

**BERNARD STIEGLER, *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo*, Roma, Luiss University Press, 2023, pp. 438.**

Quando si parla di *Phármakon* si fa esplicito riferimento alla cultura greca, alla filosofia classica greca, in special modo a Platone che in realtà non fu il primo ad adoperare questo termine, ma fu il primo ad applicare il significato di questo termine alla *tecnica* della scrittura, da lui definita nel Fedro, una vera e propria “medicina”, un medicamento, che aiuta l’uomo a ricordare – anzi per essere più precisi – a riportare alla memoria. È la memoria e il tempo a costituire il vero problema farmacologico. Ed è proprio da qui che vorrei cominciare, cercando di riprendere il concetto di *Phármakon* platonico, così come già studiato dal bel saggio di Jacques Derrida<sup>1</sup> e applicato al mondo del *digitale* – inteso come ultima frontiera e campo di ricerca della tecnica – così come proposto dalle ricerche di un allievo contemporaneo di Derrida, recentemente scomparso, Bernard Stiegler. Il libro di cui ci occuperemo ha un titolo emblematico: *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo*. Attraverso una lettura molto originale del mito di Prometeo, così come già fatto appunto da Derrida, Stiegler instaura un confronto critico diretto, sul piano della tecnica, con Heidegger e Husserl, ma anche con Habermas e la scuola di Francoforte, tentando di trasformare alcuni elementi strategici della “decostruzione” di Derrida in dispositivi antropologici ed antro-poietici, ossia di costruzione dell’uomo, dell’umano.

Il percorso che fa Stiegler è un percorso che cerca di fornire degli spunti di riflessione su alcune questioni che sorgono di conseguenza da queste riflessioni e da ciò che abbiamo già anticipato:

1. Innanzitutto il problema della memoria e del tempo. Vedremo come il *Phármakon* digitale agisce su tale questione a partire proprio dalla prospettiva platonica della memoria, per poi proseguire la riflessione sulla coscienza del tempo di Husserl, avendo sullo sfondo la concezione heideggeriana del tempo e dell’essere;

2. Il problema dell’umano, strettamente legato alla memoria e alla tecnica: si tratterà di ridefinire la presenza dell’uomo, di ricollocarci rispetto alla tecnica; una ricollocazione che non ha altra conseguenza che svelare l’essenza stessa della tecnica e l’essenza stessa dell’uomo, se mai ve ne fosse una;

3. Ed in ultimo la problematica dell’esistenza quotidiana, rivista sullo sfondo della *différance* di Derrida.

Ma andiamo con ordine e ripartiamo dall’inizio. E lo faremo avendo sullo sfondo la figura di Epimeteo, figura del difetto, del ritardo, della dimenticanza. Epimeteo significa letteralmente: colui che pensa in ritardo, o che non pensa.

---

<sup>1</sup> J. DERRIDA, *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book, Milano, 1985<sup>1</sup>.

L'impensato, ciò che la filosofia non pensa o pensa in ritardo è proprio la tecnica. Il problema fondamentale su cui riflette Stiegler riguarda proprio il fatto che «la filosofia ha rimosso la tecnica come oggetto di pensiero» (p. 45).

Diviene dunque «necessario un cambiamento radicale di prospettiva» (*ib.*), a cui si dedica proprio *La tecnica e il tempo*: Per il filosofo francese, se «la filosofia ha rimosso la tecnica come oggetto di pensiero» e se «la tecnica è l'impensato» della filosofia è perché quest'ultima, sin dal suo principio platonico e per combattere la strumentazione del *logos* da parte dei sofisti, ha separato la *tèchne* dall'*epistème* e, poi, con Aristotele e la teoria delle quattro cause, ha relegato la tecnica a mero mezzo in vista di fini prestabiliti in quanto sprovvista di una causalità interna, la quale risiederebbe nella persona che esegue e non nell'opera eseguita (p. 56). Seguendo Stiegler, per avere una prospettiva che prenda di petto e ribalti questa determinazione metafisica della tecnica bisognerà attendere appunto Heidegger, secondo il quale pensare la tecnica sotto la categoria del mezzo non permette di accedere alla sua essenza.

La tecnica non si identifica con l'essenza della tecnica [...]. L'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico. Non possiamo quindi esperire veramente il nostro rapporto con l'essenza della tecnica finché ci limitiamo a rappresentarci la tecnicità e a praticarla, a rassegnarci ad essa o a fuggirla. Restiamo sempre prigionieri della tecnica ed incatenati ad essa sia che l'accettiamo con entusiasmo sia che la neghiamo con veemenza. Ma siamo ancora più gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale, infatti questa rappresentazione che oggi si tende ad accettare con particolare fervore, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica<sup>2</sup>.

Per Heidegger l'essenza della tecnica non ha a che fare con la tecnicità del prodotto, ha a che fare invece con l'attività dell'uomo, che rende evidente, fa emergere, ciò che è nascosto nella realtà, fa venire alla presenza ciò che ancora non è presente. E questo far accadere ciò che dalla non-presenza passa e avanza nella presenza è un fare poietico, è *pòiesis* come diceva Platone, è produzione e la produzione conduce ciò che si nasconde alla sua disvelatezza. La disvelatezza, questo far venire fuori ciò che si nasconde, assume i caratteri della verità per Heidegger, nel senso del greco *alètheia*, ossia del disvelare, del far accadere la vera natura dell'essere, portarlo alla verità. E questo carattere disvelante della tecnica possiede una modalità sua propria che spinge l'uomo, anzi richiede l'uomo, lo provoca (p. 57).

Anche se Heidegger aggiunge che questo operare disvelante della tecnica, in cui di volta in volta il reale si mostra e si sottrae, non è un operare puramente

---

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Die Frase nach der Technik*, in M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Noeske, 1954; tr. it. a cura di Gianni Vattimo, *La Questione della Tecnica*, Firenze, GoWare, 2017, p. 31.

umano, in esso l'uomo non ha alcun potere<sup>3</sup>, tuttavia, per Heidegger lo sviluppo della metafisica occidentale avrebbe impedito tale disvelamento, facendo emergere una concezione della tecnica come espressione di una «ragione calcolante in vista del dominio e del possesso della natura» (*ib.*). La tecnica moderna e contemporanea è divenuta *Gestell*, «abbordaggio della natura e dell'uomo attraverso il calcolo» (p. 58), ciò che essa disvela continua comunque a essere l'Essere e il suo destino come “semplice presenza” all'interno della metafisica. Da qui l'idea che «l'essenza della tecnica non è qualcosa di tecnico» e, soprattutto, la necessità da parte di Heidegger di ripensare la *tèchne* al di fuori delle categorie della metafisica occidentale che non possono andare oltre una concezione strumentale e antropologica della tecnica.

In questa postura filosofica, Stiegler vede una superiorità rispetto alla critica della razionalità tecnica di Habermas e, più in generale, al filone della Scuola di Francoforte, in quanto la contrapposizione habermasiana tra razionalità comunicativa e razionalità tecnica (attività razionale in vista di un fine) rimarrebbe ancora legata alla distinzione metafisica tra mezzi e fini, per cui non arriverebbe a ripensare la relazione tra uomo, tecnica e linguaggio, che è precisamente la questione heideggeriana della tecnica. Ciò che invece Habermas e Heidegger sembrano avere in comune è la concezione del linguaggio come qualcosa di puro – il proprio dell'uomo – che viene snaturato dalla tecnica e dalla sua tecnicizzazione. Questo tema è ciò che per Stiegler dà accesso a «una questione più profonda» che è «il rapporto tra tecnica e tempo» (pp. 58-62).

Questa nuova concezione della tecnica deve perciò rendere conto non solo dei problemi presenti, bensì del problema del presente.

Il dio egiziano Teuth – racconta Platone nel *Fedro* – inventò i numeri, il calcolo, la geometria, l'astronomia, il gioco della *petteia* e dei dadi, e anche le lettere (*gràmmata*)<sup>4</sup>. Si presentò quindi al faraone Thamus per illustrargli le sue *tèchnai*. Quando giunse ai *gràmmata*, disse:

O Re, questa conoscenza renderà gli uomini più sapienti e più dotati di memoria: infatti ho scoperto un *pharmakon* per la sapienza e la memoria. - E il Re rispose: - Espertissimo Theuth, una cosa è esser capaci di mettere al mondo quanto concerne una *tèchne*, un'altra saper giudicare quale sarà l'utilità e il danno che comporterà a chi se ne servirà; e ora tu, padre delle lettere, hai attribuito loro per benevolenza il contrario del loro vero effetto. Infatti esse produrranno dimenticanza nelle anime di chi impara, per mancanza di esercizio della memoria; proprio perché, fidandosi della scrittura, ricorderanno le cose dell'esterno, da segni esterni, e non dall'interno, da sé: dunque tu non hai scoperto un *phàrmakon* per la memoria ma per il ricordo (*hypòmnesis*)<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, pp. 41-43.

<sup>4</sup> PLATONE, *Fedro* (274c).

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, 274e-275a.

Secondo Platone dunque la disponibilità di informazioni che la scrittura mette a disposizione non comporta, di per sé, il sapere in quanto capacità di disporre criticamente delle nozioni tramandate, occorre imparare a usare i *gràmματα* in modo da tener conto delle loro possibilità e dei loro limiti. Secondo Platone, i *gràmματα* non producono nulla di chiaro e di stabile. Tutt'al più: i discorsi scritti rinfrescano la memoria (*hypòmnēsai*) di chi sa, in merito alle cose di cui trattano gli scritti<sup>6</sup>.

Occorre richiamare l'attenzione sulla distinzione tra l'*hypòmnēsis* e l'*anàmnēsis* menzionata nel secondo discorso di Socrate: L'*anamnēsis* – letteralmente un ricordare “da sopra” (*anà*) – è un comprendere «secondo ciò che si chiama *èidos*, andando dalle sensazioni molteplici ad una unità raccolta insieme con il ragionamento»<sup>7</sup>. La *hypòmnēsis* – letteralmente, un ricordare “da sotto” (*hypò*) – è la semplice capacità di conservare informazione. La *hypòmnēsis* fornisce molteplici *hypomnēmata* (ricordi) che producono *anàmnēsis* solo se usati in modo corretto. Pertanto, secondo Platone, il sapere si compone di due elementi: la molteplicità dei dati informativi, che possono essere variamente conservati e tramandati, oggetto di *hypòmnēsis*; la loro interconnessione sistematica, secondo un senso unitario e coerente (*anàmnēsis*).

In entrambi i livelli è presente la memoria (*mnēme*): per Platone si può parlare di sapere solo in rapporto a un patrimonio collettivo e sovrapersonale, che i singoli ricostruiscono, ma non creano. Per avere sapere, occorre in primo luogo disporre di informazione; ma bisogna anche, in secondo luogo, essere in grado di connetterla, cioè interpretarla, selezionarla e valutarla. La funzione del testo scritto è limitata al livello della *hypòmnēsis*. Dallo scritto si può ricevere informazione; ma il sapere in senso forte, che comprende la capacità di connetterla e di valutarla, è qualcosa che soltanto le persone possono sviluppare intersoggettivamente.

Nella prospettiva stiegleriana, le tecnologie attuali si caratterizzano per la produzione, su scala industriale e globale, di “oggetti temporali”, come li definisce Husserl, in quanto costituiti essenzialmente dal tempo del loro svolgimento. La caratteristica di tali oggetti è di essere formati da ritenzioni del passato e propensioni verso il futuro, creando perciò un *continuum* come flusso che di fatto coincide con il flusso della coscienza di cui sono oggetto. Possiamo quindi supporre che gli “oggetti temporali” possano modificare, influenzandoli e controllandoli, i meccanismi della coscienza (pp. 283-285). Questo perché guardando un film, una trasmissione televisiva o radiofonica, la coscienza adotta il tempo di tali oggetti. Dai fotogrammi alla scrittura, dalle sinfonie musicali ai loghi del mercato, questi oggetti di supporto della memoria sono, di fatto, pubblicazioni, forme in cui si esteriorizzano le ritenzioni secondarie di cui parla Husserl. La scoperta di questa tecnica viene sviluppata su due

---

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, 275d.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, 249b-d.

differenti livelli nel testo: in una prima parte Stiegler si concentra su un'analisi dettagliata dell'evoluzione tecnica a partire dagli studi di Bertrand Gille sui sistemi tecnici, quelli di André Leroi-Gourhan sulle tendenze tecniche e di Gilbert Simondon sulla meccanologia; mentre nella seconda parte egli annuncia, in modo più manifesto e diretto, la tesi originale di tutto il testo, ovvero che: nella sua storia, l'uomo è andato sempre alla ricerca di una modalità per esteriorizzare e conservare la memoria ed il presente. Questa è stata sempre la tendenza dell'umano, quella di continuare la vita con altri mezzi rispetto alla vita (p. 64).

A tal proposito, Stiegler elabora il concetto di “ritenzione terziaria”, che è una forma di selezione del vissuto, mediata e trasmessa dalle tecnologie, per mostrare in che modo i supplementi mnemotecnici, gli *hypomnèmata*, condizionano ricorsivamente la costituzione della “ritenzione secondaria”, ovvero il ricordo per un individuo psichico e quindi, di conseguenza, anche quella della “ritenzione primaria”, le strutture neuro-fisiologiche della percezione e della memoria dell'individuo, della quale costituiscono un'estensione esteriore, esteriorizzata. Se le ritenzioni secondarie erano ricordi legati alle ritenzioni primarie già vissute, le ritenzioni terziarie rappresentano le forme oggettive e pubbliche del ricordo. In questo senso cellulari, lettori mp3, *tablet*, *notebook*, ecc. sono le nuove forme di *hypomnèmata* che abitano le nostre vite quotidiane e rendono conto del carattere tecno-logico della nostra società.

Da quattro milioni di anni, lo sviluppo dello spirito umano ha per condizione una esteriorizzazione della memoria, vale a dire la fabbricazione di oggetti che conservano in loro stessi i gesti dei quali sono il prodotto. Ogni tecnica, in quanto essa è anche un “gesto” (come dice il paleontologo Leroi-Gourhan) comporta una dimensione mnestica: quando maneggio una pala, partecipo della stratificazione mestica che fa delle cose, le cose di un mondo. Ne consegue, che l'avvento di un nuovo e differente supplemento tecnico, in grado di soppiantare la scrittura, come sarebbe oggi il caso delle tecnologie digitali, comporta una trasformazione della struttura neuro-fisiologica del sistema percezione-memoria proprio dell'uomo tale da rendere tutte le altre archi-scritture e *grammata* incapaci di descrivere tali trasformazioni.

Questo è il nodo decisivo: non abbiamo problemi nell'ammettere che la selezione e costruzione dei nostri ricordi, della nostra memoria cosciente, sia condizionata da fattori culturali implementati in supplementi mnemotecnici, ma la tesi che questi supplementi possano modificare la struttura neuro-fisiologica del sistema percezione-memoria è ben più radicale, in quanto questa struttura è determinata dall'architettura biologica del vivente umano e cioè dal programma genetico che garantisce identità e conservazione delle diverse specie viventi e quindi anche dell'uomo nel corso dell'evoluzione.

A lungo – lungo tutto il secolo scorso e a partire dalla scoperta del funzionamento del DNA e del programma genetico – si è ritenuto che il programma genetico di un individuo non potesse essere condizionato da

influenze ambientali dirette e che la sua evoluzione dipendesse da fattori aleatori relativi alla sua riproduzione e concernenti popolazioni e tempi lunghissimi.

È in questa prospettiva, cioè per contestare questa specie di dogma della biologia molecolare, che Stiegler proprio ne *La Tecnica e il tempo* conia il concetto di “memoria epifilogenetica”, che è evidentemente collegato a quello di ritenzione terziaria, e che significa esattamente che la struttura neuro-fisiologica della memoria umana e quindi il programma genetico che presiede alla sua architettura, può subire delle trasformazioni causate dall’ambiente ed in particolare dall’ambiente tecnico nel quale l’uomo è immerso già da sempre (pp. 217-218).

Da questa tesi consegue, innanzitutto, che l’evoluzione biologica dell’uomo non è un fatto semplicemente naturale ma può essere condizionata da fattori culturali e di natura tecnica ma soprattutto, che, proprio per questa ragione, è possibile intervenire sulla struttura neuro-fisiologica della memoria e quindi della coscienza umana, in particolare attraverso i supplementi tecnici, fino a condizionarne l’evoluzione sul piano presunto strettamente biologico (p. 218). Tesi radicale ed azzardata per i tempi in cui Stiegler l’ha formulata, e cioè nel mezzo degli anni novanta del secolo scorso, ma assolutamente necessaria per comprendere l’evoluzione delle modificazioni intervenute nella struttura della coscienza umana, nella sua articolazione neuro-fisiologica, con i supplementi tecnici e quindi per predisporre una terapia in grado di evitare che i dispositivi tecnici producano effetti *tossici* (*phàrmakon*) per la coscienza, al punto da metterne a rischio la costituzione stessa, intervenendo sulla struttura e l’uso degli stessi dispositivi (p.74).

E l’uomo? Che ruolo ha l’uomo nella tecnica? Quale funzione esso svolge all’interno della tecnica moderna e contemporanea? L’invenzione dell’uomo: in essa, l’ambiguità del genitivo indica una domanda che si divide in due. “Chi” o “cosa” inventa? “Chi” o “cosa” è stato inventato? L’ambiguità del soggetto, e allo stesso modo l’ambiguità dell’oggetto del verbo (inventare), non traduce altro che l’ambiguità del significato di questo stesso verbo. La relazione tra il “chi” e il “cosa” è l’invenzione. A quanto pare, il “chi” e il “cosa” si chiamano rispettivamente uomo e tecnica. Tuttavia l’ambiguità del genitivo ci impone almeno di chiederci: e se il “chi” fosse tecnico? E se il “cosa” fosse l’uomo? Oppure dobbiamo andare al di qua o al di là di qualsiasi differenza tra un “chi” e un “cosa”? (p. 218-220).

Per rispondere a queste domande, dobbiamo ancora una volta rivolgerci alla paleontologia di Lerou-Gourhan ed esaminare il passaggio nell’uomo che porta dallo Zinjanthropo al Neantropo. Questo passaggio, che è quello della *corticalizzazione* (nella filogenesi del sistema nervoso, il trasferimento progressivo del controllo di singole funzioni dai centri sottocorticali alla corteccia cerebrale) che si verifica attraverso la lenta evoluzione delle tecniche di taglio degli utensili. Dobbiamo innanzitutto chiederci quale riconoscimento della corteccia viene sperimentato, come passaggio, nella durezza della selce,

quale plasticità della materia grigia risponde alla brillantezza della materia minerale, quale protostadio dello specchio viene così allestito. Dobbiamo allora chiederci che cosa implichi, dal punto di vista della storia generale della vita, la chiusura dell'evoluzione corticale dell'uomo. Implica la continuazione dell'evoluzione degli esseri viventi con mezzi diversi dalla vita, che è ciò in cui consiste la storia della tecnica, dal sasso frantumato ai giorni nostri, una storia che è anche la storia dell'umanità, attraverso lo strano concetto di "epifilogenesi", come ipotesi di una rottura che una teoria dell'evoluzione tecnica introduce nell'evoluzione biologica. Leroi-Gourhan cerca di risolvere questo paradosso: c'è un periodo intermedio tra lo Zinjanthropo, che è già un uomo, e il Neantropo, che si incammina verso l'uomo che siamo – se ancora lo siamo: una partizione che mette in discussione l'unità dell'uomo (pp. 184-85).

Stiamo studiando un passaggio: il passaggio in quello che viene chiamato "uomo". Infatti, se nulla ci autorizza a dire che quello che oggi chiamiamo l'uomo sia finito, possiamo in ogni caso supporre che ciò che inizia deve finire. Ora, da Darwin sappiamo che l'uomo, se esiste, è iniziato, anche se non riusciamo a pensare come. Ecco perché è così difficile per noi pensare a come potrebbe finire. Ma il fatto che non possiamo pensare come sia iniziato o come possa finire non impedisce che sia iniziato e che finisca. Non ci impedisce nemmeno di pensare che sia già finito (pp. 178-179).

La questione sta tutta nel pensare la possibilità, altrimenti paradossale, di una tale staffetta, di un tale passaggio; essa pone la questione impensabile di un passato assoluto, di un presente inconcepibile, che può essere solo un abisso infinito, un crollo, dice Ricoeur. Il concetto di *différance*, e di rottura nella *différance*, è un tentativo di concepire questo passaggio. *Différance* significa sia "differenziazione" che "differimento", spazializzazione del tempo per la realizzazione dello spazio. In questo senso, il latino *differre* non è la semplice traduzione del *diaphèrein* greco.

[...] La distribuzione del senso nel *diaphèrein* greco non comporta uno dei due motivi del *differre* latino, cioè l'azione di rimandare a più tardi, di tener conto, di tenere il conto del tempo e delle forze in un'operazione che implica un calcolo economico, una deviazione, una dilazione, un ritardo, una riserva, una rappresentazione, tutti concetti che riassumerò qui in un termine di cui non mi sono mai servito ma che si potrebbe inscrivere in questa catena: il temporeggiamento [temporisation]. Differire, in questo senso, è temporeggiare, è ricorrere, coscientemente o incoscientemente, alla mediazione temporale e temporeggiatrice di una deviazione che sospende il compimento o il riempimento del "desiderio". [...] Questo temporeggiamento è anche temporalizzazione e spaziamiento, divenir-tempo dello spazio e divenir-spazio del tempo (p. 181).

L'ambiguità dell'invenzione dell'uomo, quella che tiene insieme il *chi* e il *cosa* e li lega tenendoli separati, è la *différance* in quanto prospetta la divisione autentico/inautentico (p. 183).

Il *Chi* non è nulla senza il *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. Da dove viene questa illusione? Diciamo, da una dimenticanza originaria, *l'epimètheia* come ritardo, la colpa di Epimeteo; che ha senso solo nella malinconia di Prometeo, come anticipazione della morte, dove la fatticità del già-qui che è l'armamentario di strumenti per colui che viene al mondo significa la fine: è una struttura prometeica di essere-per-la-morte, dove la preoccupazione è una semplice questione del tempo (p. 227).

*Giorgio Jules Mastrobisi*