BERNARD STIEGLER'S ORIGINARY TECHNICITY AND THE ADOPTIONIST ORIGIN OF HUMAN CULTURE

Alexandru STACHE-CIUCANU
Romanian Academy, Iași Branch

Abstract: This article argues that Bernard Stiegler's most important cultural and social contribution, originary technicity, creates the possibility of an adoptionist theory of human culture. From this angle, we will analyse the specificity of human and nonhuman life as two related ways of striving for negative entropy. In the biological sphere, life fights against entropy by way of a general structure of inscription called genetic memory (DNA), with the correlate effect of epigenetic memory (that of the nervous system). At the same time, life itself changes when genetic memory (in the process of replication) suffers random errors of inscription. In this way, adaptation to environmental conditions is the ultimate test of survival. Is this also the story of humanity? Certainly not for Stiegler, who sees human life instead as a process of striving toward negative entropy, what he calls epiphylogenesis. Bluntly put, the human has no meaning outside of its relationship with technics. If anthropogenesis is technogenesis, then the birth of the technical object is represented by a third type of memory. As we will see, the third memory creates the possibility of culture as a process of adoption by accessing a past we never lived. This technical object has therefore a role outside its purely instrumental function: as a device for recording thoughts, gestures and knowledge.

Keywords: adaptivism, cultural adoption, originary technicity, epiphylogenesis, exteriorization

1.Tehnicitatea originară între adaptivismul biologic și adopționismul cultural

Care sunt evenimentele contemporane, care forțează către formularea unei teorii a tehnicității originare? Descoperirea faptului că: „cel puțin de la invenția omului: „legile evoluției" au fost suspendate, motiv pentru care nu mai este posibil să ignorăm acest lucru, în momentul în care această suspensie atinge un set nou de efecte."[1] Acest *nou set de efecte* conduc către o reevaluare a raportului dintre specificitatea vieții umane și a celei non-umane, mai ales atunci când decoperim faptul că: „biologia moleculară, în propria-i tehnicicate, face posibilă o abandonare a legilor evoluției."[2] Cu alte cuvite, faptul că ne aflăm în fața posibilității de a modifica și a de rescrie legile invariabile ale biologiei, reprezintă un eveniment unic în chiar istoria generală a vieții. O primă concluzie ce poate fi extrasă în acest caz este legată de faptul că apariția sau utilizând sintagma lui Bernard Stiegler - *invenția*

[1] Bernard Stiegler: *Technics and Time, 2: Disorientation*, trans. Stephan Barker, Stanford University Press, Stanford, 2009, p. 152: „the „laws of evolution" have been suspended at least since the invention of the human (i.e. technics), and that it is no longer possible to ignore this, at the very moment when this suspension attains a radically new set of effects."

[2] *Ibidem*: „molecular biology, in its technicity, makes a departure from the laws of evolution possible."

omului - coincide cu o rearticulare și o nouă complexificare a legilor, prin intermediul cărora viața și-a asigurat transmisibilitatea. Dacă însăși identitatea omului și a vieții intră în criză, ce poziție trebuie să adopte științele omului și cu precădere filosofia?

În acest nou context științific, filosofia înțeleasă în modul cel mai general posibil, drept un discurs asupra condițiilor de la care se constituie interioritatea umană[3], nu joacă un rol fictiv. Fictivă este generalizarea luptei pentru supraveţuire a speciilor, deoarece acestă metanarațiune a darwinismului vulgar nu acoperă toate articulațiile evolutive prin care trece viața, de la primul microorganism și până la *invenția omului*. Teoria adaptării prin intermediul procesului de selecție naturală, teorie ce se află în spatele biologii moderne, nu este pentru Bernard Stiegler și una completă, deoarece invenția omului coincide cu suspendarea și modificarea purelor legi ale adaptării și selecției. Pentru Bernard Stiegler, bine-cunoscuta sintagmă a lui François Jacob, câștigător al Premiului Nobel pentru biologie moleculară în anul 1965 și profesor de genetică celulară la Collège de France, prin care se anunță faptul că: „programul nu primește lecții de la experiență”[4], trebuie amplu revizuită. Dacă pentru François Jacob, supreveţuirea și transmisibilitatea genelor depinde doar de capacitatea acestora de a se adapta la condițiile mediului, atunci specificitatea vieții umane suportă în această lumină o nouă chestionare. Apariția și existența ulterioară a omului este chiar expresia unei *suspendări* a programului genetic și apariția unui nou proces de selecție, prin intermediul căruia genele sunt modificate de achizițiile dobândite cu ajutorul experienței. Cu alte cuvinte, pentru viața umană experiențele ce pot fi dobândite și acumulate ocupă un loc special, mai ales atunci când avem în vedere cuplul format dintre experiență și tehnologie. Acest raport este răspunsul evolutiv al vieții umane, prin intermediul căreia încearcă să-și contracareze adaptarea deficitară, plecând de la structurarea *dintotdeuna* a unui mediu artificial.[5] Implicația în acest caz este dată de faptul că deși omul privit din prisma biologiei reprezintă doar o specie particulară din cadrul ecosistemului planetar – nu este posibil să eliminăn, pur și simplu, factorul constitutiv ocupat de selecția genetică în cadrul vieții umane -, cu toate acestea, doar atunci când ne oprim la fenomenul tehnicii devine posibilă o definire exactă a speciei umane. Pentru Bernard Stiegler, aceasta este în realitate o poziționare corectă a raportului ce se instituie între ceea ce este uman și ceea ce este non-uman, raport ce se manifestă sub forma unei opoziții *relative* dintre: „*specificitatea* grupurilor animale (ca și specii), [și] *etnicitatea* grupurilor umane”[6]. Constituția etnică a grupurilor umane este urmarea unui proces de *selecție culturală*, plecând de la evoluția ce este înscrisă în cadrul procesului tehnic. Sinteza dintre gruparea etnică și tendința evolutivă a tehnicii este o negociere care

[3] Bernard Stiegler, *Philosopher par accident. Entretiens avec Élie During*, Galilée, Paris, 2004, pp. 14-15.

[4] François Jacob, *Logica viului. Eseu despre ereditate*, traducere de Iuliana Niculescu și I. Peatnițchi, Editura enciclopedică și română, București, 1972, p. 20.

[5] Este important de semnalat faptul că acest *dintotdeuna* care apare în ultima frază încearcă să sublinieze atât latura temporală, cât și cea ontologică sau metodologică, prezentă în cadrul tehnicității originare. În acest sens, pentru o clarificare a problematicii reprezentată de turnura tehnologică în cadrul filosofiei contemporane, v. David Wills, *Dorsality. Thinking Back through Technology and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 2008, în special „The Dorsal Turn”, pp. 2-23 și passim.

[6] Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus*, trans. by Richard Beardsworth și George Collins, Stanford University Press, Stanford, 1998, p. 155, (s.a.–B.S.): „the *specificity* of animal groups (as species) to the *ethnicity* of human groups.”

conduce la apariția *vieții spiritului*. În realitate, întregul complex expus este urmarea unui proces de: „*diferențiere* tehno-socio-culturală”[7]. O asemenea înțelegere a specifictății vieții umane, specificitate, care așa cum am văzut, pleacă de la programele tehno-socio-culturale generate de tendința evolutivă a tehnicii, permite formularea unei teorii a *adopției culturale*, față de teoriile cultural-adaptiviste, ce ne parvin din cadrul biologiei evoluțuiniste.

Este necesar să precizăm și faptul că raportul situat între procesul de adopție culturală și teoria tehnicității originare nu este penru Stiegler o problemă ce ar necesita o minoră revizuire, ci, un factor al emancipării culturale și politice. Mai mult, incapacitatea noastră de a surprinde faptul că viața umană trebuie gândită de pe premisele procesului de adopție tehno-socio-culturală, se datorează faptului că ultimele trei decenii sunt dominate aproape în exclusivitate de o ideologie a adaptivismului cultural. În esența sa, capitalismul târziu nu poate fi despărțit de ideologia adaptivistă ce o poartă cu sine, motiv pentru care realul proces al adopției culturale, proces care așa cum am văzut, constituie chiar specificitatea vieții umane, este obturat. O asemnea obturare ne conduce către incapacitatea de a inventa un viitor plural și deschis și poate chiar mai grav de atât, către o *generalizare a unei culturi a adaptării economice și sociale*. Prin urmare, capitalismul atât pe firul producționist, cât și pe cel consumerist, este urmarea: „scurt-circuitării procesului de adopție și înlocuirea acestuia prin intermediul unui proces adaptivist”[8]. Așa cum se va observa ulterior, efectele produse de o asemena ideologie biologistă sunt pentru Bernard Stiegler catastrofale, deoarece fenomenul ultim la care asistăm este foarte aproape de o proletarizare culturală generalizată.

Biologia evoluționistă, care numără desigur și figura lui Charlers Darwin, nu poate fi despărțită pur și simplu, de ideologia individualismului economic, ideologie ce se întinde până la scrierile lui Thomas Hobbes. Această sursă comună este expusă din partea științelor umane printre alții, de antropologul Marshall Sahlins, care afirmă în 1976 faptul că: „teoria sociobiologiei deține o dimensiune ideologică intrinsecă, de fapt, o relație istorică profundă cu competitvul capitalsim vestic”.[9] Din partea științelor vieții, ne parvine declarația lui Frans de Waal:

„o deschidere mai mare către paralelismul ce se poate realiza cu viața animală face viața unui biolog mai ușoară. De aici, decizia de a trece la nivelul următor și de a vedea dacă biologia poate face lumină în interiorul societăților umane. Dacă acest lucru înseamnă a ne avânta direct în controverse politice, așa să fie. Nu este ca și cum biologia nu ar ține deja de o controversă politică. Fiecare discuție despre societate și guvernare pleacă de la unele presupoziții ale naturii umane și le prezintă, ca și cum ar veni direct din biologie. Cel mai adesea, nu au nicio legătură cu evidențele biologiei științifice.”[10]

---

[7] *Ibidem*, (s.a.-B.S.):„technico-socio-cultural *differentiation.*”

[8] Bernard Stiegler, *What Makes Live Worth Living: On Pharmacology*, trans. Daniel Ross, Polity Press, Cambridge, 2013, §44, p. 135: „process of adoption has been short-circuited and replaced by a process of adaptation.”

[9] Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Sociobiology: An Anthropological Critique of Sociobiology*”, Travistock Press, London, 1976, p. xii: „the theory of sociobiology has an intrisic ideological dimension, in fact a profound historical relation to Western competitive capitalism.”

[10] Frans de Waal, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, Souvenir Press, London, 2009, p. 5: „Greater openess to paralles with animals makes life easier for the biologist, hence my decision to go the next level and see if biology can shed light on human society. If this means wading right in the political controversey,

Într-un context, ca și cel pe care l-am anunțat mai devreme, cum trebuie evaluată poziția lui Bernard Stiegler asupra condiției tehnice a naturii umane? Dacă până la un punct Stiegler poate fi afiliat curentului filosofic denumit umanism, acesta nu reproduce o formă a umanismului dogmatic. Asistăm, cu alte cuvinte, la structurarea unui umanism nuanțat, deoarece aplicarea adaptivismului biologic culturii umane este o mișcare ideologică, ce depășește diviziunile existente între vechile ideologii socio-politice . Generalitatea culturală pe care o atinge această ideologie este dublată de o problemă situată chiar în nucleul tare al filosofiei. Un demers, precum cel al lui Bernard Stiegler, se izbește și de faptul că: „*filosofia se constituie plecând de la refularea principalei sale sarcini* [- technica]”[11]. În acest sens, teoria tehnicității originare urmărește să evidențieze atât fragilitatea noastră protezică[12], cât și o combatere a biologismului vulgar ce domină sfera culturii occidentale.

Adaptivismul cultural pleacă de la presupoziția faptului că atât identitatea individuală, cât și cea colectivă, sunt urmarea: „inscripționării identității [umane] în ADN”[13]. Împotriva unei asemena afirmații, teoria tehnicității originare este obligată să articuleze un dublu-limbaj, situat la întretăierea dintre filosofie și tehno-științe. Această obligație clarifică în același timp și remarca pe care am făcut-o cu privire la tipul nou de umanism – de fapt, un umanism non-metafizic -, expus prin intermediul teoriei asupra tehnicității originare. Toate aceste discuții preliminare își găsesc legitimarea în nevoia de a forja o metodologie capabilă de a oferi o definiție specifică asupra culturii umane, dar care în același timp, să nu încalce nici axiomele biologiei și nici să nu ignore avansul realizat de teoria filosofică contemporană.

2.Viața între termodinamică și memoria genetică

Care este definiția minimă a procesului denumit *viață*? Din această perspectivă, cea mai generală și în același timp, cea mai simplă definiție a vieții, este oferită de fizicianul, lauret al Premiului Nobel, Erwin Schrödinger. Pentru fizicianul german *entropia negativă* este punctul zero de la care viața este obligată să se definească. Entropia negativă face posibilă: „evitarea decăderii rapide în starea inertă de *echilibru*[14], motiv pentru care nu este

---

so be it; it’s not as biology is not already a part of it. Every debate about society and government makes huge assumptions about human nature, which are presented as they come straight out of biology. But they almost never do.”

[11] Bernard Stiegler, *Philosopher Par Accident*, p. 15 (s.a. – B.S.): „*la philosophie commnce par le refoulment de sa question propre*.”

[12] Așa cum vom vedea, „proteza/condiția protezică” alături de „tehnică/tehnicitate” sunt termeni cheie ai discurslui stieglerian. Traducere a termenului grecesc πρόσθεσις: „pros-thesis poate fi tradus în mod literar ca și pro-poziție. O proteză este ceea ce poate fi propus, așezat în față, în avans; tehnica este ceea ce se așează în fața noastră [*la technique est ce qui nous est pro-posé*] (într-o cunoaștere originară, un *mathēsis* care ne „pro-pune” nouă lucruri” (Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimtheus*, p. 235, (s.a. – B.S.); „*Pros-thesis* can be literally translated as pro-position. A prosthesis is what is proposed, placed in front, in advance; technics is what is placed before of us [*la technique est ce qui nous est pro-posé*] (in a originary knowledge, a *mathēsis* that ”pro-pose” us things).”)

[13] Gerald Moore, „*Adapt, Smile or Die!* Stiegler Among the Darwinism”, în: Christina Howells, Gerarld Moore (Eds.), *Stiegler and Technics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013, pp. 17-33, p. 19: „hardwiring of identity in DNA.”

[14] Erwin Schrödinger, „Ce este viața?”, în: *Ce este viața? Aspectul fizic al celulei vii și Spirit* și *materie*, traducere de V. Efimov, Editura Politică, București, 1980, pp. 17-109, p. 92, (s.a.-E.S.).

surprinzător faptul că această enigmă reprezentată de existența vieții: „din cele mai vechi timpuri ale gândirii omenești a pretins [...] că în organism acționează o forță non-fizică specială sau supranaturală”[15]. *Echilibrul* avut în vedere de Schrödinger este reprezentat de ceea ce „al doilea principiu al Termodinamicii” înțelege prin intermediul noțiunii de entropie sau de atingere a echilibrului termic prin disipare de energie:

„un organism își mărește permanent entropia sau, ați putea spune, produce entropie pozitivă și astfel se apropie de periculoasa stare de entropie maximă, moartea. Poate să o țină la distanță, adică să fie viu, doar dacă extrage în permanență din mediul său înconjurător entropie negativă”[16]

Prin urmare, putem defini viața sub forma unei lupte dintre această menținere a organizării materiei (entropia negativă) și tendința universală a entropiei (atingerea punctului de echilibru termic). Se ajunge astfel la formarea unui *echilibru relativ,* prin care organismul extrage mereu entropie negativă din mediul asociat. În acest fel, procesele de respirație și hrănire sunt principala cale, prin care se pot compensa în mod finit, pierderile produse de entropie. Cu toate acestea, nu este îndeajuns pentru un organism să posede doar capacitatea de a amâna entropia, deoarece, acest lucru ar fi echivalent cu o moarte totală a vieții și imposibilitatea de a trasmite mai departe, complexitatea atinsă de materia organică. Astfel, viața are și capacitatea de a-și menține o relativă unitate structurală de-a lungul replicării, deoarece așa cum intuia Schrödinger în anul 1943, trebuie să fie înscrisă vieții și capacitatea de a transmite mai departe entropia negativă. În acest sens, al doilea principiu general al vieții este cel al *transmisibilității entropiei negative*.

Pentru Schrödinger, cel de-al doilea principiu al vieții, se termină cu metafora „cristalelor aperiodice”[17], dar următoarele decenii de cercetare asistă la descoperirea realității ultime a biologiei - macromolecula acidului dezoxiribonucleic. ADN-ul este ultima realitate de inscripție materială a vieții, deoarece conține în structura proprie codul sau programul necesar pentru schimbul metabolic din organism și astfel, acceptarea științifică a principiului transmisibilității entropiei negative. Să ne amintim acum de remarca lui François Jacob cu privire la faptul că programul genetic nu primește lecții de experiență, ceea ce tradus din punct de vedere formal, semnifică faptul că *ADN-ul nu interacționează cu mediul, fiind astfel incapabil de a înregistra experințe dobândite de către organism*.[18] Prin urmare, dacă există diferențiere în lumea vie, acest lucru se datorează în mod *strict* faptului că ADN-ul poate suferi mutații aleatorii - mutațiile fiind greșeli în replicarea codului genetic. Acest nouă axiomă a biologiei genetice, conduce în mod apriori la demolarea edificiului biologiei lamarckiste. Pentru Lamarck achizițiile epigenetice (achiziții acumulate la nivelul sistemului nervos) au capacitatea internă de a fi stocate ulterior în cadrul memoriei germinative – termen arhaic, similar prin funcție, memoriei genetice. În acestă schimbare de paradigmă, ceea ce ne învață Richard Dawkins, etolog afiliat neo-darwinismului, este faptul că:

[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem,* p. 93.
[17] *Ibidem,* p. 72
[18] François Jacob, *op. cit.*, pp. 26-32.

„organismul individual nu este „unitatea de selecție" – nu este adevăratul proces de replicare. Este una dintre cele mai importante consecințe penru o admitere generală a faptului că teoria „lamarckiană" a transmisiei este falsă."[19]

În concluzie, viața pentru biologia contemporană este adaptare prin selecție naturală. Cu alte cuvinte, supreţuirea organismului și a speciei este pur accidentală și ține de șansa de a se reproduce în mediul asociat particular.

3.Obiectul tehnic sau memoria (transgenerațională) epifilogenetică

În acest context științific este prinsă filosofia stieglerianăa tehnicității originare. Dacă în mod sigur, se poate vorbi despre evoluție în cadrul vieții umane, acest nou tip de evoluție nu poate fi redusă la o simplă luptă pentru adaptare la mediu. „Technică și timp, 1: Eroarea lui Epimeteu", este lucrarea lui Bernard Stiegler, în care lupta sa împotriva adaptivismului cultural ajunge pînă la reformularea mizei practice a filosofiei, în ansamblu ei.[20] Acest demers este atât unul filosofic, cât și tehno-logic[21], deoarece evoluția biologică este suplementată în cazul omului de o teorie a evoluției tehnicii. Disciplina care mediează între cele două tipuri de evoluție este filosofia, deoarece invenția omului coincide și cu apariția vieții spiritului.[22] Acesta este punctul zero de la care pleacă întreaga sa contrucție teoretică.

Dacă așa cum am văzut, viața în liniile sale fundamentale reprezintă o formă de organizare a materiei ce combate dezordinea dată de entropie, atât evoluția biologică, cât și cea tehnică, sunt două modilități - în același timp înrudite și distincte - prin intermediul cărora se urmărește menținerea entropiei negative. Există evoluție biologică și evoluție tehno-socio-culturală, deoarece ambele tipuri de organizare au la bază regimuri de diferențiere proprii. Apariția – în limbajul lui Stiegler, *invenția* – vieții umane coincide cu o îndepărtare a speciei noastre de evoluția biologică și o apropiere a diferențierii prin intermediul evoluției tehnice. În acest caz: „tehnica înțeleasă ca un „proces de exteriorizare" este continuarea vieții, dincolo de mijloacele vieții"[23]. Abia de la această teză suntem obligați să producem o reformule a principiilor de la care plecând, cultura umană se *constituie* pe sine – constituire care înseamnă, capacitatea de a „înscrie negentropie [entropie negativă] *în afara* viului"[24].

Așa cum am anunțat deja, evoluția omului este o evoluție a *spiritului*. Cu toate acestea, Bernard Stiegler nu cade în capcanele antropocentrismului metafizic. *Spiritul evoluează prin tehnică*, ceea ce înseamnă că viața umană se constituie plecând de la mecanisme specifice de selecție. Nu mai suntem în spațiul variației accidentale, al adaptării și al supraveţuirii, ci, al

[19] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1989, p. 274: „individual organism is not the 'unit of selection'—not a true replicator. It is one of the most important consequences of the universally admitted fact that the 'Lamarck - ian' theory of inheritance is false."

[20]Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimtheus*, passim.

[21] Tehno-logic, în sensul de știință dedicată practicilor și evoluției tehnice.

[22] „Manifesto of Ars Industrialis", http://arsindustrialis.org, 2010, accesat pe data de 18 aprilie 2015, la URL: http://arsindustrialis.org/manifesto-2010, Art. 1.; „la vie de l'esprit".

[23] Bernard Stiegler, *Thechnics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, p. 17: „as a "process of exteriorization", technics is the pursuit of life by means other than life."

[24] Bernard Stiegler, „To love, to Love Me, to Love Us", în: *Acting Out*, translated by David Barison, Daniel Ross, Patrick Crogan, Stanford University Press, Stanford, 2009, pp. 37-92, p. 85, n. 10, (s.a. – B.S.); „by inscribing negentropy *outside* of the living."

variației culturale - care înseamnă în același timp și *variație imaginară*[25]. Omul supraviețuiește în totalitatea sa, adică tehno-socio-cultural, prin recursul la tehnică, dar și technica este la rândul ei posibilă, sub forma unui nou mediu situat în expansiune continuă, prin cuplul acesteia cu noi.

Bernard Stiegler este un materialist aparte, în sensul în care teoria sa asupra evoluției tehnice prin care trece spritul, răspunde în egală măsură cerințelor impuse de științele pozitive, cât și a teoriei filosofice contemporane. În acest context, nu este întâmplător faptul că filosoful francez împrumută o parte din terminologia sa, din cadrul cercetărilor paleo-antropologice efectuate de André Leroi-Gourhan. Ideea principală împrumutată de Bernard Stiegler este teza conform căreia omul este o fomă de viață ce își externalizează memoria în tehnică. Pentru André Leroi-Gourhan, darwinismul vulgar – *omul evoluează direct din primate* – trebuie combătut prin intermediul argumentelor ce ne sunt oferite de biologia lamarckistă. Secolul al XIX-lea pune bazele ideologiei darwiniste; a unei continuități directe între primate și om, deoarece așa cum indică André Leroi-Gourhan:

„în 1735, suedezul Linné, în clasificarea ființelor vii pe care i-o datorăm, materializează definitiv poziția zoologică a omului, care devine o specie, *homo sapines*, ultima treaptă a seriei încununate de către primate.”[26]

Acceptarea perspectivei darwiniste coincide și cu acceptarea unei metafizici vulgare, deoarece omul nu este un „miracol spiritul, aruncat ulterior într-un corp, în care „mentalul” ar fi grafat pe un obiect „animal”: *omul nu este un descendent al maimuței*”[27]. Leroi-Gourhan, precum și Stiegler observă cum între 2,5 și 1,2 milioane de ani în urmă, se produce o nouă articulare în cadrul evoluției, prin intermediul australopitecului (*Zinjanthropus boisei*/*Paranthropus boisei*). Ce schimbare aduce cu sine acest pasaj către *umanizare*? Caracteristica uimitoare a acestor umanoizi este prezența locomoției bipede. Bipedismul este un factor declanșator și care corespunde cu eliberarea membrului superior de funcția locomoției și facilitarea condițiilor necesare pentru creșterea progresivă în volum a masei cerebrale. Acest eveniment coincide în același timp și cu o eliberare - *împreună* - a membrului superior și a feței din spațiul zoologic către o reapropiere a lor sub forma procesului de umanizare. Pentru a recapitula: „libertatea mâinii implică aproape obligatoriu o activitate tehnică diferită de cea a maimuțelor [...] împreună cu o față scurtă, fără canini ofensivi, presupune utilizarea unor organe artificiale – uneltele.”[28]

Dacă evoluția omului este un tehnică, acest lucru se datorează faptului că uneltele dețin o persistență a organizării mult mai extinsă temporal decât existența propriilor creatori. Cu alte cuvinte, invocarea procesului de umanizare este în același timp, o invocare a conceptului de tradiție. Pentru Bernard Stiegler, tradiția este generată de unealtă, deoarece aceasta este singura capabilă de a susține o primă memorie tehno-socială primitvă, capabilă, cu alte cuvinte, de a transmite experiențele individuale dincolo de finitudinea existenței

[25] Bernard Stiegler, *Technics and Time, 2: Disorientation*, p. 150.

[26] André Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvântul. Volumul I: Tehnică și limbaj*, traducere de Maria Berza, Editura Meridiane, București, 1983, pp. 40-41.

[27] Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, p. 144, (s.m. – A.C.): „is not a spiritual miracle that would suddenly belong to an already given body, in which the „mental” would be grafted onto the „animal”: the human does not descend from the monkey.”

[28] André Leroi-Gourhan, *op. cit.*, p. 57.

umane. Prin intermediul cercetărilor paleoantropologului André Leroi-Gourhan, Bernard Stiegler înaintează ideea existenței, alături de memoria genetică și de cea a sistemului central-nervos, a unui *al treilea tip de memorie*. În primul rând, aceast al treilea tip de memorie este imposibilă în afara relației dintre organismul uman și obiectul tehnic, această relație constând în capacitatea de a exterioriza conținutul mental și formarea proto-tradiției. Pe de altă parte, acest proces de exteriorizare, „produce o nouă formă de memorie, ce nu mai poate fi înscrisă în cadrul terminologiei darwiniste."[29] Viața animală se dezvoltă doar la nivelul articulațiilor posibile dintre *memoria genetică* (programul intern al speciei) și *memoria nervoasă* (individuală). În lumea animală, experințele dobândite și stocate în cadrul memoriei nervoase nu pot fi transmise mai departe, deoarece:

„memoria individuală a unui animal se șterge atunci când survine moartea organismului; nu se poate conserva, transmite sau acumula. În schimb, tehnica deschide posibilitatea transmiterii experințelor individuale dincolo de timpul vieții unui organism: tehnica face posibilă o *a treia* formă de memorie."[30]

Este ca și cum viața ar fi găsit o nouă cale între memoria genetică transmisibilă dar non-cumulativă și memoria epigenetică[31] dar nemoștenibilă, iar răspunsul pentru Stiegler este reprezentat de *memoria epifilogenetică*. Această ultimă formulă îmbrăcată de memorie este specifică doar omului, deoarece tipul de materialitate a obiectului tehnic este singurul care poate asigura o sedimentare a memoriei epigentice și o redistribuire culturală plecând de la aceste noi proprietăți. În contextul general al discuției noastre, apariția epifilogenezei corespunde apariției unui nou proces de selecție, ireductibil biologiei evoluționiste - proces care în acest fel, se află dincolo de granițile adaptivismului.

Cu toate acestea, teoria tehnicității originare până a fi o sinteză plauzibilă între științele umane și tehnoștiințe, este obligată să treacă printr-o etapă deconstructivă. În joc se află încercarea de a obține o perpectivă privilegiată, din interiorul căreia să devină astfel vizibilă istoria metafizicii, sub forma negării rolului constitutiv jucat de tehnică. Deși Leroi-Gourhan înaintează o teorie asupra omului, ce se vrea a fi ținută departe de metafizică și antropocentrism, Stiegler este de altă poziție. Paleoantropologul francez este acuzat de faptul

---

[29] Bernard Stiegler, *Technics and Time, 3: Cinematic Time and the Question of Malaise*, Translated by Stephen Barker, Stanford University Press, Stanford, 2011, p. 206: „produces a new form of memory that can no longer be inscribed in Darwinian terminology."

[30] *Ibidem*, p. 206, (s.a. – B.S.): „it is becuase the individual's memory is erased at the moment of its death; it is not preserved nor transmitted nor accumulated. But technics opens the possibility of transmitting individual experience beyond the individual's life: technics supports a *third* level of memory."

[31] Termenul de epigeneză deține din punc de vedere conceptual un loc foarte important în cadrul analizei stiegleriene. În primul rând, trebuie semnalat faptul că împreună cu memoria genetică, epigeneza sau memoria epigenetică reprezintă ultima unitate structurală împrumutată de Bernard Stiegler din cadrul paleoantropologiei lui André Leroi-Gourhan. Prin urmare, memoria epigenetică este rezultatul mecanismului care funționează *deasupra* sau *adițional* memoriei genetice. Această înțelegere a procesului de epigeneză nu trebuie confundată cu termenul de epigeneză, așa cum este acesta întâlnit în biologia evoluționisă, pentru care „modificările epigenetice ale germenului, consistă în mai multe epimutații permanente, care odată survenite, sunt transmise mai departe generațiilor viitoare, pana la ocurența următoarei epimutații" (David Haig, „Weismann Rules! OK? Epigenetics and the Lamarckian Temptation", în *Biology and Philosophy*, 22.4, 2007, pp. 415-428, p. 421: „epigenetic modification of the germ-line consists of more or-less permanent epimutations that, once having occurred, are transmitted faithfully to future generations until the occurrence of the next epimutation.").

că nu dezvoltă până la capăt implicațiile vizate de apariția memoriei epifilogenetice. Interioritatea omului, fie că avem în vedere reflexivitatea, imaginația sau gândirea pur și simpu, nu pot fi cercetate independent de condiția noastră tehnică originară:

„omul se inventează pe sine *în* tehnică, inventând unealta – devenind astfel *exteriorizat tehno-logic*. Aici, omul este interiorul [...] dar cu toate acestea, interiorul este inversat în această mișcare; prin urmare *nu poate precede* [exteriorului]. Interiorul și exteriorul sunt constituiți prin intermediul unei mișcări care *inventează sinele și pe celălalt.* [...] Ca și cum, umanitatea ar trebuie înțeleasă sub forma unei *maieutici tehnologice*."[32]

În acest context, problematica adopției culturale ne este livrată dintr-o nouă perspectivă. Deși umanitatea din punct de vedere a biologiei, nu poate fi analizată decât plecând de la teza conform căreia suntem constituiți de condițiile impuse de mediu – de a supraveți sau de a muri în funcție de simpla adaptare – teoria tehnicității originare ne deschide o cu totul altă perspectivă. Mediul tehnic intră într-un proces de substituție în raport cu mediu natural, motiv pentru care se produce o trecere de la o viață dominată de adaptivism, la una în care fenomenul socio-cultural ar fi imposibil fără structura realizată de procesul de adopție. Obiectele tehnice nu sunt așa cum ne va învăța filosofia odată cu Platon, o memorie fantomală sau chiar moartă, ci mediul capabil de a conserva și trasmite tradiția. Memoria epifilogenetică face posibilă constituirea acelor programe culturale, ce se împart, între ceea ce Bernard Stiegler numește în mod intenționat vag, *științele vieții* [savoir-vivre] și *științele practicii* [savoir-faire][33]. Toate aceste caracteristici enunțate mai sus, ne demonstrează faptul că tehnica înțeleasă ca proces evolutiv, marchează o ruptură a omului de mediul biologic dominat de legile supraviețuirii, selecției și adaptării și o restructurare a sa, tehno-culturală. În vederea siblinierii acestui lucru, următorul pasaj din „Tehnică și tmp, 1: Greșeala lui Epimeteu" deține o relevanță ultimă:

„Dasein-ul [omul] *ca și* fenomen al vieții, devine singular în istoria ființelor vii, deoarece, pentru Dasein, stratul epigenetic al vieții, departe de a fi pierdut cu moartea individului, se conservă și se sedimentează și trece mai departe, în ordinea supraviețurii [*survivance*] sub forma unui dar, dar și al unei datorii, generației viitoare [...] Nu sub forma unui „program", în sensul biologic *cvasi*-determinist al acestui cuvânt [...] Această sedimentare epigenetică, o memorie a ceea ce s-a întâmplat, este ceea ce intitulăm cu numele de trecut, ceea ce ar trebui să numim *epifilogeneza* omului, însemnând conservarea, acumularea și sedimentarea epigenezelor succesive. Epifilogeneza reprezintă o ruptură cu simpla viață, deoarece în cea din urmă, exact epigeneza reprezintă ceea ce nu se conservă („programul nu poate primi lecții de la experiență")."[34]

---

[32] Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, pp. 141-42, (s.m. – A.-S.C.): „the human invents himself in the technical by inventing the tool – by becoming exteriorized techno-logically. Ut here the human is the interior. (...) Nevertheless, the interior is inverted in this movement; it can therefore not precede it (...) as if there were a technological maieutic of what is called humanity."

[33] Bernard Stiegler, „Anamnēsis and Hypomnēsis: The Memories of Desire", în: Arthur Bradley & Louis Armand (eds.), *Technicity, Litteraria Pragnesia*, Prague, 2006, pp. 20-43, p. 22.

[34] Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, p. 140, (s.a. – B.S.): „The phenomenon of life *qua* Dasein, becomes singular in the history of the living being to the extent that, for Dasein, the epigenetic layer of life, far from being lost with the living being when it dies, conserves and sediments itself, passes itself down in the order of survival [*survivance*], and to posterity as a gift as well as a debt [...] not as `programme' in

4.Conluzie

Am văzut cum tipul de viață umană reprezintă o ruptură în cadrul vieții biologice, fiind prin urmare, inclusiv o ruptură de tipul de entropie negativă specifică acestei organizări a materiei. În același timp, această ruptură este reprezentată de apariția obiectului tehnic și astfel, de livrarea întregului construct tehno-socio-cultural. Pe de altă parte, viața umană „nu are nimic de-a face cu procesul de *adaptare*"[35], motiv pentru care o înțelegere adaptivistă asupra culturii umane – înțelegere care din păcate vine încapsulată în cadrul ideologiilor capitalismului tîrziu – ar conduce în mod inevitabil la o animalizare a omului și la o formă de scleroză culturală.[36] Pentru Stiegler, poziția ocupată de om este una fragilă, deoarece „trasarea unei simple granițe între condiția umană și cea animală, trebuie pusă în discuție, în modul cel mai serios."[37] În același timp, epifilogeneza nu capătă o dezvoltare majoră în cadrul lumii vii, decât cu excepția omului. Este acesta un paradox? Mai capătă vreun sens acest discurs al locului *special* ocupat de umanitate în cadrul ecologiei generale a vieții, atunci când Derrida, prin intermediul deconstrucției raportului dintre uman și animal, ne înfățișează mecanismele care se regăsesc în spatel uitării originii *animale* a logosului?[38] Și în acest caz, Bernard Stiegler apelează la termodinamică, deoarece atât evoluția biologică, cât și cea tehnică nu sunt decât două modalități *diferite* de a lupta împotriva entropiei. Acest conext științific îndeplinește o dublă funcție, deoarece pe de o parte biologia contemporană vede în entropie un punct zero de la care este obligată să plece orice cerceare asupra vieții, iar pe de altă parte, resursele filosofice împrumutate de Bernard Stiegler din câmpul deconstrucției, fenomenologiei sau teoriei individuației, exprimă motivul pentru care viața umană trebuie să fie înțeleasă plecând de la diferențierea impusă de evoluția tehnică și nu de cea genetică. Astfel, prin lupta sa cu starea de entropie, omul nu mai este un *miracol spiritual* aruncat în lumea animală de o forță superioară și anonimă, ci o negociere cu un *altul diferit*, dar care îi conferă *identitatea* specifică.

Bibliografie

DAWKINS, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

de WAAL, Frans, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, Souvenir Press, London, 2009.

---

the *quasi*-biological determinst sense [...] This epigenetic sedimentation, a memorisation of what has happened, is wha we call the past, what we shall name the *epiphylogenesis* of man, meaning the conservation, accumulation and sedimentation of succesive epigenesis. Epiphylogenesis is a break with pure life, in that in the latter, epigenesis is preciseley what is not conserved (`the programme cannot receive lessons form expirience').''

[35] Bernard Stiegler, *Technics and Time, 3: Cinematic Time and the Question of Malaise*, p. 168, (s.a.-B.S.): „that this has absolutely nothing to do with a process of *adaptation*".

[36] *Ibidem*.

[37] *Ibidem*, p. 151: „the tracing of any simple boundary between humanity and animality must be seriously called into question."

[38] „Marca, gramme-ul, urma, și diferarea [différance] sunt referințe diferente asupra tuturor ființelor vii; drept relație dintre ceea ce este viu și ceea ce este neviu" (Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, translated by David Wills, Fordham University Press, New York, 2008, p. 104: „mark, gramma, trace, and différance refer differentially to all living things, all the relations between living and nonliving.").

DERRIDA, Jacques, *The Animal That Therefore I Am*, translated by David Wills, Fordham University Press, New York, 2008.

HAIG, David, „Weismann Rules! OK? Epigenetics and the Lamarckian Temptation", în: *Biology and Philosophy*, 22.4, 2007, pp. 415-428.

JACOB, François, *Logica viului. Eseu despre ereditate*, traducere de Iuliana Niculescu și I. Peatnițchi, Editura enciclopedică și română, București, 1972.

LEROI-GOURHAN, André, *Gestul și cuvântul. Volumul I: Tehnică și limbaj*, traducere de Maria Berza, Editura Meridiane, București, 1983.

„Manifesto of Ars Industrialis", http://arsindustrialis.org, 2010, accesat pe data de 18 aprilie 2015, la URL: http://arsindustrialis.org/manifesto-2010.

MOORE, Gerald, „*Adapt, Smile or Die!* Stiegler Among the Darwinism", în: Christina Howells, Gerarld Moore (Eds.), *Stiegler and Technics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013, pp. 17-33.

SAHLINS, Marshall, *The Use and Abuse of Sociobiology: An Anthropological Critique of Sociobiology*", Travistock Press, London, 1976.

SCHRÖDINGER, Erwin, „Ce este viața?", în: *Ce este viața? Aspectul fizic al celulei vii și Spirit* și *materie*, traducere de V. Efimov, Editura Politică, București, 1980, pp. 17-109.

STIEGLER, Bernard *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus*, trans. by Richard Beardsworth și George Collins, Stanford University Press, Stanford, 1998.

STIEGLER, Bernard, *Philosopher par accident. Entretiens avec Élie During*, Galilée, Paris, 2004.

STIEGLER, Bernard, „Anamnēsis and Hypomnēsis: The Memories of Desire", în: Arthur Bradley & Louis Armand (eds.), *Technicity*, Litteraria Pragnesia, Prague, 2006.

STIEGLER, Bernard, *Technics and Time, 2: Disorientation*, trans. Stephan Barker, Stanford University Press, Stanford, 2009.

STIEGLER, Bernard, „To love, to Love Me, to Love Us", în: *Acting Out*, translated by David Barison, Daniel Ross, Patrick Crogan, Stanford University Press, Stanford, 2009.

STIEGLER, Bernard, *Technics and Time, 3: Cinematic Time and the Question of Malaise*, Translated by Stephen Barker, Stanford University Press, Stanford, 2011.

STIEGLER, Bernard, *What Makes Live Worth Living: On Pharmacology*, trans. Daniel Ross, Polity Press, Cambridge, 2013.

WILLS, David, *Dorsality. Thinking Back through Technology and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 2008.

Aknowledgement:

Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/133675 "Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale" (IDSRC – doc postdoc), cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013