

Dalla “tecnologia generale” alla filosofia sociale. L’epistemologia analogica di Canguilhem e Simondon

Emanuele Clarizio

1. “Tecnologia generale” e filosofia della vita

Nel 1966 Georges Canguilhem pubblica un articolo dedicato a *Le tout et la partie dans la pensée biologique*¹, che si apre con una breve premessa in cui l’autore afferma di voler affrontare la questione indicata dal titolo «dal punto di vista dell’epistemologia e della storia, col rammarico di non avere niente di meglio da dire, sul terreno della metafisica, rispetto a ciò che altri hanno già detto così bene»². Sembra evidente che tale affermazione di modestia sia troppo sfrontata per essere presa alla lettera e vada intesa piuttosto come un annuncio di socratica ironia. C’è dunque da aspettarsi che l’esito denegato – ossia un posizionamento metafisico – sarà puntualmente raggiunto da un percorso che solca i sentieri dell’epistemologia e della storia. È come se l’autore volesse, nello stesso tempo, denunciare una doppia impossibilità: quella di svolgere un’epistemologia a partire da principi metafisici e quella, opposta e reciproca, di elaborare un’analisi epistemologica totalmente scevra da presupposti metafisici. Cercheremo allora, in questa prima parte, di rintracciare le posizioni filosofiche cui Canguilhem si riferisce e di formalizzare quelle che si possono evincere da quanto egli scrive, focalizzando l’attenzione attorno al concetto di tecnologia generale.

A dispetto di ciò che il titolo lascerebbe immaginare, le preoccupazioni dell’articolo non vertono solamente sul tema, classico per l’epistemologia biologica, dello statuto dell’individualità del vivente, ma mirano a mettere in luce, attraverso l’analisi di questo problema, il peculiare ricorso a modelli analogici da parte delle scienze della vita. Dopo la premessa, l’articolo prende avvio criticando un pregiudizio diffuso, secondo cui la differenza fra le strutture organiche (auto-generatrici) e quelle tecniche (costruite) sia un fatto immediato e auto-evidente. Canguilhem riassume all’incirca nel modo seguente il ragionamento che intende

¹ Apparso per la prima volta sulla rivista «Les Etudes philosophiques», XXI, n. 1, 1966.

² G. Canguilhem, *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, in Id., *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1989, p. 319. D’ora in poi le citazioni si riferiranno a questa edizione. Tutte le citazioni tratte da edizioni di testi in lingua straniera sono di chi scrive.

confutare: se l'uomo è innanzi tutto *Homo faber*, egli sarà certamente in grado di distinguere un essere che deve la propria forma a una fabbricazione, a una costruzione, da uno che la possiede invece in maniera spontanea, come è il caso degli esseri viventi. Eppure, sostiene Canguilhem, una semplice indagine etnografica, come quella che si trova nel libro III dei *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* di Leibniz, mostra che questa distinzione è tutt'altro che innata, dal momento che, per esempio, i selvaggi d'America attribuivano la vita agli orologi o alle marionette³. È dunque l'*Homo sapiens*, in quanto distinto e logicamente secondo rispetto all'*Homo faber*, che ha deciso in qualche modo la classificazione degli esseri in naturali e artificiali. Con quella che ha l'aspetto di una mera constatazione storica, Canguilhem sta così affermando nientemeno che la stessa culturalità del nostro concetto di natura, il cui contenuto si è andato formando a partire dalla filosofia aristotelica. Per Aristotele il vivente è un essere finalizzato e organizzato tramite la subordinazione delle parti al tutto; si vede bene però che questa definizione, che chiama in causa il finalismo universale⁴, si applica tanto ai viventi quanto agli artefatti. D'altro canto, una delle più grandi differenze che Aristotele riscontra fra gli uni e gli altri consiste, paradossalmente, in una più serrata specializzazione tecnica degli esseri viventi, in cui il rapporto di dipendenza delle parti rispetto al tutto è talmente determinato da non consentire alcuna variazione. Contrariamente a ciò che pensa la biologia moderna, ossia che l'organismo sia un sistema di regolazioni caratterizzato da una certa polivalenza organica e da una relativa permutabilità delle parti, Canguilhem sottolinea come Aristotele concepisca la finalità organica alla stregua di una finalità tecnica specializzata, poiché intende l'organismo «come una convergenza di organismi rigorosamente specializzati, cioè differenziati»⁵. Si capisce allora perché, per illuminare questa concezione aristotelica, venga evocato Leibniz. Anche per Leibniz, infatti, l'organismo si differenzia dalla macchina per un surplus macchinico: «una macchina naturale resta una macchina anche nelle sue minime parti»⁶, è cioè una macchina all'infinito. Per Canguilhem, insomma, Aristotele ha inaugurato una tendenza di lungo corso nell'epistemologia del vivente – l'uso massiccio di modelli

³ Cfr. *ivi*, p. 320. Canguilhem si riferisce al § 22 del capitolo 10 del libro III dei *Nouveaux Essais* leibniziani.

⁴ Non c'è spazio per approfondire la questione in questa sede. Per una disamina approfondita dell'analogia *techne-physis* in Aristotele alla luce del finalismo universale, si rimanda al testo di L. Cardullo, *L'analogia techne-physis e il finalismo universale in Aristotele, Fisica II*, in «Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania», II, 2003, pp. 37-83. Già nel 1961 per altro, nel libro su *Il concetto di fare in Aristotele* (Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Torino), G. Vattimo aveva analizzato il rapporto analogico fra la produzione naturale e quella artificiale secondo Aristotele.

⁵ G. Canguilhem, *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, cit., p. 322.

⁶ G. W. Leibniz, *Nuovo sistema della natura e della comunicazione tra le sostanze, nonché dell'unione che si ha tra anima e corpo* (1695) in Id., *Scritti filosofici. Volume primo. Scritti giovanili; Elaborazioni private; Il nuovo sistema*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, Utet, Torino 2000, pp. 447-456: 452. Cfr. al proposito M. Fichant, *Leibniz et les machines de la nature*, in «Studia Leibnitiana», XXXV, 2003, pp. 1-28 e F. Duchesneau, *Leibniz, le vivant et l'organisme*, Vrin, Paris 2010.

tecnologici –, elevando alla dignità di una «concezione generale della vita una sorta di struttura della percezione umana degli organismi animali»⁷.

A questo punto Canguilhem enuncia, quasi incidentalmente, due tesi dalla portata filosofica decisiva: innanzi tutto, scrive, a tale struttura della percezione si potrebbe riconoscere «lo statuto di un *a priori* culturale»; in secondo luogo, «la concezione meccanicista della vita dovrebbe essere designata più adeguatamente come tecnologica, ma bisogna precisare che *tecnologico* è il genere logico di cui *meccanicista* è una specie e *organologico* è l'altra»⁸. Le due tesi sono correlate: se è vero che l'esperienza tecnica comunica le proprie norme operatorie alla percezione delle forme organiche, tanto da costituire un *a priori* culturale, ciò significa che l'origine del meccanicismo non è da ricercare nello sviluppo delle macchine e della fisica meccanica avvenuto in epoca moderna, ma ha radici ben più profonde, che cronologicamente si estendono fino all'antichità e da un punto di vista gnoseologico si ancorano a un'esperienza tecnica addirittura pre-scientifica. Nello stesso tempo, però, Canguilhem è abbastanza accorto da non adagiarsi su una visione ingenua della conoscenza scientifica, che la considererebbe come un prolungamento dell'esperienza comune: il fatto che le strutture della percezione si siano solidificate in una certa forma non implica che la scienza debba necessariamente poggiare sulle stesse basi. Fedele a un'idea discontinuista del sapere scientifico, secondo cui fra l'esperienza e la scienza vi sarebbe una *rottura epistemologica*, l'intento di Canguilhem è quello di fondare la discontinuità della biologia rispetto all'esperienza percettiva su una tesi metafisica, enunciata ancora una volta in maniera implicita. Si tratta della distinzione fra *Homo faber* e *Homo sapiens* tracciata all'inizio dell'articolo ed evidentemente ispirata dalla filosofia di Bergson. Ne *L'evoluzione creatrice*, infatti, questi scriveva che

se, per definire la nostra specie, ci attenessimo rigorosamente a ciò che la storia e la preistoria ci presentano come la caratteristica costante dell'uomo e dell'intelligenza, forse non diremmo *Homo Sapiens*, ma *Homo Faber*. In definitiva, *l'intelligenza, considerata per quello che sembra essere il suo momento originario, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali*⁹.

Egli aveva così teorizzato la genesi dell'intelligenza e della scienza a partire dalle esigenze dell'azione, affermando però contemporaneamente che questa modalità di conoscenza non è l'unica possibile e, soprattutto, è inadeguata per cogliere la specificità della vita – specificità che risiede nell'irriducibilità della sua causalità a quella meccanica e a quella finale. Bergson sancisce l'incapacità del «nostro pensiero, nella sua forma puramente logica [...] di rappresentarsi la vera natura della vita, il significato profondo del movimento evolutivo»¹⁰. Richiamando la

⁷ G. Canguilhem, *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, cit., p. 323.

⁸ *Ibidem*.

⁹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice* (1907), a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 117.

¹⁰ *Ivi*, pp. 1-2.

distinzione bergsoniana fra *Homo faber* e *Homo sapiens*, Canguilhem intende perciò riproporre la tesi vitalista dell'insufficienza del pensiero meccanico per la comprensione dei fenomeni vitali (contemporaneamente, egli vuole riabilitare il valore epistemologico della filosofia di Bergson, considerata spesso come speculativa e metafisica). Ma mentre Bergson stabilisce una continuità vitale fra l'esperienza tecnica, l'intelligenza e la scienza, tanto che *sostituisce* la definizione di *Homo faber* a quella di *Homo sapiens*, Canguilhem al contrario intende queste due figure come due stadi epistemologici in discontinuità e fonda poi su tale discontinuità la rottura fra l'esperienza e la scienza. Nonostante questa differenza rispetto al rapporto fra ontologia ed epistemologia, Canguilhem segue Bergson nell'interpretazione della tecnica come un fenomeno della vita. È in questo senso che bisogna leggere la frase, altrimenti alquanto oscura, secondo cui la tecnologia generale può avere una declinazione meccanicista e una organologica. L'idea dell'organologia era stata già accennata da Canguilhem, sempre in riferimento a Bergson, in una conferenza di una ventina d'anni prima dal titolo *Machine et organisme*:

Bergson è [...] uno dei rari filosofi francesi, se non l'unico, che abbia considerato l'invenzione meccanica come una funzione biologica, un aspetto dell'organizzazione della materia da parte della vita. *L'Evoluzione creatrice* è, in qualche modo, un trattato di organologia generale¹¹.

Anche in questo caso, invano si cercherebbe nei testi di Canguilhem una disamina esaustiva della differenza fra un approccio meccanicista e uno organologico, tuttavia i termini essenziali del problema sono ben definiti:

Si è cercato quasi sempre di spiegare la struttura e il funzionamento dell'organismo a partire dalla struttura e dal funzionamento della macchina già costruita; raramente però si è cercato di comprendere la costruzione stessa della macchina a partire dalla struttura e dal funzionamento dell'organismo¹².

Se il meccanicismo ha lungamente studiato il vivente in analogia con la macchina, all'organologia generale spetterebbe di studiare la tecnica come uno strumento, un organo appunto, della vita. Se Aristotele ha spianato la strada al meccanicismo, traducendo in termini epistemologici l'anteriorità cronologica dell'esperienza tecnica sulla conoscenza della vita, Bergson intende al contrario far valere l'anteriorità ontologica della vita sulla produzione tecnica. Prolungando lo sforzo di quest'ultimo, Canguilhem nomina allora "organologia generale" un punto di vista sul vivente e sulla tecnica che sarebbe simmetrico a quello meccanicista: entrambi presuppongono una continuità ontologica fra il tecnico e il vivente, ma mentre il meccanicismo pone tale continuità sulla base dell'immanenza delle leggi meccaniche a tutta la natura, l'organologia si basa invece sull'immanenza dello

¹¹ G. Canguilhem, *Machine et organisme*, in Id., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1965, p. 125.

¹² Ivi, p. 101.

slancio della vita a ogni forma di creazione (organica o inorganica). Si tratta ormai di provare a spiegare la tecnicità dell'uomo a partire dalla vita, e non più di spiegare la vita a partire da schemi meccanico-tecnici. Ciononostante, Canguilhem ha ben chiaro che le due visioni, quella meccanicista e quella organologica, sono contrarie ma non contraddittorie, al punto da intenderle come due specie di uno stesso genere logico, quello tecnologico. Si tratta di uno di quei casi in cui, prendendo in prestito un pensiero nitidamente espresso da Enzo Melandri, si parla di «omogeneizzazione dei due opposti: ciò vuol dire che la contraddittorietà deve reinterpretarsi come contrarietà e quindi stemperarsi in sub-contrarietà; ed è quanto dire che occorre un principio di analogia»¹³. Se dunque, a un primo livello, Canguilhem sviluppa un'argomentazione che ricalca in larga parte la teoria di Bergson, a un secondo livello se ne distanzia criticamente, subordinando il punto di vista organologico – e dunque vitalista – a quello tecnologico. In tal senso non c'è una presa di posizione, come potrebbe sembrare a prima vista, in favore di un'ontologia vitalista contro una meccanicista, poiché entrambe queste opzioni trovano la propria condizione di possibilità in una prospettiva epistemologica che le istituisce e che è quella, appunto, di una *tecnologia generale*: che si consideri il vivente come una macchina, o la macchina come un organo della vita, si è pur sempre all'interno di un orizzonte tecnologico che ha già fondato la possibilità di un paragone. L'ontologia non precede dunque l'epistemologia ma ne è preceduta. L'epistemologia a sua volta si fonda su un puro principio di analogia, secondo cui la conoscenza non è un rapporto diretto fra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, ma una relazione a tre termini, che contempla un termine medio in funzione del quale istituire il paragone¹⁴. In questo corpo a corpo con Bergson, ciò che è in gioco per Canguilhem non è solamente una specifica tesi sull'epistemologia del vivente o della tecnica, bensì una presa di posizione, per così dire meta-epistemologica, sulla conoscenza scientifica in quanto tale: sostituire il procedimento conoscitivo metaforico propugnato da Bergson con un metodo analogico, significa guadagnare un prospettivismo che permette di evitare ogni riferimento a una struttura intrinseca del reale. Il concetto di tecnologia generale appare così come il paradigma di ogni paradigma epistemologico, in quanto esibisce esemplarmente la *funzione euristica* di cui la *finzione analogica* può farsi carico.

2. «Tecnologia generale» e filosofia della tecnica

Per certi versi, Gilbert Simondon può essere considerato un allievo di Canguilhem; quest'ultimo ha diretto la sua tesi complementare di dottorato, pubblicata nel 1958 con il titolo *Du mode d'existence des objets techniques*, in cui il tema della tecnologia generale compare a più riprese, sebbene inquadrato in un orizzonte di filosofia della

¹³ E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 158.

¹⁴ Infatti l'articolo di Canguilhem su *Le tout et la partie dans la pensée biologique* prosegue mostrando che il paradigma della "tecnologia generale" nella conoscenza biologica non è l'unico, poiché è stato, almeno in parte, sostituito da quello economico e politico, che tende a rappresentare l'organismo come una società.

tecnica. L'idea ispiratrice di questo testo è già espressa dal titolo e consiste nel riconoscere un modo di esistenza precipuo agli oggetti tecnici per poi indagarli da tale angolatura cognitiva. Con tutta evidenza, si tratta di un superamento dell'idea organologica di Bergson e Canguilhem, poiché la tecnica non viene inserita nel solco della normatività vitale, ma assume uno specifico spessore epistemologico. La conoscenza della vita serve semmai da modello analogico per la conoscenza della tecnica, per affermare che, così come gli esseri organizzati naturali meritano uno sguardo commisurato al loro peculiare modo di esistenza, similmente, gli oggetti tecnici vanno colti nel loro processo di individuazione. Come per Canguilhem, anche per Simondon la conoscenza della vita e quella della tecnica sono intimamente legate, in virtù del fatto che in entrambi i casi si ha a che fare con degli esseri organizzati: «la macchina, opera di organizzazione, d'informazione, è, come la vita, ciò che si oppone al disordine»¹⁵. Sembrerebbe perciò che, in questo caso, l'analogia epistemologica sia conseguente a una constatazione di tipo ontologico circa il carattere organizzato che accomuna gli individui naturali e quelli artificiali. Tuttavia, in un pensiero centrato sul primato della relazione come quello di Simondon, non è facile individuare una realtà precedente al suo isolamento epistemologico, per quanto la volontà di indagare gli *oggetti* tecnici mostri una forte esigenza di abbandonare una visione strumentale e antropocentrica della tecnica e risponda alle istanze di un realismo ontologico. Contro l'opinione della filosofia biologica della tecnica, secondo cui l'oggetto tecnico sarebbe una proiezione organica, un'esteriorizzazione di funzioni vitali o un supplemento delle potenzialità corporee, per Simondon un oggetto tecnico è tanto più “concreto” quanto più esso guadagna autonomia rispetto all'uomo, ossia perde in artificialità. L'artificialità è infatti definita come «il fatto che l'uomo debba intervenire per mantenere [un] oggetto nell'esistenza, proteggendolo contro il mondo naturale»¹⁶. Il contrario di “artificiale” dunque, non è più “naturale” ma “concreto”, nella misura in cui l'oggetto tecnico concreto tende verso la coerenza interna e il *couplage* con il proprio ambiente associato, di modo che l'intervento dell'uomo risulta, al limite, superfluo per la sua esistenza. Parallelamente, anche gli esseri naturali possono essere contemporaneamente artificiali (si pensi agli OGM come al più ovvio degli esempi). Il passaggio dall'astratto al concreto corrisponde per l'oggetto tecnico a un passaggio dall'eteronomia alla (relativa) autonomia ed è proprio in virtù della sua autonomia che esso merita uno statuto epistemologico a sé stante, analogo ma non identico a quello degli organismi:

Le conseguenze di questa concretizzazione [...] sono anche intellettuali: poiché il modo di esistenza dell'oggetto tecnico concretizzato è analogo a quello degli oggetti naturali prodotti spontaneamente, lo si può legittimamente considerare come gli oggetti naturali, cioè sottoporlo a uno studio induttivo¹⁷.

¹⁵ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 2012, p. 18.

¹⁶ Ivi, p. 57.

¹⁷ Ivi, p. 58.

Anche Simondon, come Canguilhem, stabilisce una netta discontinuità fra la tecnica e la scienza, ma, differentemente da questi, non riconduce tale discontinuità a un'eccedenza della vita (da cui la tecnica discenderebbe), fondandola invece su una normatività specifica del tecnico. Se l'oggetto tecnico concreto si evolve seguendo le tendenze iscritte nelle proprie strutture e in accordo con l'ambiente in cui è inserito, ciò significa che esso non è concepibile come il risultato senza scarti di una progettazione a tavolino. Non si può dedurre un oggetto tecnico da un certo numero di principi scientifici, così come non si può conoscere un essere vivente solamente tramite uno *screening* genetico degli organismi genitori. La tecnica, come la vita, può essere conosciuta solo a posteriori, senza che ciò voglia dire abdicare a una ricerca rigorosa sul suo modo di esistenza, che è proprio ciò che Simondon si propone di fare in *Du mode*: tentare di risalire, a partire dal funzionamento degli oggetti concreti, verso la correlazione dei principi delle varie scienze che concorrono al loro funzionamento. Tale studio è ciò che egli chiama una *tecnologia generale*:

Lo studio degli schemi di funzionamento degli oggetti tecnici concreti presenta un valore scientifico, dal momento che questi oggetti non sono dedotti da un unico principio; essi sono la testimonianza di un certo modo di funzionamento e di compatibilità che esiste di fatto ed è stato costruito prima ancora di essere previsto: questa compatibilità non era contenuta in ciascuno dei principi scientifici separati che sono serviti a costruire l'oggetto; essa è stata scoperta empiricamente; dalla constatazione di questa compatibilità si può risalire verso le scienze separate per porre il problema della correlazione dei loro principi e fondare una scienza delle correlazioni e delle trasformazioni che sarebbe una tecnologia generale o una meccanologia¹⁸.

Scienza delle correlazioni e delle trasformazioni, si direbbe che la tecnologia generale non abbia a che fare con la conoscenza della vita, poiché riguarda i processi di concretizzazione degli oggetti tecnici. A ben guardare invece, ciò che qui si designa come tecnologia generale non è altro che una radicalizzazione del metodo epistemologico proposto da Canguilhem. Quello che abbiamo chiamato il realismo di Simondon poggia su un intento analitico e non dogmatico o metafisico, non c'è quindi alcuna ragione per decretare a priori un'alterità fra il tecnico e il vitale tale da renderli incommensurabili. Abbiamo già visto come Simondon ripensi la coppia di concetti naturale/artificiale, revocando in dubbio la sua pertinenza epistemologica; la stessa cosa avviene con la coppia vitale/tecnico: il realismo di cui è questione qui non è interessato tanto a essenzializzare i modi di esistenza per stabilire nel cuore stesso della realtà dei criteri normativi, quanto a osservare l'effettivo prodursi delle strutture e delle forme, senza peraltro accordare loro un eccessivo peso epistemologico. È cioè un realismo delle operazioni piuttosto che un realismo delle sostanze. La tecnologia è così davvero *generale*, nel senso che essa non si occupa di analogie fra le macro-strutture organiche e tecniche, alla maniera di Aristotele, ma di analogie funzionali fra i processi che articolano e organizzano quelle strutture; essa

¹⁸ *Ibidem*.

si rivolge cioè meno agli esseri organizzati che alla loro organizzazione, intesa come individuazione *in progress*. Al punto che la differenza fra gli organismi e gli oggetti tecnici non si situa, in quest'ottica, nella più alta specializzazione degli organi rispetto agli strumenti tecnici (come in Aristotele), né in una maggiore spontaneità e imprevedibilità della vita, di cui le macchine sarebbero deficitarie (come in Bergson e Canguilhem), ma nel fatto che gli esseri naturali sono già sempre concreti – ossia autonomi – mentre gli oggetti tecnici *tendono* solamente alla concretizzazione, senza mai raggiungerla e restano cioè sempre eteronomi e artificiali. Questa distinzione non si basa sull'essenzializzazione del vitale e del tecnico, ma è meramente operativa e capace quindi di mantenere il proprio potenziale critico senza cedere al feticismo di una presunta sacralità della vita. Non si tratta di negare la differenza fra il naturale e l'artificiale, ma di spostare il centro del discorso verso l'osservazione delle differenze funzionali, aggirando la questione circa l'essenza del vitale. Questa prospettiva permette a Simondon di scoprire la costituzione relazionale degli oggetti tecnici, nei quali avviene l'incontro della realtà umana con la realtà naturale:

L'oggetto tecnico, pensato e costruito dall'uomo, non si limita solamente a creare una mediazione fra l'uomo e la natura; esso è un misto stabile di umano e naturale, contiene dell'umano e del naturale; esso dà al suo contenuto umano una struttura simile a quella degli oggetti naturali e permette l'inserimento di questa realtà umana nel mondo delle cause e degli effetti naturali¹⁹.

L'uomo e la natura sono due ordini di realtà differenti, perché la creatività che presiede all'uno e all'altra risponde a leggi diverse e la tecnica è quel terzo ordine di realtà che, in virtù del suo carattere misto, rende possibile la comunicazione fra loro. La relazione dell'uomo con la natura è quindi già sempre tecnologicamente mediata. Ecco perché la riflessione simondoniana sulla tecnica non è rubricabile come una tecnologia, intesa in senso stretto come lo studio delle leggi di funzionamento delle macchine, ma ha una portata molto più vasta in quanto chiama in causa il rapporto fra diversi ordini di realtà, in particolare l'umano, il tecnico e il naturale. La filosofia di Simondon può essere interamente letta come il tentativo di risoluzione di un conflitto, quello dell'uomo, la cui azione deve districarsi fra una pluralità di regimi normativi concorrenti. Il significato della tecnologia generale andrà allora cercato anche altrove che nel volume sulla tecnica, poiché essa chiama in causa qualcosa in più del solo modo di esistenza degli oggetti tecnici.

In un senso più ampio, Simondon è stato infatti descritto come un filosofo della mentalità tecnica²⁰, che egli stesso ha definito come

un modo di conoscenza *sui generis*, che impiega essenzialmente il transfert analogico e il paradigma e si fonda sulla scoperta dei modi di funzionamento comuni, dei regimi

¹⁹ Ivi, p. 332.

²⁰ G. Carrozzini, *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

operatori comuni, fra ordini di realtà per altro diversi, scelti fra il vivente o l'inerte, così come fra l'umano o il non-umano²¹.

Il problema dunque della mentalità tecnica e della tecnologia generale è, ancora una volta, quello di mettere in piedi un'epistemologia analogica, in grado di articolare diversi livelli di realtà. Simondon, infatti, si rifiuta categoricamente di essenzializzare le differenze ontologiche e di diluire così il pluralismo normativo in relativismo («Un'ontologia, nel caso dell'uomo, equivarrebbe a un'antropologia, ma io non penso che un'antropologia sia possibile, anche se naturalmente si tratta di un postulato»²²) e cerca perciò di formalizzare una scienza generalissima, che non sia però né una filosofia prima né tantomeno una scienza pura. È per questo forse che, nel libro su *L'individuazione*, in luogo di tecnologia generale si parla preferibilmente di "allagmatica", come a voler separare ulteriormente il metodo da ogni contenuto specifico; ma definendo l'allagmatica come "scienza generale delle operazioni" Simondon sta proprio specificando l'idea della tecnologia generale espressa in *Du mode*. Come spiega perfettamente Xavier Guchet, l'allagmatica «non è propriamente un'ontologia, se si intende con ciò una dottrina delle strutture nell'essere. Essa è piuttosto una prasseologia, secondo il termine che Simondon riprende da Espinas»²³. Tecnologia generale, allagmatica, prasseologia, sono tutti nomi per una teoria analogica delle operazioni dell'essere, grazie alla quale l'uomo possa tenere insieme le fila di una pluralità di sistemi normativi.

La tecnologia generale non nasce quindi da uno sguardo ingegneristico sulle macchine, ma dall'esigenza etico-politica di un'ecologia fra l'uomo, la natura e la tecnica che non ricorra a un (impossibile) principio di totalizzazione normativo. L'ecologia è possibile invece proprio a partire dal valore trasduttivo delle norme, ossia, come nota ancora Guchet²⁴, cogliendo ciò che nelle norme non è normativo, ma operatorio e quindi comunicabile, traducibile, ri-territorializzabile. Di nuovo, questo è il compito di un'epistemologia analogica, ovvero di una modalità di conoscenza a tre termini, dove il termine medio è, come l'oggetto tecnico (da cui il suo ruolo paradigmatico), un misto, capace di interfacciarsi con due realtà altrimenti eterogenee:

Il pensiero analogico stabilisce una relazione fra due termini poiché il pensiero consiste in una mediazione fra due termini con i quali essa possiede, separatamente, un rapporto immediato. Questa

²¹ G. Simondon, *La mentalité technique*, in Id., *Sur la technique*, PUF, Paris 2014, p. 298.

²² Questa affermazione fu fatta da G. Simondon nel corso della discussione in seguito a una sua conferenza del 27 febbraio 1960, *Forma, informazioni, potenziali*. Il testo della conferenza è riprodotto nelle appendici a G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, a cura di G. Carrozzini, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 731-759, mentre la discussione è riportata nell'apparato critico annesso, a cura di G. Carrozzini, *Simondoniana*, p. 202.

²³ X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, PUF, Paris 2010, p. 92. La lettura di Simondon che si avanza in questo articolo deve molto ai lavori di X. Guchet.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 245.

mediazione è costituita da due isolate mediazioni: il pensiero diviene il μετὰξύ [medium] operativo degli esseri privi di un qualche rapporto ontologico, giacché non appartengono allo stesso sistema naturale di esistenza²⁵.

3. Conclusione: “tecnologia generale” e filosofia sociale

Il concetto di tecnologia generale, sebbene usato con parsimonia da Canguilhem e Simondon, ricopre tuttavia un ruolo strategico. Per entrambi, esso è il perno di un’epistemologia che vuole essere, nello stesso tempo, non dogmatica e non formale, nella misura in cui implica il ricorso sistematico a un modo di pensiero analogico, a una *mentalità tecnica*. L’immediata conseguenza di questa postura metodologica è l’abbandono di ogni principio di totalizzazione, di ogni postulato, al di fuori della fedeltà al metodo stesso (in questo senso Simondon afferma che l’impossibilità di un’antropologia è un postulato). Perciò, utilizzato una volta per chiarire la conoscenza della vita e i suoi rapporti con gli altri campi del sapere, l’altra per generalizzare le acquisizioni di una filosofia della tecnica, sembra che, in ogni caso, il concetto di tecnologia generale dica qualcosa non tanto sulla vita o sulla tecnica, quanto su quella realtà umana che, per l’appunto, si trova nel *mi-lieu* tra le due e si costituisce nella loro relazione. È come se, preso atto dell’impossibilità e dell’inutilità di un’antropologia, Canguilhem e Simondon intendano, per strade diverse (la biologia e la tecnologia), fissare le coordinate epistemologiche che indicano il luogo di emergenza dell’uomo. Queste coordinate – la vita e la tecnica – non sono però delle essenze, ma qualcosa come delle forme storiche dell’esperienza: degli *a priori culturali* nel significato usato da Canguilhem, o ancora degli *a priori storici* nel senso precisato da Foucault. Esse non descrivono che cosa sia l’uomo, ma solamente quali siano le modalità operatorie tramite cui egli costruisce la propria cultura, le proprie istituzioni, la propria storia e, con esse, se stesso. Si tratta, per Canguilhem come per Simondon, di ripensare l’uomo all’interno della società, di ripensare l’uomo tramite il suo vivere sociale e la società nel suo rapporto con la vita e la tecnica dell’uomo. Difatti, sia l’articolo su *Le tout et la partie dans la pensée biologique* sia il libro *Du mode d’existence des objets techniques* terminano con delle considerazioni di filosofia sociale. Il primo si chiude con un paragone fra l’organizzazione sociale e quella vitale:

L’organismo non è una società, benché presenti, come una società, una struttura di organizzazione. L’organizzazione, nel senso più generale, è la soluzione di un problema tramite la conversione di una concorrenza in compatibilità. Ora, per l’organismo l’organizzazione è un fatto; per la società, è il suo compito [*affaire*]²⁶.

²⁵ G. Simondon, *Allagmatica*, in Id., *L’individuazione*, cit., p. 774. Il paragrafo in questione si intitola, eloquentemente, *Teoria dell’atto analogico*.

²⁶ G. Canguilhem, *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, cit., pp. 332-333.

Il secondo si conclude invece con una riflessione che, partendo da una ridefinizione del lavoro in termini non marxiani, approda a una tesi sulla dimensione normativa del transindividuale. Dapprima Simondon afferma che «è il lavoro che deve essere conosciuto come una fase della tecnicità, non la tecnicità come una fase del lavoro»²⁷, per poi affermare che la tecnica è «il modello della relazione collettiva»²⁸, poiché essa permette di pensare la categoria del «funzionamento operatorio»²⁹, la quale a sua volta «presuppone, come condizione di possibilità, un atto di invenzione»³⁰. Partendo proprio da una polemica anti-marxiana sul tema del lavoro, sembra che Simondon intenda sollevare la questione della complessità e dell'imprevedibilità del sociale, che un metodo dialettico non riesce a pensare. Egli conclude così il proprio libro con l'auspicio della «introduzione dell'operazione tecnica nel pensiero filosofico come terreno di riflessione e anche come paradigma»³¹. Per Canguilhem come per Simondon, ciò che l'epistemologia analogica e il concetto di tecnologia generale (e i suoi derivati: allagmatica, funzionamento operatorio ecc.) aiutano a pensare, è la sfera del sociale in quanto essa si sottrae, come la vita e come la tecnica, tanto al meccanicismo quanto al finalismo. Perciò, insieme all'essenza umana, la cui possibilità è disfatta nel cuore stesso delle scienze naturali, cade anche il suo correlato nelle scienze umane: la Società intesa come processo di oggettivazione – per quanto conflittuale – della natura da parte dell'uomo, come dimensione emergente dalla dinamica soggetto-oggetto. Essa diventa, al contrario, il luogo naturale di un'antropopoiesi: l'uomo non si definisce in riferimento esclusivo alla vita o alla tecnica, ma si costituisce all'interno di un pluralismo normativo, che è la dimensione storica e transindividuale del sociale.

²⁷ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, cit., p. 327.

²⁸ Ivi, p. 332.

²⁹ Ivi, p. 334.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 347.