

# ***Sulla solitudine in alcuni scritti di Deleuze e ne L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information di Simondon***

GIOVANNI CARROZZINI\*

## **Abstract**

In this short contribution, we intend to investigate the role and function of solitude starting from two short writings by Gilles Deleuze, which will be placed in critical tension with some Simondonian observations on the same question, conducted by the philosopher from Saint-Étienne in his main *thèse pour le Doctorat d'État, L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. As far as Deleuze is concerned, we will focus on the article published in «Critique» in 1967, *Une théorie d'autrui*, in the version edited in 1969 in *Logique du sens, Michel Tournier et le monde sans Autrui* and on *Bartleby ou la formule*, published in 1989.

## **Keywords**

Solitude, Other, Transindividual, Perception, Original

Immagino che anche lei, come me senta il bisogno di restare appartato, in una dolce solitudine.

Gilles Deleuze,  
*Lettera del 18 giugno 1983 a Clément Rosset*

## **1. Sulla scomparsa di Altri di Deleuze**

In questo breve contributo, s'intendono indagare il ruolo e la funzione della solitudine a partire da due brevi scritti di Gilles Deleuze, che si porranno in tensione critica con alcune osservazioni simondoniane relative alla medesima questione, condotte dal filosofo di Saint-Étienne nella sua *thèse principale pour le Doctorat d'État, L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Per quanto concerne Deleuze, ci si concentrerà sull'articolo apparso su «Critique» nel 1967, *Une théorie d'autrui*, nella versione edita nel 1969 in *Logique du sens, Michel Tournier et le monde sans Autrui* e su *Bartleby ou la formule*, pubblicato nel 1989.

Come hanno notato Filippo Domenicali e Paolo Vignola nel loro recente e analitico

---

\* Università del Salento (Lecce)/Centro Internazionale Insubrico

volume *Deleuze. Filosofia di una vita*,

[i]l primo concetto filosofico firmato Deleuze [...] è senza dubbio il concetto di Altri. Come si è visto, sia nella forma di Altri politico vuoi in quella di Altri sessuato questo concetto ricorre in quasi tutti gli scritti giovanili di Deleuze. Lo spunto è offerto da Tournier, e dal suo primo romanzo, *Venerdì o il limbo del Pacifico*, pubblicato solo nel 1967, ma a cui stava lavorando fin dagli anni Quaranta. (Domenicali & Vignola 2023: 35)

Il testo di Deleuze, che qui si analizzerà alla luce della nozione di solitudine, si propone d'indagare gli effetti dell'assenza di Altri. Comune, infatti, tanto al Robinson di Daniel Defoe quanto a quello di Michel Tournier – che Deleuze analizza nelle loro differenze piuttosto che nelle loro analogie – risulta, infatti, questa significativa e determinante assenza: «In Defoe, insomma, l'intenzione era buona: cosa accade a un uomo solo, senza Altri, sull'isola deserta?» (Deleuze 1975: 266). D'altro canto, e come pure precisa in merito Deleuze: «si cercheranno gli effetti dell'assenza sull'isola, si indurranno gli effetti della presenza di altro nel mondo abituale, si trarranno le conclusioni su ciò che è l'altro e in cosa consiste la sua assenza. Gli affetti dell'assenza sono quindi le vere avventure dello spirito» (267).

In primo luogo, in questa cornice teorica, Deleuze intende indagare la funzione di Altri in rapporto all'oggetto e agli oggetti e la conseguenza dell'assenza di Altri in questa precisa dinamica. Altri possiede una funzione pre-fenomenologica, funge da base per ogni possibile "ritorno alle cose", se è vero, come è vero, che – precisa Deleuze:

[q]uando ci si lamenta della cattiveria altrui, si dimentica quell'altra cattiveria ancora più temibile, che avrebbero le cose se non ci fosse altri. Questi relativizza il non saputo, il non percepito; infatti introduce per me il segno del non percepito in ciò che percepisco, determinandomi a cogliere ciò che non percepisco come percepibile per altri. In tutti questi sensi, il mio desiderio passa appunto sempre attraverso altri, ed è attraverso altri che il mio desiderio accoglie un oggetto. Non desidero nulla che non sia visto, pensato, posseduto da un possibile altri. È questo il fondamento del mio desiderio. È sempre altri a piegare il mio desiderio sull'oggetto. (1975: 268)

Altri mi consente di "accedere" agli oggetti, al loro non-percepito. Quando mi rapporto a un oggetto, infatti, lo faccio sempre da un preciso punto di vista (frontale, laterale, etc.): Altri mi consente di accedere al non-percepito di quell'oggetto. Così, per il Robinson di Tournier l'assenza di Altri gli restituisce un'isola «ridotta a se stessa. La parte di essa che non vedo è un *ignoto assoluto*» (Deleuze 1975: 268-269). Ora, è nota la consapevolezza artistica di Deleuze e, in particolare, la sua sensibilità per le avanguardie e per l'arte contemporanea in genere. Come non cogliere, allora, in queste considerazioni una suggestione proveniente, forse, dalle teorie che sosteneva il Cubismo? Tornando a considerazioni squisitamente filosofiche, si dica che Altri è qui colto prima della coscienza della sua oggettivazione e soggettivazione. È una *condizione di possibilità*, di potenzia-

lità e di virtualità. Quindi, per dirla con le parole di Deleuze:

altri non è né un oggetto nel campo della mia percezione, né un soggetto che mi percepisce: è innanzi tutto una struttura del campo percettivo, senza la quale questo campo, nel suo insieme, non funzionerebbe come funziona. Che tale struttura sia effettuata da personaggi reali, da soggetti variabili, io per voi, e voi per me, non impedisce che essa preesista, come condizione di organizzazione in generale, ai termini che l'attualizzano in ciascun campo percettivo organizzato — il vostro, il mio. Così, Altri a priori, come struttura assoluta, fonda la relatività degli "altri" come termini che effettuano la struttura in ciascun campo. (1975: 269)

Deleuze recupera, così, la dimensione del reale attraverso quella del possibile e del potenziale: «[p]er cui altri come struttura è l'espressione di un mondo possibile, è l'espresso colto come non esistente ancora fuori di ciò che lo esprime» (1975: 270). Naturalmente, il discorso su Altri, relativo alla percezione degli oggetti, non può non sfociare in un diretto confronto con la *Gestaltpsychologie*:

[p]ossiamo meglio capire gli effetti della presenza di altri. La psicologia moderna ha elaborato una ricca serie di categorie che rendono conto del funzionamento del campo percettivo e delle variazioni di oggetto in tale campo: forma-sfondo, profondità-lunghezza, tema-potenzialità, profili-unità d'oggetto, frangia-centro, testo-contesto, tetico-non tetico, stato transitivo-parti sostantive, ecc. (1975: 270)

La percezione dell'oggetto, dunque, per Deleuze, è resa possibile dalla *struttura* Altri: se Altri è pertanto una struttura, allora è altresì un *a priori* che non va confuso con i *termini* reali che attuano, effettuano questa struttura e cioè non va confusa con *questo* o *quell'*altri. L'assenza di Altri è la scomparsa del fondo e con essa degli oggetti in quanto forme o figure, per dirla ancora con la *Gestalt*.

Ora, per quanto testé riassunto, risulta evidente che l'assenza di Altri – come è il caso di Robinson – causa il "crollo" del mondo percepito. Altri è, infatti, struttura della percezione, *mondo possibile*: «altri sorge, esprimendo la possibilità di un mondo sconvolgente, che non viene sviluppato senza far passare il precedente» (Deleuze 1975: 272).

Da un ulteriore punto di vista, quello – cioè – della coscienza individuale, Altri mi consente un Io passato: in sua assenza l'oggetto *coincide* con la coscienza *in un eterno presente*: «[l]a coscienza cessa di essere una luce sugli oggetti, per divenire una pura fosforescenza delle cose in sé» (Deleuze 1975: 273). Ma per tornare alle considerazioni relative alla percezione, si noti come in assenza di Altri gli oggetti perdano *il loro spessore* e acquisiscano mera *verticalità*, ciò che Deleuze definisce "raddrizzamento":

Altri, quindi, è ciò che, avvolgendo i mondi possibili, impediva ai doppi di raddrizzarsi. Altri era il grande ribassatore. Cosicché la destrutturazione d'altri non è una disorganizzazione del mondo, ma un'organizzazione dritta in opposizione all'organizzazione distesa, il raddrizzamento, lo sprigionamento di un'immagine fi-

nalmente verticale e senza spessore; poi di un elemento puro finalmente liberato.  
(1975: 274)

L'assenza di Altri causa, inoltre, effetti sulla (presunta) personalità: Robinson, infatti, in questa condizione esperisce e attraversa la nevrosi, che tuttavia – a detta di Deleuze – è ancora un *effetto di Altri*, perché nella nevrosi «Altri funziona ancora» (1975: 275). Al suo sgretolarsi, allo sgretolarsi di Altri, Robinson cerca – disperatamente – di sostituire questa struttura, ma dalla nevrosi, che è ancora un *effetto* di Altri, si passa irrimediabilmente alla psicosi: «lo psicotico tenta di sopperire all'assenza degli "altri" reali, instaurando un ordine di vestigia umane, e alla dissoluzione della struttura, organizzando una filiazione sovraumana» (Deleuze 1975: 276). In assenza di Altri, si assiste alla "comparsa" di fantasmi – tema, questo, caro al Deleuze di tutta la *Logique*, come pure ha notato il Foucault suo recensore (cfr. 2022).

Ora, nel caso di Robinson, neppure la comparsa di Venerdì può essere concepita come un ritorno di Altri, un suo "ritrovamento, perché «[è] troppo tardi, dato che la struttura è scomparsa» (Deleuze 1975: 277). Venerdì non può essere ricondotto alla struttura-Altri, perché Altri «esprime un mondo possibile; ma questo mondo possibile esiste nel nostro mondo», mentre Venerdì «[n]on [è] un altri, ma un tutt'altro che altri», perché «indica un *altro* mondo supposto vero» (278).

Ma Altri agisce anche sul desiderio. La sua assenza "smaterializza" la corporeità associata agli oggetti. Senza Altri, il desiderio si rivolge piuttosto agli Elementi; così «Altri appare come ciò che organizza gli Elementi in Terra, la terra in corpi, i corpi in oggetti e che regola e misura a un tempo l'oggetto, la percezione e il desiderio» (Deleuze 1975: 279).

Qual è, dunque, l'esito della scoperta di Robinson? Naturalmente, è quello della scoperta di un mondo *senza* Altri, «scoperta della superficie, dell'al di là elementare, dell'Altro che Altri» (Deleuze 1975: 279).

Il discorso di Deleuze culmina in una riflessione sui comportamenti perversi – che caratterizzerebbero il Robinson di Tournier – al di là dell'interpretazione normalizzante e moralizzatrice della psicoanalisi freudiana e tradizionale in genere. È così che si sfocia nel confronto con Lacan:

Lacan e la sua scuola insistono profondamente: sulla necessità di capire i comportamenti perversi a partire da una struttura e di definire questa struttura che condiziona i comportamenti stessi; sul modo in cui il desiderio subisce una sorta di spostamento in questa struttura e in cui, in tal modo, la Causa del desiderio si stacca dall'oggetto; sul modo in cui la differenza dei sessi viene sconfessata dal perverso, a profitto di un mondo androgino dei doppi; sull'annullamento d'altri nella perversione, sulla posizione di un "al di là dell'Altro" o di un Altro che altri, come se altri spri-gionasse agli occhi del perverso, la propria metafora; sulla "desoggettivazione" perversa — poiché è certo che né la vittima né il complice funzionano come degli "altri".  
(Deleuze 1975: 280)

La scomparsa di Altri, dunque, influenza le condotte perverse, perché: «[i]l mondo del perverso è un mondo senza Altri, quindi un mondo senza possibile» (Deleuze 1975: 281).

## 2. Sugli Originali e il loro destino

Dopo aver esaminato la struttura-Altro e gli effetti della sua assenza nel testo riedito nella *Logique du sens*, si passerà ora a indagare il tema della solitudine nel Deleuze di *Bartleby ou la formule*.

Il discorso di Deleuze in questo testo sviluppa da alcune osservazioni in merito al linguaggio. Il Bartleby di Melville, infatti, con il suo linguaggio, sospinge quello ordinario al suo limite: sono questi gli effetti della formula a-grammaticale *I would prefer not to*, che Bartleby ripete spesso e su cui Deleuze appunta la sua attenzione. È il linguaggio di Bartleby che, infatti, lo sottrae a qualsiasi ruolo sociale; nota Deleuze: «la formula disattiva ogni atto linguistico nello stesso tempo in cui fa di Bartleby un puro escluso al quale nessuna posizione sociale può essere più attribuita» (Deleuze & Agamben 1993: 17). Ora, riprendendo certe suggestioni lacaniane, Deleuze osserva che se il Padre è la Parola, allora Bartleby lo spodesta con la sua agrammaticità: «Anche I PREFER NOT TO è un tratto d'espressione che contamina tutto, che sfugge alla forma linguistica, che spodesta il padre della sua parola esemplare e il figlio della sua possibilità di riprodurre o copiare» (Deleuze & Agamben 1993: 23). Dunque Bartleby, con la sua formula, esprime “un nulla di volontà” piuttosto che una “volontà di nulla”: così, Bartleby introduce altresì una nuova logica, tale per cui la riflessione di Deleuze in questo testo risulta per certi versi assimilabile a quella condotta da Foucault in particolare nell'*Introduction* all'edizione del 1961 di *Folie et déraison*. Come per Deleuze l'“atto agrammaticale” sconvolge il linguaggio, così i folli di Foucault ne sono esclusi in ragione della loro stessa condizione (soggettivata): *l'absence d'œuvre*. In questa possibile assimilazione, il folle foucaultiano può essere ricongiunto all'Originale melvilliano secondo la lettura deleuziana; l'Originale è

una potente Figura solitaria che travalica ogni forma spiegabile [...]. Gli originali sono esseri della Natura prima, ma non sono separabili dal mondo o dalla natura seconda e vi esercitano il loro effetto: ne rivelano il vuoto, l'imperfezione delle leggi, la mediocrità delle creature particolari, il mondo come mascherata. (Deleuze & Agamben 1993: 31)

Ora, questi Originali – la cui condizione è quella della solitudine – che sfuggono alle regole della soggettivazione, all'incasellamento, al ruolo sociale hanno comunque una determinazione: quella di uomo, *Homo tantum*. Si può, alla luce di ciò, pensare a un destino per questi principi della solitudine che sono gli Originali? Deleuze vi risponde con un'inedita apertura alla dimensione del collettivo:

[o]ccorre una nuova comunità, i cui membri siano capaci di “fiducia”, ossia di fede in se stessi, nel mondo e nel divenire. Bartleby il celibe deve intraprendere il suo viaggio e trovare la sorella insieme alla quale consumare i biscotti allo zenzero, la nuova ostia. [...] I pericoli della “società senza padri” sono stati spesso denunciati, ma non c’è pericolo più grande del ritorno al padre. (Deleuze & Agamben 1993: 39)

Così, il “destino” di Bartleby è un destino collettivo, di una nuova collettività, una collettività di fratelli e di sorelle che si sono disfatti dell’ingombrante archetipo del Padre e con esso anche della sua figura e oggettivazione.

### **3. La solitudine nella *thèse principale pour le Doctorat d’État* di Simondon**

Dopo aver accennato agli effetti dell’assenza di Altri e ai destini degli Originali, emblemi della solitudine, in Deleuze, si passerà ora a esaminare quest’ultima nozione per come tematizzata dal Simondon de *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, con il preciso obiettivo di accennare, in conclusione, a eventuali nessi con la prospettiva deleuziana testé riassunta.

È noto che, nella sua originale indagine sull’individuazione, Simondon assegni alla relazione *valore d’essere*. Questa nozione svolge un ruolo cardine in tutti i domini della conoscenza indagati da Simondon. Con precipuo riferimento a quello della psicosociologia, nella sezione della sua *thèse principale pour le Doctorat d’État* dedicata all’*individuation psychique*, in un paragrafo dal titolo *Problématique de la réflexivité dans l’individuation*, Simondon rileva che i limiti della psicosociologia nel situare la realtà dell’individuo scaturiscono proprio dal fatto di non considerare la relazione. In tal modo, infatti, si sfocia ora in un sostanzialismo ora in un dinamismo assoluti, i quali, a loro volta, finiscono per concepire la relazione come inessenziale. Muovendo un’implicita critica al Canguilhem dell’*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Simondon precisa che non è possibile concepire esclusivamente due specie di condotte, l’una normale, l’altra patologica,

non certo perché le condotte risulterebbero reciprocamente identiche, ma proprio perché sarebbero troppo diverse per potersi collocare in seno a due sole specie. Sulla base di questo specifico punto di vista, si possono costituire tanto un’infinità di condotte quanto una sola condotta, ma in nessun caso se ne possono costituire due sole specie. (Simondon 2020: 373-374)

Questo rilievo scaturisce dall’assunto per cui un individuo psicologico – cioè un individuo in cui sia insorta la vita psichica, si sia cioè innescata un’individua(lizza)zione psichica – non è una realtà auto-referenziale né tantomeno auto-sussistente, bensì un «essere costituito dalla coerenza di un dominio di trasduttività» (Simondon 2020: 373). Questo dominio

a livello psicologico, si esprime attraverso la relazione fra ordine trasduttivo di simultaneità e ordine trasduttivo di successione. Senza questa relazione, la realtà psicologica non si distinguerebbe da quella fisica. La relazione, dotata di valore d'essere, nell'ambito psicologico, consiste in quella della simultaneità e della successione e le diverse modalità di questa relazione costituiscono il dominio di trasduttività propriamente psicologico. (Simondon 2020: 374)

Ora, se è pure possibile introdurre una certa coerenza individuale nel dominio della psicologia, allora essa è garantita dal carattere riflessivo della coscienza:

lo stesso centro dell'individualità si manifesterebbe come coscienza *riflessiva* di se stessi, espressione concepita nel suo senso pieno. Una coscienza non riflessiva, incapace di introdurre una qualsiasi normatività, scaturita dalla condotta nella condotta stessa, non realizzerebbe questo dominio di trasduttività, che, a sua volta, costituisce lo stesso individuo psicologico. (Simondon 2020: 374)

In questa reciprocità fra gli ordini del simultaneo e del successivo risiede propriamente il potenziale della riflessione, la sua prerogativa, l'autentica riflessività. In questo contesto, poi, Simondon accenna, seppur implicitamente, alla sua concezione della vita come costante posizione di problematiche, cui l'individuo psicologico si adopera di trovare soluzioni. In tal senso: «[l]'individuo esiste nella misura in cui pone e risolve un problema, ma il problema, a sua volta, non esiste se non nella misura in cui obbliga un individuo a riconoscere il suo carattere temporalmente e spazialmente limitato»; anche per questo «la realtà psicologica si svolge dunque come una relazione trasduttiva del mondo e dell'io» (Simondon 2020: 376). Questo discorso, poi, funge da premessa teorica per la formulazione di una questione relativa all'autentica esistenza di un mondo psicologico *tout court*:

[i]l mondo psicologico è costituito dalla relazione di individui psicologici, in tal caso, gli individui precedono il mondo e sono costituiti a partire da mondi non psicologici. La relazione dei mondi fisico e biologico al mondo psicologico passa attraverso l'individuo ed il mondo psicologico deve essere definito universo transindividuale piuttosto che mondo psicologico, poiché non sussiste alcun'esistenza indipendente: la cultura, per esempio, non costituisce una realtà che sussiste di per se stessa, ma esiste solo nella misura in cui monumenti e testimonianze sono riattualizzati dagli individui e considerati come portatori di significato. Si può trasmettere l'universalità di una problematica, che consiste in realtà nell'universalità di una situazione individuale ricreata attraverso il tempo e lo spazio. (Simondon 2020: 377-378)

Simondon introduce, così, una differenza cardine nel suo sistema, e cioè quella fra inter-individuale e transindividuale. Se il primo dominio, piuttosto che un'autentica relazione implica rapporti *partes extra partes*, il secondo si caratterizza come autentico

dominio della relazione. Ora, questa relazione sorge dal momento in cui l'individuo pone in questione se stesso: si tratta, appunto, dell'esperienza della solitudine. È infatti in solitudine o, meglio, *dalla* solitudine che comincia «la vera e propria relazione transindividuale» (Simondon 2020: 378). Opponendosi, dunque al sociologismo e allo psicologismo *puri*, Simondon osserva che non è nella società, bensì nel transindividuale pre-sociale, perché pre-comunitario, che occorre rintracciare l'autentico dominio della relazione. In tal senso, il riferimento all'esperienza di solitudine vissuta da Zarathustra sulla montagna funge da esempio emblematico di questa “prova del transindividuale”, che è appunto la solitudine: «per Zarathustra, infatti, la prova della transindividualità comincia con la solitudine» (Simondon 2020: 379), una prova che trova la sua concretizzazione fattuale quando Zarathustra si imbatte nel cadavere del funambolo e che innesca la relazione transindividuale, che indurrà Zarathustra ad abbandonare la sua caverna per *ridiscendere tra gli uomini*:

[I]a relazione transindividuale consiste in quella che Zarathustra instaura con i suoi discepoli, o quella di Zarathustra con il funambolo che, precipitato al suolo, si è ferito ed è stato abbandonato dalla folla. La folla, infatti, lo considerava meramente per la sua funzione e pertanto lo abbandona dopo la sua morte, perché appunto ha cessato di esercitare la sua funzione. Al contrario Zarathustra si sente fratello di quest'uomo e trascina con sé questo cadavere per dargli degna sepoltura: per Zarathustra, infatti, la prova della transindividualità comincia con la solitudine, in presenza di questo suo amico morto. (Simondon 2020: 379)

La solitudine, dunque, in Simondon, è una prova, perché, da un evento cardine – come la caduta e la morte del funambolo per Zarathustra – consente la “scoperta” del transindividuale:

il rapporto fra individuo e transindividuale si definisce in ciascun istante della sua autocostituzione come ciò che *supera l'individuo prolungandolo* ed il transindividuale non è esterno all'individuo, sebbene per certi versi si distacchi comunque da lui. [...] [I] transindividuale non è né esterno né superiore, ma caratterizza la relazione autentica fra ogni exteriorità ed ogni interiorità in rapporto all'individuo. Forse, la formula dialettica per la quale l'uomo deve procedere dall'esterno all'interno e dall'interno al superiore potrebbe ugualmente enunciare il passaggio dall'interiorità all'esteriorità, prima dell'accesso alle cose superiori. È infatti nella relazione fra exteriorità ed interiorità che si costituisce il punto di partenza della transindividualità. (Simondon 2020: 380)

La solitudine simondoniana è una prova, non uno stato né una condizione: la sua “funzione” consiste nel preparare al transindividuale, nell'evidenziare la strutturale apertura degli individui. Dunque la solitudine possiede una *destinazione*, una sorta di obiettivo, che si rende manifesto per l'intervento di un evento, come è appunto il caso della relazione di Zarathustra con il funambolo, al quale Zarathustra si “sente fratello”. È



sulla scorta di questi ultimi rilievi che è forse possibile costruire, in conclusione, un parallelo fra le posizioni di Deleuze analizzate in apertura del presente contributo e quelle di Simondon. Se per Simondon, il soggetto angosciato è il soggetto statico, che pone *problema a se stesso*, che sfocia in una condizione che potremmo per certi versi definire patologica, il soggetto deleuziano privato di Altri sfocia dalla nevrosi nella psicosi e dalla psicosi alla perversione: questa dinamica è sorretta dalla scomparsa e dall'assenza di Altri. Al contrario, la solitudine dell'Originale deleuziano come quella dello Zarathustra simondoniano sono condizioni "dinamiche", proiettate entrambe a una sorta di (auto)superamento in vista della costituzione di *nuove* comunità, per l'uno come per l'altro, accomunate dalla fratellanza, che in Deleuze si esprime nella società senza padri e in Simondon in quella autenticamente transindividuale. La solitudine, dunque, per Deleuze come per Simondon è una sorta di occasione per essere *con* gli altri in modo autentico e rinnovato, in un collettivo costituito da «*relazionali che perdono la loro realtà o la ritrovano, non le cose, come sostanza: il viaggio, la luce, il sole; la superficie delle pietre, non la loro realtà profonda*» (Simondon 2014: 23)<sup>1</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Deleuze, G. (1975). *Logica del senso*. Tr. it. M. de Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G., & Agamben, G. (1993). *La formula della creazione*. Tr. it. S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Domenicali, F., & Vignola, P. (2023). *Deleuze. Filosofia di una vita*. Roma: Carocci.
- Foucault, M. (2022). *Theatrum Philosophicum*. A cura di F. Domenicali. Milano-Udine: Mimesis.
- Simondon, G. (2014). *Sur la technique (1953-1983)*. Paris : PUF.
- Simondon, G. (2020). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*. Tr. it. G. Carrozzini. Milano-Udine: Mimesis/Centro Internazionale Insubrico.

---

<sup>1</sup> Trad. it. mia. Di questo testo è disponibile una traduzione italiana per i tipi di Orthotes, in cui tuttavia questo passo trova una traduzione diversa, che non si attaglia al messaggio che si intende inviare in conclusione del presente contributo.