

L'IPER-MATERIALE DI BERNARD STIEGLER IN DIALOGO – VIRTUALE E INTERROTTO – CON L'INCORPOREO DELEUZIANO

Paolo Vignola¹
Universidad de las Artes, Guayaquil
paolo.vignola@uartes.edu.ec

Abstract: One can easily affirm that Bernard Stiegler has always criticized both the concept of immaterial – starting from the sense and the theoretical meaning of the exhibition *Les immatériaux* organized by Lyotard in 1985 – and the same signifier, stating on several occasions that what we refer with this term actually calls always a material dimension. The immaterial would therefore always be hyper-material, that is to say the expression of an organized matter as an active support for any type of memory, cognitive, symbolic etc. On the other hand, his attitude towards the Stoic-Deleuzian concept of incorporeal – with the conceptual chain that accompanies it in *The Logic of Sense*: event, quasi-cause, counter-effectuation – is certainly different, given that Stiegler, at least starting from the mature phase in its pharmacological perspective, seems to have adopted it as a tool for analysing the current political economy and the hyper-industrial context (therefore not at all post-industrial) of platform capitalism. Adopting the incorporeal then means transforming it, in the sense of its radical technologization. Thus, from the Stieglerian point of view, the incorporeal becomes the hyper-material expression of exosomatization, that is the technical externalization of memory and bodily gesture that accompanies humanity since its prehistory, while the Deleuzian control societies become society of hyper-control, that is, of the control that hyper-material exerts on us. The aim of the paper is then to show originality, intuitions and limits of Stiegler's conceptual adoption, examining its effects in relation to both the reactivation of the Deleuzian concept of incorporeal and the same process of composition of the Stieglerian perspective.

Keywords: hyper-material; incorporeal; quasi-cause; Deleuze; Stiegler.

Tra gli autori che hanno partecipato attivamente al dibattito sull'immateriale, Bernard Stiegler ha sicuramente avuto un ruolo piuttosto importante, per quanto singolare, dal momento che la sua proposta consiste nel ripensare tale concetto alla luce di una necessità materiale e tecnologica, che ne impedirebbe un effettivo distacco dalla materia. In tal senso, le analisi che Stiegler sviluppa riguardo al concetto di immateriale in Gorz (2003) e in Lyotard (1999; 2008; 1985) sono

¹ Il presente articolo è parte dei risultati del progetto Real Smart Cities, Marie Skłodowska Curie Action (MSCA), programma RISE/Horizon 2020, agreement n. 777707 (UARTES VIP 2018-027).

condotte con un approccio decostruttivo che condurrà il filosofo francese a proporre il termine di “iper-materiale” (Stiegler 2010).

Ora, al di là di tale mossa decostruttiva, sembra interessante che alcuni concetti stiegleriani fondamentali, come il *pharmakon*, il doppio raddoppiamento epocale e lo stesso iper-materiale, mostrino il contributo importante della lettura deleuziana relativa alla teoria stoica degli incorporei (Deleuze 2005: 133-150), dunque di una dimensione, o meglio di un modo d'esistenza, che esprime una certa continuità semantica con l'immateriale. Il ricorso a Deleuze, peraltro più volte cercato durante la produzione filosofica di Stiegler, pare essere in questo caso euristicamente fruttuoso, poiché non è privo di slittamenti tematici e ontologici, e permette perciò di osservare da vari punti di vista – relativi alle necessità di Stiegler – la trama di distanze e prossimità negli obiettivi teorici tra i due autori.

In quest'ottica, il presente intervento intende innanzitutto tratteggiare il percorso concettuale che conduce Stiegler a ricorrere a *Logica del senso* e in particolare agli elementi dell'etica stoica ripresi e ricalibrati da Deleuze. Tale operazione sfocerà in un'analisi comparata dell'ipermateriale stiegleriano e dell'incorporeo deleuziano, analisi che a sua volta vorrebbe restituire, almeno in parte, il dialogo virtuale tra i due filosofi. Si tratta di un dialogo incompiuto, interrotto dalla recente scomparsa di Stiegler, il quale ha continuato fino alla fine a cercare di intensificare la relazione, anche criticamente, con Deleuze.² A simboleggiare quest'incompiutezza è la citazione di *Mille piani* con cui, drasticamente, si chiude l'articolo. Anche se tale modo di chiudere l'articolo era stato concepito prima della morte di Stiegler, la chiusura drastica e in un certo senso ineffabile, affidata unicamente alle parole di Deleuze e Guattari, riflette l'inaspettata scomparsa, drammatica per il sottoscritto.

1. *L'insostenibile leggerezza del materiale*

Tra gli studiosi che recentemente hanno ripreso la concezione lyotardiana dell'immateriale, Bernard Stiegler ne ha sottolineato tanto la portata filosofica, come *scena* di decostruzione del materialismo e dell'idealismo, quanto l'importanza per pensare o ripensare l'economia politica contemporanea. Nel cogliere l'attualità di *Les immatériaux*, che egli stesso definisce un «*discorso, figura*» sull'immateriale (Stiegler 2014: 148), Stiegler ne presenta tuttavia il limite che vizierebbe tanto la visione quanto la previsione lyotardiane. Tale limite risiederebbe nel rimuovere incoscientemente – poiché invece la posizione esplicita di Lyotard la assume – la necessità materiale e tecnica dell'immateriale, vale a dire non pensarlo come necessariamente fondato su una materialità.

² Cfr. il seminario online 2019-2020 diretto da Stiegler: www.iri.centrepompidou.fr/seminaire/digital-studies/seminaire-pharmakon-2019-2020/.

L'immateriale sarebbe invece sempre un iper-materiale, *l'espressione* di una materia organizzata come supporto necessario di qualsiasi tipo di contenuto mnemonico, cognitivo, simbolico:

Les immatériaux è tutt'altro che immateriale. Non è semplicemente un materiale, ma è molto materiale. Questo materiale è, in particolare, quello delle *language machines* – cioè del linguaggio, e con esso del logos, ritenuto sin dall'avvento della metafisica (cioè da Platone) di procedere o di originare da quegli immateriali che sono lo spirituale, il sovrasensibile, l'intelligibile e così via. È in questi termini che vorrei parlare di ciò che chiamo iper-materia (Stiegler 2014: 152).

La critica non è puramente nominale, né circostanziata unicamente al contesto della mostra, poiché in realtà è condotta da Stiegler per proseguire un'analisi spietatamente tecno-logica della relazione tra estetica e (economia) politica nel pensiero novecentesco, cominciata in *La technique et le temps 3* con la decostruzione del passo celebre di *Dialettica dell'illuminismo* sullo schematismo trascendentale kantiano, che secondo i filosofi tedeschi verrebbe *deformato* dall'industria culturale (Adorno e Horkheimer 1997: 131). In quel caso, per Stiegler si trattava di mostrare come la postura di Adorno e Horkheimer verso le tecnologie dell'industria culturale, ree secondo i due autori di deformare la coscienza, fosse in fin dei conti ancora arroccata su una pretesa originarietà e purezza di una supposta interiorità, tipiche della metafisica della presenza denunciata da Derrida per tutta la tradizione occidentale. In quella sede e successivamente in altri testi, Stiegler prova a mostrare che lo schematismo non viene *deformato* dalla tecnica materiale, poiché è quest'ultima a contribuire alla sua formazione, e in tal senso viene da lui concepita come una sorta di quarta sintesi kantiana, attranscendentale, che co-produce la condizione trascendentale. Questa quarta sintesi sarebbe quella che si effettua con la ritenzione terziaria, ossia con la traccia materiale come supporto tecnico di memoria: «l'epoca delle *language machines* è possibile solo attraverso una ri-definizione dello schematismo sulla base di quest'immateriale iper-materiale che è la ritenzione terziaria» (Stiegler 2014: 154).

Lytard dunque, come Adorno e Horkheimer, non vedrebbe questa tecnicità originaria all'opera e, pur riconoscendo la traccia anamnestiche derridiana, e perciò anche l'archi-scrittura, non considererebbe la ritenzione terziaria digitale delle *language machines* come l'elemento con cui comporre il pensiero teorico e l'economia politica. Da tale composizione, fondata sul ruolo centrale della ritenzione terziaria, e dunque dell'iper-materiale, sarebbe invece possibile, per Stiegler, un'alternativa alla diagnosi lyotardiana della condizione postmoderna, in cui il sapere si riduce a merce:

Lytard vede la scrittura tecnica che egli chiama "tele-grafia", che è la scrittura di "programmazione", in opposizione alla scrittura anamnestiche, che secondo Lyotard sarebbe ciò che "resiste" a tale programmazione. [...] Una sintesi tecno-logica che è la

condizione della sintesi ana-mnesica: cioè, della scrittura e non come resistenza, ma piuttosto come invenzione; cioè, come l'*après-coup* che costituisce il secondo momento del doppio raddoppiamento epocale come un nuovo processo di transindividuazione (Stiegler 2014: 148).

L'alternativa alla resistenza, intesa come opposizione sterile di una pretesa purezza, è l'invenzione, che nel lessico stiegleriano si traduce nel dare luogo a una nuova possibilità di transindividuazione (Simondon 2001: 197; Stiegler 2012), ossia di condivisione e co-sviluppo di un sapere attraverso il *pharmakon* della tecnica, altrimenti detto la "sintesi tecno-logica" della ritenzione terziaria. Ora, di fronte al ruolo che occupa la tecnica in tutto ciò, verrebbe naturale pensare a un riduzionismo tecnologico tanto teoretico quanto sociale e politico, a cui il filosofo della farmacologia è stato del resto spesso accostato. Probabilmente anche questo stesso testo, verso le conclusioni, parrà riconoscerlo, soprattutto per un aspetto circoscritto che analizzeremo a breve. Ciononostante, il concetto linguisticamente ineffabile di "doppio raddoppiamento epocale" si rivela essere strategico per evitare tale accostamento, assieme alla prospettiva che Stiegler definisce organologica, la cui caratteristica principale consiste nel concepire la società umana, nei suoi rapporti di sapere e di potere, come il risultato continuamente in divenire dell'interazione dei tre tipi di organi che la compongono: psicofisiologici (gli individui), tecnici (qualsiasi tecnologia, dalla scrittura allo smartphone, alle bombe e ai satelliti) e sociali (qualsiasi forma di organo collettivo, istituzionale e non).

Ora, risulta quantomeno interessante che, sebbene necessariamente inserito in tale cornice organologica, il concetto di doppio raddoppiamento epocale dialoghi espressamente con la quasi causa della logica e la morale stoiche nella loro interpretazione deleuziana. È interessante dunque perché la quasi causa ha a che fare con il regime degli extra-esseri incorporei, che non esistono, bensì sussistono e insistono sulla superficie dei corpi. La dimensione paradossale degli incorporei, effetti di superficie in-esistenti, impassibili, eterni, infiniti, è come vedremo la *necessità* dell'iper-materiale, il motivo per cui si producono iper-materiali. Gli incorporei infatti, nel ritagliare la loro singolare relazione materiale/immateriale, riflettono il contenuto iper-materiale delle ritenzioni terziarie. Si potrebbe perciò descrivere l'operazione stiegleriana come una tecno-logica del senso, non più trascendentale bensì atrascendentale, ossia fondata sulla materialità della ritenzione terziaria. Per converso, in tale tecno-logica del senso, l'invenzione, ossia il risultato del doppio raddoppiamento epocale, è *quasi causale*.

2. Il doppio raddoppiamento epocale: tra quasi causa e organologia

Prima di vedere che cos'è, o meglio che cosa *non* è un incorporeo nel senso stoico deleuziano, sembra ora imprescindibile descrivere il concetto di doppio

raddoppiamento epocale e, perciò, l'inserimento della quasi causa nella dimensione materiale dell'organologia. Più in particolare, la quasi causa sarebbe per Stiegler un risultato farmacologico, ossia prodotto dalla relazione tra i diversi organi per cui gli organi psichici e somatici individuali e le organizzazioni sociali metabolizzano il *pharmakon* degli organi tecnici che li affetta, li dis-organizza e contribuisce alle loro ri-organizzazioni.

Per cogliere il movimento del doppio raddoppiamento epocale, diremmo che il divenire della tecnica provoca sempre uno sfasamento tra i piani organologici, ossia i piani della co-evoluzione psico-fisiologica, sociale e tecnica. Sebbene relativamente continuo, tale fenomeno si conclama nei periodi di grande accelerazione o disruzione che provocano una trasformazione repentina del sistema tecnico, la quale a sua volta causa uno sfasamento nei rapporti tra i tre tipi di organi. Seguendo Simondon, e incrociandolo con Bertrand Gille, Stiegler descrive tale fenomeno come il momento in cui l'individuazione psico-fisiologica e quella sociale (o collettiva) non riescono a stare al passo dell'individuazione tecnologica; in tal senso, si produce un disaggiustamento tra i tre piani organologici, ossia la loro perdita di equilibrio reciproco. E questa perdita è doppia: perdita di individuazione psichica e collettiva (Stiegler 2012: 153). Ogni trasformazione del sistema tecnico provoca perciò un doppio shock organologico, da intendersi come la sospensione delle altre due forme di individuazione, una sorta di epochè o di ritardo economico politico e socio-culturale, ma ancor prima epistemico. Stiegler invita infatti a vedere questo fenomeno come un processo di proletarizzazione generalizzata, nel senso di una *perdita o spoliazione* sistematica relativa al nostro rapporto con la tecnica che può affettare qualsiasi forma di *sapere*, sia esso teorico, pratico, esperienziale, di vita eccetera, tanto a livello individuale quanto collettivo e istituzionale (Vignola 2016). Ed è precisamente nel superare tale shock, nel rimontare tale perdita di sapere, che consiste il doppio raddoppiamento epocale, come inversione positiva della componente iper-materiale del supporto tecnico, mediante un'adozione critica della nuova tecnologia. Stiegler intende questo passaggio all'atto stoicamente, ossia come una controeffettuazione dell'evento, che nel caso specifico è qui la tecnica, in cui la collettività diviene la quasi causa dell'accadimento tecnologico o di quella che il filosofo francese pensa come una *causa tecnica* (Stiegler 2018: 258). Di fronte al *pharmakon*, insomma, la collettività (intesa come individuazione psichica e collettiva) passa all'atto divenendo o provando a divenire "degnà di quel che accade". L'incontro con il *pharmakon* e i suoi effetti diretti e collaterali fornisce le condizioni per la costituzione di una volontà, vale a dire di un atto noetico adeguato alla portata epistemica della ogni volta nuova tecnologia che irrompe nel sociale. Il pensiero e il sapere sono quindi per Stiegler quasi causali, dunque farmacologici, ma anche letteralmente terapeutici, e per sottolinearne l'aspetto, negli ultimi testi pubblicati il filosofo francese suole intercambiare il significante *penser* (pensare) con l'omofono *panser*, nel senso del curare come terapia sociale

per adottare i risultati – e non adattarvisi – delle innovazioni tecnologiche e delle disruzioni sociali.

Se per Deleuze la quasi-causa e la nuova forma di salute che la accompagna provengono dall'incontro con l'evento, nella cornice organologica di Stiegler sono il risultato del “doppio raddoppiamento epocale”, nel senso di un'azione collettiva, un passaggio all'atto farmacologico, che metabolizza lo shock tecnologico, sviluppando le condizioni epistemologiche per trasformare un'intera epoca sociale. Vi è comunque un sostanziale elemento in comune tra la quasi-causa e il doppio raddoppiamento epocale: ambedue rispondono a una sorta di difetto causale, poiché in entrambi i casi la logica causale aristotelica, la logica delle quattro cause, sembra insufficiente a spiegare i fenomeni incorporei e iper-materiali. Nel caso della quasi-causa stoico-deleuziana, il senso, il *lekton* incorporeo, non appartiene alle cause corporali e nemmeno ne deriva direttamente (Alesio 2008). Nel caso del doppio raddoppiamento, le condizioni di possibilità del sapere – l'accesso alla tecnica e per mezzo di essa – sono le stesse della proletarizzazione, ossia la perdita dello stesso sapere. Così, in alternativa alla logica causale aristotelica, Deleuze prima e Stiegler successivamente si rivolgono agli stoici e alla loro quasi causalità per esprimere la natura di ciò che propriamente non esiste, bensì sussiste e insiste sulla superficie della materialità.

3. *Tecno-logica del senso: incorporei (e) iper-materiali*

È giunto il momento di introdurre il secondo concetto del presente saggio, vale a dire l'incorporeo, che sebbene non faccia parte del lessico di Stiegler e non sia praticamente mai presente nei suoi testi – probabilmente proprio per via della vicinanza semantica con l'immateriale – rappresenta il necessario *trait-d'union* tra il doppio raddoppiamento epocale e la quasi causa stoico-deleuziana.

Il concetto di incorporeo proviene dalla radicale distinzione ontologica che si attribuisce agli Stoici tra ciò che realmente esiste come essere, i corpi e gli stati di cose, e ciò che non esiste, poiché sussiste o insiste su questi corpi, come extra-essere, vale a dire gli eventi appunto incorporei (Brehier 1928). Solo ciò che esiste può agire, ed esiste perché agisce, per la sua relazione con l'azione, come agente o paziente, ossia per la sua capacità di affettare altri corpi, o esserne affettato. E solo il corpo, come ciò che agisce, può essere causa. I corpi si incontrano, si mescolano e si affettano secondo una logica causale, determinando stati di cose, accidenti che coesistono sullo stesso piano ontologico e cronologico. In cambio, gli incorporei sono piuttosto effetti, o risultati immateriali di una causa, che come tali non “esistono”, ma piuttosto insistono, essendo il puro espresso di una proposizione così come il senso di un accadimento. Non sono agenti o pazienti, ma il risultato “impassibile” di azioni o passioni, che sfuggono al presente dei corpi e si situano sulla dimensione temporale dell'eterno *Aión*, la pura forma vuota del tempo senza i corpi, alternativo a Cronos (Deleuze 2005: 147-148;

Goldschmidt 1953). Per quanto extra-esseri, effetti di superficie, sono in qualche modo eterni, infiniti come i verbi con cui si denomina ciò che accade *in* un evento. In altre parole, gli incorporei sono, per quanto riguarda le cose, ciò che di esse si può predicare, vale a dire esprimere con il linguaggio: il loro *lekton*, o il puro espresso della proposizione, per dirlo con Deleuze (2005: 27).

La distinzione ontologica tra l'essere dei corpi e l'extra-essere degli incorporei determina una sorta di doppia causalità, che è del resto alla base della quasi causa: così come si produce una catena causale, quella delle cause corporee, ossia dei corpi che reazionano, parallelamente si produce un concatenamento degli effetti incorporei, quello che a sua volta dà luogo al senso – la sua logica, appunto. Gli incorporei, irriducibili alla fisica che li causa, lo sono perciò alla stessa causalità; seguono una logica quasi causale, che sostituisce la causa fisica con il senso che ne deriva. Qui risiede anche il significato di quella che Deleuze definisce la parte immacolata dell'evento: la genesi del senso si estrae dalle cause corporee e si emancipa da esse, diviene quasi-causa. Quest'ultima è perciò un effetto del senso che si genera al confine tra corpi e linguaggio, ed è da questo tema metafisico, ontologico ed extra-ontologico che emerge la componente morale della filosofia stoica, la saggezza di fronte agli eventi dell'esistenza. In questo senso, sembra corretto affermare che la morale stoica è essenzialmente una morale dell'evento: ciò che accade fornisce fisicamente le condizioni contingenti per l'atto morale, che consiste nell'estrarre dall'evento materiale un senso incorporeo, indipendente dalle catene causali della corporeità.³

Ora, Stiegler adotta la logica stoica, con la catena concettuale che la accompagna analizzata in precedenza, non per ratificare l'idea dell'incorporeo, bensì per approdare a un'etica e una morale dell'esosomatizzazione e, perciò, della dimensione ipermateriale (Stiegler 2018: 55-61). Volendo continuare l'analogia con l'incorporeo, così come si è fatto con la quasi causa, si può dire che, se quest'ultimo avviene sulla superficie dei corpi e degli stati di cose, la superficie dell'ipermateriale riguarda tanto gli organi individuali quanto quelli collettivi, e il metabolismo organologico fa sì che *accada* incessantemente, senza soluzione di continuità.

Vi sarebbe un ultimo elemento di vicinanza tra l'incorporeo e l'ipermateriale: entrambi hanno rappresentato e rappresentano due strumenti di analisi critica tanto dell'economia politica quanto dei dispositivi di controllo e di potere.

³ «L'evento è sempre prodotto da corpi che si scontrano, si tagliano o si penetrano, la carne e la spada; ma questo effetto stesso non è dell'ordine dei corpi, battaglia impassibile, incorporea, impenetrabile, che strapiomba sul proprio compimento e domina la propria effettuazione. [...] Cosicché, agenti o pazienti, allorché agiamo o subiamo, resta sempre a noi di essere degni di ciò che ci accade. È senza dubbio questa la morale stoica: non essere inferiore all'evento, divenire il figlio dei propri eventi. [...] Amor fati, volere l'evento, non ha mai significato rassegnarsi, ancor meno fare il pagliaccio o l'istrione, ma sprigionare dalle nostre azioni e passioni questo lampeggiamento di superficie, controeffettuare l'evento, accompagnare questo effetto senza corpo, questa parte che va al di là del compimento, la parte immacolata» (Deleuze 2005: 147-148).

Tuttavia, è proprio in questa convergenza che si consuma uno scarto piuttosto netto. Tale scarto riguarda la torsione linguistica e micropolitica che Deleuze imprime al proprio concetto a partire dal progetto di *Capitalismo e schizofrenia*, con all'orizzonte tutta la dimensione spinoziana dell'immanenza e degli affetti, come quella intensiva del divenire e dei divenire minori. Come si cercherà di mostrare nell'ultimo paragrafo, tale aspetto non solo manca del tutto nell'ipermateriale, ma sembra praticamente rimosso per via della costellazione concettuale di quest'ultimo, che comprende elementi husserliani, derridiani, heideggeriani, ed è strutturata in modo tale da assorbire e, dunque, ridurre, la dimensione dei divenire deleuziani nell'individuazione psichica e collettiva di Simondon. Al tempo stesso però, come vedremo, è proprio il concetto di iper-materiale a permettere una riattivazione dell'incorporeo deleuziano come strumento di analisi dell'economia politica attuale e del contesto iper-industriale del *platform capitalism*.

4. Entropia, nichilismo e negantropia

In testi recenti, e a partire da *La società automatica*, Stiegler ha cominciato ad associare l'Antropocene al nichilismo, utilizzando praticamente tutta la coreografia, i personaggi e la sintomatologia della profezia nietzschiana, ma con due integrazioni sostanziali: l'organologia, che abbiamo visto in precedenza, e il rapporto tra l'entropia e la neghentropia. Quest'ultima, presa a prestito da Schrödinger ma trasformata nella posta in gioco non più della vita organica bensì della sua esteriorizzazione tecnica o esosomatizzazione,⁴ sarebbe l'obiettivo del nichilismo attivo e della possibilità di una trasvalutazione dei valori in chiave, appunto, neghentropica o, per essere più precisi, negantropica.

Stiegler conia il vocabolo di negantropia per sottolineare una differenza di natura tra la neghentropia puramente biologica, dove la vita differisce localmente l'entropia tentando di generare ordine, e quella relativa al rapporto tra l'essere umano e la tecnica, in cui l'ordine deve farsi organizzazione, ossia generazione di organi sociali che possano differire l'entropia generata da questo stesso rapporto uomo/tecnica. È qui che entra in gioco l'organologia, come terreno o territorio esistenziale del nichilismo, considerato come un rapporto entropico tra i diversi organi che conduce alla dis-organizzazione sociale, dunque all'annichilimento della società. Sintomi di tale dis-organizzazione sono allora tanto il crescente tasso di disoccupazione dovuta all'automatizzazione della produzione e dei servizi, quanto la proletarizzazione e atomizzazione dei lavoratori e consumatori;

⁴ Stiegler riprende il termine di esosomatizzazione e di evoluzione esosomatica dal biologo Alfred Lotka. Cfr. in particolare Lotka (1945). Sull'entropia negativa o neghentropia, cfr. Schrödinger. (2012: 122); Bailly e Longo (2012).

potremmo dire, più in generale, la crisi ecologica, economica, sanitaria, ma anche e correlativamente epistemologica e pedagogica del presente.

In tal senso, l'entropia, o più precisamente l'antropia o entropia sociale, è il vettore che conduce verso questo tipo di nichilismo, incarnato tanto dall'Antropocene comunemente detto, quanto dalle ultime tappe del capitalismo digitale in tutti i suoi aspetti: la governamentalità algoritmica, i Big Data e le matematiche correlazioniste applicate, il cortocircuito della socialità attraverso i social networks eccetera. Si tratta, in realtà, dell'altra faccia dell'Antropocene, o appunto Entropocene (Stiegler 2019), nel senso che tanto la crisi ambientale quanto i dispositivi di controllo, standardizzazione e sincronizzazione degli individui stanno conducendo all'annichilimento delle differenze, da intendersi come una riduzione della biodiversità, della diversità culturale e di quella che il filosofo francese chiama *noodiversità* (Stiegler 2018: 63). In particolare, la riduzione della *noodiversità* come vettore nichilistico significa per Stiegler il progressivo annientamento dei processi di individuazione psichica e collettiva che, a loro volta, sarebbero il risultato dei rapporti tra gli organi psicofisiologici degli individui (l'individuazione psichica di Simondon), i sistemi tecnici (il *pharmakon*) e le istituzioni sociali (individuazioni collettive), ovvero i tre tipi di organi che compongono una società.

Ciò che contraddistingue l'organologia dai processi d'individuazione psichica e collettiva e di transindividuazione propriamente simondoniani risiede allora nello statuto dell'organo tecnico, il *pharmakon*, la cui ambivalenza è ineluttabile nel contribuire a causare tanto le individuazioni quanto le dis-individuazioni psichiche e collettive. Nell'analisi sul nichilismo organologico, la riduzione della *noodiversità* e più in generale i sintomi della dis-organizzazione sociale, rappresentano, in questo senso, «la nuova banalità del male – che si manifesta soprattutto come mal-essere (*mal-être*)» (Stiegler 2018: 25).

Stiegler entra così, seppur solo a guisa di scorribanda, nella sfera della morale nietzschiana e heideggeriana, proponendo «una genealogia esosomatica della morale» (Stiegler 2018: 197) che parta dalla considerazione per cui la biosfera è diventata una tecnosfera, ossia la realizzazione iper-materiale del *Gestell* heideggeriano come compimento della metafisica occidentale nel sistema tecnico globale (Stiegler 2018: 76-92).

Si tratterebbe di una genealogia, ossia un discorso sull'origine esosomatica, e perciò iper-materiale, dei valori e dei concetti, propri delle prospettive morali. Ed è, nietzschianamente, un'organologia della volontà che procede da una sintomatologia della decadenza organologica, tanto come disagio algoritmico contemporaneo quanto dis-astro ecologico ed economico. Tuttavia, a differenza di quella nietzschiana, come si è visto la volontà organologica è sempre secondaria ed “epimeteica”, ancora una volta quasi-causale: non esiste una volontà originaria, poiché si genera dallo shock farmacologico dell'essere umano davanti a qualsiasi invenzione tecnica e forma di esosomatizzazione, che scuote

sistematicamente il sistema di valori generali, del sapere, della morale e della politica, di ogni società in cui si manifesta. La volontà è, per Stiegler, il risultato del doppio raddoppiamento epocale, e dunque sempre e necessariamente anticipata dalla condizione e situazione esosomatica: «la volontà è interamente farmacologica, perché costituita e richiesta dalla situazione esosomatica, così come la ragione lo è in quanto funzione» (Stiegler 2018: 35).

Nel nichilismo organologico, la stessa volontà si genera dall'interazione tra i tre tipi di organi e consiste nel “divenire la quasi-causa del nulla, del *nihil*”, vale a dire dell'effetto tossico planetario del *pharmakon* (Wambaq, Buseyne e Stiegler 2016). L'Antropocene, epoca del “capitalismo che si planetarizza”, sarebbe allora “l'era geologica della svalutazione di tutti i valori”, quella dell'ultimo uomo, l'uomo senza qualità e senza volontà, senza eccezioni, antropocenoico, troppo antropocenoico, troppo antropico per potere sperare di continuare a esistere senza una radicale trasmutazione dei valori, vale a dire una nuova critica dell'economia politica:

è con Nietzsche che, dopo l'evento Antropocene, bisogna pensare all'avvento del Negantropocene, e pensarlo come la trasvalutazione del divenire in avvenire. Per farlo, dobbiamo leggere Nietzsche con Marx per come questi pensa il nuovo statuto della conoscenza nel capitalismo e l'avvenire del lavoro nel 1857, nel frammento cosiddetto “sulle macchine” o “sull'automazione”, in cui è anche questione di *General Intellect*. Leggere assieme Marx e Nietzsche a servizio di una nuova critica dell'economia politica, dove l'eco-nomia è divenuta un fattore di scala localmente cosmica (una dimensione del cosmo) e dunque un'eco-logia, è quanto deve condurre a un processo di trasvalutazione in cui tanto i valori economici quanto le devalorizzazioni morali che questi hanno provocato, quando il nichilismo si è scatenato come consumismo, vengono “trasvalutati” dal nuovo valore di tutti i valori, vale a dire: dalla *neghentropia* – o entropia negativa, o anti-entropia (Stiegler 2019: 46).

Se il nichilismo è organologico, anche la risposta affermativa, la trasvalutazione negantropica dei valori deve esserlo. È in tal senso che deve essere intesa la suggestione di un'organologia della morale, tanto come genealogia dei rapporti tra gli organi, quanto come fondazione organologica della morale – una morale iper-materiale.

5. 10.000 a. C. Organologia della morale: per chi si prende la tecnica?

Spostando l'accento più sul nichilismo di Heidegger che sulla lettura deleziana di Nietzsche – la quale in realtà lo accompagna nell'interpretazione dell'eterno ritorno (Stiegler 2018: 230) – Stiegler invita a vedere la situazione attuale come l'annichilirsi delle esistenze dettato dalla rimozione della causa tecnica che si manifesterebbe come *Gestell* tecnosferico. Non si tratterebbe però di una causa generica, bensì qualcosa come la quinta causa non pensata da Aristotele – che chiaramente spariglierebbe tutte le conformazioni concettuali della tradizione fino

al post-strutturalismo. In tal senso, per Stiegler tutto ciò implica ripensare l'intera storia della filosofia alla luce dell'esomatizzazione come causa tecnica della vita umana:

una reinterpretazione generale della storia della filosofia dal punto di vista farmacologico e dunque innanzitutto esosomatico che è qui in gioco al di là di come era iniziato con *La faute d'Épiméthée*: le questioni e i problemi che sono stati appresi dai concetti di epifilogenesi e ritenzione terziaria sono presentati dal punto di vista esosomatico avanzato da Lotka sotto una nuova luce – dove la reinterpretazione della storia della filosofia diventa quindi quella dell'antropologia nel suo insieme, sia filosofica che scientifica, e come facoltà di guarigione (*panser*) e di sogno (Stiegler 2018: 57).

Ricapitolando praticamente dal principio, è possibile osservare che Stiegler individua un vuoto comune a due sfere immense della filosofia, l'aristotelismo e, come visto nel primo paragrafo, la critica trascendentale di Kant, dunque qualcosa che sfuggirebbe alle *quattro cause* e alle *tre sintesi*, poiché entrambe fondate sulla rimozione della traccia materiale, ossia della ritenzione terziaria. Si tratta, del resto, di un tema che accompagna Stiegler fin dai suoi esordi, e che, se sicuramente ha avuto Husserl come primo obiettivo critico, ha individuato in Heidegger, al tempo stesso, un suo ispiratore e il suo secondo bersaglio. Heidegger infatti, da un lato, porrebbe la questione, contro Husserl, di una storicità della coscienza – l'essere gettato nel mondo – ma, dall'altro lato, non penserebbe la traccia materiale come co-costitutiva della temporalità autentica del *Dasein*, relegandola alla mondanità quotidiana.

Dopo questo secondo vuoto concettuale rispetto alla traccia materiale, Stiegler ne denuncerà altri, come appunto quelli relativi ad Aristotele e Kant, ma anche agli stessi autori assolutamente essenziali per la strutturazione del punto di vista stiegleriano, ossia Derrida e Simondon. È evidente dunque la necessità di Stiegler inscritta nella citazione precedente: dare alla tecnica uno statuto tale per cui occorra ripensare l'intera tradizione filosofica, poiché l'esercizio stesso della filosofia non può prescindere dall'esomatizzazione e dalla ritenzione terziaria. A tal proposito, nel primo volume di *La technique et le temps*, in cui la tecnica viene definita come «la continuazione della vita con altri mezzi» (Stiegler 1994: 135), ma anche memoria epifilogenetica (Stiegler 1994: 151), l'espressione «l'invenzione della tecnica» deve essere considerata nell'ambiguità del doppio genitivo, per cui è anche la tecnica che contribuisce all'inventare, a inventare e reinventare le cose umane – empiriche, trascendentali, metafisiche – fino a inventare lo stesso uomo, nel senso innanzitutto dell'uomo che pensa e si pensa, dunque anche si cura (*se panse*). È in sostanza questo ciò che Stiegler rimprovera di non vedere, o di non tenere nella giusta considerazione, alla pletora di autori con i quali dialoga, fino a Lyotard e a Deleuze, appunto.

L'invenzione dell'uomo: senza necessità di compiacersene, l'ambiguità genitiva dell'uomo indica una domanda che si sdoppia: "chi" o "cosa" inventa – "chi" o "cosa" viene inventato? L'ambiguità del soggetto e, allo stesso tempo, l'ambiguità dell'oggetto del verbo (inventare) non traduce altro che l'ambiguità dello stesso senso di tale verbo. La relazione che unisce il "chi" e il "cosa" è l'invenzione. Apparentemente, il "chi" e il "cosa" sono rispettivamente chiamati uomo e tecnica. Tuttavia, l'ambiguità genitiva impone perlomeno di farsi una domanda: E se il chi fosse la tecnica? E se il cosa fosse l'uomo? Oppure occorre avventurarsi ulteriormente, più in là o più in qua di qualsiasi differenza tra un chi e un cosa? (Stiegler 1994: 152).

Ora, è pur vero che Stiegler ci invita a pensare la volontà organologica, la noesi e la relazione con il *pharmakon* attraverso l'etica stoica di *Logica del senso*, ma il suo propendere per tecnologizzarla marca inesorabilmente uno scarto dimensionale con tutta la teoria dei divenire e della micropolitica che i concetti di questo libro preparavano. E chiaramente la sua lettura del libro, così come la sua tecnologizzazione, non possono evadere la dimensione fenomenologica in cui radica la struttura delle ritenzioni, terziaria compresa. Così, l'organologia di Stiegler comprende la micropolitica nella misura in cui essa stessa consiste nella relazione tra micro e macropolitica, ossia tra scale differenti dell'essere politico, ma non *registra* i divenire – divenire-animale, divenire-donna, divenire-impercettibile eccetera. Probabilmente, l'apparato fenomenologico e quello decostruzionista contribuiscono a escludere i divenire animale e minore dall'analisi dell'iper-materiale, perché difficilmente osservabili con le loro lenti.⁵ E in fondo, ciò che a Stiegler unicamente interessa è come si crea, si costruisce o si sviluppa l'iper-materiale, vale a dire le sue condizioni di possibilità, il suo essere atrascendentale.

In altre parole, siamo giunti a uno stadio del concetto in cui Stiegler non segue più le orme di *Logica del senso* né tantomeno la staffetta di *Conversazioni* e *Mille piani*, dove Deleuze, prima con Claire Parnet e poi con Guattari, riattiva il concetto di incorporeo in chiave sociolinguistica e micropolitica. In tal senso, considerando che il divenire minore e la formula dell'N-1 che lo accompagna sono il cuore al tempo stesso teoretico e politico della proposta di *Mille piani*, è interessante notare che una loro prima traccia si trova già nello statuto ontologico degli incorporei: la metafisica della sussistenza o degli extra-esseri è una metafisica della molteplicità, della molteplicità senza l'Essere, *meno* l'Essere,

⁵ In particolare se pensiamo alla teoria spinozista degli affetti utilizzata in chiave antifenomenologica e l'attenzione per l'intensivo, che già da *L'anti-Edipo*, in particolare con il "corpo senza organi", diventa la base teorica per i divenire della micropolitica. Su questo punto, il necrologio che Derrida (2003: 209-210) dedica a Deleuze è sintomatico: «continuerò o ricomincerò a leggere Gilles Deleuze, per imparare, e dovrò camminare da solo in questa lunga conversazione che dovevamo avere insieme. La mia prima domanda, credo, avrebbe riguardato Artaud, la sua interpretazione del "corpo senza organi", e la parola "immanenza" alla quale egli ha sempre tenuto, per fargli o lasciargli dire qualcosa che ci resta ancora, evidentemente, segreto».

cioè meno l'unità trascendente.⁶ Si tratta della stessa molteplicità del rizoma e della dimensione molecolare delle esistenze, che in *Mille piani* si riflette in particolare modo nei divenire molecolari provocati soprattutto dall'arte e dalla letteratura – da ciò che per Stiegler sono ritenzioni terziarie – su cui Deleuze e Guattari scommettono in vista di una sottrazione agli schemi socioculturali e politici dominanti. L'osso politico del divenire minore: N-1.

Sul piano della micropolitica si può vedere anche la traccia del principio stoico del divenire degno dell'evento di fronte a esso, per cui ogni divenire minore rappresenta un divenire degno di fronte a quelle azioni, schemi, “segmenti” o vettori identitari e maggioritari di normalizzazione, repressione, inibizione o immunizzazione delle virtualità insite nei corpi, nelle lingue, negli affetti. Ogni divenire minore consiste perciò nella controeffettuazione di un evento, di un accadere dai tratti maggioritari. Allo stesso modo, sotto il segno di questa stessa formula, si può comprendere anche la critica radicale di *Logica del senso* e *Differenza e ripetizione* all'immagine dogmatica del pensiero, come sottrazione al regime della rappresentazione e sforzo per pensare il nuovo e la differenza. L'N-1 come osso teoretico di questi due libri.

Ora, riprendendo la considerazione stiegleriana sulla necessità di ripensare l'intera storia della filosofia a partire dall'esosomatizzazione, si potrebbe registrare l'ennesima analogia con l'incorporeo. Tuttavia, qui in realtà si può osservare come il ventaglio di concetti che ruotano attorno all'incorporeo – la molteplicità, i divenire intensivi, la formula dell'N-1, la sottrazione della trascendenza, della rappresentazione – abbiano un raggio d'azione e universi di riferimento distinti da quelli dell'ipermateriale, e perfino in alcuni casi contrastanti. Ne risulta che tali concetti, in special modo legati al divenire e al minoritario, non possano essere né impiegati né tantomeno compresi, perché non analizzabili, dall'organologia generale e dall'eso-somatizzazione. Gli esempi più evidenti si ritrovano in *Qu'appelle-t-on penser?*, dove, come anticipato, Stiegler prende le mosse dall'interpretazione heideggeriana del nichilismo di Nietzsche per poi decostruirla alla luce della rimozione del *pharmakon* da parte del filosofo di *Essere e tempo*. Ciò che Stiegler denuncia è la confusione tra avvenire e divenire nell'interpretazione che Heidegger offre di Nietzsche, ma nel farlo convoca anche tutta l'ondata di promotori francesi del divenire e della lotta contro la reattività, sebbene come è risaputo la lettura francese – e in primis quella deleuziana e klossowskiana – del divenire nietzschiano sia alternativa a quella heideggeriana, e conduca verso l'intensivo e il molecolare. Ne risulta la costruzione di un discorso opaco, dove non è chiara la relazione che Stiegler vedrebbe tra il divenire entropico della tecnica e il divenire molecolare di Deleuze, dal momento che il primo è materiale, storico, ed economico-politico,

⁶ Su questo tema, cfr. Brehier (1928: 28), da cui Deleuze ricava questa prospettiva immanente. Cfr. inoltre Alesio (2008: 385).

mentre il secondo è per definizione incorporeo, micropolitico e vincolato a una temporalità distinta da quella cronologica (Vignola 2018: 138-140). A essere chiare sono però le intenzioni polemiche di Stiegler. Ecco gli esempi:

riqualificare farmacologicamente la questione del nichilismo, al di là della beatitudine posturale (e ridicola) di fronte al divenire, che evidentemente non fu mai quella dello stesso Nietzsche. [...] Questa confusione dell'avvenire con il divenire, in cui Deleuze tuttavia traccerebbe un'inversione – senza portarla a compimento – quando introduce la questione delle società di controllo [...] proviene dalla misinterpretazione della questione del nichilismo “passivo” e “attivo” in Nietzsche, nel senso che si tendeva, in particolare in Francia, a comprenderne il senso unicamente attraverso la prospettiva di un superamento della “reattività” (Stiegler 2018: 21, 24).

Il *pharmakon* è l'espressione del divenire – del divenire che è la questione prima di Nietzsche [...]. Affatteremo in questa sede che il *pharmakon* può essere un pericolo nella precisa misura in cui esprime il divenire, e tale divenire è entropico. Come espressione del divenire, il *pharmakon* è anch'esso entropico – e più precisamente antropico, e sempre tossico perché sempre troppo antropico. Ma il *pharmakon* è anche anti-antropico. Tale è il divenire come legge dell'universo (Stiegler 2018: 33).

Stiegler legge il divenire di Nietzsche di fronte al nichilismo, divenire attivo e passivo, attraverso Heidegger e ne decostruisce l'impostazione evidenziando la rimozione del *pharmakon*. Non sembra esserci nessun altro senso del divenire, e perciò nessuna vera alternativa alla lettura heideggeriana, se non quella che, appunto, indica Stiegler, minando alle radici la stessa filosofia. Sintomo di questa assenza di alternative è il fatto che Deleuze si ritrovi spesso letteralmente concatenato negli enunciati stiegleriani sul divenire:

Nietzsche, Heidegger, Deleuze e Derrida non hanno tuttavia mai posto la questione della *différance* che relaziona il divenire e l'avvenire, sebbene la abbiano preparata, ma non la hanno posta perché non hanno mai saputo tematizzare le nozioni di entropia, negentropia ed esosomatizzazione – in cui il *pharmakon* si dimostra essere al tempo stesso e in tal senso tragicamente entropico (e antropico) e negantropico (Stiegler 2018: 35).

In sostanza, non vi sarebbe divenire senza il fatto dell'esosomatizzazione, del *pharmakon*, e ciò che Stiegler rimprovera ai suoi intercessori contemporanei è l'incomprensione della relazione tra entropia e negentropia, madre insomma di tutte le incomprendimenti, poiché diventa – da *Qu'appelle-t-on penser?* – il discrimine per continuare a fare filosofia e a utilizzare gli autori del passato. Sembra essere questa, dunque, la causa per cui Stiegler converte tutta la postura deleuziana del divenire – e quindi, indirettamente, degli incorporei – in una sorta di oblio del *pharmakon* nell'interpretazione tanto del nichilismo nietzschiano (sebbene Stiegler tenga conto maggiormente della lettura heideggeriana), quanto

del divenire come processo entropico.⁷ Questa causa sarebbe, quindi, la causa tecnica.

Avviandoci a concludere, l'organologia concepisce il divenire unicamente come il normale succedersi degli eventi, caratterizzato perciò da una tendenza necessariamente entropica, e non come variazione, metamorfosi, intensità o linea di fuga. In tal senso, sebbene sempre eterogenetica, perché risultato dell'interazione dell'uomo e la tecnica, la temporalità della neghentropy non può essere altro che omogenea, indicante cioè l'avvenire. Agli occhi di Deleuze – e Guattari – si tratterebbe di un avvenire macro, maggioritario, basato su una dimensione temporale a cui sfuggirebbe qualcosa come l'accesso a un'opportunità, ossia tutto il piano degli affetti, delle soglie e degli stati intensivi con cui si compone il concetto di divenire molecolare e, dunque, della stessa dimensione micropolitica. Per *toccare con mano* la distanza tra le due concezioni, valga come anti-esergo un passaggio di *Mille piani*:

il fidanzato può dire alla ragazza: pur tenendo conto delle differenze tra i nostri segmenti, abbiamo gli stessi gusti e siamo simili. Io sono uomo e tu sei donna, tu sei telegrafista e io sono droghiere, tu conti le parole e io peso le cose, i nostri segmenti si accordano, si coniugano. Coniugalità. È un gioco di territori ben determinati, pianificati. Si ha un avvenire e non un divenire. Ecco una prima linea di vita, linea di segmentarietà rigida o molare [...]. Si direbbe piuttosto che vi siano qui due politiche, come suggerisce la ragazza in una importante conversazione con il fidanzato: una macropolitica e una micropolitica, che non considerano nella stessa maniera le classi, i sessi, le persone, i sentimenti. Oppure, due tipi di relazioni molto distinti: rapporti intrinseci di coppie che mettono in gioco insieme o elementi ben determinati (le classi sociali, gli uomini e le donne, tale o tal'altra persona), e poi rapporti meno localizzabili, sempre a loro esterni, che concernono piuttosto flussi e particelle che sfuggono da queste classi, questi sessi, queste persone. [...] nulla è accaduto. Ambedue si troveranno ricacciati verso la loro segmentarietà rigida, lui sposerà la signora divenuta vedova, lei il suo fidanzato. Eppure tutto è cambiato (Deleuze e Guattari 2017: 283-285).

Riferimenti bibliografici

ADORNO, T., e HORKHEIMER, M.

1997 *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente* (1947); trad. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi.

ALESIO, D.

2008 «Gilles Deleuze y la semántica estoica. El sentido como acontecimiento», *La Trama de la Comunicación*, 13, 383-396.

⁷ Per Stiegler, l'avvenire si iscrive nel divenire come contro-effettuazione della sua componente entropica, mentre il divenire deleuziano è come se si separasse o meglio si sottraesse dal tempo lineare che prefigura l'avvenire.

BAILLY, F., E LONGO, G.

2012 «Organisation biologique et entropie négative, à partir des réflexions de Schrödinger», partie II du texte présenté en anglais à la conférence *From Type Theory to Morphological Complexity: A Colloquium in Honor of Giuseppe Longo*, Paris, June 28-29, 2007, <ftp://ftp.di.ens.fr/pub/users/longo/CIM/neguentr-schr.pdf>.

BREHIER, E.

1928 *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris.

DELEUZE, G.

2005 *Logique du sens* (1969); trad. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano.

DELEUZE, G., E GUATTARI, F.

2017 *Mille plateaux : Capitalisme et schizophrénie II* (1980); trad. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia II*, Orthotes, Napoli-Salerno.

DERRIDA, J.

2003 *Chaque fois unique la fin du monde* (2002); trad. *Ogni volta unica la fine del mondo*, Jaca Book, Milano.

GOLDSCHMIDT, V.

1953 *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Vrin, Paris.

GORZ, A.

2003 *L'immatériel : Connaissance, valeur et capital* (2003); trad. *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino.

LOTKA, A.

1945 «The Law of Evolution as a Maximal Principle», *Human Biology*. 17, 167-194.

LYOTARD, J.-F.

1985 «*Les Immatériaux* » : *Le catalogue*, Centre Pompidou, Paris.

1999 «Gli immateriali. Materiale, matrice, materiale, materia, maternità», *aut aut*, 289-290, 211-214.

2008 *La condition postmoderne* (1979); trad. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.

SCHRÖDINGER, E.

2012 *What is Life?* (1946); trad. *Che cos'è la vita?*, Adelphi, Milano.

SIMONDON, G.

2001 *L'individuation psychique et collective* (1989); trad. *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma.

STIEGLER, B.

1994 *La technique et le temps I: La faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris.

2010 *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir : Entretiens avec Philippe Petit et Vincent Bontems* (2008); trad. *L'iper-materiale e lo psicopotere. Conversazioni con Philippe Petit e Vincent Bontemps*, Asterios, Trieste.

2012 (con Ars Industrialis), *Reenchanter le monde: La valeur esprit contre le populisme industriel* (2006); trad. *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, Orthotes, Napoli-Salerno.

- 2014 «The Shadow of the Sublime: On *Les Immatériaux*», in Y. Hui e A. Broeckmann (a cura di), *30 Years after Les Immatériaux: Art, Science and Theory*, Meson Press, Lüneburg.
- 2018 *Qu'appelle-t-on penser ? 1: L'immense regression*, Les Liens qui Libèrent, Paris.
- 2019 *La société automatique 1: L'avenir du travail* (2015); trad. *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, Meltemi, Milano.

VIGNOLA, P.

- 2016 «L'animale proletarizzato. Stiegler e l'invenzione della società automatica», *aut aut*, 371, 16-30.
- 2018 *La funzione N. Sulla macchinazione filosofica in Gilles Deleuze*, Orthotes, Napoli-Salerno.

WAMBACQ, J., BUSEYNE, B., E STIEGLER, B.

- 2016 «'Dobbiamo diventare la quasi-causa del niente – del nihil'. Un'intervista con Bernard Stiegler», *La Deleuziana*, 3, 163-179.