Aisthesis

OPEN ACCESS

Citation: Vignola, P., (2025). Il *prendersi cura* di Stiegler tra tecnica, estetica e politica. *Aisthesis* 20(4): 109-125. doi: 10.7413/2035-8466064

Copyright: © 2025 – The Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-4.0).

Il *prendersi cura* di Stiegler tra tecnica, estetica e politica

Paolo Vignola
Università degli Studi di Bergamo
paolo.vignola@unibg.it

Abstract. The paper aims to reconstruct the development of Bernard Stiegler's therapeutic perspective, with particular reference to the relationship between aesthetics, technology and politics. Although the dimension of care is very present in at least two of the three phases of Stiegler's philosophy, there still seems to be a lack of a detailed and reasoned reconstruction of its evolution, i.e. one that investigates its theoretical necessities as well as its relationship with technology, sensibility, imagination and social metamorphoses. The paper therefore proposes an analytical scan of this evolution and a series of reflections on the relationship between technology and society with respect to the three phases of Stiegler's thought. The analysis of care moves from symptomatology (symbolic misery) to pharmacology (politics of memory) and the concept of archi-cinema as an aesthetic and transcendental device, up to identify the task of thought with the care of memory and the planet.

Keywords. Psychotechnologies, symptomatology, pharmacology, taking care, cinematographic consciousness.

Per quanto Bernard Stiegler non sia stato propriamente uno studioso di estetica, nei suoi testi sono presenti, con una certa costanza, sia i

temi fondamentali dell'estetica come scienza dell'*aisthesis*, del sensibile, sia gli oggetti della filosofia dell'arte, dunque le opere, dalla musica al cinema, dalla poesia alla performance o alle installazioni. L'esempio più chiaro di questa articolazione delle due grandi declinazioni dell'estetica è dato molto probabilmente dai due tomi di *La miseria simbolica*, ossia *L'epoca iper-industriale* (Stiegler [2021]) e *La catastrofe del sensibile* (Stiegler [2022]). In questi testi Stiegler sviluppa una sintomatologia tesa tra l'estetica e la politica, focalizzata sugli effetti antisociali e tossici delle tecnologie cognitive o psicotecnologie, da quelle analogiche come la televisione ai dispositivi digitali (all'epoca ancora in una fase non così ipertrofica come quella attuale), i cui effetti consistono in fenomeni di iper-sollecitazione estetica e pulsionale tali da coinvolgere e saturare le funzioni superiori del sistema nervoso. Ad essere affette sono dunque tanto la vita cognitiva e intellettuale, quanto quella affettiva e sociale, fino a provocare uno stato di «miseria simbolica» generalizzata che il filosofo francese vede riflettersi nelle sfere dei saperi, dei linguaggi, del desiderio, degli affetti e dell'immaginazione.

Volendo utilizzare il suo stesso lessico, diremmo che Stiegler *si prende cura* della società attraverso l'estetica e pensa a sua volta l'estetica, quella degli artisti, come un *prendersi cura* della tecnica, della tecnicità dell'umano e della stessa estetica, nella misura in cui, se il lavoro dell'artista «è originariamente impegnato nella questione della sensibilità dell'altro», la con/divisione del sensibile analizzata da Rancière (2000) è in realtà sempre mediata da artefatti o supporti tecnologici la cui relazione con la produzione simbolica o con il suo impoverimento diviene la questione politica principale (Stiegler [2021]: 28-29). *Prendersi cura* è del resto il titolo di un altro libro fondamentale del filosofo francese, in particolare perché rappresenta, assieme a *Della farmacologia*, il compimento della seconda fase del suo pensiero, quella definita appunto farmacologica, innescata proprio da *La miseria simbolica*.

La tappa farmacologica si sovrappone dunque alla prima[1], comunemente riconosciuta come tecno-logica. È comunque già a partire dalla prima tappa, dedicata a edificare lo statuto della tecnica oltre la visione strumentale o antropologica, in quanto «materia inorganica organizzata» (Stiegler [2023]: 95) costitutiva della memoria, dell'intelligenza e della temporalità umane, nonché co-partecipante alla costituzione dei fini dell'uomo, che Stiegler orienta il suo pensiero verso «una politica della memoria» (ivi: 312). Si tratterebbe cioè di una politica focalizzata su quel particolare tipo di memoria esteriorizzata, dunque tecnica e artificiale, o più precisamente tecno-sociale, che in qualità di «ipomnesi» – supporto della memoria "viva", dell'anamnesi – accompagna l'umanità da sempre, dalle pitture rupestri alla scrittura alfabetica, fino alle tecnologie di informazione e comunicazione e ai Big Data, orientando o condizionando sia l'evolversi dei sa-

1 Per una ricostruzione delle tappe del pensiero di Stiegler cfr. Ross (2018).

peri e la loro trasmissione, sia il divenire sociale. Stiegler ([2021]: 27) realizzerà tale politica precisamente a partire da *La miseria simbolica*, in cui la questione estetica è una questione politica e viceversa.

La nostra analisi prende perciò avvio dal primo tomo di questo libro in cui compaiono quasi tutte le poste in gioco della politica della memoria, mentre nel prosieguo del testo osserveremo la torsione interna alla prospettiva terapeutica stiegleriana, che comprende una rifunzionalizzazione dello stesso pensiero in generale. Se infatti lungo l'intera fase farmacologica il prendersi cura denota un aspetto specifico del pensiero, ossia la connessione tra la filosofia morale e la filosofia della tecnica, nella fase successiva la cura abita al cuore del pensiero tout court, come la funzione stessa della ragione. Prendersi cura della società attraverso l'estetica è anche il prendersi cura *dell*'estetica (genitivo oggettivo e soggettivo) che, nell'ultima fase del suo pensiero, diventerebbe *panser la société par l'esthétique*, dove *panser*, termine piuttosto desueto per indicare il curare, non solo sostituisce sul piano semantico il *«prendre soin»* (prendersi cura), ma giunge a definire la funzione stessa del pensare (*penser*) filosofico nei confronti dei saperi, della società, del Pianeta e delle nuove generazioni.

1. *Sintomatologia: la miseria simbolica*

Si è detto poc'anzi che nei due tomi della *Miseria simbolica* Stiegler sviluppa una sintomatologia sociale relativa all'impatto delle psicotecnologie sugli individui e sulla società. Più in particolare, i sintomi evidenziati dall'autore sono innanzitutto la perdita di motivazioni per credere nel futuro, il disorientamento esistenziale, il consumismo pulsionale, la perdita d'attenzione, l'atomismo sociale, la perdita del senso dell'esistenza. Sintomi riconducibili appunto a una sorta di «miseria simbolica», che consisterebbe nell'impoverimento delle capacità cognitive e affettive, effetto a loro volta della «*perdita di partecipazione* alla *produzione di simboli*, designanti, questi, tanto i frutti della vita intellettiva (concetti, idee, teoremi, saperi) che quelli della vita sensibile (arti, saper-fare, costumi)» (Stiegler [2021]: 38). A monte di tutto ciò Stiegler individua il connubio del capitalismo neoliberale e delle sue psicotecnologie, che agiscono direttamente sul piano della cognizione, della sensibilità, dei saperi, degli affetti e dei desideri. «L'epoca iperindustriale» è in tal senso l'epoca in cui il calcolo si estende oltre la sfera della produzione, mentre il regime industriale penetra in ogni aspetto dell'esistenza.

L'autore fa comprendere sin dalle prime pagine che *L'epoca iper-industriale* può essere concepito come un commentario del *Poscritto sulle società di controllo* di Deleuze (2000), e più precisamente come un suo aggiornamento all'alba dei social networks. Quella infatti che per Deleuze era l'anima emergente del

potere di fine secolo, il *marketing* come inedita figura del controllo sociale, con il maturare del capitalismo cognitivo e computazionale mostra la sua principale vocazione nella cattura e modulazione dei desideri e delle condotte attraverso la sollecitazione continua di input sensibili, mentre le facoltà cognitive vengono impoverite dal controllo tecnologico esercitato su di esse, fino a tendere appunto verso una miseria simbolica. Se Deleuze aveva già preventivamente messo al cuore della mutazione in corso delle forme del potere il ruolo delle tecnologie informatiche, per Stiegler, la maturazione delle società di controllo giunge oggi a «*controllare i tempi di coscienza e d'inconscio dei corpi e delle anime* che li abitano, *modulando*, con il controllo dei flussi, questi tempi di vita» (Stiegler [2021]: 29). Se cioè la società come comunità politica è innanzitutto «la comunità di un sentire», il sensibile che fa da comunione è oggi interamente mediato dalle tecnologie dell'audiovisivo sempre più digitalizzate che controllano direttamente l'*aisthesis* in quanto tale.

Nel produrre questa sintomatologia del controllo, *La miseria simbolica* mette all'opera quasi tutti i concetti che rientrano in quella che lo stesso Stiegler ha definito, fin dal suo libro d'esordio, una «politica della memoria» per il XXI secolo: grammatizzazione, ritenzione terziaria, individuazione psichica e collettiva, milieu preindividuale e organologia. Tutti tranne uno, quello di *pharmakon*, che comparirà solo nei testi successivi, ma le cui condizioni di possibilità risiedono proprio nell'intreccio di tali concetti, che per questa stessa ragione passeremo velocemente in rassegna per quanto riguarda il loro valore diagnostico.

Immediatamente connesso a tale politica è innanzitutto il processo di *grammatizzazione*, poiché da intendersi come «la storia tecnica della memoria» (Stiegler [2014]: 89), che consiste nella discretizzazione e archiviazione materiale dei gesti e dei flussi temporali individuali e collettivi attraverso cui prende forma la memoria tecno-sociale, che Stiegler, con un neologismo, battezza «epifilogenetica» (Stiegler [2023]: 200) in quanto archivio di esperienze individuali trasmissibili attraverso le generazioni al di là del programma genetico. L'aspetto economico politico di tale "storia" risiede nel fatto che mediante la grammatizzazione si veicola e trasmette ogni forma di sapere ma si controlla anche ogni aspetto dell'esistenza: «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 delle organizzazioni sociali» (Stiegler [2015]: 40), dall'epoca industriale fino ai giorni nostri.

Sebbene la grammatizzazione nasca come un concetto tecnologico e linguistico[2], viene ricompresa da Stiegler all'interno della sfera fenomenologica,

2 Cfr. Auroux (1993).

per cui l'unità minima di tale processo è quella che il filosofo francese, in una rilettura della *Fenomenologia del tempo interno alla coscienza* di Husserl, definisce come *ritenzione terziaria*, che indica la forma esteriorizzata e pubblica della memoria in quanto traccia materiale esterna alla coscienza. Rispetto a quest'ultima, la ritenzione terziaria ne rappresenta la condizione di possibilità, in quanto sovradetermina la composizione delle ritenzioni primarie del presente (percezioni) e di quelle secondarie provenienti dal passato (i ricordi propriamente tali). È attraverso il supporto delle ritenzioni terziarie, dalle pitture rupestri alla scrittura e alla stampa, dalle macchine industriali alle tecnologie audio-visive, fino al digitale e all'IA, che la grammatizzazione può orientare i comportamenti dei gruppi umani, funzionando come supporto dei processi d'individuazione, oppure come un elemento inibente questi stessi processi, come il caso del suo stadio iperindustriale, ipertrofico e totalizzante, in cui il «malessere» si esprime nell'arresto o nella perdita dei processi di individuazione che nella teoria di Gilbert Simondon caratterizzano la realtà umana e tessono la maglia sociale delle società.

La teoria simondoniana dell'individuazione psichica e collettiva concepisce l'individuo come il risultato parziale e provvisorio di un processo che avviene nella dimensione collettiva e attraverso di essa, sempre sostenuto da un «ambiente associato», ossia da un fondo preindividuale simbolico, tecnico e sociale. Tale milieu accompagna l'individuo conservando i saperi e gli strumenti culturali accumulati nel corso della storia di una società – dal linguaggio alle istituzioni – che consentono l'interazione tra l'individuazione psichica e quella collettiva. (Simondon [2004]). In questo senso, ogni fase della grammatizzazione, riconfigurando tecno-logicamente l'ambiente preindividuale, condiziona di conseguenza lo sviluppo delle individuazioni, rendendo possibile la trasmissione delle memorie e delle conoscenze dal collettivo all'individuo e viceversa, così come le loro perdite, regressioni o cortocircuiti. Ora, se per Simondon «l'individuazione psichica e collettiva» è un processo inesauribile in cui l'*io*, in quanto *individuo psichico*, può essere pensato solo nella relazione d'individuazione reciproca che intrattiene con un *noi*, ossia un *individuo collettivo* a cui il primo appartiene, secondo Stiegler ([2021]: 98) «il mal-essere che colpisce l'epoca attuale è caratterizzato dal fatto che *io posso sempre meno* […] se non addirittura non posso affatto proiettarmi in un *noi* […]. Il *noi* è *gravemente malato*: la subordinazione dei dispositivi ritenzionali, senza cui non c'è individuazione psichica e collettiva, a una criteriologia totalmente immanente al mercato, e ai suoi imperativi divenuti egemonici, rende praticamente *impossibile* il *processo di proiezione*, attraverso cui un *noi* si costituisce *individuandosi*». L'impossibilità di tale proiezione determina una perdita d'individuazione o una disindividuazione, nel senso di uno sganciamento dell'individuo dal collettivo e di un esaurimento dei saperi in tutte le loro forme – saper-fare, saper-vivere, saperi teorici.

Sebbene la partecipazione estetica, ossia il sentire condiviso o, con la bella espressione di Sara Baranzoni ([2016a]: 33), «il noi che sente» è sempre in rapporto a un ambiente tecnico, e in co-evoluzione con esso, la brutale accelerazione dell'innovazione tecnologica rappresentata dal digitale cortocircuita la stessa sensibilità e ciò impatta sulle individuazioni psichiche e collettive, che invertono il loro processo. Per mostrare, in modo certamente distopico, l'effetto della disindividuazione, ossia «il noi che diventa un *si*» (Stiegler [2021]: 99), dunque una massa amorfa e gregaria, Stiegler usa l'immagine etologica del formicaio e dei feromoni digitali. Il formicaio esprime il «*divenire-artropode della società*», i cui dispositivi economici e politici tendono a sincronizzare i milieux preindividuali e a omogeneizzare gli individui, riducendo le loro differenze singolari a particolarità calcolabili e relativizzabili, precisamente come i ruoli intercambiabili delle formiche nel formicaio, guidate dall'informazione veicolata dai feromoni: «Non vi è più individuo, ma dei particolari gregari e tribalizzati, che sembrano condurre verso un'organizzazione sociale artropomorfa di agenti cognitivi, perfino reattivi, e tendenti a produrre, come le formiche, non più dei simboli, ma *feromoni digitali*» (Stiegler [2021]: 114). Nel formicaio digitale le relazioni sociali sono cioè automatizzate e adattate più allo schema stimolo-risposta che alla simbolizzazione e riflessione – ed è in questo tipo di milieu che prenderanno corpo i social network e le piattaforme digitali.

La miseria simbolica è anche il primo testo in cui Stiegler definisce la sua prospettiva organologica, e lo fa proprio a partire dall'estetica: «La storia estetica dell'umanità consiste in una serie 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 dalla articolazione degli artefatti e dei corpi» (Stiegler [2021]: 31-32). In tal senso, Stiegler ([2021]: 32) auspica lo sviluppo di «una organologia generale che studi la storia congiunta di queste tre dimensioni dell'estetica umana e delle tensioni, invenzioni e potenziali che ne risultano. […] Solo un tale approccio genealogico permette di comprendere l'evoluzione estetica che conduce alla miseria simbolica contemporanea».

L'organologia generale è un sistema aperto e processuale di relazioni trasduttive tra i tre tipi di organi che definiscono la realtà sociale: gli organi psicofisiologici degli individui, gli organi artificiali (le ritenzioni terziarie) e le organizzazioni sociali, intendendo queste ultime all'interno di un bacino semantico che comprende le istituzioni vere e proprie, le legislazioni, i linguaggi, ecc. Per "relazioni trasduttive" Stiegler intende non solo che la variazione di un organo si riflette sulle altre tipologie di organi, ma anche che gli organi in generale acquisiscono il loro senso e le loro funzioni solo all'interno di tali relazioni, che

li costituiscono. La ritenzione terziaria di cui consiste l'organo artificiale, con il proprio processo d'individuazione tecnica, rappresenta l'anello di congiunzione tra gli altri due organi che influisce sui loro rispettivi processi d'individuazione psichica e collettiva, ed è per tale ragione che le tecnologie cognitive rinviano sempre a una questione politica, dalla scrittura nella polis greca alla stampa nella modernità, fino alle piattaforme digitali del XXI secolo. Anello di congiunzione tra gli altri due organi, la ritenzione terziaria è ciò che nei testi successivi a *La miseria simbolica* diverrà il *pharmakon*, ossia ciò di cui *prendersi cura*.

2. *Farmacologia: la memoria dal* Fedro *al digitale*

Seguendo Riccardo Fanciullacci, possiamo ritrovare alla base del pensiero di Stiegler una «*tonalità emotiva fondamentale*» volta a rispondere al disagio o al malessere di un'epoca, quella iper-industriale, che chiama a un ripensamento radicale del rapporto tra tecnica e società: «Tutta la sua opera può essere letta come un tentativo di pensare e rendere pensabile questo malessere. Pensarlo significa comprenderlo nelle sue cause prime e remote, […] retrocedere fino alle più profonde condizioni che lo hanno reso possibile» (Fanciullacci [2025]: 90). Tali condizioni sono sempre tecno-logiche, senza però rinviare a un determinismo tecnologico, bensì appunto a un'organologia generale che prevede una continua co-individuazione tra il vivente, l'inorganico artificiale e le organizzazioni sociali. Vedremo ora che, nei testi successivi a *La miseria simbolica*, le condizioni tecno-logiche e organologiche si precisano come «farmacologiche», dunque mai unidirezionali (ossia unicamente verso l'individuazione oppure la dis-individuazione) ma sempre ambivalenti. Sono condizioni perciò che non causano un malessere «"senza alternative" e che dunque rendono forse possibile anche introdurre un avvenire» (*ibidem*). Obiettivo della farmacologia in un'epoca «in cui le tecnologie industriali sono divenute armi di distruzione degli ecosistemi, delle strutture sociali e degli apparati psichici» (Stiegler [2025]: 39), è infatti inventare terapeutiche volte alla ricostituzione delle facoltà umane e del sociale, riducendo la tossicità delle tecnologie e scoprendone il carattere ricostituente o di rimedio, atto a «produrre più individuazione che disindividuazione» (ivi: 158).

Se *La miseria simbolica* non indica ancora il lato farmacologico delle tecnologie contemporanee, come abbiamo visto, tuttavia, in questo testo Stiegler definisce già tutti i concetti necessari alla svolta farmacologica che prenderà corpo immediatamente dopo. Tra i testi di tale svolta, *Anamnesi e ipomnesi* (2006), *Prendersi cura* (2008) e *Della farmacologia* (2010) sono i più chiari nel mostrare sia le poste in gioco «psicopolitiche» del *pharmakon*, sia la postura etico politica della farmacologia positiva, ossia di una terapeutica sociale in grado di

contrarrestare gli effetti tossici della grammatizzazione mediante progetti sociali di condivisione di saperi e di ricapacitazione tecnica, pratiche collettive di rifunzionalizzazione dei dispositivi per il bene comune e sperimentazioni socioeconomiche di ridistribuzione del valore generato in rete.

Ora, la grammatizzazione può funzionare come supporto dei processi d'individuazione, oppure come un elemento inibente per questi stessi processi, che provoca cioè una perdita sistematica di sapere, da Stiegler definita «proletarizzazione» come esteriorizzazione dei contenuti di memoria senza ritorno, vale a dire senza reinteriorizzazione (Stiegler [2015]: 33-48). È infatti il sapere nelle sue diverse forme – saper vivere, saper fare, saperi teorici – ciò «che le industrie di programmi distruggono mediante le psicotecnologie» (Stiegler [2014]: 141). Dal punto di vista farmacologico, tuttavia, «la questione non è, in fin dei conti, quella di opporsi alla grammatizzazione, […] bensì di comprendere la misura delle nuove questioni» (ivi: 182) che essa pone sul piano organologico, quindi economico, sociale e giuridico-politico. In tal senso, alla grammatizzazione occorre «rispondervi con una terapeutica – il che si deve realizzare mediante l'invenzione al tempo stesso di un nuovo modello industriale e di una nuova era dell'educazione, dell'apprendimento e dell'insegnamento come formazione della responsabilità» (*ibidem*).

La svolta farmacologica annuncia perciò la necessità di una «terapeutica» sociale di fronte ai rischi di dis-individuazione causati dalle tecnologie nel contesto neoliberale, e tale terapeutica consiste innanzitutto nel «prendersi cura» degli oggetti tecnici, organi artificiali o appunto *pharmaka*, ossia di adottare le innovazioni tecnologiche nelle diverse sfere della vita sociale al fine di promuovere lo sviluppo e la condivisione dei saperi, o in altre parole una intelligenza collettiva a misura della nuova epoca tecnologica che si sta aprendo: «Vivere intelligentemente in società è prendersi cura del sociale in modo tale che il sociale stesso sia anche una cura offerta all'individuo […]. Ciò significa articolare il sociale e l'individuo e superare la loro contraddizione apparente attraverso una politica dei *pharmaka*» (ivi: 91).

Anche se il primo riferimento della farmacologia è *La farmacia di Platone*, in cui Derrida (1978) decostruisce la metafisica platonica della presenza mostrando come nel *Fedro* si verifichi la rimozione del carattere originario della scrittura – intesa come traccia – rispetto alla voce e al logos, nella prospettiva stiegleriana il *pharmakon* non è solo la chiave per decostruire le opposizioni metafisiche di *techne* ed *episteme* o di voce e scrittura, dentro e fuori, ecc., bensì innanzitutto il motore di un ripensamento radicale della filosofia, dell'epistemologia, della politica e dell'economia, in funzione dello sviluppo di saperi che contrastino la tossicità cognitiva e sociale della tecnologia nel contesto dell'economia neoliberale. In questo senso, invece di decostruire la metafisica, Stiegler applica l'ambivalenza del *pharmakon*, quale vettore al contempo destituente e costituente della

realtà umana[3], alla società nel suo complesso, orientando così la politica della memoria verso una nuova critica dell'economia politica. Per Stiegler ([2025]: 51), se è «Derrida ad aver aperto la questione farmacologica – dove l'ipomnestico è apparso costituire la condizione dell'anamnestico», egli «non ha mai preso in considerazione nemmeno la possibilità di una tale farmacologia – cioè un discorso sul *pharmakon* colto con lo stesso gesto nelle sue dimensioni curative e in quelle tossiche» (ivi: 34) – poiché «la decostruzione è sempre rimasta accampata nella logica indecidibile del supplemento» (ivi: 82). Lo scarto di Stiegler nei confronti del suo maestro si dà allora proprio rispetto a tale indecidibilità, alla quale il primo preferisce la questione dell'individuazione e della normatività organologiche, facendo del *pharmakon* una questione politica.

Con l'approdo alla farmacologia diviene chiaro che quella di Stiegler non è né un'applicazione né una variante della decostruzione, e non è nemmeno semplicemente una filosofia della tecnica, che tratta cioè la tecnica come oggetto di analisi, bensì una filosofia che denuncia la rimozione della tecnica da parte del logos filosofico e che di conseguenza pone quest'ultima al centro del discorso. In questa prospettiva la tecnica, come ciò che allo stesso tempo mette *in moto e in questione* il pensiero, pone così in discussione il proprio dell'uomo, la sua origine e la sua essenza, rivelandosi condizione originaria e continua di possibilità dell'umano. Più che una filosofia della tecnica, quella di Stiegler è una farmacologia dello spirito[4] inteso come noesi individuale e collettiva, un discorso che pensa a partire dalla presa di coscienza della situazione farmacologica che definisce l'umano e il suo ambiente.

Inoltre, la farmacologia di Stiegler implica uno spostamento rispetto al rapporto tra il soggetto della cura e il suo oggetto, nella misura in cui se nella medicina occidentale l'organismo è sia il soggetto – ciò che può possederla o perderla – che l'oggetto – ciò su cui si interviene – della salute, nella farmacologia l'organo artificiale, il *pharmakon*, manifesta la proprietà di essere tanto l'oggetto quanto il mezzo della cura, in vista della salute di un soggetto che non è più semplicemente un organismo o una coscienza, ma un complesso organologico, dunque un composto organico, inorganico e spirituale o noetico. Tale composto – che nell'ultima fase del pensiero di Stiegler (2016) verrà definito «exorganismo» – si costituisce all'interno di un'organologia, attraversando le soglie dei processi di individuazione psichica, collettiva e tecnica delle diverse tipologie di organi. Questo spostamento ribalta a sua volta il rapporto "tradizionale" tra il farmaco e i suoi effetti fisiologici, che si potrebbe schematizzare con la formula Malattia-Terapia farmacologica-Salute. Nel caso della farmacologia si passa invece a una catena più complessa: Farmaco-Patologia-Terapia farmacologica-

3 Per un'analisi del *pharmakon* da Derrida a Stiegler cfr. Vignola (2024).
4 Cfr. Fanciullacci (2024): 61-64.

Salute. In questa catena diagnostica e terapeutica, dunque, la salute e la malattia riflettono i processi di individuazione e disindividuazione in relazione alla tecnica. Si comprende allora che la sintomatologia presente in *La miseria simbolica*, al pari di quelle successive, riguarda essenzialmente ed esclusivamente i sintomi causati dalle interazioni con gli organi artificiali, che diverranno *pharmaka*, tenendo presente il peso economico e politico di tali interazioni, dunque il loro valore organologico.

Ora, sul piano politico, la diade di individuazione e disindividuazione si traduce nella dialettica tra autonomia ed eteronomia, il cui discrimine è ancora una volta nelle mani della cura, ossia della capacità di «adozione» sociale, economica e culturale della tecnologia da parte delle organizzazioni sociali, senza la quale gli individui e la società finiscono per *adattarsi* al divenire tecnologico e alle sue innovazioni disruptive, che riducono sistematicamente lo spazio d'azione del pubblico e della collettività, dunque la loro normatività sociale così come i potenziali di individuazione. Ed è proprio l'articolazione dei processi di individuazione e della normatività cognitiva e sociale qua autonomia a definire il concetto stiegleriano di salute. Secondo la diagnosi politica di Stiegler ([2025]: 66), allora, «il *phármakon*, non essendo messo al servizio dei saperi terapeutici coltivati da ciascuno dei sistemi sociali, non sostiene alcuna autonomia – né degli individui, né dei gruppi che formano il sociale –: al contrario, li sottomette alla propria eteronomia, la quale viene sistematicamente alimentata e sfruttata dal marketing e dalla società della dipendenza» e di conseguenza la società «rinuncia alla normatività e all'individuazione» (ivi: 67). A tale diagnosi Stiegler affianca l'idea di una prassi sociale capace di rovesciare il processo di dis-individuazione. Se socializzate con consapevolezza farmacologica, le psicotecnologie possono innescare nuove forme di individuazione e quindi nuovi saperi. Da psicotecnologie quindi, ossia tecnologie di controllo delle coscienze e delle facoltà cognitive, gli artefatti tecnologici contemporanei possono diventare «nootecnologie», finalizzate a potenziare il *nous*, dunque il pensiero, i saperi e i legami sociali, contribuendo così all'accrescimento dell'autonomia degli individui e dei collettivi. «Quel che tende a produrre dipendenza deve allora divenire ciò che permette di emanciparsi da questa stessa dipendenza» (Stiegler [2014]: 167): quest'affermazione sintetizza l'obiettivo generale della farmacologia.

3. *Archi-cinema terapia*

Il malessere che Stiegler analizza in *La miseria simbolica* era già stato oggetto di diagnosi nel terzo tomo della serie *La technique et le temps*, ossia *Le temps du cinéma et la question du mal-être* (2001), in cui le poste in gioco, prima di essere politiche, sono innanzitutto teoretiche e hanno contribuito a un

approfondimento in chiave tecnologica dell'estetica trascendentale, anche in dialogo con i lavori sulle tecnologie della sensibilità di Pietro Montani (2014)[5]. Come indica Dario Cecchi, tale spazio euristico di condivisione si dà nel tentativo di «ripensare lo statuto e la funzione dell'immaginazione nella prospettiva della filosofia critica di matrice kantiana» (Cecchi [2025]: 39). La valenza teoretica del saggio può evincersi del resto sin dal significante «mal-essere» del titolo, il quale rinvia a un disagio dell'ontologia e più in generale della stessa filosofia, che Stiegler rende esprimibile attraverso un'analisi fenomenologica della temporalità del cinema che diviene a sua volta una critica cinematografica della coscienza, in cui il focus viene posto sull'immaginazione nel senso propriamente estetico e trascendentale.

Al centro dell'analisi si ritrova una sorta di decostruzione del capitolo sull'industria culturale di *Dialettica dell'illuminismo*. In questo testo, Adorno e Horkheimer descrivono il manifestarsi di un dominio letteralmente trascendentale sugli individui, esercitato attraverso il nascente sistema dell'industria culturale capace di pervadere sempre più piani della vita privata e sociale. Tale sistema promuoverebbe un'ideologia della razionalità efficiente e stimolerebbe il consumo compulsivo di merci da parte dei cittadini, ridotti a docili consumatori. È così che per i due esponenti della Scuola di Francoforte «la tecnica diventa psicotecnica, tecnica della manipolazione degli esseri umani» (Horkheimer, Adorno [1997]: 177) – da cui Stiegler deriva il termine di psicotecnologie:

> Il compito che lo schematismo kantiano aveva ancora lasciato ai soggetti, e cioè quello di riferire in anticipo la molteplicità dei dati sensibili ai concetti fondamentali, è levato al soggetto dall'industria. Essa attua e mette in pratica lo schematismo come primo servizio del cliente. Nell'anima era all'opera, secondo Kant, un meccanismo segreto che preparava già i dati immediati in modo che si adattassero al sistema della ragione pura. […] Per il consumatore non rimane più nulla da classificare che non sia già stato anticipato nello schematismo della produzione. (Ivi: 131)

L'industria culturale, grazie alla complicità del marketing e di Hollywood, sarebbe riuscita a modellare massivamente la coscienza dei cittadini occidentali, iniettando loro l'intrattenimento di massa e colonizzando in tal modo quello che Kant definiva lo schematismo dell'immaginazione. L'immaginazione trascendentale verrebbe anticipata e assoggettata dalle tecnologie audio-visive, il cui esito consisterebbe nel sottrarre allo spettatore la facoltà di distinguere tra realtà

5 A tal proposito, Dario Cecchi (2025: 35) evidenzia che «la discussione dello statuto della filosofia trascendentale kantiana, […] attraverso una rilettura critica dello schematismo dell'immaginazione nella *Critica della ragione pura*, consente peraltro di mettere a confronto il pensiero di Stiegler con una tradizione di pensiero dell'estetica italiana del secondo Novecento, che trova in Emilio Garroni il principale rappresentante e in Pietro Montani un filosofo attento alla questione della tecnica e un interlocutore di Stiegler».

e finzione attraverso una cinematograficizzazione della coscienza, ossia un adattamento di quest'ultima alla "logica" cinematografica e ai contenuti dell'egemonia culturale. Per Stiegler, tuttavia, Adorno e Horkheimer non sembrano comprendere che lo schematismo kantiano è già una forma primordiale di cinema, in quanto capacità di proiettare i dati dell'esperienza sul piano dei concetti puri dell'intelletto. Inoltre, in quanto sprovvisti di un pensiero della tecnicità originaria dell'umano, gli autori di *Dialettica dell'illuminismo* non possono vedere che la coscienza è da sempre il prodotto di una strutturazione e di un modellamento esercitato dalle ritenzioni terziarie che assumono varie forme possibili di "cinema", ossia di immagini riprodotte tecno-logicamente, dai graffiti rupestri in poi. Stiegler sottolinea inoltre che non occorre attendere l'industria della riproduzione automatica di immagini per comprendere l'artificialità dello schematismo, dal momento che una realtà elementare come la numerazione presuppone già degli schemi grafici – i numeri – costituiti attraverso la loro esteriorizzazione, dunque attraverso la ritenzione terziaria. Schematizzare e rappresentare la molteplicità dell'intuizione attraverso una sua classificazione numerica implica infatti la spazializzazione dei numeri – il loro essere simboli visibili e discreti – prima di essere interiorizzati dall'intelletto. Alle tre sintesi dell'immaginazione, ossia l'apprensione, la riproduzione e la ricognizione, per Stiegler occorre perciò aggiungerne una quarta, vale a dire la sintesi tecnologica della ritenzione terziaria (Stiegler [2001]: 82-91).

In altri termini, l'immaginazione trascendentale presuppone un'esteriorizzazione primordiale e costitutiva dei contenuti dello schematismo, dunque una loro spazializzazione. In quest'ottica, il problema dell'industria culturale non è la tecnica di composizione delle immagini che, in quanto risultato dell'esteriorizzazione, è precisamente una delle condizioni dell'immaginazione, bensì «il cortocircuito che risulta inevitabilmente dall'egemonia della de-simbolizzazione, della disindividuazione e del consumismo culturale che distrugge l'immaginazione, in quanto rinforza gli stereotipi e reprime i traumatipi» (Stiegler [2018b]: 166). Per il filosofo francese il vero problema risiede negli automatismi, nei cliché e degli stereotipi veicolati dall'industria culturale attraverso le ritenzioni terziarie audio-visive, che disciplinano gentilmente gli individui ed edulcorano le contraddizioni presenti nella società. Farmacologicamente poi, il cinema e le tecnologie di riproduzione delle immagini sono anche rivelatori fenomenologici del funzionamento della coscienza e del pensiero, ed è per questo motivo che possono trasformarsi in strumenti di analisi critica radicale della stessa industria culturale (Stiegler [2018b]: 166-171).

Ora, nella prospettiva stiegleriana, accogliere l'idea di una quarta sintesi, tecnologica, dell'immaginazione significa riconoscere che quest'ultima e la coscienza in generale hanno una storia tecnica, che dipende dalle interazioni con i supporti materiali della stessa immaginazione. Si tratta di una storia che

affonda le sue radici nel paleolitico superiore, in quella che l'antropologo Marc Azéma (2011) ha definito «la preistoria del cinema». Nelle grotte di Lascaux o di Chavet, per esempio, si avrebbe la testimonianza di una origine del cinema, «nel senso che porta con esso la discretizzazione e la proto-riproduzione del movimento; il cinema che nasce nella sua forma industriale nel 1895 sarebbe il culmine meccanico di tale movimento» (Stiegler [2018b]: 160). Come se, prima della nascita del cinema, esistesse non solo un proto-cinema sulle pareti rupestri, ma anche un *cinema della coscienza* in continua costituzione attraverso le immagini su tali pareti. È ciò che Stiegler nomina «archi-cinema», riprendendo in un certo senso l'archi-scrittura di Derrida, ma anche differenziandone la portata semantica[6]. L'archi-cinema ha cominciato a concretizzarsi con la prima forma preistorica di cinema, incarnata dai sistemi grafici ritenzionali che proiettano e spazializzano il movimento sui muri delle grotte preistoriche:

> Vi è archi-cinema nella misura in cui per qualsiasi atto noetico – ad esempio, in un atto di percezione – la coscienza proietta il suo oggetto. Questa proiezione è un montaggio, di cui le ritenzioni terziarie (ipomnesiche) formano il tessuto, oltre a costituire sia i supporti che la sala di postproduzione. Ciò indica che l'archi-cinema ha una storia, una storia condizionata dalla storia delle ritenzioni terziarie. […] I supporti mnemo-tecnici rupestri, le pitture nelle caverne, compaiono circa trentamila anni fa e proiettano verso l'esterno i contenuti mentali, costituiscono le ritenzioni terziarie ipomnesiche e avviano un processo di grammatizzazione. (Stiegler [2018b]: 154, 156)

In questa prospettiva, lo schematismo dell'intelletto non è più un'arte nascosta nel profondo dell'animo umano, poiché è sottoposto alle condizioni espresse storicamente dai supporti tecnologici che funzionano come la quarta sintesi dell'immaginazione e che condizionano le altre sintesi. È precisamente questa quarta sintesi ciò di cui occorre prendersi cura nell'ottica di una farmacologia dello spirito, poiché condizione di quest'ultimo. Ora, per prendersi cura di questa sintesi tecno-logica, che è poi il *pharmakon* della ritenzione terziaria, occorre innanzitutto *pensarla*, ed è così che giungiamo all'ultima piega semantica della terapeutica di Stiegler, relativa alla terza fase del suo pensiero, in cui pensare (*penser*) radicalmente la tecnica è già una forma di curare (*panser*) tanto il *nous* quanto il Pianeta.

6 Analogamente alla tesi derridiana dell'archi-scrittura come la traccia che precede l'opposizione tra voce e scrittura, Stiegler pensa che nella coscienza sia all'opera un cinema primordiale che anticipa l'opposizione tra le ritenzioni e le protensioni. Tuttavia, l'archi-cinema di Stiegler differisce dall'archi-scrittura a partire dalla considerazione di quest'ultimo secondo la quale, in Derrida, la traccia e la *différance* – di cui l'archi-scrittura è un caso – rinviano alla storia della vita in generale (Stiegler [2023]: 179), mentre per lo stesso Stiegler l'archi-cinema è la traccia che è diventata tecnica umana in quanto capacità di proiezione.

4. Panser *o il pensiero come cura (del* pharmakon*)*

Nella terza fase della sua filosofia, in cui si mette al centro la doppia crisi ambientale e sociale sintetizzabile nel concetto dell'Antropocene, Stiegler estende la questione del *pharmakon* all'opposizione di entropia e neghentropia che investe tanto la sfera fisica e biologica quanto quella cibernetica e sociale – comprendendo l'entropia come il fattore che tende a ridurre la diversità in tutti i sistemi (Stiegler [2015]: 40-44). In quest'ottica, non si osserva solo un parallelismo tra la riduzione della biodiversità e un'omogeneizzazione delle diversità culturali, idiomatiche e noetiche, ma anche un loro intreccio negli effetti dell'economia politica vigente. È in questa situazione in cui i tassi di entropia si innalzano in ogni contesto che il *penser* si trova a dover equivalere a *panser*, ossia che il pensiero, compreso quello più teoretico, deve volgersi in una forma di cura neghentropica e negantropica, nel senso di un rovesciamento dell'entropia causata dalle attività antropiche sul Pianeta e dalla tossicità sociale provocata dagli ultimi stadi della grammatizzazione, ossia il digitale e l'Intelligenza Artificiale. Facendo proprie le analisi di Antoinette Rouvroy sulla governamentalità algoritmica (Berns, Rouvroy [2012]) e il *Data Behaviourism* (Rouvroy [2013]), Stiegler evidenzia che nell'epoca dei Big Data e del *machine learning* la ritenzione terziaria intraprende un'inversione di marcia organologica, per cui, da condizione dello sviluppo e trasmissione dei saperi, della sfera pubblica, dell'autonomia e dello stato di diritto, nella sua versione algoritmica attuale sta favorendo uno «stato di fatto» globale – che cioè bypassa le norme e le legittimazioni dello stato di diritto –, *condizionato* dal calcolo automatico e predittivo, nonché guidato da una governance trans-privata che annichila lo spazio pubblico e le sue istituzioni, svuotandole di senso, legittimazione e potere.

Di fronte al tendenziale prevalere del fatto sul diritto nella società automatica, che precisamente per tale ragione diviene una «dis-società», Stiegler auspica che la filosofia comprenda il proprio *dovere*, vale a dire lottare per l'instaurazione di un nuovo stato di diritto, contribuendo a colmare il ritardo sociocognitivo e normativo nel quale la disruption tecnologica ed economica ha spinto la società. Alla filosofia spetta cioè il compito di realizzare una «invenzione categoriale» (Stiegler [2019]: 107) adeguata al divenire tecnologico, «un cambio epistemico fondamentale che apra a sua volta alla reinvenzione delle istituzioni accademiche e dell'industria editoriale» (ivi: 170), puntando sulla sperimentazione e sulla condivisione di saperi e pratiche in grado di adottare normativamente le innovazioni del sistema tecnico per il bene comune e la giustizia sociale. Nel lessico stiegleriano, lo stato di diritto significa infatti, essenzialmente, una nuova epoca dei saperi, in cui all'«intelletto automatizzato» e alla razionalizzazione economica che si afferma con lo stato di fatto algoritmico si oppone una «razionalità integrante» e «una nuova epoca della cura» (ivi: 190), ossia una nuova volontà politica.

Se *panser*, omofono francese di *penser*, significa "curare", strategicamente si traduce in una lotta del pensiero per il differimento dell'entropia a tutti i livelli e, di conseguenza, per la fioritura della biodiversità, della noodiversità e della tecnodiversità. L'importanza di questa opzione "guaritrice" della filosofia, che ne fa una filosofia della cura sui generis – in quanto il primo oggetto della cura è lo stesso *pharmakon* della tecnica – si manifesta nel titolo dell'ultima serie di libri firmati da Stiegler (2018; 2020): *Qu'appelle-t-on panser?*[7]. L'obiettivo di questa serie è ripensare la storia filosofica e scientifica come conseguenza dell'esteriorizzazione tecnica o più precisamente dell'esosomatizzazione e della sua sistematica e catastrofica rimozione, per poi cercare di fornire i tratti essenziali di un pensiero della cura atto a invertire i processi entropici e antropici in nome della negantropologia – è in tal senso che questa terza fase viene comunemente definita negantropologica.

Ancora più radicalmente, ciò che il volto algoritmico dell'Antropocene simboleggia è la crisi della facoltà della ragione, del pensare, del produrre simboli, dell'immaginare – in una parola, che in questa terza fase diviene centrale, del *sognare*. Se l'immaginazione, l'attenzione, l'esperienza estetica, il sogno e la ragione sono i bersagli più colpiti dalla disrupzione algoritmica, la funzione del *panser* diviene quella di ristrutturare tali facoltà, comprendendone al contempo la natura intrinsecamente tecno-logica o artificiale. Stiegler riprende allora la diagnosi di Jonathan Crary sull'"assalto al sonno" da parte del capitalismo 24/7 per farne il punto d'avvio della propria inversione farmacologica, riprendendo il concetto di archi-cinema e radicalizzandone sia la funzione teoretica che quella politica. Se l'archi-cinema, nelle sue varie attualizzazioni storiche, è sempre l'espressione di un sogno la cui concretizzazione o realizzazione lo fa passare dalla sfera individuale a quella collettiva, e se il sogno, che è «all'origine di ogni pensiero» (Stiegler [2019]: 145), è sempre organologico (ivi: 159), l'organologia dei sogni attuale non è più quella dell'epoca di *Dialettica dell'illuminismo*, in cui il cinema rappresentava «l'industrializzazione del sogno» tesa a disciplinare e incanalare i processi onirici notturni come diurni verso gli obiettivi del Mercato o della politica. Oggi l'organologia colonizzata dall'automazione rappresenta piuttosto un appiattimento dei sogni, dei desideri e dell'immaginazione in generale sul calcolo algoritmico predittivo: «Una delle forme di depotenziamento che si sperimentano all'interno degli ambienti 24/7 è la completa compromissione

7 Il titolo è un *détournement* del titolo della traduzione francese di *Was heißt denken?* (Heidegger [1954]). Da ricordare che *Prendersi cura* [*Prendre soin*] rinviava già alla traduzione francese del verbo tedesco *Besorgen*, a cui Heidegger si riferisce per indicare la preoccupazione mondana, il modo in cui il *Dasein* si rapporta a ciò che è a portata di mano, dunque alla tecnica; in tal senso esprimerebbe una forma di cura inautentica. Ora, mentre Heidegger oppone la *Sorge*, ossia la cura autentica, al *Besorgen*, per Stiegler la *Sorge* scaturisce dal *Besorgen*: solo prendendosi cura della tecnica si accede al senso della *Sorge*, come cura autentica.

della capacità di sognare a occhi aperti o di perdersi nei propri pensieri» (Crary [2013]: 93). La conseguenza più grave consiste così nell'annichilimento della «possibilità stessa di sognare in quanto forma primordiale e più comune di fare esperienza dell'improbabile» (Stiegler [2019]: 221), ossia di quel che può e deve essere immaginato perché dal divenire tecnologico e dalla sua razionalizzazione automatica delle esistenze possano sorgere le condizioni epistemiche, noetiche e giuridiche per l'avvenire razionale e ragionevole della società.

Nell'analisi di Stiegler la ragione non scompare tout court, ma viene appiattita sulla logica statistica e computazionale, per cui si assiste a un «*divorzio disruptivo* di un intelletto computazionale e della ragione a sua volta divenuta, in quanto razionalizzazione, una sragione computazionale» (Stiegler [2016]: 145). Curare la ragione significa allora, da un lato, ripensarne lo statuto innanzitutto come capacità di rispondere all'esteriorizzazione tecnica mediante la reinteriorizzazione simbolica, e dall'altro lato liberarne il potenziale immaginativo, dis-automatizzante, finzionale e quindi onirico. Seguendo Sara Baranzoni ([2016b]: 65), tale «operazione consisterà nell'opporre alla *razionalizzazione* capitalistica il *ragionevole* e il *razionale*, sia come risposta alle finzioni menzognere che limitano la possibilità di agire, sia come apertura a "la possibilité et la nécessité de fictionner", ossia al sogno».

Ecco allora che di fronte allo stato di fatto dell'Antropocene, causato da un *anthropos* che ha trasformato il sogno tecnologico nell'incubo entropico dell'umanità, la funzione della ragione deve immaginare il suo superamento. È ciò che Stiegler nomina *Negantropocene,* precisamente in quanto sogno collettivo, ossia immaginazione sociale capace di inventare un nuovo rapporto politico tra gli organi artificiali e le organizzazioni collettive, dunque una nuova epoca dei saperi e della sensibilità: «La posta in gioco nella nuova organizzazione sociale che bisogna sognare, concepire e realizzare – vale a dire instaurare e istituire come *therapeia* del nuovo *pharmakon* – è il tempo del sapere, così come può e deve essere guadagnato grazie a e sull'automatizzazione, per poi essere ridistribuito» (Stiegler [2019]: 170).

Bibliografia

Auroux, S., 1993: *La Révolution technologique de la grammatisation*, Mardaga, Liège.

Azéma, M., 2011: *La Préhistoire du cinéma. Origines paleolithiques de la narration graphique et du cinématographe*, Errance, Paris.

Baranzoni, S., 2016a: *Il noi che sente. Esperienza condivisa e formattazione tecnologica*, in Baranzoni, S., Vignola, P. (eds.), *Il senso sociale. Dal social alla polis e ritorno*, Kaiak, Napoli, pp. 33-56.

Baranzoni, S., 2016b: *La funzione della ragione. Per non divenire folli nella società automatica*, "Aut Aut" 371, pp. 61-74.

Berns, T., Rouvroy, A., 2012: *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'emancipation*, "Réseaux*"* 177, pp. 163-196.

Cecchi, D., 2025: *Reincantare il mondo con il cinema. Una strategia popolare di arricchimento dell'esperienza?*, "Etica & Politica / Ethics & Politics" XXVII (1), 2025, pp. 33-47.
Crary, J., 2013: *24/7. Late Capitalism and the End of Sleep*, Verso Books, New York.
Deleuze, G., 2000: *Pourparler,* tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata.
Derrida, J., 1978: *La farmacia di Platone*, tr. it. S. Petrosino, Jaca Book, Milano.
Fanciullacci, R., 2024: *La farmacologia dello spirito di Bernard Stiegler di fronte all'arte cinematografica,* "Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica" 16 (1), pp. 56-91.
Fanciullacci, R., 2025: *L'arte di sognare insieme. Bernard Stiegler di fronte alla desolazione capitalistica*, in Baranzoni, S. *et al*., *I mondi del Professor Challenger. Politiche, tecnologiche, ambienti*, Orthotes, Napoli, pp. 89-112.
Heidegger, M., 1954: *Was heisst Denken?: Vorlesung Wintersemester 1951/52*, Niemeyer, Tübingen.
Horkheimer, M., Adorno, Th. W., 1997: *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino.
Montani, P., 2014: *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
Rancière, J., 2000: *Le partage du sensible*, La Fabrique, Paris.
Ross, D., 2018: *Introduction*, in Stiegler, B., *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, London, pp. 7-32.
Rouvroy, A., 2013: *The end(s) of Critique: Data-Behaviourism vs Due-Process*, in Hildebrandt, M., De Vries, E. (eds.), *Privacy Due Process and the Computational Turn: Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*, Routledge, New York, pp. 143-167.
Simondon, G., 2004: *L'individuazione psichica e collettiva*, tr. it. di P. Virno, DeriveApprodi, Roma.
Stiegler, B., 2001: *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Galilée, Paris.
Stiegler, B., 2014: *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, tr. it. di P. Vignola: Orthotes, Napoli.
Stiegler, B., 2015: *Platone digitale. Per una filosofia della rete*, a cura di P. Vignola e F. Vitale, Mimesis, Milano-Udine.
Stiegler, B., 2016: *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*, Les Liens qui Libérent, Paris.
Stiegler, B., 2018a: *Qu'appelle-t-on panser? Vol. 1. L'immense régression*, Les Liens qui Libérent, Paris.
Stiegler, B., 2018b: *The Neganthropocene*, Open Humanities Press, London.
Stiegler, B., 2019: *La società automatica. Vol. 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. di S. Baranzoni, I. Pelgreffi, P. Vignola, Meltemi, Milano.
Stiegler, B., 2020: *Qu'appelle-t-on panser? Vol. 2. La leçon de Greta Thunberg*, Les Liens qui Libérent, Paris.
Stiegler, B., 2021: *La miseria simbolica I. L'epoca iperindustriale*, tr. it. di R. Corda, Meltemi, Milano.
Stiegler, B., 2022: *La miseria simbolica II. La catastrofe del sensibile*, tr. it. di R. Corda, Meltemi, Milano.
Stiegler, B., 2023: *La tecnica e il tempo 1. La colpa di Epimeteo*, a cura di P. Vignola, Luiss University Press, Roma.
Stiegler, B., 2025: *Della farmacologia. Ciò che fa sì che la vita valga la pena di essere vissuta*, a cura di P. Prunotto, Orthotes, Napoli.
Vignola, P., 2024: *Dal pharmakon alla tecnodiversità. Breve genealogia di un'eterogenesi concettuale*, "Cuestiones de Filosofía" 10 (35), pp. 17-37.