

Editoriale

Extériorisation

Actualité et histoire d'un paradigme théorique

Emanuele Clarizio  0000-0003-3562-6647

Martino Feyles  0000-0002-7280-5655

EXTERIORIZATION. TOPICALITY AND HISTORY OF A THEORETICAL PARADIGM

The aim of this issue of *Lo Sguardo* is to examine the contemporary relevance and history of the concept of exteriorization, in order to establish it as a theoretical paradigm that both traverses and extends beyond the philosophy of technology. The first section poses the problem of exteriorization from a general perspective, in which the reference to the life sciences and the biological sciences is central; the second section tightens the field, analysing the question of exteriorization from a more anthropological perspective; in the third, the reference to Derrida, Stiegler and the problems of writing and memory is central; finally, in the last section, the problem of exteriorization is approached from a perspective closer to media theory.

1. Brève contextualisation historico-philosophique

Le numéro XXXVI de *Lo Sguardo* naît avant tout de la volonté des éditeurs d'interroger et d'examiner une notion philosophique à la fois insaisissable et stratégique: *l'extériorisation*, en effet, désignant plus un processus qu'un objet, ne se présente pas comme un concept stable, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de référent ontologique plus ou moins défini, mais prend la forme d'un terme éminemment opératoire dans de nombreux systèmes de pensée, qui, en tant que tel, a rarement attiré sur lui une attention thématique, alors qu'il joue souvent un rôle clé dans les architectures théoriques qui l'emploient. La première nécessité à l'origine de ce numéro est donc de clarifier et d'analyser les usages historiquement déterminés et disparates de la notion d'extériorisation. En même temps, puisqu'il s'agit d'un terme dont l'apparition dans le lexique philosophique n'est pas ancienne, mais moderne, son histoire est récente, et en la retraçant on est inévitablement confronté à des problèmes contemporains encore ouverts, dont il faut donc rendre compte

non seulement en termes historiographiques, mais aussi en termes théoriques. Ce double lien de la notion d'extériorisation avec *l'actualité* et *l'histoire* de la philosophie est d'ailleurs déjà évident dans les écrits de Jacques Derrida, l'un des philosophes qui a travaillé le plus systématiquement sur cette notion au cours du siècle dernier. En réinterprétant le mythe de l'origine de l'écriture raconté dans le *Phèdre* de Platon, Derrida a montré à quel point le problème du rapport entre l'intériorité et l'extériorité est ancien et, d'une certaine manière, inévitable. En liant par ailleurs l'extériorité à la technique, la grammatologie de Derrida ouvre des perspectives fécondes sur l'actualité.

Quelques brèves références historiques d'ordre général seront donc utiles pour mettre en contexte les nombreuses contributions qui alimentent ce numéro monographique. Si l'extériorisation est en effet une catégorie qui a connu une fortune particulière dans la philosophie des techniques – à laquelle une large place sera également consacrée dans les pages qui suivent – il est intéressant de noter que ses racines remontent à l'idéalisme hégélien: le terme «*Entäußerung*» joue en effet un rôle important dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, et bien que sa traduction ait été controversée, puisqu'il a été initialement traduit en italien et en français par «aliénation»¹, ce dernier mot traduit aujourd'hui de préférence le terme allemand «*Entfremdung*», alors que «*Entäußerung*» indique précisément un processus d'extériorisation. Cependant, l'ambiguïté et la proximité entre ces deux concepts ont survécu à Hegel, comme en témoigne par exemple l'utilisation presque interchangeable qu'en fait Marx dans les *Manuscrits économique-philosophiques*.

Cette rapide généalogie idéaliste de l'extériorisation, qui en soi ne devrait pas surprendre, révèle cependant, de manière peut-être plus inattendue, l'arrière-plan idéaliste à partir duquel la philosophie de la technique prend forme, puisque c'est précisément à travers la gauche hégélienne que le terme devient un concept porteur de la première théorie philosophique explicite et revendiquée de la technique, à savoir celle qu'Ernst Kapp a développée dans les *Grundlinien einer Philosophie der Technik* en 1877. L'extériorisation est érigée par Kapp en modèle de fonctionnement général de l'esprit; sa forme la plus significative est celle de la projection d'organe, qui coïncide avec le processus de création technique. La théorie de Kapp apparaît ainsi comme un point de jonction central pour la fortune du concept d'extériorisation, dans la mesure où elle sert de point d'articulation entre l'idéalisme et la philosophie de la technique. Par l'intermédiaire d'Alfred Espinas, la pensée de Kapp est ensuite arrivée en France, où la notion d'extériorisation a trouvé une ligne de développement originale dans la philosophie d'Henri Bergson, qui, dans *L'évolution créatrice*, l'a conçue comme l'une des voies d'extériorisation de la vie et de la conscience. Par la suite, André Leroi-Gourhan reprend et réactive puissamment le double héritage de

¹ Cf. J. Gauvin, *Entfremdung et Entäußerung dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, «Archives de Philosophie», 25/1962, pp. 555-571; S. Haber, *Le terme «aliénation» («entfremdung») et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, «Philosophique» 8/2015, pp. 5-36.

Bergson et de Kapp, en utilisant systématiquement le concept d'extériorisation, qu'il inscrit dans un cadre théorique évolutionniste: l'histoire de l'espèce humaine apparaît ainsi comme une histoire d'extériorisations techniques successives. L'extériorisation s'élève ainsi au rang de véritable catégorie épistémologique, offrant un support aux philosophies de la technique en quête de légitimité scientifique et générant des diatribes toujours d'actualité sur sa pertinence en tant qu'outil heuristique de compréhension des phénomènes techniques. Leroi-Gourhan est également une référence pour Derrida lorsqu'il traite de l'extériorisation, et tous deux alimentent abondamment la pensée de Bernard Stiegler, pour qui la technique, en tant que processus d'extériorisation, «c'est la poursuite de la vie par d'autres moyens que la vie».

Si d'une part, donc, l'histoire de la notion d'extériorisation montre d'emblée sa capacité de dispersion dans de nombreux domaines de la philosophie (idéalisme, anthropologie philosophique, philosophie de la vie, philosophie de la technique, déconstruction, etc.), d'autre part elle montre le fait qu'un ensemble de questions récurrentes se condensent autour de cette catégorie, au point que l'on pourrait peut-être identifier un *paradigme* de l'extériorisation, dont le noyau théorique résiderait dans la reconnaissance d'une sorte de topologie relationnelle du sujet/organisme/corps/individu (selon la perspective théorique privilégiée). De ce point de vue, le paradigme de l'extériorisation ne cesse de nourrir, et de dialoguer avec, des théories philosophiques plus récentes, que l'on peut globalement définir comme 'externalistes', c'est-à-dire des positions théoriques fondées sur l'hypothèse que l'esprit et l'action sont, plus ou moins immédiatement, situés en dehors du corps. En ce sens, des courants philosophiques tels que la postphénoménologie, l'énactivisme, la théorie de l'esprit étendu ou encore la *Material Engagement Theory* présentent des points de contact profonds, voire des dettes évidentes, avec le paradigme théorique de l'extériorisation.

Bien qu'il soit possible d'identifier certains points de convergence dans les essais qui suivent (que nous soulignerons dans le dernier paragraphe), il faut bien dire que le numéro de revue que nous présentons reste hétérogène dans ses méthodes et pluriel dans ses conclusions. C'est pourquoi, compte tenu de la grande variété de perspectives théoriques des auteurs impliqués dans ce numéro et de la multiplicité des thèmes abordés dans les différentes contributions, il peut être utile d'offrir au lecteur une présentation concise, qui serve d'orientation préliminaire pour accéder aux textes. Mais avant cette présentation, il convient de préciser les critères généraux qui nous ont guidés dans l'organisation des sections: la première section pose le problème de l'extériorisation dans une perspective générale, où la référence aux sciences de la vie et aux sciences biologiques est centrale; la deuxième section resserre le champ, en analysant la question de l'extériorisation dans une perspective plus anthropologique; dans la troisième, la référence à Derrida, Stiegler et aux problèmes de l'écriture et de la mémoire est centrale; enfin, dans la dernière section, le problème de l'extériorisation est abordé dans une perspective plus proche de la théorie des médias.

2. Extériorisation et vie

La première section, intitulée *Extériorisation et vie*, s'ouvre sur un important essai de Leroi-Gourhan (*Technique et société chez l'animal et chez l'homme*), présenté ici pour la première fois en traduction italienne par Stefano Pilotto. L'essai porte sur l'une des questions fondamentales de la philosophie des techniques, à savoir le problème de l'originalité biologique spécifique de l'être humain par rapport à toutes les autres formes vivantes. Leroi-Gourhan part d'un postulat apparemment continuiste: «les formes s'échelonnent en ordre progressif dans tous les domaines du monde vivant et [...] il est difficile de démontrer la présence d'un abîme qui séparerait l'homme zoologique du reste des vertébrés». Cependant, cette thèse continuiste est rapidement reformulée et recontextualisée, si bien qu'à la fin de l'essai, Leroi-Gourhan semble presque défendre une thèse diamétralement opposée à celle dont il était parti. En réalité, la contradiction n'est qu'apparente. Il s'agit en effet de démontrer, sur la base d'une analyse minutieuse des documents paléontologiques, comment «toute une face du problème soulevé exclut l'originalité biologique de l'homme, alors que toute l'autre ne montre qu'originalité dans son comportement». En d'autres termes, l'originalité de l'être humain ne repose pas sur une unicité de nature biologique, mais sur une différence de nature fonctionnelle. En ce sens, «le dispositif humain, malgré les liens qui l'unissent au monde animal jusque dans les profondeurs des débuts, répond à une formule fonctionnelle absolument originale». D'une part, en analysant le problème d'un point de vue plus strictement biologique, la technicité, au lieu de révéler le trait spécifique à l'espèce humaine, apparaît comme une fonction très générale propre à tout être vivant, bien que sous des formes et à des degrés très différents. Leroi-Gourhan se concentre particulièrement sur le problème du rapport entre technicité manuelle et technicité faciale pour montrer que la longue évolution qui a conduit à l'outil humain et à la parole est parfaitement explicable en termes matérialistes. C'est la mécanique des corps qui explique l'extraordinaire développement des capacités linguistiques, cérébrales et techniques de l'être humain, et non l'inverse. D'autre part, d'un point de vue plus attentif aux valeurs fonctionnelles, il faut noter que «l'originalité organique des anthropiens se traduit par un dispositif fonctionnel dont on peut trouver la plupart des éléments dans le monde animal, mais dont le groupement synergique est uniquement humain». Dans la dernière partie de l'essai, cette unicité de l'espèce humaine est documentée en rappelant un thème qui sera amplement repris dans l'essai de Stiegler et dans l'ensemble de la troisième section: Leroi-Gourhan signale en effet une différence substantielle entre la mémoire instinctive qui guide les actions des animaux (qui est héréditaire et tend à être automatique) et la mémoire ethnique qui distingue l'humain (qui est acquise par apprentissage et transmissible de génération en génération). On comprend ainsi que «la situation de l'homme n'est ni un compromis ni un divorce, elle n'est pas plus de l'animalité hypertrophiée qu'elle n'est la négation des lois du monde vivant».

L'essai de Xavier Guchet (*Technologies d'organes et extension theories: étude croisée*) aborde le thème de l'extériorisation en réactivant de manière originale une approche classique de la philosophie biologique française, que Georges Canguilhem avait déjà définie comme 'organologique', selon laquelle la technique peut être interprétée comme un ensemble d'organes, justement extériorisés, formant ainsi un corps élargi. Mais Guchet aborde ce topos en accentuant son caractère réflexif, à travers une analyse philosophique des technologies de production d'organes (bio)artificiels. Ce qui est en jeu, dans cet examen par ailleurs très précis et technologiquement informé, n'est rien de moins que la définition du concept d'organe et la détermination de sa signification anthropologique. Après avoir montré l'insuffisance des théories de l'extériorisation existantes pour penser la spécificité des organes (bio)artificiels, Guchet se livre à une analyse archéologique approfondie, remontant de Heidegger à Aristote, visant à comprendre l'organe (bio)artificiel par analogie et différence avec l'instrument. Si, selon Heidegger, l'organe se distingue de l'instrument parce que, contrairement à ce dernier, il est toujours en acte, l'organe (bio) artificiel, en revanche, connaît la différence entre puissance et acte, puisque son caractère technique détermine sa possibilité d'être activé et désactivé. En même temps, Guchet rappelle, dans le sillage d'Agamben, que l'usage du corps et de ses organes par les vivants ne prévoit pas la distinction entre puissance et acte qui s'applique plutôt aux instruments. L'organe (bio)artificiel est donc irréductible à la fois à l'instrument et à l'organe naturel. Selon Guchet, ce constat ne peut que brouiller la distinction nette entre organe et instrument que nous avons l'habitude de considérer comme acquise, et il faut donc repenser l'unité originelle de l'instrument et de l'organe, manifeste dans le mot grec *organon*. Pour comprendre les organes (bio)artificiels, il est nécessaire de repenser la notion d'instrument dans une perspective continuiste, franchissant les frontières du naturel et du technique: «le corps, pour un vivant, n'est pas autre chose que l'ensemble de ses *organa*, c'est-à-dire de ses instruments d'action sur la matière quels qu'ils soient». Loin d'être une considération purement épistémologique, l'idée d'un continuum organologique (bio)artificiel, allant sans discontinuité des organes aux instruments, conduit Guchet à revisiter l'organologie en termes d'une 'économie' des organes dont la portée est finalement plus anthropologique et éthique qu'épistémologique: réinterpréter le concept d'organe à la lumière de la notion d'usage conduit en effet à s'interroger sur la finalité de la technique et non seulement sur son origine.

Reprenant Canguilhem et Leroi-Gourhan, Elise Lamy-Rested (*Une aventure de l'extériorisation. De l'organologie générale à la cosmologie de la vie technique. Une lecture de Simondon*) offre au lecteur une définition générale du concept qui est au cœur de ce numéro: «l'extériorisation doit être plus largement pensée comme une 'tendance technique' qui pousse tout être vivant à sortir de soi pour explorer ou survivre dans son environnement». La référence à la notion bergsonienne de tendance est essentielle à cet égard: si l'extériorisation est une tendance universelle impliquée par la pulsion de vie bergsonienne, ce n'est plus

seulement l'être humain qui est extériorisé, mais la vie sous toutes ses formes. Si Kapp et Leroi-Gourhan «réserv[e]nt l'invention technique à l'être humain. L'élan vital de Bergson permet à Canguilhem de sortir de cette restriction». Ainsi apparaît le lien étroit entre la notion d'extériorisation et le paradigme théorique de ce que Lamy-Rested, en écho à Canguilhem et Stiegler, appelle l'organologie'. L'extériorisation apparaît en effet comme un moment essentiel du processus d'organisation du non-vivant par le vivant en général. Dans cette perspective, l'objet technique n'est plus la réalisation d'une idée élaborée par une intelligence, mais le produit d'un élan vital qui pousse tout être vivant à sortir de lui-même, à s'extérioriser. En se projetant dans le milieu, en s'extériorisant, le vivant tend à incorporer la matière qu'il rencontre, à l'organiser, c'est-à-dire à la transformer en 'organe'. Mais cette définition organologique de l'extériorisation semble encore réductrice à Lamy-Rested, car elle présuppose une opposition trop rigide entre organique et inorganique: «L'organologie générale se fonde ainsi sur la distinction entre l'organique et l'inorganique, en concevant l'objet technique comme un objet inorganique pourtant organisé à l'instar du vivant qui l'a inventé». En relisant Simondon, Lamy-Rested tente de montrer la voie pour sortir du paradigme organologique et repenser la question de l'extériorisation d'un point de vue cosmologique. Cet élargissement de l'horizon théorique n'est possible qu'à travers une réinterprétation de certaines ambiguïtés qui subsistent dans *Du mode d'existence des objets techniques*. L'argument proposé par Lamy-Rested repose sur une réinterprétation d'une notion qui, chez Simondon, est fondamentale, mais aussi très problématique, à savoir celle d' 'invention'. D'une part «c'est notamment autour de la question de l'invention que Simondon parvient à établir la distinction entre le vivant et la machine: si le vivant invente, la machine n'invente rien». D'autre part, en admettant que même les objets techniques peuvent avoir une certaine capacité d'invention, Simondon semble remettre en question la distinction fondamentale entre machine et organisme. Cela ouvre la possibilité de comprendre l'invention et l'extériorisation non plus seulement comme une prérogative du vivant, mais comme faisant partie d'un processus cosmologique plus général d'auto-organisation de la matière.

La contribution de Julien Claparède-Petitpierre (*Le servo-mécanisme et l'amibe: Articuler l'esprit et l'environnement chez Bateson et Ruyer*) compare les positions de Bateson et de Ruyer, en thématissant notamment la question de la relation entre l'être vivant et l'environnement. Bateson, selon Claparède-Petitpierre, tente de penser une écologie de l'esprit à partir d'un paradigme continuiste qui repose sur une synthèse du béhaviorisme et de la cybernétique. Ce paradigme explique l'esprit en le pensant par analogie avec le servomécanisme, c'est-à-dire en le pensant comme un système de contrôle des réactions de l'organisme en fonction du feedback reçu de l'environnement. En définitive, dans cette perspective théorique, l'action de l'organisme est expliquée comme une automation complexe. Cependant, selon Claparède-Petitpierre, ce point de vue présente des limites évidentes car il

montre son incapacité à expliquer l'un des aspects essentiels de l'esprit, à savoir la capacité à être à l'origine d'une intention thématique qui n'est ni la transformation d'un signal, ni le déclenchement d'une séquence automatisée. En cela, la réponse qu'un organisme fournit à de l'information reste irréductible à celle déclenchée chez un servo-mécanisme.

Pour argumenter cette prise de distance avec le paradigme continuiste de Bateson, Claparède-Petitpierre s'appuie sur les thèses de Ruyer. En particulier, Ruyer souligne l'irréductibilité de l'action thématique à l'action automatique: l'être vivant apparaît comme l'entité qui a une intention et l'intention apparaît comme un phénomène qui ne peut être réduit à une simple réaction:

il faut distinguer les réponses qui relèvent de l'automatisme de celles qui relèvent de l'intention. En effet, s'il y a automatisation de certains réflexes moteurs, il ne faut pas oublier que, dans l'ensemble, la réaction d'un humain ou d'un animal n'est pas seulement automatisée mais aussi thématisée.

Le concept d'intention est compris par Ruyer comme un concept très général, qui caractérise toute forme vivante en général et pas seulement la forme humaine: il configure ainsi «une téléologie d'un autre genre» qui, selon Claparède-Petitpierre, nous permet d'échapper au réductionnisme continuiste présenté par Bateson (et beaucoup d'autres auteurs éminents).

La première section se termine avec la contribution de Serena Procopio (*Comprendere l'eredità ecologica attraverso l'esteriorizzazione della traccia. Derrida al crocevia con le scienze della vita contemporanee*), qui utilise certains concepts derridiens pour réinterpréter la notion d'«hérédité écologique» élaborée dans les sciences de la vie, en particulier dans le cadre de la théorie de la construction de niches (NCT). L'expression 'hérédité écologique', explique Procopio, se réfère au processus de 'transmission' d'un environnement qui a été modifié par un organisme vivant. Les organismes vivants ne transmettent pas seulement aux générations suivantes un patrimoine génétique, mais aussi un environnement qui a été modifié, transformé, 'réécrit', pour le rendre adapté, ou plus adapté, aux besoins de l'espèce en question. Si le patrimoine génétique est une forme de mémoire et donc d'écriture – comme le suggère l'expression 'mémoire génétique' – la transmission de l'environnement modifié, l'hérédité écologique, peut également être interprétée à partir de l'idée de mémoire extériorisée. «L'environnement, dans cette optique, n'est ni un dispositif ni un instrument technique, mais il est néanmoins porteur de mémoire, car il se modifie en conservant les effets des pratiques des organismes et co-évolue ainsi avec le vivant». Cette perspective présente un double avantage: d'une part, elle permet de comprendre en quoi l'organisme vivant est conditionné par le milieu dans lequel il vit, au sens où «les modifications apportées au milieu rétroagissent sur l'organisme vivant lui-même, déterminant ainsi des biais évolutifs»; d'autre part, il est clair que cette perspective implique de repenser la contraposition intériorité/extériorité car l'organisme se prolonge dans le milieu à travers des artefacts qui sont fondamentaux pour sa survie.

3. Extériorisation et anthropologie

La section *Extériorisation et anthropologie* s'ouvre avec l'essai de Lambros Malafouris intitulé *How does thinking relate to tool making?*, présenté dans la traduction italienne de Flavia Prestininzi. Malafouris critique la «separation between 'inner' brain processes and 'outer' bodily or material processes», typique des approches cognitivistes de l'esprit humain, et cherche à montrer, en s'appuyant sur les preuves empiriques que l'archéologie cognitive peut mettre en jeu, que «neurocentrism has been the source of continuous problems and confusion». Cette critique a le mérite de se recentrer sur la question – absolument centrale tout au long de ce numéro de *Lo Sguardo* – de la frontière entre intériorité et extériorité. Où s'arrête la 'pensée' et où commence l'écaillement? – demande Malafouris – «where do we draw the boundaries of the mind with respect to body, materials and techniques»? En répondant à cette question, la *Material Engagement Theory* se présente comme une tentative de démontrer que «mind is not limited by the skin» et que «thinking is an *active process* that takes place inside the world; rather than inside our heads». Dans la perspective théorique de Malafouris, la fabrication d'un outil primitif ne peut s'expliquer en imaginant que d'abord une idée intentionnelle, ou un modèle mental accompli, se forme dans le cerveau de l'homme primitif, puis, plus tard et à un moment ultérieur, cette même idée est appliquée à la réalité ou transférée dans la matière. En réalité, l'intention du tailleur de pierre primitif ne précède ni temporellement ni ontologiquement «knapper's hand movement, or sequence of movements, which then, produce the handaxe». L'intention ou la conception ne précède pas l'action, mais elle est réalisée par l'action et, en ce sens, «intention and material affordance become inseparable».

L'entretien avec Maurizio Ferraris, intitulé *Isteresi e esteriorizzazione dell'umano*, par Tiziano Fossati Levi, a un double centre de gravité théorique. D'une part, Ferraris confirme une thèse présente dans la plupart des contributions accueillies dans ce numéro, à savoir l'idée qu'il existe un lien constitutif entre l'être humain et la technique. La spécificité de l'humain est comprise dans *Documanità* – le texte de référence de cet entretien – à partir de l'idée que l'être humain n'est pas tant défini par son intelligence que par son «manque». Ce serait la carence biologique, la carence en termes de ressources naturelles, qui a toujours et dès l'origine poussé l'être humain à recourir à la technique. Mais ce recours à la technique – pour Ferraris – ne doit pas être pensé comme un moment postérieur à l'anthropogenèse, comme une chute, ou un changement, qui se serait produit à un âge où l'être humain n'était pas encore constitutivement technique et où aurait existé une humanité naturelle semblable à celle supposée par Rousseau. Au contraire, dans la perspective théorique exposée dans *Documanità*, et reprise dans l'entretien, la technique est 'originnaire': c'est pourquoi Ferraris affirme sans ambages qu'il n'est pas possible «immaginare un umano senza tecnica».

A côté de ce thème anthropologique, l'autre axe théorique de l'entretien est la notion d'*hystérésis*, qui est probablement le concept le plus étroitement

lié au problème de de l'extériorisation parmi ceux proposés par Ferraris. Dans le dialogue avec Fossati Levi, le lien entre la notion d'hystérésis et la notion derridienne d'écriture apparaît clairement. Derrida est présenté comme le principal interlocuteur théorique de Ferraris. Les caractéristiques fondamentales de l'hystérésis apparaissent ainsi clairement dans l'entretien: l'enregistrement, l'itérabilité, l'altération et l'interruption.

L'isteresi è qualcosa che c'è da sempre, ma che diventa particolarmente evidente con il web, che in fondo è l'esempio di una cosa che, con il solo registrare, cambia il mondo. Ma lo cambia in che senso? Se noi cerchiamo di scomporre gli elementi presenti nell'isteresi emergono quattro cose: quelle descritte nel libro. Prima hai la registrazione semplice, l'iscrizione, che non è niente di scontato: se sei completamente amnesico è l'unico rimedio che hai. Poi c'è l'iterabilità: una volta che qualcosa è registrato può essere ripetuto e tutti i processi di capitalizzazione traggono origine da quella iterabilità, la quale, fra l'altro, è anche all'origine delle idealizzazioni, quindi ne derivano molte cose. Poi abbiamo l'alterazione: c'è un passaggio dal quantitativo al qualitativo. L'esempio dei big data è molto eloquente su questo: vai a cercare un significato in una serie di registrazioni che da sole non necessariamente ne hanno, ma se le metti tutte insieme un significato emerge. [...] Poi c'è l'interruzione: tutto ciò che è finisce.

L'essai d'Emanuele Clarizio porte sur *L'esteriorizzazione in Kapp, Bergson e Leroi-Gourhan* et interroge la relation entre le concept d'extériorisation et la philosophie biologique de la technique, en se demandant si cette dernière peut vraiment se résumer à l'idée que la technique est une extériorisation de la vie. Pour ce faire, Clarizio analyse l'usage du concept d'extériorisation par trois auteurs classiquement associés à la philosophie biologique de la technique, à savoir Kapp, Bergson et Leroi-Gourhan, en révélant leurs similitudes et leurs différences. En ce qui concerne Kapp, une lecture historiquement attentive de son œuvre révèle sa distance par rapport à la philosophie biologique, puisque sa théorie est une forme d'idéalisme dans laquelle l'extériorisation est comprise comme un mouvement de l'esprit. Bergson, quant à lui, relie plus intimement l'extériorisation au processus général de l'évolution et la fait coïncider avec le travail d'organisation de la matière par la vie. Leroi-Gourhan, dans une synthèse non sans tension des deux visions précédentes, conçoit l'extériorisation à la fois, à la manière de Bergson, comme un processus évolutif et, de façon plus idéaliste, comme un mouvement téléologique proprement humain, bien que l'issue de ce processus soit encore incertaine et non strictement finalisée. Malgré ces différences imputables aux spécificités de leurs systèmes de pensée respectifs, tous trois semblent identifier la technique comme le seuil au-delà duquel l'extériorisation devient une spécificité de l'humain. Cependant, le travail de Leroi-Gourhan, dans son apparente incapacité à décider si l'extériorisation est un concept biologique ou anthropologique, ne fait que révéler, selon Clarizio, que cette indécidabilité même reste le problème central, encore largement inexploré, de la philosophie biologique des techniques, à savoir déterminer la nature du rapport entre les dimensions biologique et anthropologique dans l'animal technique humain.

Dans sa contribution, intitulée *Dalla «Organprojektion» alla «Ausdrucksfunktion»: forme dell'esteriorizzazione in Kapp e Cassirer*, Luigi Laino analyse et compare les propositions théoriques de Kapp et de Cassirer, en se concentrant en particulier sur le concept d'extériorisation. Le point de rencontre de ces deux propositions théoriques différentes est clairement identifié dans la philosophie hégélienne: pour Kapp, comme pour Cassirer, l'être humain projette ses propres formes sur la matière extérieure, mais cette projection n'est pas un simple mouvement d'extériorisation, car l'objet technique, qui se constitue grâce à cette imposition de forme dans l'extériorité, est utilisé, à un stade ultérieur, comme un modèle sur la base duquel l'être humain tente de se comprendre lui-même. En ce sens, «le proposte di Kapp e Cassirer rappresentano due possibili evoluzioni della filosofia della cultura e della tecnica hegeliana». Souligner cette origine hégélienne commune n'empêche pas Laino de relever très clairement les éléments de désaccord qui séparent les deux auteurs. D'une part, Cassirer critique Kapp en soulignant les limites de sa théorie de la «projection d'organe». Les objets techniques les plus complexes ne semblent pas réductibles à ce paradigme théorique, et même lorsqu'il semble qu'un modèle organique puisse être présupposé à l'origine du développement d'un certain outil, l'évolution technique semble aller dans le sens d'un éloignement plutôt que d'un rapprochement par rapport au modèle corporel naturel. En ce sens, «con un solo ma icastico esempio, si può far presente che le ali dei velivoli cominciarono a funzionare non appena 'il pensiero tecnico si liberò dal modello del volo dell'uccello e abbandonò il principio dell'ala che si muove'». D'autre part, si chez Kapp l'extériorisation doit être comprise essentiellement comme une extrinsécation d'une forme et d'une fonction corporelle, en revanche chez Cassirer ce qui est extériorisé est d'abord et avant tout une forme de l'esprit. Ainsi, l'extériorisation «non può limitarsi a riprodurre qualcosa di preformato. Essa dovrà piuttosto dar luogo a creazioni libere secondo leggi che non possono essere subordinate a un fondamento biologico immediato».

Lorenzo De Stefano, dans la contribution intitulée *La mente esteriorizzata. Per una critica genetica dell'Intelligenza Artificiale*, aborde un sujet d'une grande actualité, celui de l'intelligence artificielle. Pour ce faire, il lui semble nécessaire de présenter quelques questions philosophiques préliminaires, qui ne peuvent être abordées, selon De Stefano, que dans une perspective «ermeneutica e genealogica». En particulier, il est nécessaire de définir ce qu'est l'intelligence et ce qu'est la production technique d'un artefact. Pour répondre à la seconde question, De Stefano relit la théorie de la projection d'organe de Kapp, en soulignant dans la position du philosophe allemand une attitude finalement «umanista». Kapp conçoit la «differenza tra ente tecnico ed ente naturale secondo categorie aristoteliche» et estime que la machine a toujours sa raison d'être dans quelque chose d'extérieur, étant en fin de compte ancrée dans les besoins de l'homme. En ce sens, il subsiste une différence fondamentale entre l'être technique et l'être naturel, car l'être humain, contrairement à la machine, est une fin en soi et impose ses fins aux êtres techniques. En même temps, la philosophie de la

technique de Kapp offre à De Stefano les arguments nécessaires pour remettre en question la vision réductionniste et mécaniste qui prévaut aujourd'hui dans le domaine des études sur l'intelligence artificielle et en particulier dans les sciences cognitives et les neurosciences. Le réductionnisme mécaniste que l'article cherche à déconstruire est fondé sur une 'aporie', car il «interpreta e concepisce la macchina come *analogon* della azione umana» et ensuite «interpreta proprio sulla scorta di tale eguaglianza l'uomo come macchina, *de facto* meccanicizzando l'umano e umanizzando la macchina». La deuxième question fondamentale abordée par l'article – celle de la définition de l'intelligence humaine – est également abordée dans une perspective critique, qui vise à remettre en question une approche réductionniste unilatérale. En analysant la pensée de Turing et de Neuman, De Stefano tente de montrer que tous deux se fondent sur l'hypothèse non critique d'un parallélisme entre l'ordinateur et le cerveau. Le réductionnisme contemporain, qui apparaît comme le «frutto epigonale del meccanicismo moderno», efface la spécificité biologique de l'organisme et, par conséquent, ne permet pas de comprendre véritablement l'intelligence humaine.

4. Extériorisation, langage, écriture

La quatrième section, *Extériorisation, langage, écriture*, s'ouvre sur un texte de Bernard Stiegler qui apparaît pour la première fois dans une traduction italienne, par les soins de Giacomo Gilmozzi. L'essai, intitulé *Leroi-Gourhan: l'inorganique organisé*, constitue une introduction précieuse à certains thèmes fondamentaux de la pensée de Stiegler, qui seront approfondis dans *La technique et le temps*. En particulier, à partir de Leroi-Gourhan, Stiegler explique en termes très clairs quel est le lien essentiel entre la technique et la mémoire. Du point de vue biologique, les êtres vivants sont dotés par nature de deux types de mémoire différents: d'une part la «mémoire génétique», qui est le patrimoine commun d'une espèce, précède l'expérience et est transmissible de génération en génération; d'autre part la «mémoire épigénétique», qui est une acquisition de l'individu, dépend de l'expérience et n'est pas transmissible, car elle meurt avec l'individu biologique. Mais à côté de ces deux formes de mémoire, pour Stiegler, il faut en ajouter une troisième, qui est la mémoire «épiphylogénétique». La mémoire épiphylogénétique a un statut hybride, car elle est transmissible, comme la mémoire génétique, mais dépend de l'expérience individuelle, comme la mémoire épigénétique. Ce qui est particulièrement significatif, c'est que pour Stiegler, cette troisième forme de mémoire coïncide avec la technique. Puisque les objets techniques ne meurent pas et ne s'arrêtent pas avec la mort de l'individu qui les a produits, ou inventés, mais sont «transmis» aux générations suivantes; et puisque l'utilisation effective de ces objets techniques requiert toujours une compétence, qui doit être apprise par l'expérience, hériter d'un système d'objets techniques signifie également hériter d'un ensemble de compétences techniques et donc accéder à une certaine expérience mémorisée:

lorsque le tailleur d'outil meurt, l'expérience individuelle conservée dans sa mémoire nerveuse trépane sans doute avec lui, mais, son outil restant, la trace de son expérience ou une partie de son expérience demeure dans l'outil. En récupérant son outil, son descendant hérite d'une partie de son expérience. Cela veut dire que *la technique est avant tout une mémoire*, une troisième mémoire, ni génétique ni simplement épigénétique.

Cette thèse – radicale et non dénuée de problèmes – établit un horizon théorique dans lequel le concept d'extériorisation joue nécessairement un rôle primordial. En effet, tant les objets techniques que les supports de mémoire au sens strict – Stiegler les appelle 'mnémotechniques', Derrida les aurait appelés 'traces' ou 'écritures' – peuvent être compris comme des extériorisations de l'expérience accumulée par l'individu biologique. Or, s'il est vrai que l'être humain est l'animal technique, il faut en conclure que

L'homme n'est homme que dans la mesure où il se met hors de lui, dans ses prothèses. Avant cette extériorisation, l'homme n'existe pas. En ce sens, si l'on dit souvent que l'homme a inventé la technique, il serait peut-être plus exact ou en tout cas tout aussi légitime de dire que c'est la technique, *nouveau stade de l'histoire de la vie*, qui a inventé l'homme. L'extériorisation, c'est la poursuite de la vie par d'autres moyens que la vie.

La technique en tant qu'extériorisation apparaît comme la condition de possibilité de la transmission de l'expérience individuelle et collective, à la fois sous la forme de l'instrument, où s'extériorisent la praxis et le savoir-faire, et sous la forme de l'écriture, où s'extériorisent les savoirs et les cultures.

Le thème de la mémoire, qui était déjà apparu dans la première section (dans l'essai de Leroi-Gourhan comme dans celui de Procopio) et dans la contribution de Stiegler, est également central dans l'article de Bruno Bachimont intitulé *Altérités de l'esprit. Les dynamiques de l'extériorisation*. Bachimont retravaille ce thème en mobilisant – comme Stiegler – un langage derridien. Dans cet essai, le concept d'extériorisation est convoqué pour distinguer la mémoire au sens propre, l'expérience vécue de la signification, de la mémoire comme archive ou écriture extérieure, c'est-à-dire la 'mémoire documentaire':

Car la mémoire documentaire n'est pas une mémoire, c'est une ressource externe pour la mémoire: l'adjectif 'documentaire' est ici modifiant, comme un homme peint n'est pas un homme; dans une métonymie hâtive, nous prenons pour une mémoire ce qui n'en est qu'une condition matérielle, un outil disponible qui, pour mériter le nom de mémoire, doit conduire à une actualisation et internalisation.

extériorisation apparaît ainsi comme le processus par lequel un événement s'inscrit sur un support matériel et devient ainsi une trace stable et transmissible. Il est clair que ce mouvement d'extériorisation implique un contre-mouvement correspondant d'internalisation dont il faut souligner la spécificité: «Si

l'extériorisation est une condition de la permanence, elle exige pour remplir sa mission de transmission un processus d'intériorisation qui permet de revivre à travers les contenus fixés une nouvelle aventure du sens». Mais il est tout aussi clair que cette intériorisation, qui est la lecture ou l'interprétation de la trace, ne peut jamais être – comme Derrida l'a montré de multiples façons – une simple restauration de l'expérience originale. «L'intériorisation est une invention» et Bachimont joue sur le double sens du mot latin '*inventio*' ('trouver' quelque chose, mais aussi 'inventer' quelque chose) pour montrer que l'intériorisation obéit à une double logique: c'est une appropriation qui modifie nécessairement le sens véhiculé, mais c'est aussi une objectivation, qui cherche à être fidèle à l'objectivité inscrite dans le document. C'est précisément ici qu'apparaît la spécificité des technologies numériques. L'opposition entre objectivation et appropriation est remise en cause par l'écriture numérique qui se présente comme une réinvention permanente:

C'est là que les techniques numériques ont un rôle intéressant à étudier car elles remettent en cause les conditions mêmes de l'écriture orthographique: le numérique n'est pas une écriture orthographique mais une écriture poiéto-graphique, qui invente en permanence ce qu'il y a à lire.

Dans le cas de l'écriture numérique, en effet, il se passe quelque chose de nouveau, car le contenu que nous percevons – lorsque nous regardons un écran, par exemple – est quelque chose qui se reconstitue toujours à nouveau. Ainsi, le caractère de permanence qui a toujours défini les traces documentaires semble disparaître, fondant et garantissant en quelque sorte la dimension objective de l'intériorisation. Avec une image héraclitéenne particulièrement efficace, Bachimont explique que «Dans les écritures poiétographiques, on ne lit jamais deux fois la même chose, à l'instar des environnements numériques comme les sites Web où on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve». L'essai se termine en soulignant les nouveaux problèmes qu'implique cette dynamique inédite d'extériorisation et d'intériorisation: avec l'écriture numérique, non seulement le sens n'est jamais le même – cela a toujours été vrai – mais la trace, l'inscription, le document ne subsistent que dans le temps, dans un processus de reproduction et de réinvention continues.

La contribution de Martino Feyles, *Esteriorizzazione, espressione, scrittura*, aborde la question de l'extériorisation d'un point de vue phénoménologique, en relisant Husserl et Derrida. Le concept d'extériorisation dans la tradition phénoménologique n'a pas connu le même succès que dans la philosophie de la technique. Néanmoins, l'un des problèmes cruciaux autour duquel se joue la confrontation entre Husserl et Derrida est celui de l'expression, qui est sans doute étroitement lié au problème de l'extériorisation. L'expression, au sens commun du terme, est une extériorisation de l'expérience. On dit, par exemple, qu'une personne 'exprime' plus ou moins clairement ses états d'âme, ou qu'une phrase 'exprime' plus ou moins clairement une certaine idée, ou qu'un morceau de

musique 'exprime' un certain sentiment. Exprimer un état d'âme, un sentiment ou une idée signifie, du point de vue du sens commun, l'extérioriser, le traduire dans la concrétude matérielle d'un signifiant, qui peut être un geste, une phrase, une mélodie. Cependant, dans le langage technique de la phénoménologie, le terme 'expression', «*Ausdruck*», ne désigne pas ce type particulier de signe, mais est réservé à ces signifiants idéaux que sont les mots (les mots qui sont simplement pensés, et non les mots qui sont écrits ou parlés). Husserl ressent en effet le besoin de distinguer deux types de signifiants différents, les 'expressions' et les 'signes'. Il faut être prudent car le terme technique utilisé dans le langage phénoménologique pour désigner les signifiants qui, dans le langage courant, sont appelés 'expressions' – gestes, inscriptions, œuvres d'art – n'est pas, comme on pourrait s'y attendre, 'expression', mais 'indication'. Mais au-delà des possibles malentendus linguistiques – qui ne sont cependant jamais vraiment anodins –, le problème que cherche à aborder l'essai de Feyles est celui de la légitimité théorique de la distinction entre indications et expressions. Derrière ce problème s'en cache un autre, celui de la compréhension du rapport entre le langage et la pensée. En effet, distinguer l'indication et l'expression, comme le fait Husserl, c'est établir que les signifiants linguistiques sont des signes tout à fait particuliers et que les mots (les mots idéaux, ceux qui sont purement pensés) sont des signifiants qui ont une nature différente de tous les autres signifiants qui, eux, sont matériels. Ceci n'est pas seulement pertinent du point de vue de la philosophie théorique et de la philosophie du langage. La philosophie de la technique est également impliquée dans cette discussion, dans la mesure où les expressions et les signifiants sont des 'extériorisations', c'est-à-dire qu'ils sont une manière de traduire l'expérience, l'intériorité, en signes. Or, s'il est vrai, comme la philosophie des techniques, notamment française – Leroi-Gourhan, Canguilhem, Simondon, Stiegler – a tenté de le montrer, que l'extériorisation est l'une des caractéristiques essentielles, sinon la caractéristique fondamentale, de la technique, analyser la distinction entre indications et expressions revient à s'interroger sur le lien entre technique et langage. Dans quelle mesure peut-on dire que le langage est une technique? Jusqu'où faut-il aller dans l'analogie entre le signe linguistique et l'outil technique? Si le langage est une extériorisation, et si l'extériorisation définit la technique, ne faut-il pas conclure, à la suite de Derrida et de Stiegler, que la technique n'est pas seulement à l'extérieur de l'homme, dans sa relation à l'environnement, mais aussi 'à l'intérieur' de l'homme, dans l'«espace» de la conscience? Ces questions sont les enjeux implicites d'un essai qui aborde une question apparemment mineure et latérale – l'analyse des arguments utilisés par Derrida pour remettre en question la distinction husserlienne entre indications et expressions – et qui s'avère, au contraire, être également au cœur de la philosophie de la technique.

La contribution de Mathias Gérard (*Extériorisation et projection: éléments pour une approche méta-psychologique*) est une relecture de certains éléments de la pensée de Freud d'un point de vue qui doit beaucoup à Stiegler et à l'essai de Derrida sur *Freud et la scène de l'écriture*. Gérard tente de montrer qu'il y a

un lien entre ce que Freud dit plus explicitement sur l'origine de la technique et ce qu'il dit plus implicitement, lorsqu'il compare le psychisme à un appareil technique. Il mobilise en effet plusieurs métaphores (dont celle, rendue célèbre par Derrida, de l'ainsi dit 'bloc magique'), «Freud utilise différentes figurations du fonctionnement du psychique, toutes inspirées par des appareils techniques». La jonction entre ces deux discours – celui sur l'origine de la technique et celui sur le psychisme comme technique d'écriture – serait pour Gérard la notion de projection.

L'organologie est donc le cadre de la projection, ce qui fait que l'extension et la prothéticité de l'appareil psychique donnent lieu à l'extériorité. Autrement dit, l'approche organologique est ce qui permet d'articuler les discours freudiens: si l'appareil psychique demande une figuration technique, c'est d'une part parce qu'il est modulé par les énergies qui le traversent et le font travailler, d'autre part parce qu'il est «configuré» par les prothèses (objets techniques et culturels) qu'il configure en retour. La technique comme projection organique serait elle-même possible à partir de la projection psychique, du psychique comme projection.

D'une part, les objets techniques sont décrits dans *Le malaise dans la culture* sur la base du paradigme prothétique, c'est-à-dire comme des extériorisations, voire des projections, des attitudes humaines; d'autre part, la mythologie, la religion, la métaphysique elle-même peuvent être lues, pour Freud, comme une projection dans l'extériorité matérielle, c'est-à-dire comme des extériorisations, des conflits qui structurent la psyché: «les réalités suprasensibles, que mettent en scène mythologies et religions, sont de telles projections, c'est-à-dire une extériorisation de la psychologie de l'inconscient». Dans les deux cas, la notion de projection ne serait pas réductible à la simple extériorisation d'une intériorité déjà donnée: au contraire, comme l'affirme Stiegler, il faudrait penser la projection en tenant compte du fait qu'il y a dans ce mouvement d'extériorisation comme une *institution* de l'intérieur – qui n'apparaît tel qu'*après-coup*».

La section se termine avec la contribution de Giacomo Gilmozzi, intitulée *Tecno-logia, farmacologia e negantropologia. Note introduttive al pensiero di Bernard Stiegler*. Ce texte est une introduction précieuse à l'arsenal conceptuel difficile d'un auteur qui a construit un jargon philosophique qui n'est pas immédiatement accessible, mais qui est sans aucun doute d'une grande importance théorique. Gilmozzi explique clairement que la technique, du point de vue de Stiegler, doit être comprise comme un *pharmakon*, laissant résonner dans ce mot l'ambiguïté que lui attribue la langue grecque: le *pharmakon* peut être un remède qui guérit, mais aussi un poison qui enivre. De même, la technique a toujours une valeur constitutive, dans le sens où elle ouvre les possibilités de la connaissance et de la raison, mais aussi une valeur destitutive, dans le sens où elle peut devenir un instrument d'assujettissement et de destruction de ce qu'il y a de plus humain. La pharmacologie proposée par Stiegler se présente donc, en même temps, comme une analyse quasi épistémologique, qui permet de savoir dans quelle mesure «i supporti tecnici sono la condizione di possibilità per la creazione e l'elaborazione

di qualsiasi forma di sapere», mais aussi comme un exercice de critique politique, qui dénonce les «disagi psico-sociali prodotti dalla tecnica in generale, e in particolare dagli shock contemporanei provocati dalle nuove tecnologie». Le but ultime d'une telle critique politique est de «amplificare gli effetti curativi rispetto alla tossicità dei *pharmaka*»; mais Gilmozzi relève avec attention qu'une telle pratique thérapeutique doit prendre le départ d'une «adozione ragionata e ragionevole delle tecnologie digitali». C'est précisément ici que le discours théorique de Stiegler ouvre une perspective intéressante par rapport au sujet de ce numéro de *Lo sguardo*. L'adoption' des compléments techniques qui définissent notre époque est pour Stiegler un processus d'internalisation qui répond au processus d'extériorisation qui définit la technique. C'est pourquoi:

il divenire storico delle civiltà si gioca proprio nel duplice processo di esteriorizzazione e interiorizzazione – sia a livello individuale che collettivo – della memoria, cioè dei saperi trasmessi di generazione in generazione. Ad ogni processo di 'esteriorizzazione' deve seguire l'invenzione di pratiche terapeutiche che si prendano cura dei processi psico-sociali di *reinteriorizzazione*.

5. Extériorisation, extension, média

La dernière section, intitulée *Extériorisation, extension, média*, s'ouvre avec un entretien à Pietro Montani, conduite et introduite par Diego Chece. Dans l'entretien, intitulé *I destini dell'immaginazione fra cinema e digitale*, Montani présente certaines des thèses plus importantes d'un de ses livres plus récents, *Destini tecnologici dell'immaginazione*. Ce livre est particulièrement important pour définir l'horizon théorique de la quatrième section pour deux raisons: premièrement, parce que Montani dialogue directement avec certains des auteurs présentés dans ce numéro (en particulier Malafouris et Stiegler); deuxièmement, parce qu'il élabore une synthèse entre la philosophie de la technique, l'esthétique et la théorie des médias dans laquelle la question de la rétroaction de l'extériorité sur l'intériorité est plus centrale que jamais. Dans son dialogue avec Chece, Montani explique que, de son point de vue, l'imagination humaine apparaît toujours structurellement en relation avec la technique. Cette relation peut prendre différentes formes: elle peut avoir la forme négative de la dépendance, mais elle peut aussi avoir la forme positive de la suppléance. Mais l'expérience humaine n'est pas seulement dépendante de la technique, elle est aussi toujours – du moins telle que nous la connaissons jusqu'à présent – dépendante du langage. Le langage humain, loin d'être une caractéristique innée de l'être humain, apparaît comme la première invention technique révolutionnaire et perturbatrice qui a redéfini la nature, jamais donnée définitivement, de l'animal humain. Mais il serait absurde de dire que le langage, en tant que technique inhérente à l'homme, a provoqué des effets négatifs de dépendance, même s'il est encore vrai – à l'ère de l'image numérique, virtuelle et 'multisensorielle' – que nous sommes dépendants du langage à tous égards.

Non c'è dubbio che nessuna tecnologia abbia rimodellato in modo altrettanto profondo e radicale la mente e l'immaginazione dell'animale umano (e dunque le sue medesime forme di vita) quanto il *linguaggio articolato*, ma sarebbe ridicolo dire che il linguaggio abbia avuto effetti perversi sulla nostra mente e sulla nostra immaginazione.

Cette suppléance de l'extériorité, qui définit l'humain en tant qu'humain, en soulignant sa technicité constitutive, implique l'idée d'une technoesthétique. Montani entend par technoesthétique «l'attitudine, costante e significativa nell'essere umano, a prolungare la sua sensibilità (*aisthesis*), e le notevoli prestazioni di cui questa è titolare, in artefatti inorganici che vengono 'sentiti' come una parte del nostro corpo». Dans cette perspective, le terme 'externalisation' semble malheureux – comme le soulignent plusieurs contributions de ce numéro – car il «favorisce l'attivazione di uno schema semantico in cui le due facce del processo – l'esterna e l'interna – sono assunte come separabili e, di volta in volta, accreditate di azioni unidirezionali (dall'interno all'esterno o viceversa)». Pour Montani, il s'agit au contraire de reconnaître l'action réciproque de l'externe sur l'interne et vice versa.

Dans sa contribution (*Esposizione e protezione nell'ecologia dei media di McLuhan. Una lettura epitesica del paradigma dell'estensione*) Francesco Restuccia analyse la pensée d'un auteur – McLuhan – qui a été très influent parmi les spécialistes des médias, mais qui est souvent oublié par les philosophes, en partie à cause de son langage peu formel et du relatif manque de rigueur de son style. Le point de départ de l'essai est la distinction entre extériorisation et extension: Restuccia note très justement que, bien que les deux termes soient étroitement liés, ils ne sont pas nécessairement liés, «si riferiscono a processi distinti, che solo occasionalmente coincidono: è la mente a esteriorizzarsi, mentre gli organi del corpo si estendono». En même temps, le concept d'extension est associé au concept d'intériorisation (*interiorization*), qui est beaucoup plus fréquent dans les textes de McLuhan et qui est probablement la contribution la plus pertinente que le célèbre intellectuel canadien puisse offrir autour des problèmes qui font l'objet de ce numéro. «Ogni estensione investe l'interno più di quanto non investa l'esterno, provocando una riorganizzazione della vita sensoriale, della sfera psichica e sociale». En ce sens, l'extériorisation ne devient une véritable extension des capacités humaines que lorsque le mouvement inverse d'intériorisation d'un médium ou, plus généralement, d'une technique est également accompli. «È l'interiorizzazione di un medium ad alterare il *sense ratio* e modificare i processi mentali. Interiorizzare significa imparare a convivere con una nuova tecnologia». Cette dialectique entre extériorisation et intériorisation, qui était déjà apparue dans plusieurs contributions (notamment celles de Stiegler et de Bachimont), est mise en évidence par Restuccia en même temps qu'un autre élément significatif: «Nella maggior parte dei casi il verbo *to outer*, 'esteriorizzare', è accompagnato da *to utter*, 'proferire', o da *utterance*, 'enunciato'». McLuhan semble ainsi établir un lien essentiel entre les médias et les technologies d'une part et le langage d'autre part: le langage devient le modèle de tous les médias. Ceci ouvre la possibilité d'un dialogue avec les contributions de Leroi-Gourhan et Montani – qui rapprochent

technique et langage – mais aussi avec Feyles qui travaille sur la distinction entre extériorisation et expression.

La contribution d'Alessandro De Cesaris (*Esteriorizzazione ed estensione. Un confronto tra Ernst Kapp e Marshall McLuhan*) analyse également la pensée de McLuhan, en le mettant en relation avec un auteur, Kapp, déjà discuté par Clarizio, Laino et De Stefano. De Cesaris compare la théorie de la projection organique de Kapp et la théorie de l'extension de McLuhan pour montrer que, malgré quelques affinités superficielles, les deux théories sont profondément différentes. La contribution est particulièrement utile pour clarifier la différence – loin d'être évidente, même dans la littérature secondaire – entre trois paradigmes théoriques différents qui sont également trois façons différentes de comprendre l'extériorisation. De Cesaris montre qu'il est nécessaire de distinguer

un paradigma *isomorfico*, che afferma l'analogia tra tecnica e natura; un paradigma *metamorfico*, che intende la tecnologia come un fattore trasformativo del corpo naturale; un paradigma *protesico*, che intende gli oggetti tecnici come complementi e integrazioni di un corpo manchevole.

Kapp est un auteur qui contribue de manière déterminée à la fondation du premier de ces trois paradigmes théoriques, le paradigme isomorphe. De son point de vue, il existe une analogie fonctionnelle entre organe et instrument, mais aussi une discontinuité fondamentale: «Il vivente usa lo strumento per agire nel mondo esterno, ma in nessun modo lo strumento diventa una parte del vivente». Ainsi, Kapp, qui reste très attaché à l'idéalisme de Hegel, exclut la possibilité que les outils techniques rétroagissent, transforment et redéfinissent le corps du vivant. Au contraire, McLuhan, qui a une approche continuiste et non dualiste, représente bien le paradigme métamorphique: de son point de vue, les médias ne sont pas simplement l'extériorisation de formes humaines immuables et préconstituées, car ils opèrent une véritable reconfiguration de l'espace, du temps, et en général de la corporéité du vivant. Les médias, en d'autres termes, «sono agenti trasformativi capaci di causare shock decisivi nella configurazione dell'esperienza umana». Si pour Kapp «è il corpo umano a estendersi nel mondo», pour McLuhan «sono i media a estendere il corpo umano». Le paradigme isomorphique et le paradigme métamorphique doivent ensuite être distingués du paradigme prothétique – théorisé pour la première fois par Platon – car, selon De Cesaris, chez Kapp, comme chez McLuhan, il n'y a pas l'idée d'une carence originelle que la technique devrait combler.

La contribution d'Agostino Marconi, *Environ-minds. The twofold dimension of human cultural evolution*, se consacre à repenser la relation entre l'esprit et l'environnement et vise à redéfinir le concept traditionnel de culture, en partant de l'idée hybride de «*environmind*». Cette refonte n'est possible que si l'on abandonne l'opposition classique entre l'intérieur et l'extérieur: d'une part, l'esprit – comme l'ont dit les théoriciens de la théorie de l'Extended Mind Theory – n'est pas seulement «the realm of private experiences and the inner dimension of an individual»; d'autre part l'environnement – comme l'a montré

Uexküll – «is not just a container that living beings occupy». Pour Marconi il faut donc reconnaître que «the inside and the outside, the self and the other, can exist only in a process of mutual specification». À cet égard, il semble particulièrement significatif que l'on puisse démontrer, sur la base de preuves scientifiques empiriques, que la distinction intérieur-extérieur est constitutive du vivant en tant que tel et que «the feeling to be an inside distinct from an outside is the steppingstone for what we can call a mind». Déjà au niveau le plus élémentaire, c'est-à-dire au niveau de la cellule vivante individuelle, une relation physiologique entre un intérieur et un extérieur, médiée par une membrane, doit être établie. Chez les organismes multicellulaires, cette relation constitutive se complique jusqu'à une perception primordiale de soi, sans laquelle aucun organisme ne pourrait se mouvoir et interagir avec son environnement. Bien sûr, c'est chez l'être humain que la relation entre intériorité et extériorité atteint le plus haut degré de complexité, mais ce que Marconi souligne particulièrement, c'est le caractère plastique de cette relation. Les expériences sur l'espace péripersonnel montrent que le schéma corporel d'un individu humain est redéfini par l'utilisation d'instruments. Dans un certain sens, on peut dire que les outils sont incorporés, dans la mesure où ils font partie de ce que l'on peut appeler «extended body». Mais s'il est vrai que l'espace d'intériorité se redéfinit constamment, notamment en raison des processus d'incorporation des technologies, il est alors possible de repenser la culture en montrant qu'elle est à la fois un esprit et un environnement. D'une part, la culture est sans aucun doute un produit qui présente les caractéristiques du 'mental', à tel point que les entités culturelles fonctionnent et agissent comme des esprits supra-individuels; d'autre part, il faut reconnaître que l'être humain habite une culture comme il habite un environnement, et qu'il doit s'adapter au contexte culturel dans lequel il se trouve comme il doit s'adapter à son contexte physiologique et biologique: en ce sens, la culture humaine «can also be deemed as a phenomenon of niche construction», c'est-à-dire comme un environnement mental que l'être humain construit, mais qui à son tour 'construit' rétroactivement l'esprit humain.

Pour terminer, Giacomo Pezzano, dans sa contribution *Concetto, pagina e schermo. Sull'esteriorizzazione della mente filosofica*, pose la question de l'extériorisation à un niveau différent mais tout aussi pertinent. Au lieu de se demander – d'un point de vue anthropologique – si et comment la technologie représente une extériorisation de l'humain, Pezzano se demande – d'un point de vue métaphilosophique – «se e come l'esteriorizzazione veicolata dai 'nuovi media' stia mutando anche la filosofia stessa». Il s'agit sans aucun doute d'une question moins débattue et pourtant très pertinente. L'hypothèse d'une réponse n'est esquissée par Pezzano qu'au terme d'un parcours articulé, qui part d'une distinction préliminaire: «Vanno cioè distinte 'esteriorizzazione' e 'identificazione': se un'IA oggettiva il cervello, non è che il cervello è un'IA [...] La mente si appoggia a e interfaccia con le macchine dell'informazione, potendo finire per auto-rappresentarsi 'simile' a esse, ma non è tali macchine». Après avoir établi cette distinction préliminaire, qui semble souligner une différence ontologique

irréductible entre l'humain et la technique, Pezzano poursuit en traversant le débat entre l'apocalyptique et l'intégré et en s'attardant notamment sur les accusations portées par les tenants du 'luddisme philosophique' à l'encontre de la technologie et en particulier des technologies numériques. Ces accusations mettent directement en cause la philosophie, dans la mesure où elle consiste aussi – et peut-être d'abord – en un exercice de lecture de textes complexes. Les technologies numériques semblent en effet configurer un dangereux effet de rétroaction sur les capacités cognitives humaines, produisant une sorte d'«esprit sauterelle», incapable de focaliser son attention sur des objets théoriques complexes et condamné à sauter frénétiquement d'un stimulus cognitif à l'autre. Ainsi, l'«hyper-lecture», qui correspond aux technologies de l'écriture numérique, anéantirait la lecture authentique, qui correspondrait à l'écriture alphabétique traditionnelle. «Per colpa delle info-macchine, avremmo così intrapreso la via del 'webetismo filosofico': i filosofi, se così stanno le cose, diventano quasi sacerdoti resistenti che proteggono la lettura-scrittura saggistica dal colonialismo digitale». D'une certaine manière, on peut dire que cette accusation est renversée positivement par Pezzano. S'il est vrai que «tramite la scrittura alfabetica abbiamo imparato a ragionare, dunque a filosofare» et que «l'intera nostra razionalità si è configurata *sub specie alphabeti*», on peut se demander si la nouvelle technologie de l'écriture numérique n'est pas déjà en train de produire une nouvelle forme de rationalité, qui n'est plus alphabétique, mais qui n'est pas la fin de toute culture: «Non è che siamo invece agli albori di una nuova mente filosofica, mediata altrimenti?». Dans la dernière partie de l'essai, cette hypothèse est développée en la mettant en relation avec les possibilités de pensée que le cinéma, ou peut-être plus généralement l'écriture audiovisuelle, semble ouvrir. «Può la mente filosofica esteriorizzarsi tramite un film?»: Pezzano semble clairement vouloir répondre à cette question par l'affirmative.

6. Éléments de convergence théorique

La contextualisation historico-philosophique n'est pas le seul résultat qui émerge du travail des éditeurs et de tous les auteurs impliqués dans ce numéro. D'une manière générale, il est possible de tenter de tirer les fils de la discussion que nous présentons ici, en identifiant, sans prétendre à l'exhaustivité, quelques nœuds problématiques récurrents qui émergent de plusieurs contributions et sur lesquels il nous semble donc opportun d'attirer l'attention des lecteurs.

1) Le concept d'extériorisation apparaît, dans des contextes théoriques très différents, comme un élément indispensable à la définition de la technique. La convergence autour de ce point est telle, du moins dans les essais qui suivent, que l'on peut même se demander, comme cela a été fait, si l'extériorisation n'est pas l'essence même de ce que nous appelons la technique.

2) Le concept d'extériorisation indique une tendance générale du vivant, qui semblerait être spécifiquement marquée chez l'être humain et pourrait peut-

être se présenter comme l'un des éléments caractéristiques qui distinguent le mode de relation de l'être humain à lui-même et à son environnement. Ce point reste en partie controversé dans la discussion que nous présentons: certaines contributions (par exemple celle de Lamy-Rested) posent très clairement la question de l'extériorisation dans une perspective non anthropocentrique. Néanmoins, l'extériorisation semble souvent être comprise comme un élément fondamental d'une anthropologie philosophique.

3) Le mouvement d'extériorisation est complexe et implique au moins une duplicité essentielle, celle entre le plan matériel et le plan symbolique, entre l'immanence de la matière et la transcendance d'une dimension qui dépasse et traverse la matière. L'être humain extériorise ses capacités opératoires dans les objets techniques, mais il extériorise aussi ses capacités cognitives, dans le langage et l'écriture (entendant ce terme au sens, très vaste, que lui attribue Derrida). Ainsi, bien que le résultat de l'extériorisation soit toujours, au sens large, un objet technique, la technique semble s'originer dans un surplus qui n'est pas purement matériel (qu'il soit vital, spirituel, cognitif, informationnel, organique, etc.), reproposant ainsi un thème classique de la philosophie des techniques, selon lequel l'essence de la technique doit être recherchée au-delà de la matière.

4) Le mouvement d'extériorisation est structurellement – on pourrait presque dire dialectiquement – ambigu: d'une part, il peut apparaître comme une appropriation de la réalité, comme une imposition de formes humaines sur l'extériorité de l'environnement, comme une projection du moi dans l'extérieur; d'autre part, l'extériorisation peut apparaître comme une aliénation, comme une perte de soi, et donc aussi comme un appauvrissement, qui peut impliquer une atrophie des capacités corporelles et une contraction des capacités cognitives.

5) L'extériorisation semble impliquer nécessairement la possibilité d'un contre-mouvement d'intériorisation. Ce contre-mouvement semble également complexe. En ce qui concerne le langage, les inscriptions et les médias, il est tout à fait clair que l'intériorisation a lieu sous la forme d'une interprétation, d'une lecture ou d'une réception. La question de l'intériorisation des capacités et des pratiques opérationnelles semble beaucoup plus problématique. Si l'être humain s'adapte à l'environnement en s'extériorisant et en extériorisant ses capacités dans des objets techniques, une fois l'extériorisation accomplie, une autre forme d'adaptation au nouvel environnement technique produit est nécessaire. Cette adaptation n'est ni immédiate ni indolore, elle peut au contraire être traumatisante (comme le montre particulièrement bien Stiegler) et nécessite un effort 'culturel' considérable pour combler le décalage entre les rythmes du progrès technique, ceux de l'évolution biologique et ceux des processus socio-historiques.

6) La distinction entre intérieur et extérieur, que le concept d'extériorisation semble présupposer, ne doit pas être comprise comme une opposition rigide. Certes, on peut montrer qu'un être vivant est tel dans la mesure où il se perçoit comme une unité différente d'un extérieur, c'est-à-dire dans la mesure où une certaine intériorité élémentaire (dans l'organisme) est donnée, distincte d'une

certaine extériorité primordiale (l'environnement). Mais il est tout aussi évident que la relation entre le dedans et le dehors est constante et ne peut se comprendre que comme une action réciproque et une constitution croisée. Sur ce point, les contributions présentées ici semblent véritablement unanimes: l'extérieur constitue l'intérieur, tout comme l'intérieur constitue l'extérieur.

Esteriorizzazione

Attualità e storia di un paradigma teorico

Emanuele Clarizio, Martino Feyles

1. Breve contestualizzazione storico-filosofica

Il numero XXXVI de *Lo Sguardo* nasce innanzi tutto dalla volontà dei curatori di interrogare ed esaminare una nozione filosofica ad un tempo sfuggente e strategica: *l'esteriorizzazione*, infatti, nominando piuttosto un processo che un oggetto, non si presenta come un concetto stabile, non ha cioè un referente ontologico più o meno definito, ma si configura invece come un termine eminentemente operativo in molti sistemi di pensiero, che in quanto tale ha raramente attirato su di sé un'attenzione tematizzante, pur ricoprendo spesso un ruolo chiave nelle architetture teoriche che lo adoperano. La prima esigenza da cui nasce questo numero è dunque quella di chiarificazione e analisi degli usi storicamente determinati e disparati della nozione di esteriorizzazione. Al contempo, trattandosi di un termine la cui comparsa nel lessico filosofico non è antica, ma moderna, la sua è una storia recente, ripercorrendo la quale si è inevitabilmente confrontati con problemi contemporanei tuttora aperti, di cui bisogna dunque dare conto non solo in termini storiografici, ma anche teoretici. Questo duplice legame della nozione di esteriorizzazione con *l'attualità* e la *storia* della filosofia è del resto già evidente negli scritti di Jacques Derrida, uno dei filosofi che, nel secolo scorso, ha lavorato più sistematicamente su tale nozione. Reinterpretando il mito sull'origine della scrittura raccontato nel *Fedro* di Platone, Derrida ha mostrato quanto sia antico e in un certo senso inevitabile il problema del rapporto tra interiorità e esteriorità. Nello stesso tempo, legando l'esteriorizzazione alla tecnica, la grammatologia derridiana apre feconde prospettive di indagine sull'attualità.

Qualche breve accenno storico di carattere generale sarà perciò utile a fornire uno sfondo ai numerosi contributi che nutrono questo numero monografico. Sebbene infatti l'esteriorizzazione sia una categoria che ha goduto di particolare fortuna nella filosofia della tecnica - alla quale pure molto spazio sarà dedicato nelle prossime pagine - è interessante notare che le sue radici vanno fatte risalire all'idealismo hegeliano: il termine '*Entäußerung*' gioca in effetti un ruolo di primo piano ne *La fenomenologia dello spirito*,

e benché la sua traduzione sia stata controversa, poiché esso veniva inizialmente tradotto in italiano e in francese con 'alienazione'¹, ora quest'ultima parola traduce di preferenza il termine tedesco 'Entfremdung', laddove 'Entäußerung' indica effettivamente un processo di 'esteriorizzazione'. Tuttavia l'ambiguità e la prossimità fra questi due termini della lingua tedesca sopravvivono a Hegel, come testimoniato per esempio dall'uso quasi intercambiabile che ne fa Marx nei *Manoscritti economico-filosofici*.

Questa rapida genealogia idealista dell'esteriorizzazione, che in sé non dovrebbe destare sorpresa, rivela però, in maniera forse più inattesa, il fondo idealistico da cui la filosofia della tecnica prende corpo, poiché è proprio attraverso la sinistra hegeliana che il termine diventa un concetto portante della prima esplicita e rivendicata teoria filosofica della tecnica, ovvero quella che Ernst Kapp sviluppa nelle *Grundlinien einer Philosophie der Technik* nel 1877. L'esteriorizzazione viene eretta da Kapp a schema di funzionamento generale dello spirito; la sua forma più significativa è quella della *proiezione organica*, che coincide con il processo di creazione tecnica. La teoria di Kapp appare quindi come uno snodo centrale per le fortune del concetto di esteriorizzazione, nella misura in cui funge da punto di articolazione fra idealismo e filosofia della tecnica. Tramite Alfred Espinas, il pensiero di Kapp giunge poi in Francia, dove la nozione di esteriorizzazione trova una linea di sviluppo originale nella filosofia di Henri Bergson, che ne *L'evoluzione creatrice* la concepisce come uno dei modi di estrinsecazione della vita e della coscienza. Successivamente, André Leroi-Gourhan raccoglie e riattiva potentemente la doppia eredità di Bergson e Kapp, utilizzando sistematicamente il concetto di esteriorizzazione, che egli inserisce in un quadro teorico evoluzionista: la storia della specie umana appare così come una storia di esteriorizzazioni tecniche successive. L'esteriorizzazione si erge in tal modo al rango di vera e propria categoria epistemologica, offrendo un appoggio alle filosofie della tecnica in cerca di legittimità scientifica e generando diatribe ancora attuali sulla sua pertinenza come strumento euristico per la comprensione dei fenomeni tecnici. Leroi-Gourhan è inoltre un riferimento di Derrida allorché questi tratta dell'esteriorizzazione e entrambi nutrono abbondantemente il pensiero di Bernard Stiegler, per il quale «in quanto processo di esteriorizzazione, la tecnica è il proseguimento della vita con altri mezzi».

Se da un lato, dunque, la storia della nozione di esteriorizzazione ne esibisce immediatamente la capacità di dispersione in numerosi ambiti della filosofia (idealismo, antropologia filosofica, filosofia della vita, filosofia della tecnica, decostruzione e così via), dall'altro essa mostra come, attorno a questa categoria, si coagulino un insieme di questioni ricorrenti, al punto che si potrebbe forse identificare un *paradigma* dell'esteriorizzazione, il cui nucleo teorico risiederebbe nel riconoscimento di una sorta di topologia relazionale del soggetto/organismo/

¹ Cf. J. Gauvin, *Entfremdung et Entäußerung dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, «Archives de Philosophie», 25/1962, pp. 555-571; S. Haber, *Le terme «aliénation» («entfremdung») et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, «Philosophique» 8/2015, pp. 5-36.

corpo/individuo (a seconda della prospettiva teorica privilegiata). Da questo punto di vista, il paradigma dell'esteriorizzazione non cessa di nutrire e dialogare con teorie filosofiche più recenti, definibili in senso lato 'esternaliste', posizioni teoriche che si basano sul presupposto che la mente e l'azione siano, più o meno immediatamente, dislocate all'esterno del corpo. In tal senso, correnti filosofiche quali la post-fenomenologia, l'enattivismo, la teoria della mente estesa o ancora la *Material Engagement Theory* presentano punti di contatto profondi, se non addirittura debiti evidenti, con il paradigma teorico dell'esteriorizzazione.

Benché sia possibile individuare nei saggi che seguono alcuni punti di convergenza (che evidenzieremo nell'ultimo paragrafo), va detto che il numero che presentiamo rimane eterogeneo nei metodi e plurale nelle conclusioni. Per questo, data la grande varietà delle prospettive teoriche degli autori coinvolti in questo numero e considerando la molteplicità dei temi che sono affrontati nei differenti contributi, può essere utile offrire al lettore una presentazione sintetica, che serva come un orientamento preliminare per accedere ai testi. Prima di questa presentazione è bene però precisare i criteri generali che ci hanno guidato nell'organizzazione delle sezioni: la prima sezione pone il problema dell'esteriorizzazione in una prospettiva quanto mai generale, in cui è centrale il riferimento alla vita e alle scienze biologiche; la seconda sezione restringe il campo, analizzando la questione dell'esteriorizzazione in una prospettiva più antropologica; nella terza sezione è centrale il riferimento a Derrida, a Stiegler e ai problemi della scrittura e della memoria; nell'ultima sezione, infine, il problema dell'esteriorizzazione viene affrontato in una prospettiva più vicina alla teoria dei media.

2. Esteriorizzazione e vita

La prima sezione, intitolata *Esteriorizzazione e vita*, si apre con un importante saggio di Leroi-Gourhan (*Tecnica e Società nell'animale e nell'uomo*), che viene presentato qui per la prima volta nella traduzione italiana di Stefano Pilotto. Il saggio mette al centro una delle questioni fondamentali della filosofia della tecnica, ovvero il problema della specifica originalità biologica dell'essere umano rispetto a tutte le altre forme viventi. Leroi-Gourhan prende le mosse da un assunto apparentemente continuista: «in ogni ambito del mondo vivente, le forme si susseguono in ordine progressivo ed è difficile dimostrare l'esistenza di un salto che separerebbe l'uomo zoologico dal resto dei vertebrati». Tuttavia questa tesi continuista viene presto riformulata e ricontestualizzata di modo che, alla fine del saggio, Leroi-Gourhan sembra quasi sostenere una tesi diametralmente opposta rispetto a quella da cui aveva preso le mosse. In realtà la contraddizione è solo apparente. In effetti si tratta di dimostrare, sulla base di una analisi accurata dei documenti paleontologici, come «tutto un lato del problema sollevato escluda l'originalità biologica dell'uomo, mentre tutto l'altro lato non mostri nient'altro che l'originalità del suo comportamento». In altre parole: l'originalità dell'essere umano non è fondata su una qualche unicità di natura biologica, ma

su una differenza di natura funzionale. In questo senso «il dispositivo umano, nonostante i legami che lo congiungono al mondo animale fino alla profondità delle origini, risponde a una formula funzionale assolutamente originale». Da una parte, analizzando il problema dal punto di vista più strettamente biologico, la tecnicità, invece di rivelare il tratto specie-specifico proprio dell'essere umano, appare come una funzione generalissima che è propria di ogni essere vivente, sia pure in forme e gradi molto diversi. Leroi-Gourhan si concentra in modo particolare sul problema del rapporto tra tecnicità manuale e tecnicità facciale per dimostrare che il lungo cammino evolutivo che conduce all'utensile umano e alla parola è perfettamente spiegabile in termini materialistici. È la meccanica dei corpi che spiega lo straordinario sviluppo delle capacità linguistiche, cerebrali e tecniche dell'umano e non viceversa. Dall'altra parte, assumendo un punto di vista più attento ai valori funzionali, si deve constatare che «l'originalità organica degli antropiani si esprime in un dispositivo funzionale di cui gran parte degli elementi si trovano nel mondo animale, ma il cui raggruppamento sinergico è unicamente umano». Nell'ultima parte del saggio questa unicità della specie umana viene documentata richiamando un tema che sarà ampiamente ripreso nel saggio di Stiegler e in tutta la terza sezione: Leroi-Gourhan evidenzia, infatti, una differenza sostanziale tra la memoria istintiva che guida l'agire dei viventi animali (che è ereditaria e tendenzialmente automatica) e la memoria etnica che distingue l'umano (che è acquisita per apprendimento e trasmissibile di generazione in generazione). Si capisce così che «la situazione dell'uomo non è né un compromesso né un divorzio, non si tratta né di un'animalità ipertrofizzata né di una negazione delle leggi del mondo vivente».

Il saggio di Xavier Guchet (*Technologies d'organes et extension theories: étude croisée*) affronta il tema dell'esteriorizzazione riattivando in maniera originale un approccio classico della filosofia biologica francese, che Georges Canguilhem aveva già definito 'organologico', secondo il quale la tecnica sarebbe interpretabile come un insieme di organi, per l'appunto, esteriorizzati, andando così a formare un corpo esteso. Guchet affronta tuttavia questo topos accentuandone il tratto riflessivo, attraverso un'analisi filosofica delle tecnologie di produzione di organi (bio)artificiali. Ciò che è in gioco, in questa disamina per altro molto accurata e informata dal punto di vista tecnologico, è niente meno che la definizione del concetto di 'organo' e la determinazione del suo significato antropologico. Dopo aver mostrato l'inadeguatezza delle teorie esistenti dell'esteriorizzazione a pensare la specificità degli organi (bio)artificiali, Guchet svolge un'approfondita analisi archeologica, che da Heidegger risale fino a Aristotele, volta a comprendere l'organo (bio)artificiale per analogia e differenza rispetto allo strumento. Se secondo Heidegger l'organo si differenzia dallo strumento perché, contrariamente a esso, è sempre in atto, l'organo (bio)artificiale conosce invece la differenza fra la potenza e l'atto, poiché il suo carattere tecnico ne determina la possibilità di essere attivato e disattivato. Nello stesso tempo, però, Guchet ricorda, sulla scia di Agamben, che l'uso del corpo e dei suoi organi da parte del vivente non contempla la distinzione fra potenza e atto che si applica invece agli

strumenti. L'organo (bio)artificiale risulta così irriducibile tanto allo strumento quanto all'organo naturale. Secondo Guchet, questa constatazione non può che rendere caduca la distinzione netta fra organo e strumento che siamo abituati a dare per scontata, e bisogna quindi ripensare l'unità originaria dello strumento e dell'organo, evidente nel termine greco *organon*. Per comprendere gli organi (bio)artificiali è necessario pensare nuovamente la nozione di strumento in una prospettiva continuista, che travalichi i confini del naturale e del tecnico: «le corps, pour un vivant, n'est pas autre chose que l'ensemble de ses *organa*, c'est-à-dire de ses instruments d'action sur la matière quels qu'ils soient». Lungi dall'essere una considerazione puramente epistemologica, l'idea di un continuum organologico (bio)artificiale, che va dagli organi agli strumenti senza soluzione di continuità, porta Guchet a rivisitare l'organologia nei termini di una 'economia' degli organi la cui portata è in fondo più antropologica e etica che epistemologica: reinterpretare il concetto di organo alla luce della nozione di uso conduce infatti a interrogarsi sulla finalità oltre che sull'origine.

Riprendendo Canguilhem e Leroi-Gourhan, Elise Lamy-Rested (*Une aventure de l'exteriorisation. De l'organologie générale à la cosmologie de la vie technique. Une lecture de Simondon*) offre al lettore una definizione generale del concetto che è al centro di questo numero: «l'exteriorisation doit être plus largement pensée comme une 'tendance technique' qui pousse tout être vivant à sortir de soi pour explorer ou survivre dans son environnement». È essenziale, a questo proposito, il rimando alla nozione bergsoniana di tendenza: se l'esteriorizzazione è una tendenza universale che è implicata dallo slancio vitale bergsoniano, allora non è più soltanto l'essere umano che si esteriorizza, ma la vita in tutte le sue forme. Mentre Kapp e Leroi-Gourhan «réserve[nt] l'invention technique à l'être humain. L'élan vital de Bergson permet à Canguilhem de sortir de cette restriction». Emerge così lo stretto legame che unisce la nozione di esteriorizzazione al paradigma teorico di quella che Lamy-Rested, riprendendo Canguilhem e Stiegler, chiama 'organologia'. L'esteriorizzazione appare, infatti, come un momento essenziale del processo di organizzazione della materia non vivente da parte del vivente in generale. In questa prospettiva l'oggetto tecnico non è più la realizzazione di un'idea elaborata da una intelligenza, ma il prodotto di uno slancio vitale che spinge ogni vivente ad uscire da sé, ad esteriorizzarsi. Proiettandosi nell'ambiente, esteriorizzandosi, il vivente tende ad incorporare la materia che incontra, organizzandola, cioè trasformandola in un 'organo'. Ma questa definizione organologica dell'esteriorizzazione appare a Lamy-Rested ancora riduttiva, perché presuppone una contrapposizione troppo rigida tra organico e inorganico: «L'organologie générale se fonde ainsi sur la distinction entre l'organique et l'inorganique, en concevant l'objet technique comme un objet inorganique pourtant organisé à l'instar du vivant qui l'a inventé». Rileggendo Simondon, Lamy-Rested tenta di mostrare la strada per un uscire dal paradigma organologico e ripensare la questione dell'esteriorizzazione da un punto di vista cosmologico. Questo allargamento dell'orizzonte teorico diviene possibile solo grazie ad una reinterpretazione di alcune ambiguità che rimangono in *Du mode*

d'existence des objets techniques. L'argomentazione proposta da Lamy-Rested si appoggia su una rilettura di una nozione che in Simondon è fondamentale, ma anche assai problematica, ovvero la nozione di 'invenzione'. Da una parte «c'est notamment autour de la question de l'invention que Simondon parvient à établir la distinction entre le vivant et la machine: si le vivant invente, la machine n'invente rien». Dall'altra parte, ammettendo che anche gli oggetti tecnici possono avere una certa capacità di invenzione, Simondon sembra rimettere in discussione la distinzione fondamentale tra macchina e organismo. Si apre così la possibilità di intendere l'invenzione e l'esteriorizzazione non più soltanto come una prerogativa del vivente, ma come parte di un più generale processo cosmologico di autoorganizzazione della materia.

Il contributo di Julien Claparède-Petitpierre (*Le servo-mécanisme et l'amibe: Articuler l'esprit et l'environnement chez Bateson et Ruyer*) mette a confronto la posizione di Bateson e quella di Ruyer, tematizzando in modo particolare la questione della relazione tra vivente e ambiente. Bateson, secondo Petitpierre, prova a pensare un'ecologia della mente partendo da un paradigma continuista che si fonda su una sintesi di comportamentismo e cibernetica. Questo paradigma spiega la mente pensandola in analogia con il servomeccanismo; pensandola cioè come un sistema di controllo delle reazioni dell'organismo basato sul feedback ricevuto dall'ambiente. In ultima analisi, in questa prospettiva teorica, l'azione dell'organismo è spiegata come una autom-azione complessa. Tuttavia secondo Claparède-Petitpierre questo punto di vista ha dei limiti evidenti perché

montre son incapacité à expliquer l'un des aspects essentiels de l'esprit, à savoir la capacité à être à l'origine d'une intention thématique qui n'est ni la transformation d'un signal, ni le déclenchement d'une séquence automatisée. En cela, la réponse qu'un organisme fournit à de l'information reste irréductible à celle déclenchée chez un servo-mécanisme.

Per argomentare questa presa di distanza dal paradigma continuista di Bateson, Claparède-Petitpierre si appoggia sulle tesi di Ruyer. In particolare Ruyer evidenzia l'irriducibilità dell'azione tematica all'azione automatica: il vivente appare come l'ente che ha un'intenzione e l'intenzione appare come un fenomeno non riducibile alla semplice reazione:

il faut distinguer les réponses qui relèvent de l'automatisme de celles qui relèvent de l'intention. En effet, s'il y a automatisation de certains réflexes moteurs, il ne faut pas oublier que, dans l'ensemble, la réaction d'un humain ou d'un animal n'est pas seulement automatisée mais aussi thématisée.

Il concetto di intenzione viene inteso da Ruyer come un concetto generalissimo, che caratterizza ogni forma vivente in generale e non solo quella umana: si configura così «une téléologie d'un autre genre» che, secondo Claparède-Petitpierre, consente di sfuggire al riduzionismo continuista presentato da Bateson (e da molti altri autori di rilievo).

La prima sezione si chiude con il contributo di Serena Procopio (*Comprendere l'eredità ecologica attraverso l'esteriorizzazione della traccia. Derrida al crocevia con le scienze della vita contemporanee*), che utilizza alcuni concetti derridiani per rileggere la nozione di 'eredità ecologica' elaborata all'interno delle scienze della vita, in particolare nell'ambito della cosiddetta NCT (teoria della costruzione della nicchia). Con l'espressione 'eredità ecologica' – spiega Procopio – si indica il processo di 'trasmissione' di un ambiente che è stato modificato da un organismo vivente. Gli organismi viventi non trasmettono alle generazioni successive solo un patrimonio genetico, ma anche un ambiente che è stato alterato, lavorato, 'sovrascritto', per renderlo adatto, o più adatto, alle esigenze della specie in questione. Se il patrimonio genetico è una forma di memoria e quindi di scrittura – come suggerisce l'espressione 'memoria genetica' – anche la trasmissione dell'ambiente modificato, l'eredità ecologica, può essere interpretata a partire dall'idea di memoria esteriorizzata. «L'ambiente in questa ottica non è né un dispositivo né uno strumento tecnico, ma è comunque portatore di memoria, in quanto si modifica ritenendo gli effetti delle pratiche degli organismi e in tal modo co-evolve con i viventi». Questa prospettiva ha un duplice vantaggio: da una parte rende evidente in che modo l'organismo vivente è condizionato dall'ambiente in cui vive, nel senso che «le modifiche apportate nell'ambiente retroagiscono sul vivente stesso determinando in tal modo dei bias evolutivi»; dall'altra parte è chiaro che questa prospettiva implica una ripensamento della contrapposizione interiorità/esteriorità perché l'organismo si estende nell'ambiente tramite artefatti che sono fondamentali per la sua sopravvivenza.

3. Esteriorizzazione e antropologia

La sezione *Esteriorizzazione e antropologia* si apre con il saggio di Lambros Malafouris *Come si relaziona il pensiero alla produzione di utensili?*, che presentiamo nella traduzione italiana di Flavia Prestininzi. Malafouris critica «la separazione tra processi cerebrali 'interni' e processi corporei o materiali 'esterni'» che è tipica degli approcci cognitivisti alla mente umana e cerca di mostrare, appoggiandosi alle evidenze empiriche che l'archeologia cognitiva può mettere in gioco, che il «neurocentrismo è stato fonte di continui problemi e confusione». Questa critica ha il merito di rimettere al centro la questione – assolutamente centrale in tutto questo numero de *Lo sguardo* – del confine tra interiorità ed esteriorità. «Dove si ferma il 'pensiero' e inizia lo 'scheggiare'?» - si domanda Malafouris - «dove tracciamo i confini della mente rispetto al corpo, ai materiali e alle tecniche utilizzate»? Nel rispondere a questa domanda la *Material Engagement Theory* si propone come un tentativo di dimostrare che «la mente non è limitata dalla pelle» e che il pensiero «è un *processo attivo* che si svolge all'interno del mondo, piuttosto che nella nostra testa». Nella prospettiva teorica di Malafouris la fabbricazione di un utensile primitivo non può essere spiegata immaginando che prima si formi un'idea intenzionale, o un modello mentale compiuto nel cervello dell'uomo

primitivo, e poi, successivamente e in un secondo momento, questa stessa idea venga applicata alla realtà o trasferita nella materia. In realtà l'intenzione dello scheggiatore primitivo non precede né temporalmente, né ontologicamente «il movimento della sua mano o la sequenza dei movimenti sulla pietra, i quali successivamente producono l'ascia». L'intenzione o l'ideazione non precedono l'azione, ma si fanno attraverso l'azione e in questo senso «intenzione e possibilità materiali diventano inseparabili».

L'intervista a Maurizio Ferraris, intitolata *Isteresi ed esteriorizzazione dell'umano* e curata da Tiziano Fossati Levi, ha un duplice baricentro teorico. Da una parte Ferraris conferma una tesi presente nella maggior parte dei contributi ospitati in questo numero, ovvero l'idea che vi sia un legame costitutivo tra l'essere umano e la tecnica. La specificità dell'umano viene compresa in *Documanità* – il testo di riferimento dell'intervista – partendo dall'idea che l'essere umano non sia definito tanto dalla sua intelligenza, quanto piuttosto dalla sua 'mancanza'. Sarebbe la carenza biologica, la deficienza in termini di risorse naturali, a spingere da sempre e da subito l'essere umano a ricorrere alla tecnica. Ma questo ricorso alla tecnica – per Ferraris – non deve essere pensato come un momento successivo all'antropogenesi, come una caduta, o un mutamento, che sarebbe intervenuto in un'età in cui l'essere umano non era ancora costitutivamente tecnico e in cui sarebbe esistita una umanità naturale simile a quella ipotizzata da Rousseau. Al contrario, nella prospettiva teorica che si delinea in *Documanità*, e che viene ripresa nell'intervista, la tecnica è 'originaria': per questo Ferraris afferma senza mezzi termini che non è possibile «immaginare un umano senza tecnica».

Accanto a questo tema antropologico, l'altro centro teorico dell'intervista è dato dalla nozione di isteresi, che è probabilmente il concetto più legato al problema dell'esteriorizzazione tra quelli proposti da Ferraris. Nel dialogo con Fossati Levi emerge chiaramente il legame tra la nozione di isteresi e la nozione derridiana di scrittura. Derrida viene presentato come il principale interlocutore teorico di Ferraris. Nello stesso tempo nell'intervista emergono chiaramente le caratteristiche fondamentali dell'isteresi: la registrazione, l'iterabilità, l'alterazione e l'interruzione.

L'isteresi è qualcosa che c'è da sempre, ma che diventa particolarmente evidente con il web, che in fondo è l'esempio di una cosa che, con il solo registrare, cambia il mondo. Ma lo cambia in che senso? Se noi cerchiamo di scomporre gli elementi presenti nell'isteresi emergono quattro cose: quelle descritte nel libro. Prima hai la registrazione semplice, l'iscrizione, che non è niente di scontato: se sei completamente amnesico è l'unico rimedio che hai. Poi c'è l'iterabilità: una volta che qualcosa è registrato può essere ripetuto e tutti i processi di capitalizzazione traggono origine da quella iterabilità, la quale, fra l'altro, è anche all'origine delle idealizzazioni, quindi ne derivano molte cose. Poi abbiamo l'alterazione: c'è un passaggio dal quantitativo al qualitativo. L'esempio dei big data è molto eloquente su questo: vai a cercare un significato in una serie di registrazioni che da sole non necessariamente ne hanno, ma se le metti tutte insieme un significato emerge. [...] Poi c'è l'interruzione: tutto ciò che è finisce.

Il saggio di Emanuele Clarizio si concentra su *L'esteriorizzazione in Kapp, Bergson e Leroi-Gourhan* e interroga la relazione esistente fra il concetto di esteriorizzazione e la filosofia biologica della tecnica, chiedendosi se davvero quest'ultima possa essere riassunta nel pensiero secondo il quale la tecnica sarebbe un'esteriorizzazione della vita. Per far questo, egli analizza l'uso del concetto di esteriorizzazione da parte di tre autori classicamente associati alla filosofia biologica della tecnica, ovvero Kapp, Bergson e Leroi-Gourhan, lasciandone emergere le analogie e le differenze. Per quanto riguarda Kapp, una lettura storicamente attenta della sua opera ne rivela la distanza dalla filosofia biologica, dal momento che la sua teoria è una forma di idealismo nella quale l'esteriorizzazione è intesa come un movimento dello spirito. Bergson, invece, la lega invece più intimamente al processo generale dell'evoluzione e fa coincidere l'esteriorizzazione con l'opera di organizzazione della materia da parte della vita. Leroi-Gourhan, in una sintesi non priva di tensioni delle due visioni precedenti, concepisce l'esteriorizzazione sia, bergsonianamente, come un processo evolutivo, che, idealisticamente, come un movimento teleologico propriamente umano, sebbene dagli esiti ancora incerti e dunque non strettamente finalizzato. Nonostante queste differenze riconducibili alle specificità dei rispettivi sistemi di pensiero, tutti e tre sembrano identificare la tecnica come la soglia oltre la quale l'esteriorizzazione diventa una caratteristica specifica dell'umano. Tuttavia, l'opera di Leroi-Gourhan, nella sua apparente incapacità di decidere se l'esteriorizzazione sia un concetto biologico oppure antropologico, non fa che rivelare, secondo Clarizio, che questa stessa indecidibilità rimane il problema centrale, ancora largamente impensato, della filosofia biologica della tecnica, ovvero quello di determinare la natura del rapporto fra la dimensione biologica e quella antropologica nell'animale tecnico umano.

Nel suo contributo, intitolato *Dalla «Organprojektion» alla «Ausdrucksfunktion»: forme dell'esteriorizzazione in Kapp e Cassirer*, Luigi Laino analizza e mette a confronto le proposte teoriche di Kapp e Cassirer soffermandosi in particolare sul concetto di esteriorizzazione. Il luogo di incontro di queste due diverse proposte teoriche è individuato chiaramente nella filosofia hegeliana: per Kapp, come per Cassirer, l'essere umano proietta sulla materia esterna le proprie forme, ma questa proiezione non è un semplice movimento di esteriorizzazione, perché l'oggetto tecnico, che viene costituito grazie a questa imposizione della forma nell'esteriorità, viene utilizzato, in un secondo momento, come un modello sulla cui base l'essere umano tenta di comprendere se stesso. In questo senso «le proposte di Kapp e Cassirer rappresentano due possibili evoluzioni della filosofia della cultura e della tecnica hegeliane». La sottolineatura di questa comune origine hegeliana non impedisce a Laino di evidenziare in modo molto chiaro gli elementi di disaccordo che separano i due autori. Da una parte Cassirer critica Kapp, evidenziando i limiti della sua teoria della 'proiezione organica'. Gli oggetti tecnici più complessi non sembrano riducibili a questo paradigma teorico e anche quando sembra che si possa presupporre un modello organico all'origine dello sviluppo di un certo utensile, l'evoluzione tecnica sembra andare nella direzione

di un allontanamento e non di un avvicinamento rispetto al modello corporeo naturale. In questo senso «con un solo ma icastico esempio, si può far presente che le ali dei velivoli cominciarono a funzionare non appena ‘il pensiero tecnico si liberò dal modello del volo dell’uccello e abbandonò il principio dell’ala che si muove’». Dall’altra parte, mentre in Kapp l’esteriorizzazione deve essere intesa essenzialmente come l’estrinsecazione di una forma e di una funzione corporea, al contrario in Cassirer quello che si esteriorizza è innanzitutto una forma dello spirito. Dunque l’esteriorizzazione «non può limitarsi a riprodurre qualcosa di preformato. Essa dovrà piuttosto dar luogo a creazioni libere secondo leggi che non possono essere subordinate a un fondamento biologico immediato».

Lorenzo De Stefano, nel saggio intitolato *La mente esteriorizzata. Per una critica genetica dell’Intelligenza Artificiale*, tematizza una questione di grande attualità, il problema dell’intelligenza artificiale. Per affrontare tale problema sembra necessario riproporre alcune questioni filosofiche preliminari, che possono essere affrontate, secondo De Stefano, solo in una prospettiva «ermeneutica e genealogica». In particolare è necessario definire che cosa sia l’intelligenza e che cosa sia la produzione tecnica di un artefatto. Per affrontare la seconda questione, De Stefano rilegge la teoria della proiezione organica di Kapp, evidenziando nella posizione del filosofo tedesco un atteggiamento ultimamente ‘umanistico’. Kapp concepisce la «differenza tra ente tecnico ed ente naturale secondo categorie aristoteliche» e ritiene che la macchina abbia sempre la sua finalità in qualcosa di esterno, essendo in ultima analisi ancorata ai bisogni umani. In questo senso rimane una differenza fondamentale tra ente tecnico ed ente naturale perché l’essere umano, a differenza della macchina, è fine a se stesso e impone i suoi fini agli enti tecnici. Nello stesso tempo la filosofia della tecnica di Kapp offre a De Stefano gli argomenti per contestare la visione riduzionista e meccanicistica ad oggi prevalente nel campo degli studi sull’intelligenza artificiale e soprattutto all’interno delle scienze cognitive e delle neuroscienze. Il riduzionismo meccanicistico che l’articolo vuole decostruire è fondato su una «aporia», perché prima «interpreta e concepisce la macchina come *analogon* della azione umana» e successivamente «interpreta proprio sulla scorta di tale eguaglianza l’uomo come macchina, *de facto* meccanizzando l’umano e umanizzando la macchina». Anche la seconda questione fondamentale che l’articolo tematizza – la questione della definizione dell’intelligenza umana – viene affrontata in una prospettiva critica, che ha lo scopo di rimettere in discussione un approccio riduzionistico unilaterale. Analizzando il pensiero di Turing e Neuman, De Stefano cerca di mostrare che entrambi si basano sull’assunzione acritica del parallelismo tra computer e cervello. Il riduzionismo contemporaneo, che appare come il «frutto epigonale del meccanicismo moderno», cancella la specificità biologica dell’organismo e, di conseguenza, non riesce a comprendere veramente l’intelligenza umana.

4. Esteriorizzazione, linguaggio, scrittura

La quarta sezione, *Esteriorizzazione, linguaggio, scrittura*, si apre con un testo di Bernard Stiegler che appare per la prima volta in una traduzione italiana, a cura di Giacomo Gilmozzi. Il saggio, intitolato *Leroi-Gourhan: l'inorganico organizzato*, costituisce una valida introduzione ad alcuni temi stiegleriani fondamentali, che sono affrontati in modo più approfondito in *La tecnica e il tempo*. In particolare, partendo da Leroi-Gourhan, Stiegler spiega in termini molto chiari qual è il nesso essenziale che unisce tecnica e memoria. Dal punto di vista biologico i viventi sono per natura dotati di due tipi diversi di memoria: da una parte c'è la «memoria genetica», che è patrimonio di una specie, precede l'esperienza ed è trasmissibile di generazione in generazione; dall'altra parte c'è la «memoria epigenetica», che è una acquisizione dell'individuo, dipende dall'esperienza e non è trasmissibile, perché muore insieme all'individuo biologico. Ma accanto a queste due forme di memoria, per Stiegler, è necessario aggiungerne una terza, che è la memoria «epifilogenetica». La memoria epifilogenetica ha uno statuto ibrido, perché è trasmissibile, come la memoria genetica, ma dipende dall'esperienza individuale, come la memoria epigenetica. Quello che è particolarmente significativo è che per Stiegler, questa terza forma di memoria coincide con la tecnica. Dal momento che gli oggetti tecnici non muoiono e non finiscono con la morte dell'individuo che li ha prodotti, o inventati, ma vengono 'trasmessi' alle generazioni successive; e dal momento che l'utilizzo effettivo di questi oggetti tecnici richiede sempre una competenza, che deve essere appresa con l'esperienza, ereditare un sistema di oggetti tecnici significa anche ereditare un insieme di competenze tecniche e dunque accedere ad una certa esperienza memorizzata:

quando il tagliatore di strumenti muore, l'esperienza individuale conservata nella sua memoria nervosa trapassa senza dubbio insieme a lui, ma poiché l'utensile rimane, la traccia della sua esperienza o di una parte di essa resta nell'utensile. Recuperando il suo utensile, il suo discendente eredita una parte della sua esperienza. Ciò significa che *la tecnica è innanzitutto una memoria*, una terza memoria, né genetica né semplicemente epigenetica.

Questa tesi – una tesi radicale e non priva di problematicità – stabilisce un orizzonte teorico nel quale il concetto di esteriorizzazione gioca necessariamente un ruolo primario. Infatti tanto gli oggetti tecnici, quanto i supporti di memoria in senso stretto – Stiegler li chiama 'mnemotecniche', Derrida le avrebbe chiamate 'tracce' o 'scritture' – possono essere compresi come esteriorizzazioni dell'esperienza accumulata dall'individuo biologico. Ora se è vero che l'essere umano è l'animale tecnico, se ne deve concludere che

l'uomo è uomo nella misura in cui esso stesso si mette fuori di sé, nelle sue protesi. Prima di questa esteriorizzazione, l'uomo non esiste. In questo senso, anche se spesso si dice che l'uomo ha inventato la tecnica, sarebbe forse più esatto, o in ogni

caso altrettanto legittimo, dire che è la tecnica, *nuovo stadio della storia della vita*, che ha inventato l'uomo. L'esteriorizzazione è il proseguimento della vita con altri mezzi.

La tecnica in quanto esteriorizzazione appare come la condizione di possibilità della trasmissione dell'esperienza individuale e collettiva, tanto nella forma dello strumento, nel quale si esteriorizza una prassi e una competenza, quanto nella forma della scrittura, nel quale si esteriorizzano i saperi e le culture.

Il tema della memoria, che era già apparso nella prima sezione (nel saggio di Leroi-Gourhan e in quello di Procopio) e nel contributo di Stiegler, è centrale anche nell'articolo di Bruno Bachimont, intitolato *Altérités de l'esprit. Les dynamiques de l'extériorisation*. Bachimont rielabora questo tema mobilitando – come Stiegler – un linguaggio derridiano. Nel saggio il concetto di esteriorizzazione viene chiamato in causa per distinguere la memoria in senso proprio, l'esperienza vissuta di un significato, dalla memoria in quanto archivio esteriore o scrittura, ovvero dalla 'memoria documentaria':

Car la mémoire documentaire n'est pas une mémoire, c'est une ressource externe pour la mémoire: l'adjectif «documentaire» est ici modifiant, comme un homme peint n'est pas un homme; dans une métonymie hâtive, nous prenons pour une mémoire ce qui n'en est qu'une condition matérielle, un outil disponible qui, pour mériter le nom de mémoire, doit conduire à une actualisation et internalisation.

L'esteriorizzazione appare così come il processo attraverso il quale un evento si iscrive su un supporto materiale e in questo modo diventa una traccia stabile e trasmissibile. È chiaro che questo movimento di esteriorizzazione implica un contromovimento corrispondente di internalizzazione, di cui bisogna evidenziare la specificità: «Si l'extériorisation est une condition de la permanence, elle exige pour remplir sa mission de transmission un processus d'internalisation qui permet de revivre à travers les contenus fixés une nouvelle aventure du sens». Ma è altrettanto chiaro che questa internalizzazione, che è la lettura o l'interpretazione della traccia, non può mai essere – come Derrida ha dimostrato in molti modi – una semplice restaurazione dell'esperienza originaria. «L'internalisation est une invention» e Bachimont gioca sul duplice senso della parola latina «inventio» ('trovare' qualcosa, ma anche 'inventare' qualcosa) per mostrare che l'internalizzazione obbedisce ad una doppia logica: è una appropriazione che modifica necessariamente il significato trasmesso, ma è anche un'obiettivazione, che cerca di essere fedele all'oggettività iscritta nel documento. Proprio qui emerge la specificità delle tecnologie digitali. La contrapposizione tra obiettivazione e appropriazione viene rimessa in discussione dalla scrittura digitale che si presenta come una continua reinvenzione:

C'est là que les techniques numériques ont un rôle intéressant à étudier car elles remettent en cause les conditions mêmes de l'écriture orthographique: le numérique n'est pas une écriture orthographique mais une écriture poiéto-graphique, qui invente en permanence ce qu'il y a à lire.

Nel caso della scrittura digitale, infatti, accade qualcosa di nuovo, perché il contenuto che percepiamo – quando per esempio guardiamo uno schermo – è qualcosa che viene sempre di nuovo ricostituito. Sembra così venir meno quel carattere di permanenza che da sempre definisce le tracce documentarie, fondando e in qualche modo garantendo la dimensione obbiettiva dell’internalizzazione. Con un’immagine eraclitea particolarmente efficace, Bachimont spiega che «Dans les écritures poiétographiques, on ne lit jamais deux fois la même chose, à l’instar des environnements numériques comme les sites Web où on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve». Il saggio si chiude mettendo in evidenza i problemi nuovi implicati da questa inedita dinamica di esteriorizzazione e interiorizzazione: con la scrittura digitale non soltanto il significato non è mai lo stesso – questo è sempre stato vero – ma anche la traccia, l’iscrizione, il documento permangono nel tempo solo in un processo di continua riproduzione e reinvenzione.

Il contributo di Martino Feyles, *Esteriorizzazione, espressione, scrittura*, affronta la questione dell’esteriorizzazione dal punto di vista fenomenologico, rileggendo Husserl e Derrida. Il concetto di esteriorizzazione all’interno della tradizione fenomenologica non ha avuto la stessa fortuna che ha avuto all’interno della filosofia della tecnica. Tuttavia uno dei problemi cruciali intorno a cui si gioca il confronto tra Husserl e Derrida è il problema dell’espressione, che è senza dubbio strettamente legato al problema dell’esteriorizzazione. L’espressione, nel senso comune del termine, è una esteriorizzazione del proprio vissuto. Si dice per esempio che una persona ‘esprime’ in modo più o meno evidente i propri stati d’animo o che una frase ‘esprime’ in modo più o meno chiaro una certa idea o ancora che una musica ‘esprime’ un certo sentimento. Esprimere uno stato d’animo, un sentimento o un’idea significa, dal punto di vista del senso comune, esteriorizzarlo, tradurlo nella concretezza materiale di un significante, che può essere un gesto, una frase, una melodia. Tuttavia, nel linguaggio tecnico della fenomenologia, il termine ‘espressione’, «*Ausdruck*», non indica questo particolare genere di segni, ma è riservato a quei significanti ideali che sono le parole (le parole semplicemente pensate, non quelle scritte o proferite a voce). Husserl infatti avverte l’esigenza di distinguere due generi diversi di significanti, le «espressioni», appunto, e le «indicazioni». Bisogna fare attenzione perché il termine tecnico che si usa nel linguaggio fenomenologico per indicare quei significanti che nel linguaggio comune si chiamano ‘espressioni’ – i gesti, le iscrizioni, le opere d’arte – non è come ci si potrebbe aspettare ‘espressione’, ma ‘indicazione’. Ma al di là dei possibili equivoci linguistici – che però non sono mai veramente innocui –, il problema che il saggio di Feyles vuole affrontare è quello della legittimità teorica della distinzione tra indicazioni e espressioni. Dietro a questo problema se ne nasconde un altro, ovvero il problema di comprendere che rapporto c’è tra linguaggio e pensiero. In effetti distinguere indicazione ed espressione, come fa Husserl, significa stabilire che i significanti linguistici sono segni del tutto peculiari e che le parole (le parole ideali, quelle puramente pensate) sono significanti che hanno una natura diversa da quella

di tutti gli altri significanti, che, invece, sono materiali. Tutto ciò non è solo rilevante dal punto di vista della filosofia teoretica e della filosofia del linguaggio. Anche la filosofia della tecnica è implicata in questa discussione, nella misura in cui tanto le espressioni, quanto le indicazioni sono ‘esteriorizzazioni’, cioè sono un modo in cui l’esperienza, l’interiorità si traduce in segni. Ora, se è vero, come ha cercato di mostrare la filosofia della tecnica, soprattutto francese – Leroi-Gourhan, Canguilhem, Simondon, Stiegler – che l’esteriorizzazione è una delle caratteristiche essenziali, se non *la* caratteristica fondamentale, che definisce la tecnica, analizzare la distinzione tra indicazioni ed espressioni significa interrogarsi sul legame tra tecnica e linguaggio. Fino a che punto è lecito dire che il linguaggio è una tecnica? Fino a che punto bisogna spingersi nell’analogia tra il segno linguistico e lo strumento tecnico? Se il linguaggio è esteriorizzazione e se l’esteriorizzazione definisce la tecnica, non bisogna forse concludere – seguendo Derrida e Stiegler – che la tecnica non è solo fuori dall’umano, nel suo rapporto con l’ambiente, ma anche ‘dentro’ l’umano, all’‘interno’ dello ‘spazio’ della coscienza? Queste domande sono la posta in gioco implicita di un saggio che affronta una questione apparentemente minore e laterale – l’analisi degli argomenti che Derrida usa per contestare la distinzione husserliana tra indicazioni e espressioni – e che si rivela, invece, centrale anche per la filosofia della tecnica.

Il contributo di Mathias Gérard (*Extériorisation et projection: éléments pour une approche méta-psychologique*) è una rilettura di alcuni elementi del pensiero di Freud da un punto di vista che deve molto a Stiegler e al Derrida di *Freud e la scena della scrittura*. Gérard cerca di mostrare che c’è un nesso tra quello che Freud dice in modo più esplicito sull’origine della tecnica e quello che dice in modo più implicito, quando paragona la psiche ad un apparato tecnico. In effetti, mobilitando diverse metafore (tra cui quella resa celebre da Derrida del cosiddetto ‘notes magico’), «Freud utilise différentes figurations du fonctionnement du psychique, toutes inspirées par des appareils techniques». Il punto di congiunzione tra questi due discorsi – il discorso sull’origine della tecnica e il discorso sulla psiche come tecnica di scrittura – sarebbe per Gérard la nozione di proiezione.

L’organologie est donc le cadre de la projection, ce qui fait que l’extension et la prothéticité de l’appareil psychique donnent lieu à l’extériorité. Autrement dit, l’approche organologique est ce qui permet d’articuler les discours freudiens: si l’appareil psychique demande une figuration technique, c’est d’une part parce qu’il est modulé par les énergies qui le traversent et le font travailler, d’autre part parce qu’il est «configuré» par les prothèses (objets techniques et culturels) qu’il configure en retour. La technique comme projection organique serait elle-même possible à partir de la projection psychique, du psychique comme projection.

Da una parte gli oggetti tecnici sono descritti nel *Disagio della civiltà* a partire dal paradigma protetico, cioè come esteriorizzazioni, o anche proiezioni, delle attitudini umane; dall’altra parte la mitologia, la religione, la stessa

metafisica possono essere lette, per Freud, come una proiezione nell'esteriorità materiale, cioè come una esteriorizzazione, dei conflitti che strutturano la psiche: «les réalités suprasensibles, que mettent en scène mythologies et religions, sont de telles projections, c'est-à-dire une extériorisation de la psychologie de l'inconscient». In entrambi i casi la nozione di proiezione non sarebbe riducibile alla semplice esteriorizzazione di una interiorità già data: al contrario, come sostiene Stiegler, bisognerebbe pensare la proiezione tenendo conto che «il y a dans ce mouvement d'extériorisation comme une *institution* de l'intérieur – qui n'apparaît tel qu'*après-coup*».

La sezione si chiude con il contributo di Giacomo Gilmozzi intitolato *Tecno-logia, farmacologia e negantropologia. Note introduttive al pensiero di Bernard Stiegler*. Questo testo è una valida introduzione al difficile armamentario concettuale di un autore che ha costruito un gergo filosofico non immediatamente accessibile, ma senza dubbio di grande rilievo teorico. Gilmozzi spiega in modo chiaro che la tecnica, dal punto di vista di Stiegler, deve essere compresa come un *pharmakon*, lasciando risuonare in questa parola l'ambiguità che le assegnava la lingua greca: il *pharmakon* può essere un rimedio che cura, ma anche un veleno che intossica. Allo stesso modo la tecnica ha sempre un valore costitutivo, nel senso che apre le possibilità del sapere e della ragione, ma anche destitutivo, nel senso che può diventare uno strumento di assoggettamento e distruzione di quanto è più umano. La farmacologia proposta da Stiegler si presenta dunque, nello stesso tempo, come una analisi quasi epistemologica, che rivela fino a che punto «i supporti tecnici sono la condizione di possibilità per la creazione e l'elaborazione di qualsiasi forma di sapere», ma anche come un esercizio di critica politica, che denuncia i «disagi psico-sociali prodotti dalla tecnica in generale, e in particolare dagli shock contemporanei provocati dalle nuove tecnologie». Lo scopo ultimo di questa critica politica è «amplificare gli effetti curativi rispetto alla tossicità dei *pharmaka*»; ma Gilmozzi rileva opportunamente che questa pratica curativa deve prendere le mosse dalla «adozione ragionata e ragionevole delle tecnologie digitali». Proprio qui il discorso teorico di Stiegler apre una prospettiva interessante in relazione al tema che è oggetto di questo numero de *Lo sguardo*. L'adozione' dei supplementi tecnici che definiscono il nostro tempo è per Stiegler un processo di interiorizzazione che risponde al processo di esteriorizzazione che definisce la tecnica. Perciò

il divenire storico delle civiltà si gioca proprio nel duplice processo di esteriorizzazione e interiorizzazione – sia a livello individuale che collettivo – della memoria, cioè dei saperi trasmessi di generazione in generazione. Ad ogni processo di 'esteriorizzazione' deve seguire l'invenzione di pratiche terapeutiche che si prendano cura dei processi psico-sociali di *reinteriorizzazione*.

5. Esteriorizzazione, estensione, media

L'ultima sezione, intitolata *Esteriorizzazione, estensione, media*, si apre con un'intervista a Pietro Montani, curata e introdotta da Diego Chece. Nell'intervista,

intitolata *I destini dell'immaginazione fra cinema e digitale*, Montani presenta alcune delle tesi più significative di uno dei suoi libri più recenti, *Destini tecnologici dell'immaginazione*. Questo libro è particolarmente importante, per delineare l'orizzonte teorico della quarta sezione, in particolare per due ragioni: in primo luogo perché Montani dialoga direttamente con alcuni degli autori presenti in questo numero (soprattutto Malafouris e Stiegler); in secondo luogo perché elabora una sintesi tra la filosofia della tecnica, l'estetica e la teoria dei media in cui la questione della retroazione dell'esteriorità sull'interiorità è quanto mai centrale. Nel dialogo con Chece, Montani spiega che, dal suo punto di vista, l'immaginazione umana appare sempre strutturalmente in relazione con la tecnica. Questa relazione può configurarsi in modi diversi: può avere la forma negativa di una dipendenza, ma può anche avere la forma positiva dell'affidamento. Ma l'esperienza umana non è solo dipendente dalla tecnica, è anche sempre – almeno per come la conosciamo fin qui – dipendente dal linguaggio. Il linguaggio umano, lungi dall'essere una caratteristica innata dell'essere umano, appare come la prima rivoluzionaria e sconvolgente invenzione tecnica che ha ridefinito la natura, mai data definitivamente, dell'animale umano. Ma del linguaggio in quanto tecnica connaturata all'umano sarebbe assurdo dire che ha causato effetti negativi di dipendenza, per quanto sia ancora vero – nell'epoca dell'immagine digitale, virtuale, 'multisensoriale' – che noi siamo in tutto e per tutto dipendenti dal linguaggio.

Non c'è dubbio che nessuna tecnologia abbia rimodellato in modo altrettanto profondo e radicale la mente e l'immaginazione dell'animale umano (e dunque le sue medesime forme di vita) quanto il *linguaggio articolato*, ma sarebbe ridicolo dire che il linguaggio abbia avuto effetti perversi sulla nostra mente e sulla nostra immaginazione.

Questo affidamento all'esterno e all'esteriorità, che definisce l'umano in quanto umano, evidenziando la sua costitutiva tecnicità, implica l'idea di una tecnoestetica. La tecnoestetica è intesa da Montani come «l'attitudine, costante e significativa nell'essere umano, a prolungare la sua sensibilità (*aisthesis*), e le notevoli prestazioni di cui questa è titolare, in artefatti inorganici che vengono 'sentiti' come una parte del nostro corpo». In questa prospettiva il termine 'esternalizzazione' appare infelice – come sottolineano diversi contributi in questo numero – perché «favorisce l'attivazione di uno schema semantico in cui le due facce del processo – l'esterna e l'interna – sono assunte come separabili e, di volta in volta, accreditate di azioni unidirezionali (dall'interno all'esterno o viceversa)». Per Montani si tratta invece di riconoscere l'azione reciproca dell'esterno sull'interno e viceversa.

Nel suo contributo (*Esposizione e protezione nell'ecologia dei media di McLuhan. Una lettura epitesica del paradigma dell'estensione*) Francesco Restuccia analizza il pensiero di un autore – McLuhan – che ha avuto una grande influenza tra gli studiosi dei media, ma che spesso viene dimenticato dai filosofi, anche per via del suo linguaggio poco formalizzato e del suo stile tendenzialmente poco rigoroso. Il punto di partenza del saggio è la distinzione tra esteriorizzazione

e estensione: Restuccia nota molto opportunamente che, benché i due termini siano strettamente legati, «si riferiscono a processi distinti, che solo occasionalmente coincidono: è la mente a esteriorizzarsi, mentre gli organi del corpo si estendono». Nello stesso tempo il concetto di estensione viene associato al concetto di interiorizzazione (*interiorization*) che è decisamente più frequente nei testi di McLuhan e che rappresenta probabilmente il contributo più rilevante che il celebre intellettuale canadese può offrire intorno ai problemi che sono oggetto di questo numero. «Ogni estensione investe l'interno più di quanto non investa l'esterno, provocando una riorganizzazione della vita sensoriale, della sfera psichica e sociale». In questo senso l'esteriorizzazione diventa una vera e propria estensione delle capacità umane solo quando si compie anche il movimento inverso di interiorizzazione di un medium o più in generale di una tecnica. «È l'interiorizzazione di un medium ad alterare il *sense ratio* e modificare i processi mentali. Interiorizzare significa imparare a convivere con una nuova tecnologia». Questa dialettica tra esteriorizzazione e interiorizzazione, che era già apparsa in diversi contributi (in particolare in quello di Stiegler e in quello di Bachimont) viene evidenziata da Restuccia insieme ad un altro elemento significativo: «Nella maggior parte dei casi il verbo *to outer*, 'esteriorizzare', è accompagnato da *to utter*, 'proferire', o da *utterance*, 'enunciato'. McLuhan sembra dunque istituire un legame essenziale tra i media e le tecnologie da una parte e il linguaggio dall'altra: il linguaggio diventa modello di tutti i media. Qui si apre la possibilità di un dialogo con i contributi di Leroi-Gourhan e Montani – che avvicinano tecnica e linguaggio –, ma anche con Feyles che lavora sulla distinzione tra esteriorizzazione ed espressione.

Anche il contributo di Alessandro De Cesaris (*Esteriorizzazione ed estensione. Un confronto tra Ernst Kapp e Marshall McLuhan*) analizza il pensiero di McLuhan, mettendolo in relazione con un autore, Kapp, già discusso da Clarizio, Laino e De Stefano. De Cesaris mette a confronto la teoria kappiana della proiezione organica e la teoria dell'estensione di McLuhan per mostrare che, nonostante alcune affinità superficiali, le due teorie sono profondamente diverse. Il contributo risulta particolarmente utile per chiarire la differenza – per nulla ovvia, anche nella letteratura secondaria – tra tre diversi paradigmi teorici che sono anche tre diversi modi di intendere l'esteriorizzazione. De Cesaris mostra che è necessario distinguere

un paradigma *isomorfico*, che afferma l'analogia tra tecnica e natura; un paradigma *metamorfico*, che intende la tecnologia come un fattore trasformativo del corpo naturale; un paradigma *protesico*, che intende gli oggetti tecnici come complementi e integrazioni di un corpo manchevole.

Kapp è un autore che contribuisce in modo determinante a fondare il primo di questi tre paradigmi teorici, quello isomorfico. Dal suo punto di vista c'è una analogia funzionale tra organo e strumento, ma c'è anche una fondamentale discontinuità: «Il vivente usa lo strumento per agire nel mondo

esterno, ma in nessun modo lo strumento diventa una parte del vivente». In questo modo Kapp, che rimane molto legato all'idealismo di Hegel, esclude la possibilità che gli strumenti tecnici retroagiscano, trasformando e ridefinendo il corpo del vivente. Al contrario McLuhan, che ha un approccio continuista e non dualistico, rappresenta bene il paradigma metamorfico: dal suo punto di vista i media non sono semplicemente l'esteriorizzazione di forme umane immutabili e precostituite, perché determinano una vera e propria riconfigurazione dello spazio, del tempo, e in generale della corporeità del vivente. I media, in altre parole, «sono agenti trasformativi capaci di causare shock decisivi nella configurazione dell'esperienza umana». Se per Kapp «è il corpo umano a estendersi nel mondo», per McLuhan «sono i media a estendere il corpo umano». Il paradigma isomorfo e il paradigma metamorfico devono poi essere ulteriormente distinti dal paradigma protesico – teorizzato per la prima volta da Platone – perché, secondo De Cesaris, in Kapp, come in McLuhan non c'è l'idea di una manchevolezza originaria che la tecnica dovrebbe supplire.

Il contributo di Agostino Marconi, *Environ-minds. The twofold dimension of human cultural evolution*, è dedicato al ripensamento del rapporto tra mente e ambiente e si propone di ridefinire il concetto tradizionale di cultura, partendo dall'idea ibrida di «*environmind*». Questo ripensamento è possibile solo se si abbandona la classica contrapposizione tra dentro e fuori: da una parte la mente – come hanno mostrato i teorici della Extended Mind Theory – non è solo «the realm of private experiences and the inner dimension of an individual»; dall'altra parte l'ambiente – come ha mostrato Uexküll – «is not just a container that living beings occupy». Per Marconi è necessario riconoscere che «the inside and the outside, the self and the other, can exist only in a process of mutual specification». A questo proposito appare particolarmente significativo il fatto che si possa mostrare, basandosi su evidenze scientifiche empiriche, che la distinzione dentro-fuori è costitutiva del vivente in quanto tale e che «the feeling to be an inside distinct from an outside is the steppingstone for what we can call a mind». Già al livello più elementare, cioè al livello della singola cellula vivente, è necessario che si instauri un rapporto fisiologico tra un interno e un esterno mediato da una membrana. Negli organismi pluricellulari questa relazione costitutiva si complica fino ad arrivare ad una primordiale auto-percezione, senza la quale non sarebbe possibile ad alcun organismo muoversi e interagire con l'ambiente. Naturalmente è nell'essere umano che il rapporto tra interiorità ed exteriorità raggiunge il massimo grado di complessità, ma quello che Marconi evidenzia in modo particolare è il carattere plastico di tale rapporto. Gli esperimenti sullo spazio peripersonale mostrano che lo schema corporeo di un individuo umano viene ridefinito dall'utilizzo degli strumenti. In un certo senso si può dire che gli utensili vengono incorporati, nella misura in cui entrano a far parte di quello che possiamo chiamare «*extended body*». Ma se è vero che lo spazio dell'interiorità si ridefinisce costantemente, soprattutto in conseguenza dei processi di incorporazione della tecnologia, è possibile allora ripensare la cultura dimostrando che essa è al tempo stesso una mente, ma

anche un ambiente. Da un lato la cultura è indubbiamente un prodotto che ha le caratteristiche del 'mentale', tanto è vero che le entità culturali operano e agiscono come delle menti superindividuali; dall'altro lato bisogna riconoscere che l'essere umano abita in una cultura esattamente come abita in un ambiente e che si deve adattare al contesto culturale nella quale è situato esattamente come si deve adattare al suo contesto fisiologico e biologico: in questo senso la cultura umana «can also be deemed as a phenomenon of niche construction», cioè come un ambiente mentale che l'essere umano costruisce ma che a sua volta retroagisce 'costruendo' la mente umana.

Da ultimo Giacomo Pezzano, nel suo contributo *Concetto, pagina e schermo. Sull'esteriorizzazione della mente filosofica*, pone la questione dell'esteriorizzazione su un piano diverso, ma altrettanto pertinente e rilevante. Invece di chiedersi – in una prospettiva antropologica – se e come la tecnologia rappresenti una esteriorizzazione dell'umano, Pezzano si domanda – in una prospettiva metafilosofica – «se e come l'esteriorizzazione veicolata dai 'nuovi media' stia mutando anche la filosofia stessa». Senza dubbio si tratta di una domanda meno discussa e tuttavia di grande rilevanza. Un'ipotesi di risposta viene delineata da Pezzano solo dopo un articolato percorso, che prende le mosse da una distinzione preliminare: «Vanno cioè distinte 'esteriorizzazione' e 'identificazione': se un'IA oggettiva il cervello, non è che il cervello è un'IA [...] La mente si appoggia a e interfaccia con le macchine dell'informazione, potendo finire per auto-rappresentarsi 'simile' a esse, ma non è tali macchine». Posta questa distinzione preliminare, che sembra rimarcare una differenza ontologica irriducibile tra l'umano e il tecnico, Pezzano procede attraversando il dibattito tra apocalittici e integrati e soffermandosi in particolare sulle accuse mosse dagli esponenti del 'luddismo filosofico' contro la tecnologia e in particolare contro le tecnologie digitali. Queste accuse chiamano in causa direttamente la filosofia, nella misura in cui essa consiste anche – e forse principalmente – in un esercizio di lettura di testi complessi. Le tecnologie digitali sembrerebbero, infatti, configurare un pericoloso effetto di ritorno sulle capacità cognitive umane, producendo una sorta di «*mente da cavalletta*», *incapace di concentrare l'attenzione su oggetti teorici complessi e condannata a saltellare freneticamente da uno stimolo cognitivo all'altro. In questo modo «l'iper-lettura»*, che corrisponde alle tecnologie di scrittura digitale, annienterebbe la lettura autentica, che corrisponderebbe alla tradizionale scrittura alfabetica. «Per colpa delle info-macchine, avremmo così intrapreso la via del 'webetismo filosofico': i filosofi, se così stanno le cose, diventano quasi sacerdoti resistenti che proteggono la lettura-scrittura saggistica dal colonialismo digitale». In un certo senso si può dire che questa accusa viene rovesciata in positivo da Pezzano. Se è vero che «*tramite* la scrittura alfabetica abbiamo imparato a ragionare, dunque a filosofare» e che «l'intera nostra razionalità si è configurata *sub specie alphabeti*», è lecito domandarsi se la nuova tecnologia della scrittura digitale non stia già producendo una nuova forma di razionalità, che non è più alfabetica, ma non per questo è la fine di ogni cultura: «Non è che siamo invece agli albori di una nuova mente filosofica,

mediata altrimenti?». Nella parte finale del saggio questa ipotesi viene sviluppata mettendola in relazione con le possibilità di pensiero che il cinema, o forse più in generale la scrittura audiovisiva, sembra dischiudere. «Può la mente filosofica esteriorizzarsi tramite un film?»: a questa domanda Pezzano sembra chiaramente voler rispondere in modo affermativo.

6. Elementi di convergenza teorica

La contestualizzazione storico-filosofica non è l'unico risultato che emerge dal lavoro dei curatori e di tutti gli autori coinvolti in questo numero. In linea generale è possibile tentare di trarre le fila della discussione che presentiamo in questa sede, individuando, senza pretesa di esaustività, alcuni nodi problematici ricorrenti, che emergono da più contributi e sui quali ci pare dunque il caso di attirare l'attenzione dei lettori.

1) Il concetto di esteriorizzazione appare in contesti teorici molto diversi come un elemento imprescindibile per la definizione della tecnica. La convergenza intorno a questo punto è tale, almeno nei saggi che seguono, che ci si potrebbe addirittura chiedere, come d'altronde è stato fatto, se l'esteriorizzazione non sia l'essenza stessa di ciò che chiamiamo tecnica.

2) Il concetto di esteriorizzazione indica una tendenza generale del vivente, che sembrerebbe specificamente marcata nell'essere umano e potrebbe forse presentarsi come uno degli elementi caratteristici che distinguono il modo in cui l'essere umano si relaziona con se stesso e con l'ambiente. Questo punto rimane nella discussione che presentiamo in parte controverso: alcuni contributi (per esempio quello di Lamy-Rested) pongono molto chiaramente la questione dell'esteriorizzazione in una prospettiva non antropocentrica. Ciononostante, l'esteriorizzazione sembra essere spesso intesa come un elemento fondamentale di un'antropologia filosofica.

3) Il movimento dell'esteriorizzazione è complesso e implica almeno una duplicità essenziale, quella fra il piano materiale e il piano simbolico, fra l'immanenza della materia e la trascendenza di una dimensione che eccede e attraversa la materia. L'essere umano esteriorizza le proprie capacità operative, negli oggetti tecnici, ma esteriorizza anche le proprie capacità cognitive, nel linguaggio e nella scrittura (intendendo questo termine nel senso ampio derridiano). Dunque, sebbene l'esito dell'esteriorizzazione sia sempre, in senso lato, un oggetto tecnico, la tecnica sembra trarre origine in un'eccedenza non puramente materiale (sia essa vitale, spirituale, cognitiva, informazionale, organica ecc.), e si riproporrebbe così un tema classico della filosofia della tecnica, secondo cui l'essenza della tecnica andrebbe cercata al di là della materia.

4) Il movimento dell'esteriorizzazione è strutturalmente – verrebbe quasi da dire: dialetticamente – ambiguo: da una parte esso può apparire come una presa di possesso sulla realtà, come un'imposizione delle forme umane sull'esteriorità dell'ambiente, come una proiezione di sé nell'esterno; dall'altra

parte l'esteriorizzazione può apparire come una alienazione, come una perdita di sé, quindi anche come un impoverimento, che può implicare una atrofizzazione delle capacità corporee e una contrazione delle capacità cognitive.

5) L'esteriorizzazione sembra implicare necessariamente la possibilità di un contro-movimento di interiorizzazione. Anche questo contro-movimento appare complesso. Per quel che riguarda il linguaggio, le iscrizioni, i media è abbastanza chiaro che l'interiorizzazione si realizza come interpretazione, come lettura, come ricezione. Molto più problematica appare la questione dell'internalizzazione delle capacità operative e delle prassi. Se l'essere umano si adatta all'ambiente esteriorizzando se stesso e le sue capacità negli oggetti tecnici, una volta che l'esteriorizzazione è compiuta, è necessaria una ulteriore forma di adattamento al nuovo ambiente tecnico che si è prodotto. Questo adattamento non è affatto immediato e non è affatto indolore; al contrario, può essere traumatico (come mostra in modo particolarmente chiaro Stiegler) e richiede un notevole sforzo "culturale" per colmare lo sfasamento tra i ritmi del progresso tecnologico, quelli dell'evoluzione biologica e quelli dei processi storico-sociali.

6) La distinzione tra dentro e fuori, che il concetto di esteriorizzazione sembra presupporre, non deve essere intesa come una contrapposizione rigida. Certamente si può mostrare che un essere vivente è tale nella misura in cui si percepisce come una unità differente rispetto a un esterno, cioè nella misura in cui si dà una qualche interiorità elementare (nell'organismo), distinta da una qualche esteriorità primordiale (l'ambiente). Tuttavia è altrettanto evidente che la relazione tra dentro e fuori è costante e può essere compresa solo come una azione reciproca e come costituzione incrociata. Su questo punto i contributi che qui presentiamo sembrano davvero unanimi: il fuori costituisce il dentro, non meno di quanto il dentro costituisca il fuori.

Emanuele Clarizio
Université Catholique de Lille
✉ emanuele.clarizio@univ-catholille.fr

Martino Feyles
Università eCampus
✉ martinomaria.feyles@unicampus.it