristiche e orientamenti dell'individuo singolo, ma si manifestano nelle modalità dividuali delle relazioni sociali, dei rituali, dello scambio di doni, delle parentele. Non sono dunque rappresentazioni e caratteristiche "naturali" dell'individuo singolo, ma pratiche relazionali comunitarie e dividuali. Per enfatizzare ulteriormente la distinzione fra modo occidentale e modo melanesiano di pensarsi come persone – la cui rigidità mi sembra fondata soprattutto su esigenze euristiche e epistemiche, più che su dati empirici –, potremmo dire che l'individuo "occidentale", radicato nell'identità e indivisibilità del proprio sé, è il centro nevralgico delle possibili azioni e trasformazioni, tanto singolari quanto collettive, mentre

> "il dividuale [è] divisibile, composto da un complesso di dimensioni o aspetti separabili – interrelati ma essenzialmente indipendenti. L'individuo è quindi monadico, mentre il dividuale è frattale; l'individuo è atomistico, mentre il dividuale è sempre socialmente integrato; l'individuo è un attore sociale autonomo, l'autore delle proprie azioni, mentre il dividuale è un attore eteronomo che interpreta uno script culturale; l'individuo è un agente libero, mentre il dividuale è determinato dalle strutture culturali; l'individuo è egocentrico, il dividuale è socio-centrico"[138].

In questo senso, il dividuale è pensato dunque come la forma in costante divenire che compone – e scompone – la persona, costituita da elementi

---

[137] Strathern M., *The Gender of the Gift. Problems with Woman and Problems with Society in Melanesia,* University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1988, p. 13 (t.d.a.). Il riferimento di Strathern riguardo all'utilizzo del termine *dividual* è Marriot M., *Hindu transactions: diversity without dualism*, in Kapferer B. (a cura di), *Transaction and Meaning*, ISHI Publications, Philadelphia 1976.

[138] Smith K., *From dividual and individual selves to porous subjects*, in "The Australian Journal of Anthropology", 2012, 23, p. 53 (t.d.a.).

frazionabili che consentono una forma di "scambio mediato" in cui parti del sé possono essere separate e assimilate, mentre altre componenti, siano esse umane o materiali, possono essere incorporate[139]. Le modalità di socializzazione della popolazione melanesiana sono, al contempo, singolari e plurali, perché tali dimensioni si risolvono nella relazione. Non vi è, cioè, una singolarità che costituisce l'a priori della relazione con altre singolarità nell'ambito della socializzazione, bensì singolare e plurale sono parte della stessa relazione di reciprocità e si costituiscono attraverso questa[140]. Lo scambio e il dono, in tale società, non sono determinati dalle motivazioni o dagli interessi personali, ma dalla creazione di nodi relazionali[141].

Questo concetto richiama molto da vicino quanto detto riguardo ai processi di individuazione, all'organologia e alla produzione di esorganismi. In questa prospettiva, il dividuale non è semplicemente la scomposizione di un'entità chiusa e definitiva, ma piuttosto un processo sempre in fase di costituzione e riadattamento in funzione delle reti di scambio che attraversano le individuazioni nel loro complesso. Dunque, il dividuale non viene semplicemente a contrapporsi all'individuo (che comunque, a scanso di equivoci, in Simondon non corrisponde all'individuale), essendo anzitutto un modo del 'divenire persona', un modo per comprendere processi di soggettivazione non "occidentali":

> "La coppia individuo/dividuo non offre rappresentazioni solide e schematiche delle personalità; entrambi, in quanto cornici teoriche, non rappresentano modi di vita reali. Piuttosto, servono meglio come strumenti euristici metodologici e/o come kit concettuali che aiutano gli antropologi a problematizzare il soggetto etnografico come oggetto di studio rigoroso. Forniscono al ricercatore un potenziale quadro di

---

[139] Cfr. Strathern M., *The Whole Person and its Artifacts*, in "Annual Review of Anthropology", 2004, 33, pp. 1-19; Appuhamilage U. M. H., *A Fluid Ambiguity: Individual, Dividual and Personhood*, in "The Asia Pacific Journal of Anthropology", 2017 (1), 18, pp. 1-17.

[140] Riguardo all'importanza della relazione e dei rapporti, per chi l'essere umano non si definisce come un'astrazione del singolo individuo, ma nell'insieme dei rapporti sociali, cfr. Marx K., *Thesen über Feuerbach (1845)*, tr. it. Togliatti P., *Tesi su Feuerbach*, in *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1950, pp. 77-80.

[141] Cfr. Capello C., *Dai Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e transindividuale* , in "DADA Rivista di antropologia post-globale", 2013, 1, pp. 99-114.

> indagine antropologica, aiutando l'etnografo a immaginare come persone appartenenti a mondi socio-morali diversi assumano posizionamenti differenti in termini di connessione e separazione"[142].

Appare dunque possibile – anche e soprattutto in virtù della cornice teorica a cui ho fatto riferimento fin dall'inizio –, problematizzare ulteriormente il dividuale attraverso la mediazione dell'antropologia, pensandolo come un 'modo' dell'individuazione, essendo questa appunto non data e definita, ma sempre in una processualità a tre rami, in un dinamico, incessante e claudicante, divenire. Anzi, a voler forzare delle conclusioni, sembra che la dividuazione sia necessaria, essendo il risvolto concettuale del processo di grammatizzazione: ogni individuazione porta con sé un processo di dividuazione, ogni tentativo di unità porta con sé l'ostacolo della molteplicità, ogni tentativo di stabilire una forma definitiva porta con sé l'inciampo dell'essere in-formazione. E, dunque, il dividuale e la "dividualizzazione" sembrano essere un problema solo per l'individuo fatto e finito nella sua essenza, ovvero un concetto di individuo che, a rigore concettuale, non appartiene al contesto teorico a cui ho fatto finora riferimento, in cui l'individuo è un risultato sempre parziale del processo di individuazione, è un risultato sempre parziale finché non incontra un'in-formazione che ne rimette in moto il processo di individuazione. Non si capisce, dunque, perché la dividuazione debba rappresentare necessariamente un problema o una distorsione provocata dalle tecnologie digitali, dalle società di controllo e dalle loro derivazioni, se non rimandando, in qualche modo, a un concetto di individuo chiuso e definito. Il problema, semmai, è l'automazione delle dividuazioni e il loro sfruttamento economico.

Credo che, in questo caso, attraverso la mediazione antropologica, sia possibile rinforzare ulteriormente l'idea di individuo come processo in fieri, come appunto individuazione pensata in maniera radicalmente organologica. Da questa prospettiva, mi sembra possibile affermare il fatto che ogni individuazione è

---

[142] Appuhamilage U. M. H., *A Fluid Ambiguity: Individual, Dividual and Personhood*, cit., p. 15 (t.d.a.).

anche, necessariamente, una dividuazione, proprio perché i caratteri di individualità sono attraversati – organologicamente – da fasci di dividualità che tendono a "scomporre" l'essenza dell'individuo stesso. Ciò non implica la tendenza a sfaldare l'individuo singolo, bensì il riconoscerlo come luogo d'intersezione – poroso e mobile, ma pur sempre "situante" – di interazioni, relazioni, istituzioni, desideri. La singola persona è, cioè, da intendersi come un nucleo, sempre attraversato da forze che tendono a strutturarlo e modificarlo. Ma, al contempo, è pur sempre un nucleo, per quanto suscettibile di cambiamenti, da localizzare, inoltre, come luogo privilegiato del diritto. Mi sembra, in sostanza, poter affermare che, in questo senso, la dividuazione somiglia moltissimo a ciò che Stiegler, da Simondon, definisce transindividuale. Reinterpretata da questa prospettiva, dunque, la dividuazione appare essere connessa a tutto l'ordine di concetti introdotti finora. Inoltre, Stiegler sembra leggere questo movimento, in maniera chiara, in riferimento all'organologia e alla farmacologia della grammatizzazione. Al contrario, in relazione alla sua teoria del desiderio, ne esprime soltanto i lati tossici.

Occorre, dunque, radicalizzare ulteriormente l'individuazione simondoniana, perché le tecnologie digitali[143], nel loro essere in-formative, mostrano chiaramente che l'individuazione, oltre che psichica, collettiva e tecnica, è necessariamente anche una dividuazione, perché i tre poli delle relazioni trans-individuali, in una prospettiva esplicitamente organologica, non possono essere distinti se non per fini euristici. Dunque, individuazione e dividuazione viaggiano necessariamente insieme, mostrando quanto sia illusoria l'idea dell'individuo totalmente autonomo

[143] Un altro elemento che mostra chiaramente questo aspetto è la crisi climatica, su cui eviterò di soffermarmi, poiché porterebbe troppo lontano dall'obiettivo del presente lavoro. Basti qui segnalare che l'ambiente "naturale" e il pensiero ecologista mostrano chiaramente quanto l'autonomia del singolo individuo sia un costrutto illusorio. La letteratura al riguardo è molto ampia, mi limito a rimandare, nel contesto del dividuale che sto esplorando, a Ott M., *Dividuationen. Theorien der teilhabe*, b_books, Berlin 2015, tr. ing. Kirkland A., *Dividuations. Theories of Participation*, Palgrave Macmilian, Cham 2018, in particolare al capitolo *Bio(techno)logical Dividuations*, pp. 145-182.

e singolare, chiuso e definito. Ancor di più, mettendola in discussione anzitutto come presupposto epistemico:

> "Il fatto che – grazie a tecnologie raffinate e a una maggiore consapevolezza delle connessioni ecologiche – riconosciamo oggi la nostra origine in partecipazioni di vario tipo, materiale e immateriale, che ci impongono orientamenti molteplici e lo sviluppo di competenze che ci rendono ciò che è inteso come 'persone umane', è qualcosa che possiamo giudicare sia come un guadagno che come un peso eccessivo. Riconosciamo che la nostra auto-identità come 'individuo', come entità indivisa, esprime una negazione fuorviante della partecipazione necessaria e costitutiva della vita. Inoltre, riconosciamo quanto la traduzione latina del greco ἄτομος sia insoddisfacente, così come l'ormai screditata ipotesi che l'atomo sia indivisibile. Dobbiamo invece imparare a riconoscere che l'indivisibilità – o la suddivisibilità – è una questione legata ai gradi dei nostri modi di osservazione, e che tutto ciò che i nostri occhi percepiscono come completo e indiviso riflette solo un modo della percezione umana, con una validità limitata"[144].

La lingua citazione estratta dal testo di Michaela Ott permette di relativizzare ulteriormente l'idea di individuo – già pensato principalmente come processo articolato in tre rami, attraverso la filosofia di Stiegler –, pensandolo come modalità epistemica anziché come entità ontologica. Questo conduce, come detto, a un'ulteriore radicalizzazione del pensiero di Simondon, giungendo alla possibilità di affermare che l'individuazione è, a rigore concettuale, una perpetua dividuazione[145], poiché non trova mai una conclusione definitiva. La necessità di "re-incorporare" nuove individuazioni, la necessaria metastabilità che serve per continuare a procedere, il carattere transindividuale dell'individuazione, sembrano tutti caratteri che richiamano chiaramente al movimento.

Pensiamo, ad esempio, al fenomeno del decadimento radioattivo: un nucleo in stato metastabile emette energia, decade cioè verso una stato maggiormente stabile. L'emissione di energia è esattamente una dividuazione che avviene nel processo di individuazione di quel determinato elemento, che nel momento in cui

---

[144] Ott M., *Dividuations. Theories of Participation*, cit., p. 124 (t.d.a.).

[145] È bene sottolineare che la dividuazione, così come l'individuazione, non è soltanto "umana". Come detto precedentemente, il processo riguarda tanto l'individuazione psichica, quanto quella collettiva, quanto quella tecnica.

troverà lo stato di stabilità non emetterà più energia[146]. Dunque, perderà la capacità, al contempo, di dividuarsi e individuarsi, fino all'incontro con un altro elemento che perturberà tale stato "inerte". Il dividuale è così ciò che sta "in mezzo" fra l'inizio e la fine del processo di individuazione, che – nel contesto utilizzato sinora – trova origine nella *différance* e non ha mai una vera conclusione in un individuo fatto e finito. Questo permette dunque di affermare che ogni divenire è dividuale:

> "Ciò che sta in mezzo non è semplicemente un punto lungo il percorso tra un inizio e una fine; la linearità e i miti delle origini sono risucchiati nei suoi vortici. Il mezzo è il dividuale, perché implica la divisione delle parti. Anche se qui parla un 'io', questo io non è mai stato completamente solo. Diviso e divisivo, questo io istituente condivide il suo divenire con molti altri 'episodi di inizio nel mezzo' del cammino"[147].

Su questi presupposti, individuazione e dividuazione, individuale e dividuale, individuo e dividuo, sono concepibili praticamente come i nomi delle intermittenze che assume lo stesso processo, in cui componente indivisibile e componente frammentata sono da intendersi tali soprattutto in virtù del livello di astrazione[148] che scegliamo di adottare per osservarli:

> "Poiché le singole persone sono differenziate nelle loro partecipazioni, sono quindi co-costituite come entità differenziate e non operano mai come entità indivise, come individui, ma invece si inter-passivizzano come entità divise. E, possibilmente, si completano a vicenda nelle loro capacità o risolvono le tensioni risultanti, le chiamo 'dividuazioni'. Così, direi che non partecipano semplicemente a un singolo trans(individuo), ma sono variamente passivizzate e attivate in modi trans-dividuali, e si riuniscono per formare diverse co-dividuazioni che, nel migliore dei casi, sono auto-riflessive e resilienti"[149].

È da questa prospettiva che credo sia possibile ripensare la teoria del desiderio di Stiegler, che, sebbene tenga conto della componente farmacologica, mi sembra

---

[146] Cfr. Silari M., *Introduzione alla fisica delle radiazioni*, Edises, Napoli 2014.

[147] Raunig G., *DIVIDUUM: Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, cit., p. 11 (t.d.a.).

[148] Faccio qui riferimento principalmente al metodo descritto in Floridi L., *The Method of Levels of Abstraction*, in "Minds & Machines", 2008, 18, pp. 303-329.

[149] Ott M., *Dividuations. Theories of Participation*, cit., pp. 133-134 (t.d.a.).

privilegiare in maniera eccessiva la componente tossica delle tecnologie digitali nei riguardi del desiderio.

La dividuazione sembra essere un "problema", sembra cioè essere radicalmente tossica, infatti, soltanto, come proverò a mostrare, quando il riferimento principale del processo di individuazione viene a essere la coppia desiderio/pulsione. Come detto, per Stiegler, i sistemi digitali "producono una performatività automatica che canalizza, devia, deriva, cortocircuita le protensioni individuali e collettive prendendo in velocità le capacità noetiche degli individui precisamente in quanto protensionali – vale a dire oniriche – cortocircuitando in questo modo la produzione collettiva di circuiti di transindividuazione"[150]. "Prendere in velocità le capacità noetiche", vuol dire nient'altro che scomporre la temporalità del desiderio – ovvero, la sua individuazione progettante, che per avvenire necessita di un oggetto mancante, il quale costituisce il protendere verso un futuro – nell'eterno presente della dividualizzazione pulsionale. Oltretutto, tale "prendere in velocità" è prodotto in maniera automatica "*da delle ritenzioni e protensioni terziarie* prefabbricate 'su misura' dalle tecnologie *dell'user profilin*g e dell'*autocompletamento*, e da tutte le possibilità offerte per il trattamento in tempo reale, con gli effetti di rete associati e moltiplicati da questa performatività [c.d.a.]"[151].

Se accettiamo fino in fondo la necessità della dimensione 'dividuale' dell'individuazione, già contenuta in nuce nel sistema stiegleriano, vediamo come, probabilmente, la frammentazione del desiderio non rappresenti, di per sé, la componente tossica del *pharmakon* digitale, essendo la frammentazione stessa, in qualche modo, comprensibile in un'ottica farmacologica, poiché parte integrante del processo. Bisogna, cioè, comprendere che il diagramma di potere, in virtù del funzionamento delle tecnologie digitali, trova la sua attuazione proprio nella frammentazione dell'individuo, anziché nella sua attiva produzione. Tale

[150] Stiegler B., *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. cit., p. 256.

[151] Ivi, p. 258.

meccanismo è in qualche maniera connaturato al processo di individuazione, in virtù della precedente discussione sui dividuali.

Questo è, in sostanza, il polo dell'organizzazione sociale nello stadio attuale della grammatizzazione. Se le tecnologie della memoria precedenti hanno mostrato finora soprattutto il polo di 'produzione di individui' conseguente alla dividualizzazione tecnica (la discretizzazione necessaria a ogni processo di grammatizzazione), le tecnologie digitali sembrano sfruttare il meccanismo inverso: innestarsi nel connaturato polo della dividualizzazione psichica e collettiva, innestandosi nelle relazioni al fine di in-formare ambienti associati. Credo che occorre ripartire proprio da questa dinamica per provare a mutare (biforcare) il percorso, che, attraverso le tecnologie digitali, ha prodotto tutte le conseguenze negative che ho analizzato precedentemente.

La dividuazione sembra dunque essere, in senso stretto, 'tossica' per il desiderio soltanto se il processo di dividuazione e frammentazione è pensato come conseguenza necessaria delle tecnologie digitali, e non come processo necessario nella costituzione stessa dell'individuo. Questi, infatti, è dividuale e dividualizzato, in maniera intermittente, proprio perché da sempre immerso nella dinamica organologica, perché, soprattutto, da sempre immerso in processi di grammatizzazione. È la dividuazione stessa, dunque, a necessitare di essere pensata come un *pharmakon*, che con l'avvento delle tecnologie digitali si mostra con evidenza: pensiamo, ad esempio, alla profilazione, per cui l'individuo "dividualizzato" viene riassemblato statisticamente in virtù di interessi commerciali e di marketing, o alla dispersione e moltiplicazione delle identità che può avvenire nei vari social network, che, in virtù del campo relazionale che producono e a cui rimandano, spingono a creare versioni sempre diverse e parziali di noi stessi[152]. Ma tale dinamica non dipende soltanto dal digitale, poiché il movimento di dividuazione è parte integrante del processo di costituzione

[152] Mi sembra di poter affermare con una certa sicurezza che praticamente nessuno utilizzi la stessa biografia su Tinder, LinkedIn, TikTok e Academia.

dell'individuo, che non è un tutto chiuso ma un processo aperto alla relazione, allo scambio e alle parzialità:

> "Non sono stati i cambiamenti tecnologici e le opportunità offerte dalla capitalizzazione delle nostre vite per piccoli passi a insegnarci per primi il nostro intreccio e la nostra dipendenza dagli innumerevoli 'altri'. Le singole persone si rivelano essere dividuali sulla base della partecipazione costitutiva a percezioni e affetti condivisi con gli altri, in linguaggi, tecniche culturali, modi di pensare, in processi simbolici ed economici di socializzazione, ma anche in masse biotiche, insiemi ecologici, catastrofi globali e innumerevoli processi non umani. È vero che i contesti tecnologici rafforzano la nostra disponibilità a partecipare alla nostra cattura predestinata e la rendono più evidente, aggiungendo nuovi aspetti e rivelando molto chiaramente che la singola persona non è mai stata un individuo"[153].

Le caratteristiche del dividuale che ho provato a problematizzare, appaiono in risonanza con la proposta di Hansen, il quale, analizzando il desiderio in Stiegler, ipotizza la possibilità di pensare l'individuazione "senza organi"[154].

Seppur, personalmente, ritenga l'utilizzo di tale formula abbastanza problematico, credo possa contenere degli elementi utili per approfondire ulteriormente l'indagine del dividuale. Anzitutto, per evitare fraintendimenti, occorre specificare che il "senza organi" non deve essere preso alla lettera: la dotazione organica anatomica è una delle basi fondamentali del processo di individuazione.

Ritornando alla proposta di Hansen, questa permetterebbe, a suo avviso, di comprendere due caratteristiche sempre presenti nell'individuazione, di qualunque tipo, ma che divengono manifeste attraverso l'azione delle tecnologie digitali:

---

[153] Ott M., *Dividuations. Theories of Participation*, cit., p. 138 (t.d.a.).

[154] La definizione è appunto di Hansen, che, giocando – in modo abbastanza avventato – con il concetto deleuzo-guattariano, di ascendenza surrealista, di "Corpo-senza-organi", propone appunto un'individuazione-senza-organi come possibile approccio metodologico per comprendere quanto le tecnologie digitali modificano e influenzano i divenire umani, tanto nella componente psichica quanto in quella sensibile, mostrando un campo dell'inconscio molto ampio: "Forse, ciò che serve per comprendere il vero potenziale delle tecniche contemporanee nel trasformare il divenire umano, e nello specifico per mettere l'umano in contatto con l'ambiente sensibile oltre i limiti ristretti degli organi, è un 'individuazione senza organi'". Hansen M. B. N., *Bernard Stiegler, Philosopher of Desire?*, cit., p. 187 (t.d.a.). Riguardo alla, estremamente complessa, elaborazione del concetto di Corpo-senza-organi, cfr., Deleuze G., Guattari F., *L'anti-Edipo*, tr. it. cit., pp. 10-18; Id., *Mille piani*, tr. it. cit., *6. 28 novembre 1947. Come farsi un corpo senza organi?*, pp. 225-246.

appunto, la dividuazione e il carattere inconscio di larga parte dell'individuazione. Le tecnologie digitali, come abbiamo visto, frammentano l'idea di individuo, per quanto precario, portando in luce l'individuazione come procedimento caratterizzato da inciampi e frammentazioni, oltre che da incontri e condensazioni. Esse, infatti, estraendo e processando dati, dividuano e re-individuano le individualità *onlife*, surdeterminando le dinamiche psichiche e collettive dell'individuazione stessa.

Tale processo mostra con chiarezza quanto di inconscio ci sia nell'ambiente associato, persino nell'ambiente associato "strettamente" tecnologico, che – seppur non crediamo più di controllare, almeno dall'epoca della fabbricazione della bomba atomica – ritenevamo quantomeno di poter osservare in maniera cosciente.

Invece, attraverso il carattere autonomo e in-formativo delle tecnologie digitali, che ho provato a delineare nel secondo capitolo, si esplicita proprio il carattere inconscio di gran parte dei funzionamenti digitali. La questione non è soltanto legata al conoscere, o meno, il funzionamento di un determinato oggetto tecnico, bensì è volta alla comprensione del fatto che c'è una miriade di atti in-formativi che avvengono al di sotto – o al di fuori – del nostro livello di coscienza e del nostro livello di percezione organica: c'è tutto un mondo di interazioni intra-tecniche che avvengono lontano dallo sguardo cosciente e al di fuori della soglia percettiva, esattamente come c'è un mondo naturale impercettibile. È in questo senso che Hansen propone di pensare l'individuazione "senza organi", ovvero nel senso che occorre provare a pensare e riconoscere i processi di individuazione che avvengono oltre, o al di sotto, del limite percettivo determinato dalla dotazione anatomica. Tuttavia, occorre precisare nuovamente che la comune dotazione organica è la base necessaria per i processi di individuazione: la formula "senza organi", che rischia di rendere problematica la comprensione di tale aspetto, deve essere intesa come la tendenza a destrutturare una distinzione rigida fra interno ed esterno nei processi di individuazione psichica, così come la necessità di comprendere la possibilità che i processi che tendono a definirci, possono

avvenire – o, meglio, avvengono – anche al di fuori della nostra coscienza e della percezione sensibile.

La mia idea, cogliendo tale sollecitazione, per quanto problematica, è di accentuare l'intuizione di De Kerckhove riguardo a un inconscio digitale[155]: non basta, infatti, affermare che non siamo pienamente coscienti di tutti i dati estratti dalle nostre attività online, oltre che della capacità di influenzarci che questi dati hanno. Affermare la presenza di un inconscio tecnologico in tumulto, non vuole essere un semplice rimando a qualche forma di controllo comportamentale o pulsionale, ma piuttosto l'affermazione dell'evidenza del carattere largamente tecnico dell'inconscio. Non "semplicemente" come inconscio digitale, da intendersi nel senso che le tecnologie digitali lavorano a un livello che non riusciamo a percepire coscientemente, ma come inconscio "tecnologico", che in questo contesto vuol dire un inconscio popolato di componenti psichiche, sociali e tecniche, di memorie epifilogenetiche, di tutta la dinamica di ritenzioni e protensioni.

Tale inconscio tecnologico, seppur rimandi in qualche maniera all'inconscio "macchinico", teorizzato da Guattari e Deleuze, non è però pensabile fino in fondo se non attraverso la filosofia della tecnica di Stiegler, perché solo attraverso la sua declinazione dei concetti di memoria epifilogenetica, ambiente associato e individuazione tecnica, *défaut d'origine* – con tutto il portato derivante da tali concettualizzazioni, come ho tentato di mostrare – diviene evidente quanto l'apparato ritenzionale, inconscio e desiderante, sia organologico, cioè popolato, oltre che da persone e collettività, da memorie tecnologiche.

Questo aspetto è mostrato dalle tecnologie digitali, che, frammentando sistematicamente le individuazioni, ridiscutono qualunque distinzione netta: la bacheca *social* è al contempo privata, pubblica e privatizzata dalla piattaforma; la

---

[155] Buffardi A., De Kerckhove D., *Il sapere digitale. Pensiero ipertestuale e conoscenza connettiva*, Liguori, Napoli 2011.

regolazione algoritmica è al contempo neutrale e repressiva, accurata e stupida, utile e dannosa, conscia e inconscia.

Dunque, per come ho tentato di delinearla, se articoliamo la filosofia della tecnica di Stiegler con una concezione farmacologica del dividuale, è possibile intravvedere la dividuazione[156] come un movimento che permette di ripensare alcuni dei presupposti 'apocalittici' del filosofo francese e, oltretutto, di determinare degli elementi per una costituzione tecnologica dell'inconscio e del desiderio. Questo perché il dividuale stesso può essere visto, sotto questa nuova luce, come una tendenza – enfatizzata dal digitale – che permette di ridiscutere l'organizzazione delle tecnologie produttrici di automatismi e sincronizzazioni soffocanti.

Per sistematizzare ulteriormente tali considerazioni, proverò infine a ridiscutere il concetto di desiderio in Stiegler, confrontandolo con la teoria del desiderio di Deleuze e Guattari, nel tentativo di ammorbidire alcune diagnosi eccessivamente pessimiste.

6. Il "resto" che rimane: per una farmacologia desiderante del digitale

Benché, come ho mostrato precedentemente, Stiegler abbia indicato delle soluzioni, filosoficamente coerenti, per problematizzare in un'ottica farmacologica lo stato attuale delle cose, per provare cioè a porre dei momenti di de-automatizzazione[157] algoritmica, le sue diagnosi restano, in alcuni luoghi, estremamente 'apocalittiche', rischiando così di offuscare, sotto un alone di pessimismo, il tratto fortemente pratico della sua filosofia (difficilmente scindibile

---

[156] Non a caso, Raunig vede nella dividualità un potenziale di resistenza rispetto ai poteri individualizzanti. Cfr. Raunig G., *DIVIDUUM: Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, cit.

[157] Sull'importanza del "*dé*" nella filosofia francese, come particella "che nega ma sempre rileva, critica o trasforma il negato, perché è in relazione vivente-dinamica, o processuale, con esso", cfr. Pelgreffi I., *Figure dell'automatismo. Apprendimento, tecnica, corpo*, cit.

dalla sua attività politica), che proporrei di pensare come una "filosofia pratica della tecnica".

Credo che tale alone, oltre che riferibile ad alcuni titoli "a effetto", risieda anche in una distinzione eccessivamente rigida e "dialettica"[158] fra pulsione e desiderio, con l'aggiunta della connotazione problematica che assume il ruolo della sublimazione. In particolare, la distinzione dicotomica che Stiegler sembra porre fra desiderio e pulsione – lente attraverso cui leggere in controluce l'emergere della società automatica (oltre che dell'ipersincronizzazione, della cattura dell'attenzione e così via) – si esprime come un tratto che diviene, a causa del funzionamento stesso delle tecnologie digitali, segno di una scissione che rischia di divenire irrecuperabile. Inoltre, tale scissione sembra rimandare a un automatismo pulsionale che, a sua volta, riconduce a una sorta di automatismo psico-somatico, svalutando così tale polo nella dinamica organologica.

Nella società automatizzata dal digitale, presentare in maniera strettamente dicotomica desiderio e pulsione rischia di dichiararle impossibilitate, "per natura", ad entrare in contatto. Poiché la "e" – ovvero, il momento relazionale che trasforma la pulsione in desiderio, la congiunzione tecnico-sociale che veicola il movimento necessario alla sublimazione – produce in realtà un allontanamento fra i due. Come detto, infatti, le tecnologie digitali riescono a "battere sul tempo" i circuiti di formazione del desiderio, precludendo la trasformazione dell'energia pulsionale, impedendo che la pulsione venga sublimata dall'incontro con la dimensione tecnica e collettiva. La differenza risiede tutta nella tempistica: il desiderio è un soddisfacimento differito e traslato nel futuro, è una promessa più che un soddisfacimento, proprio perché la tendenza al soddisfacimento immediato deve essere 'sublimata' attraverso la pratica tecnica, politica, collettiva e

[158] Nel senso che l'opposizione fra le pulsioni, se non trova una risoluzione nella sintesi costituita dal desiderio, resta necessariamente vittima dell'automatismo tanto tecnologico quanto psico-anatomico: *tertium non datur*.

individuale; la pulsione, invece, richiede ed esige tale immediatezza, poiché è diretta senza interposizione verso il proprio oggetto presente[159].

Le pulsioni pensate da Stiegler, in pratica, sono acefale e completamente pre-simboliche: l'unico modo per inserirle in società, l'unico modo per utilizzarle nell'essente organologico in cui consiste la vita umana, è differire, depotenziare e traslare la scarica di energia che le caratterizza. E, occorre sottolinearlo, tale differimento è ciò che determina il desiderio come organologico, dunque come immediatamente sociale e tecnico, oltre che psico-somatico e "privato". Questo differimento è ciò che permette la "sintesi dialettica" del movimento opposto delle pulsioni, singolarizzandole in un movimento che tende verso il futuro, ciò che appunto Stiegler denomina desiderio. Le tecnologie digitali, tramite il calcolo algoritmico, la profilazione, l'automatizzazione e la sincronizzazione delle coscienze, impediscono proprio il differimento delle pulsioni – disarticolando così irreparabilmente la possibilità di una sintesi – facendo scaricare la loro energia su oggetti [160] sempre disponibili, calcolati e calibrati grazie ai *big data* e alla profilazione.

Questa continua scarica pulsionale, determinata dal digitale, impedirebbe così la formazione stessa del desiderio, poiché l'energia pulsionale non può essere sublimata, venendo invece sempre 'scaricata' in una reiterazione instupidita e automatizzante. È questo il concetto chiave per leggere – per diagnosticare – la parte "velenosa" del *pharmakon* digitale: la velocità di calcolo algoritmico è più rapida rispetto alla capacità di sublimare l'energia pulsionale. Tale maggiore

---

[159] Che, per inciso, in Freud, non è necessariamente sessuale, essendo la pulsione una rappresentazione psichica di un'energia anatomica, ovvero il modo che uno stimolo fisico ha di essere rappresentato e agito nel campo della psiche.

[160] Ricordiamo che gli oggetti delle pulsioni, in Freud, sono il mezzo attraverso cui l'Io elabora la pulsione, scaricando parte dell'energia dinamica. È il mezzo 'contingente' del soddisfacimento, "l'elemento più variabile della pulsione, non è originariamente collegato ad essa, ma le è assegnato soltanto in forza della sua proprietà di rendere possibile il soddisfacimento"; Freud S., *Triebe und Triebschicksale*, 1915, GW, X, p. 215, ed. it. *Pulsioni e loro destini*, OSF, VIII, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 18. È interessante notare che parte di questa energia non viene scaricata, rimanendo come un residuo di energia. Cfr., Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi,* tr. it. cit.

velocità si esprime nel riuscire a porre degli oggetti sempre disponibili al soddisfacimento pulsionale (oggetti che Stiegler, ricordiamolo, pensa prodotti e pianificati a livello industriale, in virtù della previsione statistica tanto dei profili quanto degli utili economici). Inoltre, tali oggetti hanno la capacità di ricondurre la dinamica della pulsione sempre verso gli stessi percorsi, favorendo così la reiterazione stereotipa e l'automazione delle risposte comportamentali. Dunque, la cattura dell'attenzione assume delle dimensioni molto vaste, impedendo dei momenti di de-sincronizzazione rispetto al flusso continuo determinato dal calcolo algoritmico: pensiamo ai *reel* di Instagram sempre nuovi (ma non troppo), al *clickbaiting*, alla dinamica dei giochi online, allo *streaming* e al *binge watching*.

Sotto questa luce, le diagnosi di Stiegler non possono che assumere toni apocalittici, poiché la dilatazione prodotta nello spazio fra desiderio e pulsione sembra essere impossibile da ripristinare, se non uscendo dalla tecnologia digitale, o rallentandola molto (movimenti che, ripeto, mi sentirei di escludere sia in senso pratico che in relazione alla filosofia di Stiegler). La rigidità con cui Stiegler concepisce la dicotomia tra pulsione e desiderio, se letta in quest'ottica, appare rinviare all'impossibilità costitutiva di 'praticare' il digitale. Infatti, se la sublimazione rappresenta l'unica via di trasformazione delle pulsioni in desiderio (anzi, 'è' il desiderio stesso) e il contesto attuale, dominato dalle tecnologie digitali, mina sistematicamente la possibilità della sublimazione stessa – trasformando persino la cultura e l'educazione in strumenti di sfruttamento pulsionale –, sembra, dunque, estremamente difficile pensare di praticare e adottare la tecnologia, poiché essa funziona 'esclusivamente' nella dinamica delle pulsioni, essendo "strutturalmente" qualcosa che preclude il meccanismo di formazione del desiderio. In questo aspetto, probabilmente, risiede l'aspetto più pessimista della teoria del desiderio di Stiegler, perché nella tecnologia digitale sembra esprimersi un carattere che rimanda a un'impossibilità costitutiva nella sublimazione delle pulsioni: sotto questa luce, la tecnologia, più che condizione organologica della produzione del desiderio, diviene una barriera quasi

insuperabile. Occorre, dunque, provare a capire come situare il desiderio, organologicamente, nella società digitale.

Per provare a sciogliere questo nodo problematico, mi rivolgerò a una teoria del desiderio molto diversa da quella di Stiegler, ma che credo possa entrare in risonanza con la sua filosofia. Mi riferisco al concetto di desiderio di Deleuze e Guattari che, per quanto problematico, ritengo possa aiutare a sciogliere alcune rigidità. Penserò tale risonanza principalmente nei termini di un incontro mancato, enfatizzando i diversi punti di comunanza (e, inoltre, come ho avuto modo di mostrare, sia Deleuze che Guattari rientrano nel 'canone filosofico' di Stiegler), piuttosto che come la sostituzione di una teoria con l'altra. L'idea è far lavorare i punti di contatto, nel quadro d'insieme del percorso che, sulla falsariga di Stiegler, partendo dalla filosofia della tecnica, ha condotto a una pratica politico-filosofica del desiderio nella società digitale. L'obiettivo principale è mostrare il desiderio come ciò che provoca, alla base, la metastabilità costitutiva dei processi di individuazione. In pratica, come ciò che costringe a pensare lo psichico, il collettivo e il tecnico come processi in divenire, perpetuamente in-formazione, piuttosto che come entità stabili e fisse in una forma data.

Prima di entrare nel merito, però, confronterò brevemente la prospettiva di Stiegler con alcuni riferimenti alla psicoanalisi di Lacan, che utilizzerò come ponte per giungere alla discussione del concetto di desiderio in Deleuze e Guattari, oltre che per mostrare gli elementi di eccessiva rigidità nel desiderio pensato da Stiegler, che rischiano di minare alla base la possibilità di pensare filosoficamente un'alternativa all'automazione (e che passi attraverso questa).

Ho, infatti, l'impressione che Stiegler, pur utilizzando un linguaggio e una postura, in merito al desiderio, di derivazione freudiano-lacaniana (seppure cerchi di declinarli in un'ottica organologica, ovvero all'interno della sua filosofia della tecnica[161]), lo faccia in maniera eccessivamente "umanista", nel senso che ponga

[161] Non mancano, inoltre, altri riferimenti, soprattutto ad Aristotele. Cfr. Stiegler B., *Platone digitale*, cit., pp. 88-89.

eccessiva fiducia nel valore dell'educazione e della cultura istituzionalizzata e, di contro, troppa poca fiducia nella forza dirompente del desiderio stesso. Il quale, seppur in difficoltà, apre spazi di singolarità impreviste e imprevedibili che si presentano anche all'interno dell'automatizzazione: l'uso ironico dei social e i messaggi di ribellione che li sfruttano per aggirare la censura[162] possono essere un esempio calzante, così come le tecnologie *peer-to-peer*[163].

È necessario notare che, già in Freud, ma soprattutto in Lacan, c'è sempre un "resto" dell'energia pulsionale che tende a "sfuggire" alla sublimazione e alla simbolizzazione del desiderio. Il desiderio stesso, in questo orizzonte teorico, non è interamente ascrivibile nella dimensione tecnico-sociale, non può coincidere con la sublimazione perché non è interamente esprimibile. Ma ciò non implica che sia 'all'esterno' dell'organologia delle individuazioni, non vuol dire, cioè, che non sia un fattore nel processo di tecno-noesi in cui consiste l'esperienza umana. Se questo aspetto Stiegler lo affronta, in qualche modo, nei concetti di sincronizzazione e automatismo "positivi", dall'altro lo trascura come elemento per biforcare tali processi quando divengono negativi, implicando così una sorta di automatismo "ontologico" della componente psico-anatomica. Ovvero, trascura il potenziale trasgressivo del "resto", del desiderio non "simbolizzato".

Tale "resto" non simbolizzato è descritto da Lacan ne *La direzione della cura e i principi del suo potere*[164], in cui appunto definisce l'esistenza di una radicale

---

[162] Esemplare è il caso di Feroza Aziz, che è riuscita a superare la censura cinese riguardo al terribile trattamento dei musulmani uiguri, nascondendo un messaggio di protesta in un video di *make up* su TikTok. Cfr. http://www.rainews.it/archivio-rainews/media/Finge-di-fare-un-tutorial-di-make-up-su-TikTok-e-parla-della-repressione-degli-uiguri-in-Cina-09c250b8-af73-4a43-bfac-6e905d69acec.html (19/10/2024)

[163] Cfr. Bauwens M., Kostakis V., Pazaitis A., *Peer to Peer: The Commons Manifesto*, University of Westminster Press, London 2019.

[164] Lacan J., *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*., *La psychanalyse*, in "Perspectives structurales", 1961, 6, pp. 149-206, tr. it. Contri G. B. (a cura di), *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, vol. II, Einaudi, Torino 1974.

incompatibilità tra desiderio e parola[165]. Egli definisce infatti il desiderio come originato e, al contempo, diretto verso una mancanza originaria e irrecuperabile: "Il desiderio diviene l'espressione metonimica della mancanza-a-essere" [166]. Questa mancanza è "strutturata" nell'essere del soggetto: scaturendo da essa, il desiderio è un movimento che punta a negarla ma, nello stesso tempo, è costretto all'insoddisfazione, poiché si scontra con l'impossibilità di colmarla. Spostandosi da un oggetto all'altro, cioè, il desiderio si mostra come qualcosa di strutturalmente mancante, e questo mancante non sembra essere raggiungibile nell'ordine attuale delle cose.

Su questo punto, la somiglianza con l'argomentazione di Stiegler è evidente: il desiderio si presenta, infatti, come qualcosa che 'lavora' la mancanza originaria (oltre che tale mancanza di un'origine, quantomeno per Stiegler), come qualcosa che, al contempo, la mostra e la mette in movimento, aprendo a un futuro, ovvero a un "non-essere-ancora": "Il desiderio di unirsi a un ambiente primordiale originario è fondato nel mio narcisismo primordiale, cioè nella consapevolezza intima che sono singolare, che non sono l'altro"[167]. Il riferimento di Stiegler, qui, è al registro dell'immaginario lacaniano[168], ovvero l'ordine delle identificazioni,

---

[165] Per forza di cose, sto estraendo dalla teoria di Lacan i punti che mi interessano maggiormente, sebbene la teoria del desiderio di Lacan sia estremamente complessa e trovi uno sviluppo decisamente articolato. Mi limito a segnalare che l'incompatibilità tra desiderio e parola, problematizza il dispiegamento dialettico del desiderio. Influenzato da Kojève, infatti, Lacan aveva pensato il desiderio come desiderio di riconoscimento dell'Altro. Tale Altro è, sostanzialmente, l'ordine simbolico che si fonda sul linguaggio. Dunque, un concetto di desiderio che consiste anzitutto nell'esigenza di essere riconosciuti come parte della comunità. Cfr. Lacan J., *Soggetto e desiderio nell'inconscio freudiano* (1966), in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, tr. it. in *Scritti*, vol. II, cit; Kojève A., *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it. cit., p. 21.

[166] Di Ciaccia A., Recalcati M., *Jacques Lacan*, Mondadori, Milano 2000, p.179.

[167] Stiegler B., *Amare, amarsi, amarci*, tr. it. cit., p. 58.

[168] 'Immaginario', 'simbolico' e 'reale' sono i tre registri, ovvero le tre categorie che organizzano l'esperienza umana. L''immaginario' è esemplificato dalla fase dello specchio, in cui il bambino, vedendo la propria immagine riflessa si riconosce come una totalità, si identifica con quell'immagine. L'altro è, in questo caso, derivato da questa immagine, poiché è rappresentato come un tutto in virtù di quella identificazione immaginativa. L'immaginario è, dunque, il registro delle identificazioni e del narcisismo, dell'io e delle relazioni intersoggettive.

in cui la possibilità di desiderare passa, anzitutto, dal fatto di riconoscersi come un essere singolare. Da questa forma di auto-riconoscimento (il narcisismo primordiale) emerge la possibilità di desiderare l'altro, che riconosco come mio simile grazie a un'identificazione immaginativa.

Inoltre, per "lavorare" la mancanza, ovvero per renderla l'oggetto del desiderio, è necessario passare al secondo dei registri lacaniani: il 'simbolico', il regno che per Lacan è segnato dall'ingresso nel linguaggio. Tale elemento è raccolto da Stiegler e rilanciato in chiave organologica: "Il desiderio è costituito da pratiche simboliche, che sostengono tecniche o tecnologie simboliche"[169].

Tuttavia, c'è sempre un "resto", un indefinibile, che ho l'impressione che Stiegler non affronti fino in fondo e che tenterò di spiegare attraverso la teoria del desiderio di Deleuze e Guattari. Per arrivare a loro, occorre provare a comprendere il passaggio attraverso il concetto che Lacan assegna a tale residuo. In particolare, credo emerga principalmente attraverso la rilettura che, nel Seminario VII[170], Lacan effettua di *Al di là del principio di piacere*[171]. Come noto,

---

Il 'simbolico' è il registro del linguaggio, dunque come tale sovra-individuale. È precedente e esterno alla dimensione immaginativa. Il campo del simbolico è quello dell'Altro, il grande Altro, inteso come luogo del linguaggio e della cultura, diverso dall'altro speculare. Non ci si può identificare con questo Altro, ma solo chiederne il riconoscimento.

Il 'reale' (che non deve essere confuso con la realtà) è ciò che resiste sia alla cattura immaginaria che alla presa del simbolico e del linguaggio. È un residuo, ciò che resta del processo di simbolizzazione e quindi si pone come il limite della cura. Tuttavia, non c'è via per il reale che non passi attraverso la dimensione simbolica: siamo nati nel linguaggio e solo attraverso questo possiamo agire. Soprattutto nell'ultima fase dei suoi lavori, Lacan insiste sul fatto che i tre registri non sono separati o conseguenti nel tempo, bensì sono annodati fra di loro (è celebra la figura del nodo borromeo, a cui Lacan dedica un intero seminario). Cfr. Lacan J, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, in *Écrits*, cit., tr. it. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'"io"* , in *Scritti*, cit.; Id., *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in *"*La psychanalyse*"*, 1956, 121, pp. 81-166, tr. it. *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in *Scritti*, cit..; Id., *Il Seminario, Libro XXIII. Il sinthomo 1975-1976*, tr. it. cit.

[169] Stiegler B., Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. cit.

[170] Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Le seuil, Paris 1986, tr. it. Contri G. B. (a cura di), Contri M. D., *Il Seminario, Libro VII: L'etica della psicoanalisi*, 1959-1960, Einaudi, Torino 1994.

[171] Freud S., *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, *GW, XIII*, tr. it. *Al di là del principio di piacere*, *OSF*, *IX*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. Questo testo freudiano è fondamentale anche per Stiegler, che

in questo testo, Freud descrive la scoperta[172] della 'pulsione di morte': "La tendenza fondamentale di ogni essere vivente di tornare allo stato organico"[173]. Ciò che è importante, per Lacan, è la manifestazione principale di questa pulsione: la coazione a ripetere[174]. Freud, osservando il nipotino giocare con un rocchetto, deduce che il lanciare e riprendere ripetutamente lo stesso – accompagnato da esclamazioni infantili, che il padre della psicoanalisi interpreta come *Fort* (via) e *Da* (qui) – simboleggia l'allontanamento della madre e il suo ritorno. Il giocare del bambino sarebbe allora espressione simbolica del movimento del desiderio, diretto, al contempo, 'verso' e 'contro' la madre, in una dinamica[175] che rappresenta una perenne – e originaria – insoddisfazione. *Das Ding* (la Cosa) è il nome con cui Lacan indica l'oggetto perduto del primo, mitico, soddisfacimento, ovvero il ricongiungimento in un'unità originaria con la madre. Madre che non intenderei alla lettera come persona singola, bensì come rappresentante dello stato primordiale e indifferenziato, come espressione della vita stessa nella sua forma più semplice, di cui la madre rappresenta al contempo l'origine e l'impossibilità.

La perdita della 'Cosa', dunque, dimostra che tale unità è perduta, per sempre, alla nascita, perché tale passaggio segna l'ingresso nella dimensione simbolica del linguaggio: "la Cosa è, al tempo stesso, il nome di un godimento pieno, assoluto,

---

ne fa la base fondante di un'idea economica delle pulsioni, ovvero l'idea per cui le pulsioni agiscono sempre in contrapposizione, vivendo momenti di equilibrio variabile.

[172] O invenzione? Come sappiamo, Freud stesso definisce le pulsioni come una mitologia, come si evince dai nomi stessi che assegna a tali fenomeni: "La dottrina delle pulsioni è, per così dire, la nostra mitologia. Le pulsioni sono entità mitiche, grandiose nella loro indeterminatezza". Freud S., *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1933, GW, vol. XV, p. 101; tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, OSF, XI, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 204.

[173] Laplanche J., Pontalis J.-B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, tr. it. cit.,., p.483. Cfr. la voce Pulsioni di morte, pp. 483-491.

[174] Cfr. Cimatti F., *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte, Macerata*, Quodlibet, Macerata 2015, pp. 55-69.

[175] L'aspetto della dinamica è da sottolineare, poiché le pulsioni trovano attuazione sempre in un'economia molteplice. Ovvero, non vi è una sola pulsione in atto, ma un equilibrio movimentato fra le varie pulsioni, che esprimono tendenze opposte.

irripetibile ma è anche quel nome che si cancella proprio là dove si scrive"[176]. Tale immagine evocativa, implica il fatto che tale nome è, sostanzialmente, inesprimibile, poiché è qualcosa che sfugge alle determinazioni dell'ordine simbolico-linguistico. Attraverso la 'Cosa', per Lacan, si esibisce il 'reale', ovvero una dimensione che eccede sia l'immaginario che il simbolico: è il "buco" interno al linguaggio che mostra la presenza di un "resto". Ma, all'interno dell'ordine simbolico, la Cosa è offuscata e si mostra come perduta per sempre. E non c'è via di scampo da questo passaggio (per fortuna, altrimenti non saremmo che degli essenti indifferenziati). Verso la Cosa è diretto quello che Lacan definisce *jouissance*, traducibile in italiano con 'godimento', che si distingue dal desiderio.

Dunque, vediamo che, proprio attraverso la pulsione, Lacan giunge a pensare l'esistenza del godimento, ovvero un carattere inesprimibile – perché non totalmente rappresentabile e simbolizzabile – eppure presente e agente, come "fondamento trascendentale" dell'immaginario e del simbolico. Il godimento è il "*self-enjoyment* che struttura ogni vita che vive"[177], l'immediato "flusso della vita", "un questo che non è ancora un che cosa di definito"[178].

Nella teoria lacaniana, come detto, il desiderio viene distinto dal godimento, in quanto la sua causa non è direttamente lo stato pre-individuale e indifferenziato a cui rimanda la 'Cosa', ma un tentativo di simbolizzarla in un oggetto definito. Tale oggetto rappresenta, dunque, il tentativo, impossibile, di ridurre alla dimensione linguistica qualcosa di inesprimibile. Definisce il tentativo di localizzare il godimento nelle leggi del significante – nel linguaggio stiegleriano, potremmo assimilare, pur con qualche semplificazione, il significante lacaniano alla dimensione tecno-sociale che, nella sublimazione, si pone come barriera simbolica al soddisfacimento pulsionale, rallentandolo, differendolo e

---

[176] Di Ciaccia A., Recalcati M., *Lacan*, cit., p.190.

[177] Ronchi R., *Deleuze. Credere nel reale*, cit., p. 36.

[178] James W., *Essays in Radical Empiricism*, 1912, University of Nebraska Press, Lincoln 1996, tr. it. Taddio L., *Saggi sull'empirismo radicale*, Mimesis, Milano 2009, p. 51.

trasformandolo in desiderio –, offrendo al soggetto la possibilità fantasmatica di compensare la perdita del godimento attraverso un oggetto che lo sostituisce. Tuttavia, pur essendo prodotto nel linguaggio, tale oggetto[179], che Lacan definisce '*petit a*' designa ciò che il linguaggio non riesce del tutto a simbolizzare, un residuo incontenibile, un "resto", un elemento di disturbo che mina l'equilibrio della struttura dall'interno, sfuggendo alle significazioni e al giogo della castrazioni fondate sul complesso di Edipo: "L'oggetto a minuscola fa irruzione in seno all'equilibrio strutturale a mo' di macchina infernale, la macchina desiderante"[180].

Come desumibile dall'ultima citazione, in questa versione, la teoria lacaniana si avvicina sensibilmente al desiderio concettualizzato da Deleuze e Guattari: "Il desiderio senza mancanza, il desiderio che produce del reale, che tanto scandalo ha suscitato nei lettori dell'*Anti-Edipo* – guai, infatti, a toccare la mancanza! – è questo godimento uno di Lacan"[181].

Prima di proseguire oltre, mi sembra possibile affermare, con Lacan, che il godimento, seppure in forma residuale, scompagina l'ordine delle rappresentazioni immaginarie o simboliche, le costringe cioè al movimento. Per insistere su tale residuo, che però, come detto, si pone anche come origine trascendentale del movimento, mi rivolgerò dunque in maniera più diretta a

---

[179] È bene sottolineare che tale oggetto, all'interno dell'ordine simbolico, può assumere varie forme e chiamarsi in molti modi (può essere un cappello, una persona, un dipinto). L'insoddisfazione che inevitabilmente proviamo, mostra che, quella stessa insoddisfazione, è incolmabile, mostrando l'oggetto del desiderio come un modo per elaborarla, per viverla, ma che al contempo mostra la sua impossibile catalogazione nel mondo del simbolico.

[180] Deleuze G., Guattari F., *L'anti-Edipo*, tr. it. cit., p.92.

[181] Ronchi R., *Deleuze. Credere nel reale*, cit., p. 36. La vicinanza tra Lacan e *L'anti-Edipo*, come già anticipato, è in ogni caso estremamente problematica ed aperta a diverse interpretazioni. Ad esempio in Ronchi R., *Deleuze. Credere nel reale*, cit., pp. 34-38 viene espressa una forte vicinanza. Allo stesso modo, nella già citata raccolta di saggi: *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze* la tendenza è a problematizzare il rapporto, piuttosto che a porre Deleuze e Guattari in antitesi a Lacan. Ovviamente il discorso è ulteriormente problematizzabile e molto più profondo rispetto a quanto esposto, l'intento della segnalazione in nota è soltanto di render presente il carattere problematico che assume il rapporto tra il 'godimento' di Lacan e il 'desiderio' di Deleuze e Guattari nelle diverse interpretazioni.

Deleuze e Guattari, al fine di cercare di mostrare che il desiderio, se vuole essere davvero il motore delle individuazioni – come lo intende lo stesso Stiegler – necessita di coesistere con tale dimensione residuale e, insieme, non può basarsi su una separazione così rigida dalle pulsioni. Questo "resto", infatti, è il nome proprio della metastabilità che contraddistingue i processi di individuazione come dei divenire in-formativi, ovvero il desiderio. In sostanza, ciò che costringe al movimento, caratterizzando le dimensioni psichiche, collettive e tecniche come dei divenire e non come entità stabili e immutabili. Vediamo, dunque, che il desiderio da determinazione psichica necessita di essere pensato come determinazione ontologica.

Andando con ordine, occorre immediatamente ricordare che Deleuze e Guattari si pongono in netto contrasto con le teorie tradizionali del desiderio. Il rivolgimento fondamentale, già anticipato nella citazione da Ronchi, consiste nell'idea che il desiderio non sia necessariamente fondato su una mancanza o un'assenza, bensì una forza produttiva, che, letteralmente, "non manca di nulla". Ovvero, come detto, è una forza ontologica più che psicologica, non si origina cioè dalla frustrazione di un soggetto derivante da un oggetto irraggiungibile, bensì è già lì nelle connessioni e nelle relazioni, che, come mostrerò a breve, sono il vero aspetto fondamentale del desiderio anti-edipico[182].

Per inciso, il "non mancare" di un oggetto, è proprio ciò che lo accomuna più da vicino al godimento lacaniano. Su questo concetto base, viene impostata da Deleuze e Guattari una profonda critica alla psicoanalisi – in particolare del complesso d'Edipo – che assume una portata molto più ampia del "lettino dello psicoanalista", arrivando a coinvolgere direttamente la sfera sociale e la lotta politica:

---

[182] Cfr. Cimatti F., *La paura e il desiderio. I 50 anni de L'Anti-Edipo di Gilles Deleuze e Félix Guattari*, in "FataMorgana web", 23 Ottobre 2022. https://www.fatamorganaweb.it/il-convegno-anti-edipo-50-alluniversita-della-calabria/ (19/10/2024): "È questa la posta in gioco dell'*Anti-Edipo*, il desiderio come potenza ontologica e non psicologica (il desiderio costruisce il mondo, non si limita a sognarlo) da un lato, e come potenza immediatamente politica dall'altro […] Il desiderio connette e mette in relazione, e quindi non è mai egoistico e tantomeno asociale".

> "Edipo ha l'aria di una cosa relativamente innocente, d'una determinazione privata che viene trattata nello studio dell'analista. *Ma noi chiediamo appunto che tipo di investimento sociale inconscio presupponga Edipo* – poiché non è la psicanalisi ad inventare Edipo; essa si accontenta di viverci sopra, di svilupparlo, di confermarlo, di conferirgli una forma medica mercantile [corsivo mio]"[183].

Per provare a impostare un'analisi della teoria del desiderio di Deleuze e Guattari – sovente espressa attraverso un linguaggio eccentrico, barocco e surrealista – funzionale all'orizzonte del presente lavoro, mi sembra necessario isolare alcuni elementi principali: la produttività, l'assenza della tendenza a un oggetto (immaginario, simbolico o reale), la natura immediatamente sociale[184].

In prima istanza, dunque, è necessario affermare che il desiderio è produttivo, radicalmente produttivo. 'Radicalmente' perché non fa altro che produrre un flusso desiderante inarrestabile, essendo la produzione la sua principale e incessante attività. È per questo che il desiderio 'scorre', letteralmente. Potremmo immaginare il desiderio pensato da Deleuze e Guattari, in primissima battuta, come un fiume che scorre impetuoso, libero da argini e costrizioni. Per il momento, la prima conclusione che mi sembra possibile trarre da tale idea 'fluida' del desiderio, è il completo rifiuto di qualunque concezione teleologica. Un

---

[183] Deleuze G., Guattari F., *L'anti-Edipo*, tr. it. cit., p. 419.

[184] È utile sottolineare che il concetto del desiderio di Deleuze e Guattari si presenta in maniera più complessa rispetto alla ricostruzione che riproporrò qui, il cui obiettivo è principalmente isolare dei punti di contatto, o delle deviazione fruttuose, con la teoria di Stiegler. Il desiderio ne *L'anti-Edipo*, unitamente alla critica 'politica' alla psicoanalisi, è l'argomento della mia tesi magistrale, di cui, in alcuni punti, rielaborerò alcuni aspetti salienti. La bibliografia secondaria sul concetto di desiderio in Deleuze e Guattari è molto ampia, mi limito a segnalare alcuni testi che reputo fondamentali: Buchanan I., *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*, Continuum, London-New York 2008; Colebrook C., *Deleuze: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London-New York 2006; Fadini U., Pascucci G., *Immagine-desiderio. Contributo ad una genealogia del moderno*, Mimesis, Milano 1999; Goodchild P., *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, Sage, Newbury Park 1996; Massumi B., *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, MIT Press, Cambridge 1992; O' Sullivan S., Zepke S., *Deleuze, Guattari and the Production of the New*, Continuum, London-New York 2008; Vandoni F., Redaelli E., Pitasi P. (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo.* L'anti-Edipo *tra Lacan e Deleuze*, Paerson Italia, Milano-Torino 2014; Zourabichvili F., *Deleuze: Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris 1994; Id, Zourabichvili F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003, tr. it. Zaltieri C., *Il vocabolario di Deleuze*, Negretto, Castel d'Ario 2012.; Id, *La philosophie de Deleuze*, PUF 2004. Per il contesto italiano, inoltre, si segnala l'attività della già citata rivista *La Deleuziana. Una rivista che desidera.*

desiderio pensato in questo modo, evidentemente, non ha un *telos*, non si costituisce in virtù di una mancanza o di un obiettivo prestabilito e non si esaurisce al raggiungimento di un oggetto. E questo perché, come vedremo, non è il prodotte della psiche di un soggetto che si scontra con la castrazione determinata dalla società. Bensì è una forza ontologica e immanente alle relazioni che definiscono la società stessa, è già lì nella *différance* che caratterizza la distinzione fra un dentro e un fuori, fra un prodotto e un produttore. Come l'acqua di un fiume, il desiderio scorre, definendosi attraverso la sua stessa attività.

Tuttavia, tale immagine necessita di essere arricchita di ulteriori dettagli, poiché un desiderio pensato esclusivamente in questo modo, che scorre tumultuoso e senza sosta, non servirebbe a nulla, anzi sarebbe una forza totalmente dedicata alla distruzione delle precarie forme di vita umana che proverebbero a formarsi ai suoi argini. Immaginiamo così che, attraverso questo scorrere impetuoso, sia possibile raggiungere degli isolotti, su cui si riesca a costruire città, dighe, centrali idroelettriche, bacini artificiali, canali che permettono di incanalare l'acqua verso campi agricoli e così via. Immaginiamo, inoltre, che tale fiume possa essere navigato, facendo da collegamento fra le città e gli isolotti, permettendo l'incontro/scontro fra persone, culture, lingue, merci. Alla luce di questa seconda immagine, vediamo che il fiume è diventato una forza produttiva "organizzata", perché è ciò che permette collegamenti, rifornimenti energetici, irrigazione dei campi. Tuttavia, occorre tenere bene a mente che il fiume, se vincolato troppo e male, può causare enormi danni agli insediamenti umani, allagando le città e distruggendo le coltivazioni non appena riesce a riguadagnare spazi sottratti in maniera eccessivamente avventata. Oppure, sempre per lo stesso motivo, può inaridirsi, divenendo nient'altro che un rigagnolo stagnante senza alcuna forza propulsiva, causando direttamente la rovina di tutte le attività sorte sui suoi argini.

Dunque, alla luce di questa immagine esemplificativa, mi sembra poter affermare che il desiderio, per trovare attuazione, necessita di questa doppia polarità: lo scorrere produttivo della corrente e l'organizzazione funzionale di

questa. È bene sottolineare che queste due polarità, affinché il desiderio pensato da Deleuze e Guattari possa avere una qualche utilità per l'indagine che sto conducendo, devono essere intese come complementari, dunque non separate temporalmente e empiricamente, bensì come due tendenze in composizione reciproca. Solo così, a mio avviso, il desiderio può essere ritenuto una forza produttiva 'immanente' al campo tecno-sociale e non come una forza esterna a questo, selvaggia, psicologica o divina che sia. Solo a queste condizioni, cioè, è possibile pensarlo situato organologicamente: "Il desiderio non è dunque interno a un soggetto, come non tende neanche verso un oggetto: è invece strettamente immanente a un piano a cui non preesiste, un piano che deve essere costruito"[185].

È, inoltre, necessario sottolineare, sin da queste considerazioni iniziali, che l'equilibrio fra le due polarità è sempre molto delicato, come purtroppo ben sanno le persone che vivono a ridosso di fiumi "complicati". Attraverso l'immagine, intanto, sono emersi i tre caratteri principali che ho proposto di assegnare al desiderio anti-edipico: il fiume scorre in maniera produttiva, senza un oggetto fisso che lo predetermini o lo veicoli (poiché non manca di nulla, bensì non fa altro che scorrere) e, come è possibile notare dalla sua importanza negli insediamenti umani, è immediatamente veicolo di forme di socialità, ovvero di relazioni fra elementi che altrimenti rimarrebbero isolati.

È proprio in riferimento a questo carattere immediatamente produttivo del desiderio che Deleuze e Guattari parlano dell'inconscio come una fabbrica, rifiutando la metafora del teatro propria della psicoanalisi freudiana: il desiderio non necessita di essere 'rappresentato' attraverso la ripetizione fantasmatica e inconscia della tragedia di Edipo, bensì "necessita"[186] che la sua produzione venga organizzata. Di qui, la concezione "macchinica" dell'inconscio: per organizzare la

---

[185] Deleuze G., Parnet C., *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996, tr. it. Comolli G., *Conversazioni*, Ombre corte, Verona 2019, p. 86.

[186] In realtà il fiume e il desiderio non necessitano propriamente di nessuna organizzazione, poiché scorrono senza una direzione prestabilita, ma mi si passi l'immagine che è funzionale all'affermare una distinzione.

produzione, è necessario utilizzare delle macchine. L'utilizzo del concetto di macchina da parte di Deleuze e Guattari deve essere inteso in modo molto ampio, sia in relazione alla tipologia di macchina che alla dimensione: sono macchine, infatti, tanto gli organismi biologici (in questo senso il corpo umano è una macchina, le cui componenti sono gli organi) che le organizzazioni sociali, tanto le fabbriche nel loro insieme quanto gli strumenti che le compongono. La macchina non è, dunque, soltanto un'entità tecnica, ma il concetto generale attraverso cui analizzare la realtà sociale (ad es. il diagramma è una macchina astratta), il linguaggio, la tecnologia, il desiderio, l'inconscio, la natura[187], provando a pensare i fenomeni senza ricorrere a ideali o strutture normative. Influenzati da Simondon, per Deleuze e Guattari la macchina non comprende solo l'oggetto tecnico isolato, ma anche l'intero *milieu* della sua individuazione, che funziona come un "*milieu* trascendentale di possibilità"[188]. In questo senso, l'ambiente associato altro non è che la macchina socio-tecnica che si forma in relazione a una determinata tecnologia.

Tale concetto di macchina, nel contesto in cui agiscono Deleuze e Guattari, è anzitutto funzionale al rifiuto della rigidità della struttura: se questa è un modo per leggere la realtà attraverso un ideale normativo, la macchina si propone come un sistema aperto, immanente alla realtà e riconoscibile semplicemente in relazione al funzionamento, che si esplicita principalmente nella dimensione delle relazioni e delle connessioni.

Ritorniamo all'immagine del fiume: tutte le costruzioni, i collegamenti portuali, le deviazioni, i canali, non sono altro che modalità di connettere il corso del fiume a qualcos'altro. Ognuno di questi collegamenti, nella filosofia di Deleuze e

---

[187] In questo senso, l'orchidea che la attira e la vespa maschio che trasporta il polline, costituiscono una macchina, perché appunto producono un assemblaggio, una relazione fra due termini che produce un qualcosa di ulteriore: l'impollinazione dell'orchidea, appunto.

[188] Cfr., Sauvagnargues A., *Artmachines: Deleuze, Guattari, Simondon*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016. Si segnala che tale testo, insieme a Zanelli S., *Con-fini. Deleuze, Simondon e il problema dell'individuazione*, Castelvecchi, Roma 2023, è uno dei pochi a indagare, in maniera sistematica, il rapporto fra Simondon e Deleuze.

Guattari, è una macchina: avremo dunque macchine sociali[189] – le città e le civiltà che si svilupperanno – , macchine biologiche – i pesci che nuotano nel fiume e gli umani che li pescano –, macchine tecniche – la canna da pesca, il mulino, la centrale idroelettrica. Ogni macchina consiste in una serie di connessioni, di dimensioni e stabilità molto variabili, del flusso d'acqua. Il quale, al contrario, nel suo scorrere mette a dura prova ogni forma, più o meno stabile, di organizzazione.

Allo stesso modo, secondo Deleuze e Guattari, occorre pensare l'inconscio e il desiderio. Ogni incontro, ogni 'concatenamento', non è altro che un momento in cui il flusso del desiderio trova una modalità di organizzazione, che in questo caso è l'espressione del suo proprio funzionamento: è così, infatti, che trova attuazione il desiderio, connettendo qualcosa con qualcos'altro, producendo cioè relazioni. Così, il pollice che incontra la bocca del bambino nella suzione, il pennello di Leonardo che incontra la tela, la mano di Maradona che diventa la mano di Dio, Tim Berners-Lee che pubblica il primo sito web della storia, sono tutti incontri di flussi desideranti, tutti assemblaggi di desiderio, tutte macchine che si producono in un incontro: "Che errore aver detto l'(es). Ovunque sono macchine, per niente metaforicamente: macchine di macchine, coi loro accoppiamenti, colle loro connessioni"[190].

Le macchine desideranti sono allora pensabili come sistemi aperti e imperfetti che stabiliscono relazioni e assemblaggi di flussi, generando nuove possibilità di organizzazione. E, oltretutto, le macchine desideranti non si definiscono come tali a priori, ma soltanto nel momento dell'incontro, della relazione, dell'assemblaggio. Ognuna di queste organizzazioni, non costituisce soltanto uno spostamento, una differenziazione o un depotenziamento dell'energia libidinale – come per Freud e Stiegler, in sostanza – bensì è una produzione ulteriore, essendo la produzione stessa il principio immanente. Dunque, aspetto importante, il

[189] Il riferimento riguardo alla macchina sociale è il concetto di "mega-macchina" coniato da Lewis Mumford in *The Myth of the Machine. Technics and the Human Development*, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando 1967/1970; tr. it. *Il mito della macchina*, Il saggiatore, Milano 2011.

[190] Deleuze G., Guattari F., *L'anti-Edipo*, tr. it. cit., p. 3.

desiderio non è il prodotto di un soggetto [191] a cui manca un oggetto (irraggiungibile) e, in virtù di tale mancanza, desidera – attraverso un processo di spostamento/sublimazione, causato dall'impossibilità di raggiungere l'oggetto del desiderio originario – un oggetto differente, più o meno accettabile socialmente. Sono gli incontri, ovvero le macchine desideranti, nel loro assemblare flussi di desiderio, a produrre i processi di soggettivazione.

In sostanza, l'astrazione di una certa modalità di funzionamento delle relazioni fra le persone, fra le persone e le tecnologie, fra le persone e le istituzioni, è la modalità attraverso cui è possibile derivare dei processi di soggettivazione, che divengono successivamente le modalità attraverso cui organizzare e disporre la relazione. Per fare un esempio, il processo di soggettivazione dell'agricoltore non è determinato a priori, bensì è l'astrazione di un certa modalità di situarsi nelle relazioni – lavorare i campi, vivere in campagna, possedere macchine agricole, saper effettuare la potatura – che, una volta astratte, possono divenire regola del processo stesso – così, per definirsi agricoltore, occorrerà attuare quelle azioni che definiscono, in maniera più o meno astratta, la soggettività dell'agricoltore. Tutte queste relazioni, sono immediatamente investite di desiderio: non sono repressioni o automatismi pulsionali, bensì incontri che si consolidano nello scorrere del fiume e che trovano una certa regolarità che li definisce.

Per fare un altro esempio, il voler comprare un orologio, nell'orizzonte freudiano, si pone come il rappresentante fantasmatico di un desiderio originario e insoddisfatto. Così, l'orologio starà a rappresentare tutto un mondo di simbolismi che assumono un significato, in relazione alla storia personale della persona. L'orologio diviene, ad esempio, il rappresentante di un cattivo rapporto con il padre o la madre, che si esprime, attraverso la barriera della civiltà, con un'azione depotenziata dalla carica negativa. Desiderare l'orologio mi costituisce come

---

[191] Cfr. Butler J., *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987, tr. it. Cavarero A., Giuliani G., *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma-Bari 2009.

soggetto di desiderio, insoddisfatto perché l'oggetto altro non è che una rappresentazione fantasmatica di una mancanza incolmabile.

Nell'orizzonte di Deleuze e Guattari, il desiderio di possedere un orologio non rimanda a significati nascosti e non mi costituisce necessariamente come soggetto: nell'incontro con l'orologio si produce una macchina desiderante che porta con sé tutto un orizzonte sociale, fatto di immagini e fantasie. Così potrei volere l'orologio per apparire più elegante, per indossarlo a una festa o, semplicemente, per conoscere l'ora. O, ancora meglio, tutto questo insieme. La produzione di una macchina desiderante non significa che l'orologio desideri incontrarmi, ma che entrambi siamo nel fiume del desiderio, entrambi "esistiamo" nella materialità dell'incontro. Se l'incontro funziona, c'è la produzione di una macchina desiderante, altrimenti ci si perde nel flusso, fino al prossimo incontro. Ciò, inoltre, non implica che non ci sia intenzionalità, ma che essa è situata nella dinamica della relazione [192] : semplicemente, gli oggetti non sono necessariamente rappresentanti di qualcosa, bensì elementi che possono produrre nuove relazioni e assemblaggi e, da queste, modalità di soggettivazione.

Tutto questo indica che il desiderio non è una forza prodotta "all'interno" di un soggetto, bensì è il principio immanente dei processi di soggettivazione, che si producono lì dove c'è un'organizzazione del flusso che tende a ripetersi e a divenire veicolo di nuove organizzazioni, attraverso la registrazione delle relazioni funzionanti. Sempre attraverso la metafora fluviale: lì dove la corrente del fiume fluisce in maniera stabile, è possibile tracciare delle rotte di navigazione, oppure, nei pressi della riva, costruire un argine, o stabilire un porto. Per inciso, tale elaborazione mi sembra entrare fortemente in risonanza con alcuni dei concetti che ho delineato nelle sezioni precedenti, soprattutto in riferimento alla costituzione organologica e relazionale della cognizione, della memoria e dell'intenzionalità.

---

[192] Cfr. *supra*, pp. 79sgg.

Insistendo ulteriormente sulle macchine desideranti, credo che esse siano la chiave per comprendere il carattere 'immediatamente' sociale e politico – tutto fuorché esclusivamente privato e familiare, dunque necessitante processi di sublimazione, di rappresentazione e così via – del desiderio in Deleuze e Guattari. Infatti, il funzionamento delle piccole macchine desideranti (l'amo che agguanta un pesce), è identico al lavoro delle grandi macchine sociali, ovvero il lavoro di organizzazione della società, della politica, dell'economia (le civiltà fluviali che si danno una legislazione e una gerarchia). La differenza è soltanto di 'scala'.

Le micromacchine "personali" e le macromacchine "sociali", funzionano – e disfunzionano – allo stesso modo: connettendo e assemblando pezzi del flusso desiderante. Dunque esse "sono le stesse macchine, ma non lo stesso regime"[193]. Le piccole macchine, ovvero le connessioni e gli inciampi che compongono i rapporti interpersonali e la micropolitica della quotidianità, sono definite da Deleuze e Guattari "molecolari"; le grandi macchine sociali sono invece "molari", perché agiscono nel tentativo di 'condensare' la diffusione molecolare in un'organizzazione superiore, in una gerarchia più o meno rigida e determinata. Così, due amici che si incontrano per un caffè e si stringono la mano, producono un incontro 'molecolare', mentre due capi di Stato che siglano un trattato e si stringono la mano sono nella dimensione 'molare' della relazione.

Ora, risulterà evidente che le grandi organizzazioni sociali producono arresti e organizzazioni del flusso molto più impattanti e repressive rispetto alle piccole macchine molecolari: un pesce che nuota e l'umano che lo pesca provocano soltanto degli schizzi d'acqua, modificando al massimo lo scorrere di poche gocce. Una diga e una città producono un arresto e uno spostamento che coinvolge l'intero corso del fiume. Per riuscire a fare ciò, secondo Deleuze e Guattari, la grande macchina sociale è ciò che crea e organizza la 'mancanza' – ciò che si

[193] Deleuze G., Guattari F., *Gilles Deleuze e Félix Guattari. Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, Fadini U. (a cura di), Ombre corte, Verona 2004, p. 115.

pensa comunemente sia l'oggetto del desiderio – al fine di veicolare e direzionare il flusso verso quest'ultima:

> "La mancanza è disposta, organizzata, nella produzione sociale. Essa è contro prodotta dall'istanza d'anti-produzione che si piega sulle forze produttive e se ne appropria. Non viene mai prima; la produzione non è mai organizzata in funzione di una mancanza anteriore, è la mancanza che viene a situarsi, vacuolizzarsi, a propagarsi secondo l'organizzazione di una produzione preliminare"[194].

Quello che mi interessa maggiormente, su questo punto, è evidenziare come la dinamica del desiderio, in Deleuze e Guattari, sia ribaltata rispetto a Freud (e a molti dei suoi epigoni): non è la mancanza a produrre il desiderio, rappresentante fantasmatico di una pulsione inconscia che verrebbe così sublimata e repressa, con disagio, nella "civiltà". Bensì, è il desiderio stesso a contribuire alla creazione dell'organizzazione sociale, che dispone e produce la mancanza affinché sia possibile veicolare il desiderio stesso, affinché la corrente del fiume non sia, cioè, semplicemente distruttiva. Tale ribaltamento è funzionale, a mio avviso, principalmente all'affermazione del desiderio come elemento immediatamente socializzante, collettivo e relazionale, liberandolo dai vincoli della famiglia in cui lo aveva rinchiuso l'Edipo freudiano. Questo non implica che la famiglia sia inutile, ma semplicemente che non sia il modello assoluto su cui si struttura tutto il movimento del desiderio. Inoltre, tale ribaltamento della prospettiva mostra perché la critica alla psicoanalisi freudiana abbia assunto connotati politici: riconducendo la mancanza all'ambito ristretto del complesso d'Edipo, infatti, la psicoanalisi funge da meccanismo di rinforzo per il funzionamento del potere costituito.

Tuttavia, come abbiamo visto attraverso l'esempio del fiume, tale movimento di 'repressione organizzativa' è, in qualche modo, necessario. Al contempo, la formazione sociale deve contemplare dei "punti di fuga". Deve cioè contemplare dei ruscelli, delle deviazioni spontanee del corso del fiume, affinché questi non riversi la furia distruttiva sugli abitanti della città o non si inaridisca

---

[194] Deleuze G., Guattari F., *L'anti-Edipo*, tr. it. cit., pp. 30-31.

completamente. Tali dinamiche, però, non sono 'necessarie', bensì 'contingenti': è perfettamente possibile che il fiume, da un lato, devasti una città o che qualcuno anneghi, dall'altro, che venga prosciugato e vada in malora insieme alle civiltà che ne hanno causato il prosciugamento.

Il problema si pone, quindi, quando la repressione del desiderio diviene eccessiva, quando cioè l'organizzazione sociale assume una forma chiusa e sclerotizzata, che tende a surdeterminare tutti i flussi di desiderio, impedendo connessioni e assemblaggi eterogenei, tagliando completamente con i punti di resistenza esterni. O, di converso, quando il desiderio diviene distruttivo e acefalo. È in questo senso che, come afferma Foucault, *L'anti-Edipo* è un libro di etica[195]; è in questo senso, cioè, che un tale concetto di desiderio permette di mettere in discussione le organizzazioni del potere, non pensandole come semplicemente repressive, ma tenendo in debito conto quanto siano desiderate anche le formazioni politiche più opprimenti, poiché: "l'organizzazione del potere è l'unità del desiderio e dell'infrastruttura economica"[196]. Dunque, l'organizzazione del potere, lungi dall'essere esclusivamente una repressione o uno spostamento del desiderio, è essa stessa 'desiderata', perché economia libidinale e economia politica non sono due dinamiche dialetticamente opposte, piuttosto agiscono secondo la stessa dinamica. Essendo il desiderio ciò che costituisce "la trama della società nel suo insieme, compresi i suoi meccanismi di riproduzione"[197], è possibile affermare che le formazioni sociali, incluse le società oppressive, sono

---

[195] Nell'introduzione all'edizione americana, Foucault definisce *L'anti-Edipo* proprio come un libro di etica, come "un'introduzione alla vita non fascista", che permette cioè di riconoscere le piccole e grandi repressioni: "E non solamente il fascismo storico di Hitler e Mussolini, che ha saputo mobilitare e utilizzare così bene il desiderio delle masse, ma anche il fascismo che è in noi tutti, che possiede i nostri spiriti e le nostre condotte quotidiane, il fascismo che ci fa amare il potere, desiderare la cosa stessa che ci domina e ci sfrutta". Cfr. Foucault M., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 1971-1977: poteri, saperi, strategie,* Del Lago A. (a cura di), Feltrinelli, Milano 1997.

[196] Deleuze G., Guattari F., *Gilles Deleuze e Félix Guattari*. *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, cit, p.80.

[197] Deleuze G., Guattari F., *L'anti-Edipo*, tr. it. cit., p.419.

formate e pervase dal desiderio, mostrando il crudele "mistero che trasforma la potenza erotica del desiderio in una tendenza all'assoggettamento"[198].

Occorre evidenziare, nella cornice che sto delineando, il fatto che le micromacchine molecolari sono, contemporaneamente, "all'interno, fra e al di fuori" delle macchine molari sociali, in un rapporto di reciproca interazione, in cui fuga e organizzazione, resistenze e poteri, singolarità e collettività, trovano attualizzazione reciproca, in una modalità che richiama da vicino il gioco di sincronia e diacronia, individuazione e disindividuazione, di cui parla Stiegler, e che trova una declinazione efficace nel concetto di macchina:

> "Dobbiamo definire la macchina come ciò che ci connette, non come un oggetto tecnico che possiamo tenere fra le mani, accendere e far funzionare con un bottone, una leva, un pedale o uno schermo, o come qualcosa in cui inseriamo il nostro corpo. La macchina non è più un oggetto tecnico, ma piuttosto il concetto filosofico e operativo che spiega come tre componenti – materia, pensiero e cervello – possano funzionare insieme, rimanendo eterogenei"[199].

È dunque una filosofia delle connessioni, degli assemblaggi e delle relazioni che permette di comprendere come la macchina, lungi dall'essere soltanto un meccanismo, è anzitutto un concetto operativo attraverso cui si dipana il funzionamento della realtà, perché è il luogo della connessione e dell'assemblaggio, che non avviene soltanto nel senso di un funzionamento generale, ideale e simbolico, ma nel "caso-per-caso" del reale.

Credo sia questo un aspetto che avrebbe potuto avvicinare sensibilmente la filosofia della tecnica di Stiegler al desiderio "macchinico" di Guattari e Deleuze, portando al possibile sciogliere di alcuni, reciproci, nodi concettuali problematici. La dimensione collettiva e tecnica evidenziata della filosofia stiegleriana, infatti, articolata con il desiderio anti-edipico, enfatizza il fatto che il 'mio' desiderio, non sia mai propriamente soltanto il 'mio' desiderio, perché si nutre di un impasto organologico di cui io non posso essere pienamente consapevole, ma che

---

[198] Recalcati M., *Schizofrenia e responsabilità,* in *Legge, desiderio, capitalismo,* cit., p.90.

[199] Sauvagnargues A., *Artmachines: Deleuze, Guattari, Simondon*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016, p. 190 (t.d.a.).

contribuisce pienamente al mio "individuarmi". Tutti i pezzi che si connettono, si guastano, sfuggono e si ritirano, della macchina desiderante, non sono mai solo i 'miei' pezzi – né tantomeno rappresentanti del fantasma edipico –, così come "l'oggetto del desiderio", così come le stesse macchine. C'è un mondo organologico che si agita, fatto di ritenzioni terziarie e secondarie inconsce, fatto di organizzazioni naturali e organizzazioni artificiali del tempo e dello spazio, che non sono mai solo e soltanto 'mie', proprio perché il desiderio vive di relazioni, assemblaggi, concatenamenti e guasti:

> "Poiché un assemblaggio non è dato, tanto quanto un'individuazione non è fissa sul piano del corpo umano (ma piuttosto riguarda una bottiglia d'acqua, una ciglia, un elettrone o la Terra), lo stesso vale per la macchina astratta, che è un diagramma di un assemblaggio. La macchina astratta opera a qualsiasi livello frattale desideri e ti consente – come variabile nelle tue possibilità di analisi, delle tue capacità di investire la realtà – di produrre nuove modalità di soggettivazione. Qualsiasi assemblaggio dato coinvolge la sua 'macchina estratta' – punti di deterritorializzazione, materiali non formati, funzioni non formalizzate –, che gli permettono di mantenersi coeso. Questo è il motivo per cui la macchina funziona guastandosi"[200].

Inoltre, pensando il potere come unità del desiderio e dell'infrastruttura economica, mi sembra che Deleuze e Guattari non tengano in debito conto l'elemento tecnico nell'organizzazione del desiderio stesso: il fiume produce relazioni perché è organizzato, e tale organizzazione è veicolata, prima ancora che da un'infrastruttura economica e da una gerarchia collettiva, dall'abilità tecnica, che permette di disporre la materialità dello spazio-tempo. Quest'ultimo aspetto, oltretutto, si caratterizza esattamente come ciò attraverso cui il potere trova attuazione.

L'incontro è "mancato", benché spesso ci siano dei punti di contatto, anzitutto perché Stiegler rifiuta il concetto di macchina desiderante, affermando che la macchina non può essere astratta, ma soltanto concreta, poiché costituisce "la materializzazione di un processo temporale che permette di trasformare un tempo in uno spazio e, in tale trasformazione del tempo nello spazio, di governare questo

---

[200] Sauvagnargues A., *Artmachines: Deleuze, Guattari, Simondon*, cit., p. 193 (t.d.a.).

tempo, riducendolo e detemporalizzandolo"[201]. Ora, bisognerebbe 'situare' tale distanziamento, da parte di Stiegler, dalle "macchinazioni" di Deleuze e Guattari, poiché mi sembra che, ad esempio, il concetto di diagramma (che è esattamente una macchina astratta) mostri con chiarezza quanto la macchina sia "astratta" come participio passato, dunque come verbo, e non come aggettivo. 'Astratta', quindi, da un funzionamento reale, al fine di comprenderlo, controllarlo, disciplinarlo, trasformarlo, rifuggirlo. Questo permette di comprendere quanto l'astratto del diagramma sia, in realtà, innestato in una dinamica che è fortemente concreta e materiale (esattamente i criteri che Stiegler assegna alla macchina). La macchina astratta è, appunto, un'astrazione di un funzionamento della realtà, uno strumento di analisi, e, al contempo, un modo per formare e indirizzare lo spazio-tempo materiale: se pensiamo all'esempio principe del diagramma, il Panopticon, emerge immediatamente tale carattere di organizzazione dello spazio-tempo.

La differenza fondamentale fra le due teorie è che, per Deleuze e Guattari, il desiderio non necessita della sublimazione per "entrare in società". Dunque, non c'è bisogno del fantasma della castrazione, della sublimazione, dell'oggetto mitico e irraggiungibile, perché

> "Le figure genitoriali non sono […] da intendersi come organizzatori, bensì come stimoli induttori qualsiasi, uno fra i tanti tagli del flusso desiderante: la famiglia non genera i suoi tagli. Le famiglie sono tagliate da tagli che non sono familiari: la Comune, l'affare Dreyfus, la religione e l'ateismo, la guerra di Spagna, l'ascesa del Fascismo, lo stalinismo, la guerra del Vietnam, il maggio del 1968...tutto ciò forma i complessi dell'inconscio, più efficaci del sempiterno Edipo. E si tratta proprio dell'inconscio. Se vi sono strutture, esse non esistono nello spirito, all'ombra di un fallo fantastico che ne distribuirebbe le lacune, i passaggi e le articolazioni. Esse esistono nel reale immediato possibile"[202].

In buona sostanza, credo che per accettare – e, soprattutto, per praticare criticamente – la frammentazione, la scomposizione, la dividuazione, come elementi di resistenza alla conformazione stereotipata imposta dalla società

---

[201] Stiegler B., Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. cit.

[202] Deleuze G., Guattari F., *L'anti-Edipo*, tr. it. cit., p. 108.

digitale automatizzante – che conduce alla miseria simbolica – sia necessario ridiscutere il desiderio di Stiegler alla luce di quel 'resto' di cui parlavo sopra, mostrato principalmente dalla teoria del desiderio anti-edipico. Quest'ultima, infatti, mi sembra adatta per pensare il desiderio all'interno delle relazioni dinamiche, frammentarie e instabili, di cui si compone il digitale. Dunque, per evitare di pensare il desiderio come la vittima designata della frammentazione stessa, poiché il problema sta piuttosto, eventualmente, nella canalizzazione del desiderio in un'organizzazione eccessivamente rigida, anziché nella frammentazione in pulsioni.

Ritornando una volta ancora alla metafora del fiume, è possibile vedere come il desiderio anti-edipico sia anzitutto un concetto che mette in primo piano le relazioni, gli incontri e le connessioni: sono queste le dimensioni proprie in cui si producono le macchine desideranti. Il fiume "organizzato" è il veicolo di tutti questi incontri. La tecnologia digitale si situa esattamente in questo ambito: è principalmente produttrice di relazioni, ed è da queste che ricava dati e profili statistici. E, soprattutto, riesce ad agire nella dimensione intima, molecolare, sia dei rapporti inter-personali che del dialogo con il proprio sé, con un'efficacia mai conosciuta prima da nessuna tecnologia umana (eccezion fatta per il linguaggio e la scrittura, che però hanno avuto bisogno di molto più tempo).

La capacità delle piattaforme digitali è stata, infatti, quella di riuscire a innestarsi e a produrre nuove forme di relazionalità intima e 'molecolare', salvo ricondurle all'interno di grandi strutture standardizzanti, divenute dei veri e propri giganti tecnologici, che da questa cattura sono riusciti a ricavare enormi guadagni, tanto economici quanto politici. È in questo modo che il digitale – da tecnologia reticolare, periferica, orizzontale e radicalmente democratica – è divenuto, in maniera molto veloce, veicolo di una centralizzazione massiccia: l'estrazione e riaggregazione statistica di dati ha prodotto infatti dei meccanismi estremamente

efficienti[203] di codifica, riuscendo a veicolare le modalità di relazione eterodosse ed eccentriche verso percorsi vantaggiosi per le piattaforme proprietarie.

Questo non è avvenuto semplicemente attraverso una qualche forma di eterodirezione dei comportamenti coscienti: è, piuttosto, l'affermazione del fatto che i dividuali digitali mostrano la costituzione immediatamente tecnico-sociale dell'inconscio e del desiderio. Dunque, essendo situati in tale dimensione, questi non la incontrano come limite, bensì come luogo di investimenti desideranti immediati, poiché la dimensione tecnica e sociale è il luogo della loro stessa costituzione. Il desiderio è tecnico e politico – ovvero le due dimensioni derivanti dalla dimenticanza di Epimeteo e dal furto di Prometeo – proprio perché, oltre alla componente psichica e anatomica, è sempre presente questa duplice dimensione tecno-politica, in una dinamica che definirei organologica. È bene sottolineare, però, che tutte queste dimensioni agiscono di concerto.

Il digitale, dunque, mostra pienamente tale aspetto grazie alla sua capacità di entrare e attraversare la dimensione molecolare, salvo ricondurre tale micro-relazionalità negli schemi da cui traggono vantaggio le grandi organizzazioni. Come avevano già intuito nel 1980 Deleuze e Guattari[204], "ogni centro di potere è anche molecolare, si esercita su un tessuto micrologico dove non esiste se non diffuso, disperso, demoltiplicato, miniaturizzato, in perpetuo spostamento, dove agisce per segmentazioni sottili, operando nel particolare e nel particolare dei particolari"[205]. Grazie al digitale riusciamo a vedere con chiarezza quanto il potere riesca a diffondersi in maniera capillare, riuscendo a catturare le biforcazioni prodotte dalle pratiche eccentriche della tecnologia verso molarità enormi: nonostante l'ampiezza dell'offerta, potenzialmente infinita, determinata dal digitale, le *Big Tech* si contano, con esattezza, sulle dita di una mano. Ora, non

[203] Ma non totali. O, almeno, così mi sento di affermare alla luce della situazione attuale, sperando di non ricadere in un ottimismo ingenuo.

[204] Influenzati da Foucault. Cfr. Foucault M., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Fontana A., Pasquino P. (a cura di), Einaudi, Milano 1977.

[205] Deleuze G., Guattari F., *Mille piani*, tr. it. cit., p. 321.

bisogna leggere questa dinamica in maniera eccessivamente "centralista": il potere stesso, infatti, si produce in queste micro-relazioni, che successivamente prova a surdeterminare[206]. Facebook non si è semplicemente impossessato delle nostre amicizie, ma è riuscito a produrre incontri e relazioni che non sarebbero mai avvenuti. Da questa duplice capacità ha ricavato una forza economica e ha estratto una mappatura delle relazioni di potere, un diagramma, che ha iniziato ad applicare in maniera sempre più efficace grazie al calcolo algoritmico. Dunque, la dinamica è duplice, poiché è allo stesso modo produttiva e repressiva, dispersiva e centralistica.

Il problema politico si colloca nel cercare di riconoscere quando un'organizzazione dei flussi desideranti, ovvero una modalità codificata di funzionamento delle relazioni – diffuse o centrali che siano –, ovvero un determinato modo di veicolare la corrente del fiume, sta diventando eccessivamente soffocante. Il problema, per dirlo nel linguaggio di Stiegler, consiste sempre nel riconoscere se si è in grado di 'praticare' la tecnologia e l'organizzazione politico-economica che la accompagna, o se si è costretti ad adattarsi. La capacità analitica – e il "compito" dell'analisi, così come della filosofia (ammesso che debbano averne uno) – sta nel riconoscere tali polarità, ovvero, in sostanza, a prendersi cura del *pharmakon* attraverso il desiderio.

Un ulteriore punto di contatto risiede nel concetto stiegleriano di biforcazione. Se leggiamo il desiderio anti-edipico sempre attraverso l'immagine del fiume, notiamo come esso sia "naturalmente" rivoluzionario e trasgressivo, nel senso che sfugge l'organizzazione, qualsiasi essa sia, perché in realtà non fa altro che scorrere. E, tuttavia, necessita di essere situato per produrre relazioni e

---

[206] Senza, peraltro e fortunatamente, riuscirci mai completamente: "Quando parlo di società 'disciplinare', non bisogna intendere 'società disciplinata'. Quando parlo della diffusione dei metodi di disciplina, questo non significa affermare che 'i Francesi sono obbedienti!' Nell'analisi delle procedure messe in atto per normalizzare, non si trova 'la tesi di una normalizzazione di massa'. Come se invece questi sviluppi non dovessero commisurarsi proprio come un perpetuo insuccesso". Foucault M., *La poussière et le nuage*, *1980,* in *Dits et écrits II 1976-1988,* Gallimard, Paris 2001, pp. 829-838, tr. it. Dalla Vigna P., (a cura di), *La polvere e la nuvola,* in *Poteri e strategie*, Mimesis, Milano 1994, p. 97.

connessioni: “ci viene obiettato che sottraendo il desiderio alla mancanza e alla legge, non è più possibile invocare altro che uno stato di natura, un desiderio che sarebbe realtà naturale e spontanea. Ma noi diciamo proprio l’opposto: *non c’è desiderio se non in un concatenamento o in una macchina* [c.d.a.]”[207].

Il desiderio, dunque, è ontologicamente produttore di biforcazioni, di sentieri alternativi, di ruscelli che sfuggono e si riconnettono, in maniere eccentriche, alle grandi organizzazioni. È questo un aspetto importante nel concetto di desiderio anti-edipico, ma che è facilmente fraintendibile: a scanso di equivoci, il desiderio non è rivoluzionario perché desidera una qualche forma di rivoluzione, non è marxista, trockista o anarchico. Bensì, proprio come un fiume costretto in un argine, tende a rifuggire la forma che lo costringe. Allo stesso modo, il desiderio rifugge naturalmente qualunque forma di organizzazione che lo tenga vincolato. È per questo che l’organizzazione sociale “lavora” per produrre la mancanza, al fine di contenere e utilizzare tale forza: “è questa la sola spontaneità del desiderio: non voler essere oppresso, sfruttato, asservito, assoggettato. […] *Esso è in se stesso processo rivoluzionario immanente. È costruttivista, per nulla spontaneista*. Come ogni concatenamento è collettivo, così esso stesso è un collettivo [c.d.a.]”[208]. Inoltre, è l’intrinseco agire “rivoluzionario” del desiderio che costringe le società a modificarsi ed evolversi. Come detto, il desiderio è il nome della metastabilità, ciò che causa l’in-formazione come divenire.

Per concludere, proprio sulla direzione – sfumatamente programmatica – che deve assumere la pratica filosofica e politica del desiderio, compare un ulteriore punto di vicinanza fra il concetto di desiderio di Stiegler e quello di Deleuze e Guattari. Tale vicinanza si gioca sul concetto di “piano di consistenza”, evocato da entrambe le teorie. Da tale concetto, estremamente complesso, miro soprattutto ad evidenziare la comunanza programmatica che si esprime nelle due filosofie, seppur da prospettive differenti.

---

[207] Deleuze G., Parnet C., *Conversazioni*, tr. it. cit., p. 92.

[208] Ivi, p. 93.

Come ho già evidenziato, "reincantare il mondo", per Stiegler, vuol dire: "edificare i modi di sussistenza e di esistenza che sostengono l'altro piano, il *piano delle consistenze* [corsivo mio]"[209]. Tale piano, il piano proprio del desiderio, è sostanzialmente da 'costruire', ovvero da produrre attraverso la pratica tecnologica, filosofica e politica. La possibilità di costruirlo ne sancisce l'appartenenza all'orizzonte dell'esistente, seppure come un "non ancora", come un "non-ancora-esistente", eppure consistente proprio come possibilità di un futuro: "l'oggetto del desiderio [è] una consistenza che non esiste – vale a dire un 'infinito', qualcosa cioè che sia capace di infinitizzarsi e che, pur appartenendo al piano di immanenza, dato che non esiste, ecceda il piano di immanenza"[210].

Nella singolarità dell'oggetto del desiderio, si mostra la possibilità di scegliere di attuare un movimento dallo stato attuale delle cose. Questo può avvenire perché, come mostra Simondon, l'individuazione è polarizzata, cioè vive di una tensione – quella che ho chiamato principalmente metastabilità – che la costringe al movimento. Attraverso il desiderio, Stiegler prova a pensare tale polarizzazione, interna al sistema, come principio immanente che permette di oltrepassare il sistema stesso, ovvero di progettare delle alternative. Non, dunque, una dimensione trascendente rispetto alla realtà: "quel che chiamo il piano di consistenza non è trascendente, nemmeno trascendentale, non è un *chorismos*; esso è *radicalmente immanente* all'esistenza: *è il piano sul quale si costituisce l'oggetto del desiderio proprio nell'immanenza del desiderabile* [c.d.a.]"[211]. È per mantenere tale aderenza all'esistente che Stiegler utilizza il termine "consistente": qualcosa che, pur non esistendo attualmente[212], permette di pensare di progettare

---

[209] Stiegler B., Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. cit.

[210] Ivi.

[211] Stegler B., *Platone digitale*, cit., p. 88.

[212] Da notare, inoltre, che su tale punto c'è una risonanza ulteriore con l'ontologia del virtuale che Deleuze ha indagato per praticamente tutta la sua carriera. Per un'introduzione alla prospettiva

un altrove: tale altrove è l'oggetto del desiderio. Punto fondamentale, tale altrove deve essere costruito, e per farlo è necessario praticare il piano in cui siamo, non c'è alternativa.

Tale modo di definire il piano di consistenza, oltre che di pensarlo come una pratica, è avvicinabile alla definizione che ne danno Deleuze e Guattari in *Mille piani*. Nel 'piano' *1730. Divenir-intenso, divenir-animale, divenir-impercettibile…*, essi distinguono proprio fra piano di consistenza e piano di organizzazione. Il primo è il piano delle interazioni molecolari, delle connessioni precarie, delle linee di fuga: è il fiume che scorre producendo relazioni e incontri, le piccole e precarie possibilità di deviarne delle gocce d'acqua navigandolo con zattere di fortuna o pescando con una canna da pesca; il secondo è il piano delle interazioni molari, delle organizzazioni gerarchiche, delle strutture schematizzanti: le città fluviali, le dighe, le centrali idroelettriche, le grandi navi. Il primo rappresenta principalmente un piano di possibilità, il secondo di certezze funzionali. Entrambi questi piani agiscono l'uno sull'altro, in un movimento di coimplicazione, tanto da poter anche pensare che si tratti di due modi diversi di guardare la stessa dinamica.

È interessante notare che, pur utilizzando il medesimo lemma, il modo di costruirlo è differente, segnalando la distanza nel concetto di desiderio ma, altresì, una comunanza "programmatica": per Stiegler, comporre un piano di consistenza significa rimandare verso un infinito, significa cioè aprire degli spazi di indeterminazione e di singolarità nel piano della sincronizzazione tecnica e politica. Significa, in breve, provare ad aggiungere qualcosa al piano pre-esistente, progettando tecnologicamente la possibilità dei circuiti lunghi che favoriscono il desiderio a scapito dell'automatismo pulsionale: "perché vi sia del desiderio, è necessario ricostruire dei lunghi circuiti di transindividuazione. Ciò significa che

---

deleuziana, è utile il riferimento a Deleuze G., Parnet C., *Actuel et le virtuel*, in *Dialogues*, cit., pp. 177-185, tr. it. Kirchmayr R., *L'attuale e il virtuale*, in *Conversazioni*, cit., pp. 143-147.

bisogna ricostruire proprio dei piani di consistenza, e per farlo si rende necessario sviluppare dei concatenamenti tecnologici"[213].

Per Deleuze e Guattari, invece, produrre il piano di consistenza vuol dire anzitutto "togliere degli strati" di organizzazione, ovvero abbattere ponti e dighe al fine di poterne ricostruire di nuovi e più efficaci. Ma la prima azione è di sottrazione, bisogna sottrarre elementi al piano di organizzazione esistente per poter produrre, a loro volta, nuove organizzazioni:

> "Il *piano di consistenza* non pre-esiste ai movimenti di deterritorializzazione che lo dispiegano, alle linee di fuga che lo tracciano e lo fanno salire alla superficie, ai divenire che lo compongono. Cosicché il piano di organizzazione non cessa di lavorare sul *piano di consistenza*, tentando sempre di bloccare le linee di fuga, di fermare o interrompere i movimenti di deterritorializzazione, di zavorrarli, di ristratificarli, di ricostituire forme e soggetti in profondità. E, inversamente, il *piano di consistenza* continua a estrarsi dal piano di organizzazione, a fare filare le particelle fuori dagli strati, ad aggrovigliare le forme a colpi di velocità o di lentezza, a rompere le funzioni a forza di concatenamenti, di micro-concatenamenti. […] Cosicché dobbiamo opporre i due piani come due poli astratti [c.d.a.]"[214].

Tale movimento, esplicita la mutua interazione che, in Deleuze e Guattari, c'è fra i due piani: la dinamica organizzativa si scontra con la dinamica disorganizzante, e viceversa. Da tale scontro perpetuo, che si attua nel fiume del desiderio, abbiamo la produzione del reale.

L'utilizzo del medesimo lemma, però, al contempo, tradisce una profonda comunanza programmatica: l'attività propria del desiderio, ridotta all'osso, è infatti di mettere in moto e ridiscutere l'esistente, partendo da questo. Tale attività necessita di praticarlo, di 'desiderarlo', al fine di produrre, dallo stato delle cose, dei movimenti "altri". Tale nuova produzione è sempre situata nel contesto presente, da non intendersi semplicemente come stato di fatto, ma come complesso organologico in cui è situata la possibilità stessa di pensare

---

[213] Stiegler B., Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, tr. it. cit.

[214] Deleuze G., Guattari F., *Mille piani*, tr. it. cit., p. 379.

un'alternativa. Oltre che, elemento non trascurabile, dimensione costitutiva del nostro stesso "situarci", in quanto esseri pensanti un'alternativa.

Per avere un'idea pratica della portata della posta in gioco di tale alternativa, pensiamo a quanto tempo è servito alla scrittura per divenire parte integrante sia dei micro-rapporti (ad es. l'autobiografia di un diario o i contratti fra privati) che del funzionamento della macchina sociale, e paragoniamolo con il digitale: la differenza è enorme. Per leggere questa differenza, ho provato a far lavorare la filosofia di Stiegler con il desiderio antiedipico, al fine di provare a determinare piccole e grandi biforcazioni che sono, al contempo, prodotte e represse dal digitale, la tecnologia che più di tutte mostra con chiarezza quanto sia schizofrenica e delicata la dinamica fra molecolare e molare, fra adozione e adattamento, fra individuazione e dividuazione, fra liberazione e assoggettamento. Da questa prospettiva, la società automatica, guidata dalla governamentalità algoritmica, si presenta come nient'altro che un posticcio piano di consistenza: se non ci piace, la soluzione sta, "semplicemente", nello smettere di desiderarla, disfacendola e progettando alternative.

Per fare ciò, come ho provato a mostrare, è necessario innestare i rami dell'individuazione nell'azione del desiderio, e pensarli così, fino in fondo, come dei divenire connettivi. Dunque, come dividuazioni e individuazioni sempre precarie: è così che la lettura del fenomeno si allontana tanto da un'accettazione ingenua della tecnologia (è sempre benefica ed è possibile controllarla totalmente attraverso la politica), quanto da un pessimismo apocalittico (la tecnica distruggerà il politico e l'umanità intera), perché entrambe le polarità sono attraversate e messe in crisi dal desiderio. La chiave di volta è proprio tale dinamica, mostrata in maniera radicale dalla tecnologia digitale: dividuazione e individuazione, diacronia e sincronia, consistenza e organizzazione, singolare e collettivo convivono necessariamente, in ciascuno dei rami dell'individuazione, perché l'ambiente associato è attraversato da flussi di desiderio e di dati che connettono, in-formano e frammentano.

In questo senso, il desiderio investe le individuazioni, che 'divengono' proprio perché sono attraversate da tale forza propulsiva, la cui innervazione tecnica è, al contempo, ben innervata nella carne, tanto delle connessioni neuronali, quanto in qualunque altra dimensione corporea. Che è un "resto", ma tutto fuorché marginale: la nostra caducità, quanto la presenza del desiderio inconscio – così come le ritenzioni terziarie che richiamano a vite e memorie del passato – sembrano essere lì proprio per ricordarcelo.

Prendersi cura del *pharmakon* digitale, così, è davvero una sfida "epocale": bisogna cercare di riconoscere i movimenti repressivi e quelli dispersivi, senza cadere né nelle trappole delle piattaforme, né in quelle dei cantori della mitologica società pre-digitale. Ma, per fare ciò, è necessario 'desiderare' la pratica farmacologica, non arrogarsela come un dovere[215].

[215] È infatti sempre attraverso il desiderio che si ama o si odia la macchina tecno-sociale; l'ideologia e l'interesse sono al massimo dei fattori secondari, mai cause primarie: "I rivoluzionari dimenticano spesso, o non riconoscono volentieri, che si vuole e si fa la rivoluzione per desiderio, non per dovere". Deleuze G. Guattari F., *L'anti-Edipo*, cit. p. 395.

Conclusioni

DALLA *DIFFÉRANCE* DELL'ORIGINE ALL'ORGANOLOGIA DEL DESIDERIO

Ho evidenziato che l'organologia del desiderio di Stiegler, benché estremamente efficace per leggere i fenomeni contemporanei, contiene un rischio di eccessivo pessimismo apocalittico nei riguardi della diagnosi perché, nel gioco di defunzionalizzazione e rifunzionalizzazione dell'economia libidinale in cui trova attuazione la dinamica – necessariamente organologica – del desiderio, rischia di intendere il polo psico-anatomico dell'organologia come un semplice automatismo. Di conseguenza, rischia di schiacciare la dinamica farmacologica soltanto sul polo "velenoso".

Per provare a scongiurare tale rischio, o almeno a ridiscuterlo e problematizzarlo, ho proposto di ripensare il concetto di dividuale sotto una luce diversa e, inoltre, a far risuonare le considerazioni di Stiegler con l'eccentrica teoria del desiderio di Deleuze e Guattari. Quest'operazione, oltre che evidenziare dei punti critici in Stiegler o dei punti di contatto fra le varie prospettive, mi sembra possa esser stata utile per conservare uno sguardo critico senza, al contempo, ricadere in forme di pessimismo eccessivo.

Al contempo, pensando organologicamente il desiderio antiedipico, è possibile evitare di pensarlo come una forza totalmente acefala e anarchica: il desiderio è, così, da intendersi come principio immanente, ma tale principio è tale nella *différance* dell'origine, nella *différance* del 'chi' e del 'cosa' riguardo all'umanità e alla tecnica, che coinvolge pienamente le dimensioni psichiche, collettive e tecniche. In sostanza, il desiderio non deve essere inteso come una forza cieca, che saremmo perennemente costretti a inseguire o a frustrare, e che precederebbe qualunque altro elemento e qualsiasi altra determinazione. Il desiderio è principio immanente 'nella' *différance*: il fiume, l'isolotto, gli esseri umani che tentano di navigarlo e organizzare la corrente, trovano una mutua costituzione nella relazione,

la cui origine non è la mancanza, bensì, appunto, una *différance*, per come la intende Stiegler stesso nella sua filosofia della tecnica.

Questa dinamica diviene evidente nella crisi – che si mostra dunque nella polivocità dell'etimo greco *krisis* – provocata dalle tecnologie digitali: la capacità del digitale del riuscire ad agire nel "fra" delle relazioni, ovvero nell'in-formare, in maniera molecolare, la dinamica del desiderio, al contempo ne rende chiara la stessa dinamica immanente.

Ritorniamo così al problema iniziale. L'indagine del desiderio nella società digitale necessitava, infatti, di passare per diverse tappe intermedie: è stato anzitutto necessario comprendere l'intima costituzione tecnica dell'essere umano e delle sue società, al fine di delineare con chiarezza il comune fondo estetico che rende possibile il desiderio. Successivamente, è stato necessario leggere il digitale nell'ambito delle ICT per definirlo come tecnologia capace, al contempo, di ampissimi spazi di autonomia "decisionale" e di costituire gli ambienti di "vita tecnica". Dunque, tecnologia capace di organizzare la memoria, la quale, allo stato attuale, è organizzata e pianificata a livello industriale, grazie alla capacità delle piattaforme, attraverso gli algoritmi, di estrarre e aggregare dati. Questa capacità di pianificare in maniera statistica, ha presentato in maniera evidente il problema del desiderio: che ne è della capacità di progettare un futuro, ovvero di desiderare, se questa capacità è stata assorbita dalla tecnologia digitale?

È su questo punto che la ricerca delle soluzioni è pensabile principalmente in virtù di un deciso cambio di rotta nel mare in tempesta. Ma, è bene sottolineare, il cambio di rotta prevede di navigare con la stessa nave e nello stesso mare, non di lasciarsi alla deriva o tuffarsi in acqua. Per prendere possesso della nave e non restare in balia della corrente, occorre anzitutto la consapevolezza che la possibilità risiede solo nella pratica della navigazione, che passa sicuramente dalla pratica individuale, ma è insufficiente senza una pratica collettiva e la conoscenza, profonda, del mare e delle sue correnti. È così che l'organologia del desiderio, nella crisi digitale, mostra il carattere proprio del desiderio: desiderare vuol dire imparare a navigare insieme.

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2013.

Airoldi M., *Machine Habitus. Sociologia degli algoritmi*, Luiss University Press, Roma 2024

Alsberg P., *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Sybillen, Dresden 1922.

Amato P., Russo N., *Esiste una filosofia della tecnica?*, in "Mechane", 0, 2020, pp. 13-16.

Amoore L., *Cloud Ethics: Algorithms and the Attributes of Ourselves and Others*, Duke University Press, Durham 2020.

Antinucci F., *Parola e immagine: storia di due tecnologie*, Laterza, Roma-Bari 2011.

Appuhamilage U. M. H., *A Fluid Ambiguity: Individual, Dividual and Personhood*, in "The Asia Pacific Journal of Anthropology", 2017 (1), 18, pp. 1-17.

Arendt H., *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1977-1978, tr. it. Del Lago A. (a cura di), Zanetti G., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. Natali C., Laterza, Roma-Bari, 1999.

Aristotele, *Fisica*, tr. it. Ruggiu L., Mimesis, Milano 2018.

Auroux S., *La dévolution technologique de la grammatisation*, Mardaga Ed., Bruxelles 1995.

Bacone F., *La nuova Atlantide*, tr. it. Schiavone G., Rizzoli, Milano 2009.

Baranzoni S., *Le figure del credere: mondo e possibilità politiche con e oltre Deleuze*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", 2016 (3), 18, pp. 235-254.

Baranzoni S., Vignola P., *Cosa potrebbe un corpo? Il dividuale e l'individuazione della filosofia contemporanea*, in "La Deleuziana", 2015, 1, pp. 158-173.

Barthélémy J. H., *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Paris 2005.

Barthélémy J.H., *Glossaire Simondon: les 50 grandes entrées dans l' œuvre*, in "Appareil", 2015, 16.

Bauman Z. e Lyon D., *Liquid Surveillance: a Conversation*, Polity, Cambridge 2012, tr. it. Cupellaro M., *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2014.

Bauwens M., Kostakis V., Pazaitis A., *Peer to Peer: The Commons Manifesto*, University of Westminster Press, London 2019.

Benjamin W., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1963, tr. it. Valagussa F. (a cura di), Filippini E., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2014.

Bentham J., *Le Panoptique ou l'œil du pouvoir*, Foucault M., Barou J.-P., Perrot M. (a cura di), Belfond, Paris 1977, tr. it. Fortunati V., *Panopticon. Ovvero la casa d'ispezione*, Marsilio, Venezia 2001.

Bergson H., *L'évolution créatrice*, Alcan Paris 1907, tr. it. Acerra M. (a cura di), *L'evoluzione creatrice,* Rizzoli, Milano 2012.

Berlucchi G., Buchtel H. A., *Neuronal plasticity: historical roots and evolution of meaning*, in "Experimental Brain Research", 2009 (3), 192, pp. 307-319.

Berns T., Rouvroy A., *La gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation: le disparate comme condition d'individuation par relation?*, in "Réseaux", 2013, 31, 177, pp.163–196.

Bošković A., Rando O. J., *Transgenerational Epigenetic Inheritance*, in "Annual Review of Genetics", 2018, 52, pp. 21-41.

Brindisi G., Vignola P., *Dispositivo pandemico e governamentalità digitale*, in "Cahiers de l'Association Internationale du Droit de la Mer. Sicurezza umana negli spazi navigabili: sfide comuni e nuove tendenze", 2021, pp. 205-220.

Buchanan I., *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*, Continuum, London-New York 2008.

Bucher E. L., Schou P. K., Waldkirch M., *Pacifying the algorithm – Anticipatory compliance in the face of algorithmic management in the gig economy*, in "Organization. Special Issue: Dark Sides of Digitalization", 2021, 28(1), pp. 44-67.

Buffardi A., De Kerckhove D., *Il sapere digitale. Pensiero ipertestuale e conoscenza connettiva*, Liguori, Napoli 2011.

Butler J., *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987, tr. it. Cavarero A., Giuliani G., *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Cabanas E., Illouz E., *Manufacturing Happy Citizens: How the Science of Happiness Controls our Lives*, Polity, Cambridge 2019, tr. it. Fassio D., *Happycracy. Come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, Codice, Torino 2019.

Campolo A., Schwerzmann K., *From rules to examples: Machine learning's type of authority*, in "Big Data & Society", 2023 (2), 10.

Canguilhem G., *Activité technique et création*, in "Communications et discussions", 1938, 2.

Canguilhem G., *Machine et organisme*, in *La connaissance de la vie (2 ed.),* Vrin, Paris 1965, pp. 129-164, tr. it. Bassani F., *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna 1976.

Capello C., *Dai Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e transindividuale* , in "DADA Rivista di antropologia post-globale", 2013, 1, pp. 99-114.

Cartesio R., *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences Plus la Dioptrique, les Meteores, et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode*, tr.it. *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002.

Cecchi D., *Creatività tecnica e libero schematismo*, in "Aesthetica Preprint", 2022, 119, pp. 101-113.

Cecchi D., *La costituzione tecnica dell'umano*, Quodlibet, Macerata 2013.

Cecchi D., *La farmacia di Stiegler*, in Stiegler B., *L'immunità della filosofia. Riflessioni sulla tecnica e decostruzioni del moderno dopo Derrida*, Cecchi D. (a cura di), Castelvecchi, Roma 2021.

Chece D. M., *Società algoritmiche e processi di soggettivazione. L'alba di nuove forme di potere?*, in "HUMAN REVIEW. International Humanities Review / RevistaInternacional De Humanidades", 2022, 15(5), pp. 1-13.

Chomsky N., Foucault M., *Human Nature: Justice vs. Power*, in *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Souvenir Press, London 1974, tr. it. Bussoni I., Mazzeo M., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005.

Cimatti F., *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Macerata, Quodlibet 2015.

Cimatti F., *La paura e il desiderio. I 50 anni de L'Anti-Edipo di Gilles Deleuze e Félix Guattari*, in "FataMorgana web", 23 Ottobre 2022. https://www.fatamorganaweb.it/il-convegno-anti-edipo-50-alluniversita-della-calabria/ (19/10/2024).

Clarizio E., *Dalla "tecnologia generale" alla filosofia sociale. L'epistemologia analogica di Canguilhem e Simondon*, in "Lessico di etica pubblica", 2015, 2, pp.66-76.

Clarizio E., *L'esteriorizzazione in Kapp, Bergson e Leroi-Gourhan. La filosofia della tecnica fra antropologia e biologia*, in "Lo Sguardo-Rivista di filosofia", *Esteriorizzazione, attualità e storia di un paradigma teorico*, 2023 (1), 36, pp. 213-231.

Clarizio E., *La vie technique. Une philosophie biologique de la technique*, Hermann Éditeurs, Paris 2021.

Clausius R., *Ueber verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie*, in "Annalen der Physik", 1865, 125, pp. 353-400.

Colebrook C., *Deleuze: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London-New York 2006.

Crary J., *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, Verso Books, New York, tr. it. Vigiak M., *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, Einaudi, Torino 2015.

Crawford K., *Atlas of AI. Power, Politics and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*, Yale University Press, New Haven and London 2021.

Culpepper P. D. e Thelen K., *Are We All Amazon Primed? Consumers and the Politics of Platform Power*, in "Comparative Political Studies", 2020 (2), 53, pp. 288-318.

De Bonis L., Simoncini S., *Tra determinismo e filogenesi. Tecnologia, potere e territorio*, in "Scienze del territorio. Territorio e potere, una relazione biunivoca", 2022 (1), 10, pp. 36-43.

De Martino C., *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Libreria Cortina, Milano 2017.

de Saussure F., *Cours de linguistique générale*, Lausanne-Paris, Payot 1922, tr. it. De Mauro T. (a cura di), *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Deleuze G., *Foucault*, Editions de Minuit, Paris 1986, tr. it. Domenicali F., *Foucault*, Orthotes, Napoli 2018.

Deleuze G., Guattari F., *Gilles Deleuze e Félix Guattari. Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, Fadini U. (a cura di), Ombre corte, Verona 2004.

Deleuze G., Guattari F., *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. Fontana A., *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002.

Deleuze G., Parnet C., *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996, tr. it. Comolli G., *Conversazioni*, Ombre corte, Verona 2019.

Deleuze G., *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, in *Pourparlers*, Les éditions de Minuit, Paris 1990, tr. it. Verdicchio S., *Poscritto sulle società di controllo*, in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 1999.

Derrida J., *De la grammatologie*, Editions de Minuit, Paris 1976, tr. it. Dalmasso G. Facioni S. (a cura di), *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 2020.

Derrida J., *La différance (1968),* in "Bulletin de la societé française de philosophie", luglio-settembre 1968, tr. it in *Margini della filosofia*, Einaudi, Milano 1997.

Derrida J., *La voix et le phénomène*, Presses universitaires de France, Paris 1967, tr. it. Dalmasso G., La *voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2021.

Derrida J., *Limited Inc*., Galilée, Paris 1990, tr. it. Perullo N., *Limited Inc*., Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.

Derrida J., *Mal d'archive: Une impression freudienne*, Galilée, Paris 1995, tr. it. Scibilia G., *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli 1996.

Derrida J., *Mémoires: Pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988, tr. it. Petrosino S. (a cura di), Costa E., Borradori G., *Memoires per Paul De Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano 2017.

Derrida J., Stiegler B., *Échographies de la télévision*, Galilée, Paris 1996, tr. it. Piana G., *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.

Di Ciaccia A., Recalcati M., *Jacques Lacan*, Mondadori, Milano 2000.

Di Gennaro M., *L'industria su osso del sito protostorico di Mursia (Pantelleria – TP)*, in "IpoTESI di Preistoria", 2010 (2), 3, pp. 31-134.

Diamond J., *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*, W. W. Norton & Company, New York 1997, tr. it. *Armi, acciaio e malattie*, Einaudi, Torino 1998.

Eco U., *Apocalittici e integrati: comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Milano 1964.

Eco U., *Trattato di semiotica generale*, Studi Bompiani, Milano 1975.

Ellul J., *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, Armand Colin, Paris 1954, tr. it. Pesce C., *La tecnica. Rischio del secolo*, Giuffrè, Milano 1969.

Fabris A., *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Carocci Editore, Roma 2018.

Fadini U., Pascucci G., *Immagine-desiderio. Contributo ad una genealogia del moderno*, Mimesis, Milano 1999.

Ferraris M., *Documanità: filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari 2021.

Feyles M., *Farmacologia dell'ipertesto*, in "Galileo. Speciale eCampus", 2021, 254, pp. 10-12.

Feyles M., *Immagini della verità. Percorsi nella storia dell'estetica*, Mondadori, Milano 2023.

Feyles M., *Ipomnesi: La memoria e l'archivio*, Rubettino, Soveria Mannelli 2013.

Feyles M., *Two Problems of the Biological Philosophy of Technology*, in "Philosophy and Technology", 2022, 35, pp. 1-18.

Fish E.W., Shahrokh D., Bagot R., Caldji C., Bredy T., Szyf M., Meaney M.J., *Epigenetic programming of stress responses through variations in maternal care*, in "Annals of the New York Academy of Science", 2004, 1036, pp.167-180.

Floridi L. (a cura di), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Amsterdam 2014.

Floridi L., *Information: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2010, tr. it. Durante M., *La rivoluzione dell'informazione*, Codice edizioni, Torino 2012.

Floridi L., *The Ethics of Artificial Intelligence. Principles, Challenges, and Opportunities*, Oxford University Press, Oxford 2022, tr. it. Durante M. (a cura di), *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022.

Floridi L., *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014, tr. it. *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

Floridi L., *The Logic of Information: A Theory of Philosophy as Conceptual Design*, Oxford University Press, Oxford 2019, tr. it. *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2020.

Floridi L., The Method of Levels of Abstraction, in “Minds & Machines”, 2008, 18, pp. 303-329.

Formenti C., *Felici e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*, Egea, Milano 2011.

Foucault M., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 1971-1977: poteri, saperi, strategie*, tr. it. Del Lago A. (a cura di), Feltrinelli, Milano 1997.

Foucault M., *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, tr. it. Pasquino P., Procacci G., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2013.

Foucault M., *La poussière et le nuage, 1980*, in *Dits et écrits II 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, pp. 829-838, tr. it. Dalla Vigna P., (a cura di), *La polvere e la nuvola*, in *Poteri e strategie*, Mimesis, Milano 1994.

Foucault M., *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Gallimard, Paris 2003, tr. it. Bertani M., *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2004.

Foucault M., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Fontana A., Pasquino P. (a cura di), Einaudi, Milano 1977.

Foucault M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard Seuil, Paris 2004, tr. it. Bertani M., Zini V., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2015.

Foucault M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-78)*, Gallimard/Seuil, Paris 2004, tr. it. Napoli P., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.

Foucault M., *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975, tr. it. Tarchetti A., *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, Feltrinelli, Milano 2014.

Francis R. C., *Epi-Genetics. The Ultimate Mystery of Inheritance*, W. W. Norton & C., New York 2011.

Freud S., *Das Unbehagen in der Kultur (1930), Sigmund Freud: Studienausgabe, Bd. 9*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1974, tr. it. Mistura S. (a cura di), Ganni E., *Il disagio nella civiltà*, Einaudi, Torino 2010.

Freud S., *Das Unbewusste (1915), Gesammelte Werke*, *XII*, Fischer, Frankfurt, Imago publishing, London 1940-1950, tr.it. *L’inconscio (1915)*, in *Opere di Sigmund Freud*, *VIII*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Freud S., *Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität (1908)*, *Gesammelte Werke*, *VII*, tr. it. *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno (1908)*, in *Opere di Sigmund Freud*, *V*, Bollati Boringhieri, Torino 2000

Freud S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905)*, *Gesammelte Werke*, *V*, tr. it. Marietti A M., Colorni R., *I tre saggi sulla teoria sessuale (1905)*, *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino 2012;

Freud S., *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci (1910), Gesammelte Werke*, *VIII*, 1943, tr. it. Cicero V. (a cura di), *Un ricordo infantile di Leonardo da Vinci*, Morcelliana Scholé, Brescia 2020.

Freud S., *Jenseits des Lustprinzips (1920), Gesammelte Werke*, *XIII*, tr. it. *Al di là del principio di piacere (1920)*, *Opere di Sigmund Freud*, *IX*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Freud S., *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933), Gesammelte Werke*, *XV*, tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, *Opere di Sigmund Freud*, *XI*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Freud S., *Triebe und Triebschicksale (*1915), *Gesammelte Werke*, *X*, tr. it. *Pulsioni e loro destini*, *Opere di Sigmund Freud*, VIII, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Galloway A., *Uncomputable: Play and Politics in the Long Digital Age*, Verso Books, New York-London 2021, tr. it. Ippolita (a cura di), *Incomputabile. Gioco e politica nella lunga era digitale*, Meltemi, Milano 2023.

Garroni E., *Immagine Linguaggio Figura. Osservazioni e ipotesi*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Garroni E., *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Castelvecchi, Roma 2020.

Gehlen A., *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenäum Verlag, Königstein im Taunus, 1950, tr. it. Rasini V. (a cura di), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010.

Georgescu-Roegen N., *Inequality, Limits and Growth from a Bioeconomic Viewpoint*, in "Review of Social Economy", 1977, 35, 361-375; tr. it. in Bonaiuti M. (a cura di), *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Gille B., *Histoire des techniques*, in "Annuaires de l'École pratique des hautes études", 1977, tr. it. Tarsitani C. (a cura di), *Storia delle tecniche*, Editori Riuniti, Roma 1985.

Goodchild P., *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, Sage, Newbury Park 1996.

Guattari F., *Le trois écologies*, Galilée, Paris 1989, tr. it. D'Este R., Lacleca F. (a cura di), *Le tre ecologie*, Sonda, Milano 2019.

Guattari G., *Chaosmose,* Galilée, Paris 1992, tr. it. Guareschi M., *Caosmosi*, Costa&Nolan, Genova 1996.

Guattari G., *La révolution moléculaire*, Recherces éditions, Parigi 1977, tr. it. Bellotto B., Pullberg Rocchi A., Salsano A., *Rivoluzione molecolare. La nuova lotta di classe*, Einaudi, Torino 1997.

Guchet X., *Les sens de l'évolution technique*, Léo Scheer, Paris 2005.

Guchet X., *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, PUF, Paris 2010.

Han B.-C., *Im Schwarm: Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seitz, Berlin 2013, tr. it. Buongiorno F., *Nello sciame. Visioni del digitale*, nottetempo, Milano 2015.

Hansen M. B. N., *Bernard Stiegler, Philosopher of Desire?*, in "Boundary 2", 2017 (1), 44, pp. 167-190.

Harcourt B. E., *Exposed. Desire and Disobedience in the Digital Age*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2015.

Harman G., *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago 2002.

Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, 1808, tr. it. Garelli G. (a cura di), *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.

Heidegger M., *Bremer und Freiburger Vorträge (1949-1957), Gesamtausgabe, III*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005, tr. it. Jaeger P., Volpi F. (a cura di), Gurisatti G., *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002.

Heidegger M., *Die Frage nach der Technik*, in Id., *Vorträge und Aufsätze (1936-1953), Gesamtausgabe, VII*, Vittorio Klossmann, Frankfurt am Main, 2000, tr. it. Vattimo G. (a cura di), *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2019.

Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, XXIV*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975, tr. it. Fabris A., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1989;

Heidegger M., *Holzwege, Gesamtausgabe, V*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, tr. it. Cicero V. (a cura di), *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tubingen, 1927, tr. it. Volpi F. (a cura di), Chiodi P., *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005.

Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, tr. it. Badocco C. (a cura di), *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007.

Hindman M., *The Internet Trap: How the Digital Economy Builds Monopolies and Undermines Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2018, tr. it. Gewurz D. A., *La trappola di internet. Come l'economia digitale costruisce monopoli e mina la democrazia*, Einaudi, Torino 2019.

Hodder I., *Where Are We Heading?: The Evolution of Humans and Things*, Yale University Press, Yale 2018.

Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, Amsterdam 1947, tr. it. Solmi R., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Milano 2010.

Houde G., *Le désir en question. De la psychanalyse aux philosophies de la communauté*, Tesi di dottorato in Psicologia discussa nel settembre 2022 presso l'Università del Québec.

Howells C., Moore G. (a cura di), *Stiegler and technics*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013.

Hui Y., *On the Existence of Digital Objects*, Univesity of Minnesota Press, Minneapolis 2016.

Hui Y., *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*, Urbanomic, Falmouth 2016, tr. it. Baranzoni S., *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina*, Nero, Roma 2021.

Husserl E., *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, *Husserliana, Vol. 10,* Springer, Berlin 1966, tr. it. Marini A. (a cura di), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, FrancoAngeli, Milano 1981.

Ihde D., Malafouris L., *Homo faber Revisited*, in "Philosophy And Technology", 2019, 32, pp. 195-214.

Ihde D., *Technics and Praxis*, D. Reidel Publishing Company, Durdrecht 1979.

Ihde D., *Technology and the lifeworld: From garden to earth*, Indiana University Press, Bloomington 1990.

Iliadis A., *Informational Ontology: The Meaning of Gilbert Simondond's Concept of Individuation*, in "communication +1", 2013, 2, article 5.

Ingold T., *A Circumpolar Night's Dream*, in Id., *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London-New York 2000, tr. it. Brigati R., *Sogno di una notte circumpolare*, in Brigati R. e Gamberi V (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

Ingold T., Making. *Anthropology, archeology, art and architecture*, Routledge, London-New York 2013, tr. it. Busacca G., *Making. Una ecologia del produrre*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

Irrgang B., *Introduzione alla filosofia della tecnica. Una prospettiva fenomenologico-evoluzionistica*, inedito in tedesco, tr. it. Buongiorno F. (a cura di), Inschibboleth, Roma 2021.

James W., *Essays in Radical Empiricism*, *1912*, University of Nebraska Press, Lincoln 1996, tr. it. Taddio L., *Saggi sull'empirismo radicale*, Mimesis, Milano 2009.

Jonas H., *Das Prinzip Verantwortung - Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1979, tr.it. Portinaro P. P. (a cura di), Rinaudo P., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Milano 2009.

Jones D. S., *Elementary Information Theory*, Clarendon Press, Oxford 1979.

Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, 1790, tr. it. Garroni E., Hohenegger H. (a cura di), *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999.

Kapp E., *Grundlinien einer Philosophie der Technik: Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Westermann, Braunschweig 1877.

Kellog K. C., Valentine M. A., Christine A., *Algorithms At Work: The New Contested Terrain Of Control*, in "Academy of Management Annals", 2020, 14 (1), pp. 366-410.

Kenney M., Zysman J., *The platform economy: restructuring the space of capitalist accumulation*, in "Cambridge Journal of Regions, Economy and Society", 2020, 13, pp. 55-76.

Kittler F. A., *Grammophon. Film. Typewriter*, Brinkmann& Bose, Berlin 1986.

Kittler F. A., *Literature Media Information Systems*, OAP, Amsterdam 1997.

Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, tr. it. Frigo G. (a cura di), *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.

Koopman C., *How we became our data: A Genealogy of the Informational Person*, Chicago University Press, Chicago, 2019.

Kouppanou A., *Bernard Stiegler's Philosophy of Technology: Invention, Decision, and Education in Times of Digitization*, in "Educational Philosophy and Theory", 2015 (10), 47, pp. 1110-1123.

Krämer S., *Medium, Bote, Übertragung: Kleine Metaphysik der Medialität*, Suhrkamp, Berlin 2008, tr. it. Buongiorno F., *Piccola metafisica della medialità. Medium, messaggero, trasmissione*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2020.

Kuhn G., *How Target Used Data Analytics to Predict Pregnancies*, in https://www.driveresearch.com/market-research-company-blog/how-target-used-data-analytics-to-predict-pregnancies/ (14/04/2024).

Lacan J, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, tr. it. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'"io"*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974.

Lacan J., *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in "La psychanalyse", 1956, 121, pp. 81-166, tr. it. *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974.

Lacan J., *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973, tr. it. *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, 1964,* Einaudi, Milano 2003.

Lacan J., *La direction de la cure et les principes de son pouvoir., La psychanalyse, in "Perspectives structurales"*, 1961, 6, pp. 149-206, tr. it. Contri G. B. (a cura di), *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti, vol. II*, Einaudi, Torino 1974.

Lacan J., *Lacan in Italia (1953-1978)*, La salamandra, Milano 1990.

Lacan J., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris 1991, tr. it. Di Ciaccia A. (a cura di), *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Einaudi, Torino 2001..

Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Le seuil, Paris 1986, tr. it. Contri G. B. (a cura di), Contri M. D., *Il Seminario, Libro VII: L'etica della psicoanalisi, 1959-1960*, Einaudi, Torino 1994.

Lacan J., *Le Séminaire, Livre XXIII: Le sinthome (1975-1976)*, Le seuil, Paris 2005, tr. it. Di Ciaccia A. (a cura di), *Il Seminario, Libro XXIII. Il sinthomo 1975-1976*, Astrolabio, Roma 2006.

Lacan J., *Soggetto e desiderio nell'inconscio freudiano (1966),* in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, tr. it. in *Scritti*, vol. II, Einaudi, Torino 1974.

Laplanche J., Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous la direction de Lagache D., Presses Universitaires de France, Paris 1967, tr. it. Mecacci L., Puca C. (a cura di), *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Latour B., *Agency at the time of the Anthropocene*, in "New Literary History", 2014 (1), 45, pp. 1-18.

Latour B., *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Éditions La Découverte, Paris 2015, tr. it. Caristina D., *La sfida di gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Sesto san Giovanni 2020.

Latour B., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005.

Leroi-Gourhan A., *Le Geste et la parole: I. Technique et langage*, Michel, Paris 1964, tr. it. Zannino F. (a cura di), *Il gesto e la parola: 1. Tecnica e linguaggio*, Einaudi, Torino 1977.

Leroi-Gourhan A., *Le Geste et la parole: II: La mémoire et les rythmes*, Michel, Paris 1965, tr. it. Zannino F. (a cura di), *Il gesto e la parola: 2. La memoria e i ritmi*, Einaudi, Torino 1977.

Lewis R., *Under Surveillance: Being Watched in Modern America*, Texas University Press, Austin 2017.

Ling T., *Bernard Stiegler and the Fate of Aesthetic Performance in the Time Of Digital Media*, Birmingham University 2020. https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/11095/13/Ling2020PhD.pdf

Lorica B., *Big Data and Real-Time Structured Data Analytics*, in Hui Y., *What is a digital object?*, in "Metaphilosophy", 2012 (4), 43.

Lotka, A. J., *The Law of Evolution as a Maximal Principle*, in "Human Biology", 1945 (3), 17, pp.167-194.

Lucci A., *Il concetto di tecnica nel pensiero di Peter Sloterdijk*, in *Fabbricare l'uomo. Tecniche e politiche della vita*, Bonato B., Tondo C. (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 111-130.

Malabou C., *La plasticité au soir de l'écriture : Dialectique, destruction, déconstruction*, Léo Scheer, Paris 2005, tr. it. Licciardi D. (a cura di), *La plasticità al tramonto della scrittura. Dialettica, distruzione, decostruzione*, Licciardi D., Orthotes, Napoli-Salerno 2023.

Malabou C., *Ontologie de l'accident: Essai sur la plasticité destructrice*, Léo Scheer, Paris 2009, tr. it. Maggiore V., *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice*, Meltemi, Milano 2019.

Malabou C., *Que Faire de Notre Cerveau*, Bayard, Paris 2004, tr. it. Biolghini G. (a cura di), Lattavo E., *Cosa fare del nostro cervello*, Armando, Roma 2007.

Malafouris L., *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, The MIT Press, Cambridge MA 2013.

Malafouris L., *Mind into Matter*, in "New Scientist", 2013, 219, 2933.

Malaspina C., *An Epistemology of Noise*, Bloomsbury, London 2018.

Malaspina C., *Pure information: on infinity and human nature in the technical object*, in "Culture, Theory and Critique", 2019, 60(3-4), pp. 205-222.

Maravita A., Iriki A., *Tools for the Body (Schema)*, in "Trends in Cognitive Sciences", 2004 (2), 8, pp. 79-86.

Marcuse H., *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, The Beacon Press, Gibraltar, 1955, tr. it. Bassi L., *Eros e civiltà*, Einaudi, Milano 2001.

Marriot M., *Hindu transactions: diversity without dualism*, in Kapferer B. (a cura di), *Transaction and Meaning*, ISHI Publications, Philadelphia 1976.

Marx K., *Thesen über Feuerbach (1845)*, tr. it. Togliatti P., *Tesi su Feuerbach*, in *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1950, pp. 77-80.

Massumi B., *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, MIT Press, Cambridge 1992.

McLuhan M., Fiore Q., Agel J., *War and peace in the global village*, Gingko Press, Corte Madera 2001.

McLuhan M., Parker H., *Counterblast*, Rapp & Whiting, London 1970.

McLuhan M., *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto press, Toronto 1962, tr. it. Rizzo S., *La galassia Gutenberg: nascita dell'uomo tipografico*, Armando editore, Roma 2011.

Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. Rovatti P. A. (a cura di), Bonomi A., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

Mitcham C., *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

Molinari Min C., Piatti G., *Stiegler e l'individuazione "social"*, in "AutAut - Bernard Stiegler. Per una farmacologia della tecnica", 2016, 371, pp. 31-45.

Montani P., *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, Carocci, Roma 2007.

Montani P., *Destini tecnologici dell'immaginazione*, Mimesis, Milano 2022.

Montani P., *Emozioni dell'intelligenza. Un percorso nel sensorio digitale*, Meltemi, Milano 2020,

Montani P., *Prolegomeni a una "educazione tecno-estetica"*, in "Mediascapes journal", 2015, 5, pp. 71-82.

Montani P., *Schematismo tecnico e immaginazione interattiva*, in "AutAut - Bernard Stiegler. Per una farmacologia della tecnica", 2016, 371, pp. 90-105.

Montani P., *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

Montani P., Cecchi D., Feyles M. (a cura di), *Ambienti mediali*, Meltemi, Milano 2018.

Montani P., Chece D. M., *I destini dell'immaginazione fra cinema e digitale. In dialogo con Pietro Montani*, in "Lo Sguardo-Rivista di filosofia", *Esteriorizzazione, attualità e storia di un paradigma teorico*, 2023 (1), 36, pp. 375-384.

Moore G., *Automations, technological and nervous: Addiction epidemics from Athens to fake news*, in "New Formations", 98, 98, 2019, p. 120.

Moore G., *Dopamining and Disadjustment: Addiction and Digital Capitalism*, in Bartlett V., Bowden-Jones H. (a cura di), *Are We All Addicts Now? Digital Dependence*, Liverpool University Press, Liverpool 2017, pp. 69-75.

Moore G., *Introduction: Prolegomenon to a Digital Studies Manifesto*, in Fitzpatrick N. et al. (a cura di), *Aesthetics, Digital Studies and Bernard Stiegler*, Bloomsbury Academic, New York 2021.

Moore G., *The pharmacology of addiction*, in "Parrhesia", 2018, 29, pp. 190-211.

Morozov E., *Silicon Valley: i signori del silicio*, Codice Edizioni, Torino 2016.

Mui C. L., Murphy J. S., *The University of the Future: Stiegler after Derrida*, in "Educational Philosophy and Theory", 2020 (4), 52, pp. 455-465.

Mumford L., *The Myth of the Machine. Technics and the Human Development*, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando 1967/1970; tr. it. *Il mito della macchina*, Il saggiatore, Milano 2011.

Newen A., De Bruin L., Gallagher S. (a cura di), *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2018.

Nicolosi G., *Corpo, ambiente, tecnicità. Azione tecnica ed esperienza tra Ragni e Formiche*, in "Tecnoscienza", 2012 (1), 3, pp. 73-94.

O'Sullivan S., Zepke S., *Deleuze, Guattari and the Production of the New*, Continuum, London-New York 2008.

Ong W. J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen & Co., New York-London 1982, tr. it. Calanchi A.*, Oralità e scrittura: le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 2014.

Ortega y Gasset J., *El mito del hombre allende la técnica*, in *Obras Completas., vol. IX*, Santillana Ediciones Generales. Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2004, tr. it. Matteucci N., *Il mito dell'uomo nell'epoca della tecnica*, Ogni Uomo è Tutti Gli Uomini, Bologna 2005.

Ott M., *Dividuationen. Theorien der teilhabe*, b-_books, Berlin 2015, tr. ing. Kirkland A., *Dividuations. Theories of Participation*, Palgrave Macmilian, Cham 2018

Palumbo L., *Trentadue ore di filosofia antica*, Loffredo editore, Napoli 2015.

Panosetti D., *"Apocalittico sarà lei". Intervista a Umberto Eco*, in Lorusso A. M. (a cura di), *50 anni dopo Apocalittici e Integrati di Umberto Eco*, Alfabeta-DeriveApprodi, Milano 2015.

Pariser E., *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*, Penguin Press, New York 2011, tr. It Tortorella B., *Il filtro. Quello che internet ci nasconde*, Il Saggiatore, Milano 2012.

Parisi F., *La tecnologia che siamo*, Codice ed., Torino 2019.

Pavanini M. (a cura di), *Lo spazio dell'umano. Saggi dopo Sloterdijk*, Kaiak edizioni, Pompei 2020.

Pavanini M., *Human Constitutive Technicity: The Evolutionary Turn in the Philosophy of Technology*, Durham theses, Durham University, 2024. Available at Durham E-Theses Online: http://etheses.dur.ac.uk/15682/.

Pavanini M., *Multistability and Derrida's Différance: Investigating the Relations Between Postphenomenology and Stiegler's General Organology*, in "Philosophy& Technology", 2022 (1), 35.

Pavanini M., *Non siamo mai stati carenti. La tecnicità costitutiva dell'esistenza umana secondo Paul Alsberg*, in "Scienza & Filosofia", 2018, 19, pp. 144-154.

Peirce C. S., *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge 1931-58, tr. it. Bonfantini M. (a cura di), *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, Einaudi, Milano 1980.

Pelgreffi I., *Figure dell'automatismo. Apprendimento, tecnica, corpo*, Mimesis, Milano 2022.

Petit V., *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, in Stiegler B., *Pharmacologie du Front National*, Flammarion, Paris 2013.

Pettman D., *Infinite Distraction: Paying Attention to Social Media*, Polity Press, Cambridge 2016;

Pierce J. R., *An Introduction to Information Theory: Symbols, Signals and Noise*, Dover Publications, New York 1961, tr. it. *La teoria dell'informazione. Codici, simboli, messaggi*, Mondadori, Milano 1982.

Pilotto S., *Normatività della vita e normatività della tecnica. Evoluzione e invenzione tra Canguilhem e Leroi-Gourhan*, tesi dottorato La Sapienza di Roma, 2018.

Platone, *Fedro*, tr. it. Bonazzi M. (a cura di), Einaudi, Milano 2011.

Platone, *Protagora*, tr. it. Chiesara M. L., Bur, Milano 2010.

Popper K., *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*, Basic Books, New York 1962, tr. it. Pancaldi G., *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972.

Possenti V., *Techne: dai greci ai moderni e ritorno*, in "Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica", 1989 (2), 81, pp. 294-307.

Raunig G., *DIVIDUUM: Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution*, Eipcp, AHA-BUCH GmbH, Einbeck 2014, ed. ing. *DIVIDUUM: Machinic Capitalism and Molecular Revolution*, Semiotext(e), South Pasadena 2016.

Redaelli R., *Composite Intentionality and Responsibility for an Ethics of Artificial Intelligence*, in "Scenari", 2022(2), 17, pp. 159-176.

Redaelli R., *Different approaches to the moral status of AI: a comparative analysis of paradigmatic trends in Science and Technology Studies*, in "Discover Artificial Intelligence", 2023 (3), 25.

Redaelli R., *From Tool to Mediator. A Postphenomenological Approach to Artificial Intelligence*, in Possati L. M. (a cura di), *Humanizing Artificial Intelligence. Psychoanalysis and the Problem of Control*, de Gruyter, Berlin-Boston 2023, pp. 95-110.

Romele A., *Digital Hermeneutics. Philosophical Investigations in New Media and Technologies*, Routledge , New York 2020.

Ronchi R., *Teoria critica della comunicazione*, Mondadori, Milano 2003.

Rouvroy A., *Adopt AI, think later: la méthode Coué au secours de l'intelligence artificielle.* https://www.internetactu.net/2020/03/02/adopt-ai-think-later-la-methode-coue-au-secours-de-lintelligence-artificielle/#comments (13/10/2024).

Rouvroy A., *La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?*, in "La Deleuziana – La vita e il numero", 2016, 3, pp. 30-36.

Rouvroy A., Portevin C., *De la surveillance au profilage. Entretien avec Antoniette Rouvroy,* in "Philosophie magazine, Hors-série, Foucault. Le courage d'être soi", 2018, 36.

Rouvroy A., Stiegler B., *Le régime de vérité numérique. De la gouvernementalité algorithmique à un nouvel État de droit*, in "Socio – Le tournant numérique…et après?", 2015, 4, pp. 113-140, tr. it. Baranzoni S., *Il regime di verità digitale. Dalla governamentalità algoritmica a un nuovo Stato di diritto*, in "La Deleuziana – La vita e il numero", 2016, 3, pp. 6-29.

Runciman D., *The Handover: How We Gave Control of Our Lives to Corporations, States, and AIs*, Faber & Faber, London 2023;

Russo N., *Ontologia e genealogia delle macchine: un sunto*, in "Mechane", 2021, 1, pp. 13-25.

Saramago J., *Ensaio sobre a Cegueira*, Editorial Caminho, Alfragide 1995, tr. it. Desti R., *Cecità*, Feltrinelli, Milano 2020.

Sauvagnargues A., *Artmachines: Deleuze, Guattari, Simondon*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016.

Schaeffner A., *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique à l'histoire de la musique instrumentale*, Payot, Paris 1936, tr. it. Gagliardi S., *Origine degli strumenti musicali*, Sellerio, Palermo 1996.

Severino E., *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli, Segrate 2003.

Severino E., *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando ed., Roma 1978.

Severino E., *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988.

Sfara E., *Sul concetto di natura umana. Canguilhem, una terza via tra Chomsky e Foucault*, in "Scienza & Filosofia", 2020, 23, pp. 177-186.

Shannon C. E., *Collected Papers*, Sloane N., Wyner A. (a cura di), IEEE Press, New York 1993.

Shannon C. E., Weaver W., *The Mathematical Theory of Communication*, Board of Trustees of the University of Illinois, 1949, tr. it. Cappelli P., *La teoria matematica delle comunicazioni*, Etas Kompass, Milano 1971.

Sheppard R. Z., *Books: Rock Candy*, in "Time", 12 aprile 1971.

Silari M., *Introduzione alla fisica delle radiazioni*, Edises, Napoli 2014.

Simondon G., *Communication et information. Cours et conférence*, Les Éditions de La Transparence, Chatou 2010.

Simondon G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Editions Aubier, Paris 1958, tr. it. Caridi A. S. (a cura di), *Del modo d'esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.

Simondon G., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 2017, tr. it. Carrozzini G., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, Mimesis, Milano 2020.

Simondon G., *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Editions Aubier, Paris 1989, tr. it. Virno P., *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2021.

Simondon G., *Le Moyen J., Entretien sur la mécanologie*, in Simondon G., *Sur la technique*, *1953-1983*, Puf, Paris 2014, tr. it. Caridi A. S. (a cura di), *Sulla tecnica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 341-374.

Sini C., *Nota sul transindividuale*, in "Nóema. La materia", 2015 (1), 6, pp. 75-77.

Sloterdijk P., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, tr. it. Calligaris A., Crosara S. (a cura di), *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004.

Smith K., *From dividual and individual selves to porous subjects*, in "The Australian Journal of Anthropology", 2012, 23, pp. 50-64.

Srnicek N., *Platform Capitalism*, Polity, Cambridge 2016, tr. it. *Capitalismo digitale*, Luiss University Press, Roma 2017.

Stiegler B., *Aimer, s'aimer, nous aimer*, Galilée, Paris 2003, tr. it. Porrovecchio A., *Amare, amarsi, amarci*, Mimesis, Milano 2014.

Stiegler B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, Paris 2010.

Stiegler B., *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*, Éditions Les Liens qui libèrent, Paris 2016.

Stiegler B., *De la misère symbolique 1 - L'époque hyperindustrielle*, Galilée, Paris 2004, tr. it. Corda R., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, Meltemi, Milano 2021;

Stiegler B., *De la misère symbolique 2 - La Catastrophe du sensible*, Galilée, Paris 2005, tr. it. Corda R., *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, Meltemi, Milano 2022.

Stiegler B., *Désir et connaissance. Le mort saisi par le vif. Eléments pour une organologie de la libido*, in "La Deleuziana", 2017, 6, pp. 68-81, tr. it. Cecchi D., *Desiderio e conoscenza: il morto afferrato dal vivo. Elementi per una organologia della libido*, in "Pólemos", 2020, 2, pp. 97-115.

Stiegler B., *Digital Humanities*, testo di conferenza tenuta a Lovanio nel settembre 2014,
https://www.academia.edu/12692243/Bernard_Stiegler_Digital_Humanities_2014 (10/05/24)

Stiegler B., *Elements for a General Organology*, in "Derrida Today", 2020 (1), 13, pp. 72-94.

Stiegler B., *Etats de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, Mille et une nuits, Paris 2012

Stiegler B., *Five Hundred Million Friends: The Pharmacology of Friendship*, in "UMBR(a): Technology", 2012, 17, pp. 59-75.

Stiegler B., *Il chiaroscuro della rete*, Vignola P. (a cura di), Youcanprint, Lecce 2014.

Stiegler B., *La société automatique. 1. L'avenir du travail*, Fayard, Paris 2015, tr. it. Baranzoni S, Pelgreffi I., Vignola P. (a cura di), *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, Meltemi, Milano 2019.

Stiegler B., *La Technique et le temps - 1. La Faute d'Epiméthée*, Galilée, Paris 1994, tr. it. Vignola P. (a cura di), Tarditi C., *La tecnica e il tempo - vol. 1. La colpa di Epimeteo*, Luiss University press, Roma 2023.

Stiegler B., *La technique et le temps. 2. La Désorientation*, Galilée, Paris 1996.

Stiegler B., *La technique et le temps. 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Galilée, Paris 2001.

Stiegler B., *Le technique et le temps 1, 2, 3*, Fayard, Paris 2018.

Stiegler B., *Leroi-Gourhan: l'inorganique organisé*, in "Les cahiers de médiologie", 1998, 6, pp. 187-194, tr. it. Gilmozzi G., *Leroi-Gourhan: l'inorganico organizzato*, in "Lo Sguardo-Rivista di filosofia", *Esteriorizzazione, attualità e storia di un paradigma teorico*, 2023 (1), 36, pp. 267-274.

Stiegler B., *Mécréance et discrédit, 1. La décadence des démocraties industrielles*, Galilée, Paris 2004.

Stiegler B., *Mécréance et discrédit, 3. La L'esprit perdu du capitalisme*, Galilée, Paris 2006.

Stiegler B., *Nanjing Lectures (2016-2019)*, Ross D. (a cura di), Open Humanities Press, London 2020.

Stiegler B., *Platone digitale*, Vignola P., Vitale F. (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2015.

Stiegler B., *Prendre soin (Tome I). De la jeunesse et des générations*, Flammarion, Paris 2008, tr. it. Vignola P. (a cura di), *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.

Stiegler B., *Qu'appelle-t-on panser ? 1: L'immense régression*, Les liens qui libèrent, Paris 2018, tr. it. Gruppo Ippolita (a cura di), Corda R., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, Meltemi, Milano 2024.

Stiegler B., *Quale morale per la tecnosfera*, in Bordoni C. (a cura di), *Il primato delle tecnologie. Guida per una nuova iperumanità*, Mimesis, Milano 2020. https://not.neroeditions.com/archive/bernard-stiegler-quale-morale-la-tecnosfera/ (09/10/2024).

Stiegler B., *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, 2018.

Stiegler B., Ars Industrialis, *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Flammarion, Paris 2008, tr. it. Vignola P. (a cura di), *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.

Stiegler B., Bissonette J.-F., *De l'industrialisation du mal-être à la renaissance du politique. Un entretien avec Bernard Stiegler*, in "Symposium", 2010 (2), 14, pp. 78-108.

Stiegler B., Collectif Internation, (a cura di), *Bifurquer: Il n'y a pas d'alternative*, Les Liens Qui Libèrent, Paris 2020.

Stiegler B., During E., *Philosopher par accident: Entretiens avec Elie During*, Galilée, Paris 2004.

Stiegler B., Ghislain Deslandes G., Paltrinieri L., *Entretien avec Bernard Stiegler*, in "Rue Descartes", 2016 (4), 91, pp. 119-140.

Stiegler B., Internation Collective, (a cura di), *Bifurcate: there is no alternative*, tr. ing. Ross D., Open Humanities Press, London 2021.

Stiegler B., Moore G., *Detox Politics: Thinking-Salving the Retreat of the Public*, in Hesselberth P., De Bloois J. (a cura di), *Politics of Withdrawal: Media, Arts, Theory*, Rowman & Littlefield, Lanham 2020.

Stiegler B., Pacini B., *Stiegler: studiosi di tutto il mondo uniamoci per Greta in nome della terra*,
L'Espresso, 12/02/2020. https://lespresso.it/c/attualita/2020/2/11/stiegler-studiosi-di-tutto-il-mondo-uniamoci-per-greta-in-nome-della-terra/44752 (03/10/2024).

Stiegler Ba., *"Il faut s'adapter": Sur un nouvel impératif politique*, Gallimard, Paris 2019.

Strathern M., *The Gender of the Gift. Problems with Woman and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1988.

Strathern M., *The Whole Person and its Artifacts*, in "Annual Review of Anthropology", 2004, 33, pp. 1-19.

Tucker I., *Bodies and surveillance: Simondon, information and affect*, in "Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory 14", 2013, 1, pp. 30-41.

Tucker I., *The emotional in-formation of digital life: Simondon, individuation and affectivity*, in "Distinktion: Journal of Social Theory", 2023, pp. 1-15.

Turner B., *Returning to judgment: Bernard Stiegler and continental political theory*, University of New York Press, Albany, NY 2023.

Van den Eede Y., *In Between Us: On the Transparency and Opacity of Technological Mediation*, in "Foundations of Science", 2011, 16, pp. 139-159.

Vandoni F., Redaelli E., Pitasi P. (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Paerson Italia, Milano-Torino 2014.

Vattimo G., *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989.

Vecchi B., *La rete dall'utopia al mercato*, in Bianchi S. (a cura di), *Benedetto Vecchi. Un intellettuale dai piedi scalzi. Una guardia rossa con le scarpe da tennis*. *Scritti (1990 – 2020)*, DeriveApprodi, Roma 2020.

Verbeek P. P., *Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of Human–Technology Relations*, in "Phenomenology and the Cognitive Sciences", 7, pp. 387-395.

Verbeek P. P., *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, University of Chicago Press, Chicago and London 2011.

Vignola P., *Dall'Epimeteo dimenticato alla politica di Ermes. Stiegler e la postproduzione filosofica del mito*, in "Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica", 2024, 16, pp. 185-204.

Vignola P., *Nietzsche in the Amazon. For a Nomadology Beyond Algorithmic Governmentality*, in "Etica & Politica / Ethics &Politics, 2016, 18 (3), pp. 269-285.

Vitale F., *Making the Différance: Between Derrida and Stiegler*, in "Derrida Today", 2020 (1), 13.

Vygotskij L.S., *La mente umana*, Mecacci L. (a cura di), Feltrinelli, Milano 2022.

Vygotskij L.S., *Myšlenie i reč'*, 1934, tr. it. Mecacci L., *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Wiener N., *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Mit Press, Cambridge 1948, tr. it. Barosso G., *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, Il Saggiatore, Milano 1982.

Wolf M., *Proust and the Squid: The Story and Science of the Reading Brain*, Harper Perennial, New York 2008, tr. it. Galli S., *Proust e il calamaro. Storia e scienza del cervello che legge*, Vita e pensiero, Milano 2009.

Wolf M., *Reader come Home. The Reading Brain in a Digital World*, Harper Perennial, New York 2018, tr. it. Villani P., *Lettore, vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, Vita e pensiero, Milano 2018.

Zanelli S., *Con-fini. Deleuze, Simondon e il problema dell'individuazione*, Castelvecchi, Roma 2023.

Zimmerman M. E., *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*, Indiana University Press, Bloomington 1990.

Zourabichvili F., *Deleuze: Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris 1994.

Zourabichvili F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003, tr. it. Zaltieri C., *Il vocabolario di Deleuze*, Negretto, Castel d'Ario 2012.

Zourabichvili F., *La philosophie de Deleuze*, PUF 2004.

Zuboff S., *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, PublicAffairs, New York 2019, tr. it. Bassotti P, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, LUISS University Press, Roma 2019.

Zucman G., *La richesse cachée des nations: Enquête sur les paradis fiscaux*, Editions du Seuil et la République des Idées, Paris 2013.

Sitografia

http://www.rainews.it/archivio-rainews/media/Finge-di-fare-un-tutorial-di-make-up-su-TikTok-e-parla-della-repressione-degli-uiguri-in-Cina-09c250b8-af73-4a43-bfac-6e905d69acec.html (19/10/2024)

http://www.telegraph.co.uk/business/2023/07/26/mark-zuckerberg-cements-dominance-as-facebook-tops-3-bn/ (28/04/2024)

https://www.theguardian.com/world/2023/apr/24/india-overtakes-china-to-become-worlds-most-populous-country. (28/04/2024)

https://www.digitaltrends.com/computing/what-is-ambient-computing/#:~:text=Ambient%20computing%20is%20a%20broad,of%20stuff%20in%20the%20background (28/04/24).