

Francesco Di Maio

# L'Arbor è un albero? Umberto Eco lettore di Rhizome, Gilles Deleuze lettore dell'Isagoge

(doi: 10.14649/115047)

Versus (ISSN 0393-8255)

Fascicolo 2, luglio-dicembre 2024

**Ente di afferenza:**

()

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

## Licenza d'uso

Questo articolo è reso disponibile con licenza CC BY NC ND. Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it/>

FRANCESCO DI MAIO

# L'Arbor è un albero?

## Umberto Eco lettore di *Rhizome*, Gilles Deleuze lettore dell'*Isagoge*

**Is the *Arbor* a Tree? Umberto Eco Reader of *Rhizome*, Gilles Deleuze Reader of *Isagoge***

This paper asks why Gilles Deleuze and Félix Guattari's *Rhizome* omits Porphyrius's *Arbor Porphyriana* from its polemical targets, although the text seems precisely to criticise it (§1). The thesis is that critics usually associate the two *Rhizome* and *Isagoge* because of a retroactive reading of Umberto Eco's *Anti-Porphyry* (§2). After reporting Eco's reading of *Rhizome* (§2.1), the contribution advances a cross-comparison between Eco's encyclopaedia and Deleuze and Guattari's rhizome (§2.2). After demonstrating that the encyclopaedia is not a rhizome in schizoanalytic terms (§2.3), the contribution studies Deleuze's reading of Porphyry's *Isagoge* (§3), through his sources (Jules Tricot, Jascques Brunschwig, §3.1-2). Surveying Deleuze's conception of Aristotle (§3.3), it is shown that the French philosopher, although he criticises Porphyry as an Aristotelian, praises him for his use of specific difference (§3.4). This is the reason why *Rhizome* is not directed against the *Arbor porphyriana*.  
**Keywords:** Porphyry of Tyre, rhizome, Gilles Deleuze, Encyclopaedia, Umberto Eco.

### 1. Introduzione

La proposta di *Rhizome* (1976) di Gilles Deleuze e Félix Guattari è celebre: proporre il rizoma come «modello di realizzazione» delle molteplicità «per opposizione al modello dell'albero» (Deleuze, Guattari 1987: 30). «Siamo stanchi dell'albero – riconoscono i due autori – [...] ne abbiamo sofferto troppo. Tutta la cultura arborescente è fondata su di essi, dalla biologia alla linguistica» (MP: 24; trad. it.: 52). Ciononostante, in tutto *Mille piani* (1980), cui *Rhizome* fa da introduzione, non compaiono riferimenti né a Porfirio il Fenicio, né all'*Arbor* descritto nella sua *Isagoge*. Come mai i due francesi, che pur si scagliano contro la logica dell'albero, non spendono alcuna parola contro ciò che sembra incarnarne l'esempio più classico? Perché si è soliti allora associare i due modelli opposti, l'*Arbor* e il rizoma? E perché l'*Arbor* effettivamente manca in *Rhizome*?

## 2. *Arbor-rizoma: un collegamento rizomatico?*

La nostra tesi è che l'associazione *Millepiani vs Isagoge*<sup>1</sup> sia dovuta a una lettura retroattiva di *Rhizome* tramite Umberto Eco (1983) e alla sua posizione esplicitamente “anti-porfiriana”.

### 2.1. *Umberto Eco lettore di Rhizoma*

Eco, infatti, già nel suo *Trattato*, indicava i limiti di un sistema semantico dizionario, ovvero arborescente, costituito cioè da divisioni binarie a partire da un semema generico e meno differenziato delle sue divisioni (1975: §§2.10-2.12). All'epoca il bersaglio era il “modello KF” (Katz, Fodor 1963), contro cui Eco proponeva inizialmente un modello a ricorsività semantica infinita, *n*-dimensionale, enciclopedico, chiamato “modello semantico Q”. Nel *Trattato* però mancava tanto il riferimento a Porfirio, quanto a Deleuze e Guattari, i quali già invero utilizzavano l'immagine del rizoma nel loro coevo *Kafka* (Deleuze, Guattari 1975)<sup>2</sup>. Il percorso di Eco è quindi parallelo e distaccato da quello schizoanalitico<sup>3</sup>.

In seguito, il semiotico italiano confronta i due modelli semantici “dizionario *vs* enciclopedia” attraverso un approccio maggiormente storico<sup>4</sup> nella redazione della voce “Significato” per l'*Enciclopedia Einaudi* (Eco 1981), rielaborata più tardi come suo contributo a *Il pensiero debole* (Eco 1983), più volte poi riedito. Qui, da una parte, il sistema albero-dizionario da abbattere è proprio l'*Arbor*, tant'è che il contributo “debolista” s'autoproclama “L'antiporfirio”; dall'altra, il concetto di enciclopedia cui Eco giunge si ispira, stavolta esplicitamente, all'edizione francese di *Rhizome* di Deleuze e Guattari (1976)<sup>5</sup>: oltre che nel titolo, nel quale riecheggia *L'anti-Edipe* nel

<sup>1</sup> Come avviene a vario titolo ad es. in Kay (2007: §1); Paolucci (2010: §1.7); Somers Hall (2013: 58); de Beistegui (2018: 13-14).

<sup>2</sup> «Un rizoma, invece delle serie, dice Guattari». E poco oltre: «La parola d'ordine, diventare impercettibile, fare rizoma e non mettere radici». Queste dovrebbero essere le prime ricorrenze del termine “*rhizome*” in Deleuze (1974: 294, cors. nostri). Ciò dovrebbe far attribuire l'autorità del concetto a Guattari, per quanto poi rielaborato da entrambi gli autori.

<sup>3</sup> Sebbene il progetto di una schizoanalisi venga sviluppato specificatamente nei due volumi di *Capitalismo e schizofrenia*, in questo contributo con il termine ci riferiremo alla proposta teoretica di Deleuze e Guattari in generale. Sulla difficoltà di una definizione della schizoanalisi, cfr. oltre a MP: §3, Holland (1999); Buchanan (2013). In breve, si consideri che la schizoanalisi si pone come la pragmatica che analizza gli investimenti libidinali a partire da un modello di inconscio produttivo (e non riproduttivo, come nella psicoanalisi). Il suo modello è il rizoma che andremo a chiarire di seguito.

<sup>4</sup> Su Eco storico della semiotica, cfr. Marmo (2017).

<sup>5</sup> Misteri dell'editoria italiana: a partire dalla ristampa del 2007 e nelle successive de “L'antiporfirio”, nei “Riferimenti bibliografici” e nell’“Indice dei nomi”, Pierre-Félix diventa “Guattari, François”. Cfr. ad es. Eco (2007: 543 e 571; 2012b: 585 e 1320).

frattempo tradotto (Deleuze, Guattari 1972; trad. it. 1975), il contributo di Eco riprende quello dei francesi anche indirettamente tramite Pierre Rosenstiehl (1979: 27 e 30).

Gli effetti del collettaneo “debolista” sono stati ingenti, anzitutto per Eco stesso, che troppe volte ha dovuto specificare la sua lontananza da esso<sup>6</sup>. La critica letteraria decostruttivista statunitense l’ha poi portato ad accentuare i limiti dell’interpretazione (Eco 1990), a perorare un kantismo dove l’inconoscibile cosa in sé si metaforizza nello “zoccolo duro dell’essere” (Eco 1997, §§1.9-1.10), fino a rientrare nel dibattito del nuovo realismo – esplicitamente antidebolista (Eco 2012a).

È fin da subito possibile evidenziare delle distanze tra *Rhizome* e l’uso fattone da Eco. Innanzitutto, il progetto di Deleuze e Guattari (1987: 30) è dichiaratamente “costruttivista”, lungi tanto da debolezze del pensiero – se non addirittura dell’essere, come in Gianni Vattimo (1981) – quanto dal sostenerne il rovescio complementare realista. In secondo luogo, si può riscontrare un sintomo di queste differenze in una certa oscillazione in Eco, dove il rizoma è instabile tra il modello e la metafora: se nell’*Enciclopedia Einaudi*, il «modello dell’enciclopedia semiotica non è dunque l’albero, ma il *rizoma*» (Eco 1981: 862; 1984: 112), ne *Il pensiero debole*, questo sta a «metà tra il modello e la metafora» (Eco 1983: 77-78). Infine, in *Dall’albero al labirinto*, il rizoma diventa la “metafora del modello-rete” (Eco 2007: 60). Questi slittamenti, pur apparentemente lievi, sono dovuti agli scopi che l’autore si prefigge, ben diversi da quelli della schizoanalisi. Per Eco l’enciclopedia è innanzitutto, come esplicitato, un modello *semantico*: il “rizoma” echiano ha a che fare con le vicinanze possibili di significato, dovute a influenze contestuali. La schizoanalisi, invece, ha scopi *semiologici* e innanzitutto *pragmatici*: al di là del significato, i concatenamenti enunciativi sono considerati per il loro senso, ossia i loro effetti. I legami permessi dal rizoma schizoanalitico non sono tanto semantici, quanto sintattici. La differenza tra le due impostazioni è lampante ad una lettura incrociata dei testi.

## 2.2. *L’enciclopedia non è un rizoma*

Che cos’è un rizoma? Eco riassume così il concetto di Deleuze e Guattari<sup>7</sup>:

- i) ogni punto del rizoma può essere connesso a qualsiasi altro punto;
- ii) si dice che nel rizoma non vi sono punti o posizioni ma solo linee, però

<sup>6</sup> Si veda da ultimo Eco (2004), che riassume il dibattito e ribadisce le posizione dell’autore.

<sup>7</sup> L’articolazione a elenco puntato è nostra. La citazione che segue è da Eco (1983: 78), rist. in Eco (1985: 359), integrata, dove non diversamente indicato, con Eco (2007: 60; 2012: 585-586). Sulle rielaborazioni de “L’antiporfirio” da parte di Eco, cfr. Marmo (2017: §2).

questa caratteristica è dubbia, perché ogni intersezione di linee crea la possibilità di individuare un punto;

*iii*) il rizoma può essere spezzato e riconnesso a ogni punto;

*iv*) il rizoma è antigenealogico (non è un albero gerarchizzato);

*v*) se il rizoma avesse un esterno, con questo esterno potrebbe produrre un altro rizoma, quindi non ha né dentro né fuori;

*vi*) il rizoma è smontabile e reversibile, suscettibile di modificazioni;

*vii*) una rete [multidimensionale] di alberi[,] aperta in ogni direzione[,] crea rizoma, il che significa che ogni sezione locale del rizoma può essere rappresentata come un albero, purché si sappia che si tratta di una finzione dovuta a ragioni di comodità provvisoria;

*viii*) non si dà descrizione globale del rizoma, né nel tempo né nello spazio;

*ix*) il rizoma giustifica e incoraggia la contraddizione: se ogni suo nodo può essere connesso con ogni altro suo nodo, da ogni nodo si può pervenire a ogni altro nodo, [ma da ogni nodo si può anche non riuscire mai a pervenire allo stesso nodo, tornando sempre al punto di partenza, e quindi nel rizoma è altrettanto vero asserire che *se p allora q* e *se p allora non q*]<sup>8</sup>;

*x*) del rizoma si danno sempre e solo descrizioni locali;

*xi*) in una struttura rizomatica priva di esterno, ogni visione (ogni prospettiva su di essa) proviene sempre da un suo punto interno e, come suggerisce Rosenstiehl (1979), esso è un *algoritmo miope*, [nel senso che] ogni descrizione locale tende a una mera ipotesi circa la globalità [della rete], nel rizoma [la cecità è l'unica possibilità di visione, e]<sup>9</sup> pensare significa muoversi a tentoni, e cioè congetturalmente.

Eco segue i principi del rizoma di Deleuze e Guattari, ma il confronto tra le due descrizioni evidenzia delle significative differenze.

(*i*) e (*iii*) di Eco corrispondono ai principi 1 e 2, detti «di connessione e di eterogeneità» (MP: 13; trad. it.: 41-42).

Secondo (*ii*) è certamente possibile determinare una posizione, un “punto”, in un rizoma, ma questo è sempre subordinato gerarchicamente alla linea, ovvero a degli assi che lo individuano. Nell'albero avviene esattamente il contrario: il genere sommo è il “punto” da cui secondariamente si diramano le “linee” di specificazione e differenziazione. Se nell'albero il “punto” assume autonomia, nel rizoma questa viene neutralizzata e sottoposta al primato della relazione.

Da questo principio, si deduce (*iv*): se il punto è subordinato alla linea, non può esservi (porfirianamente) *genere* sommo (γενικώτατον) che funga da fondamento: poiché c'è «sempre qualcosa di genealogico nell'albero», il rizoma non può che essere un'«anti-genealogia» (MP: 14, 18, 32; trad. it.: 42-43, 47, 61).

Più delicato il successivo (*v*), cui è logicamente connesso (*xi*). In questi punti si individua infatti la distanza maggiore tra il filosofo italiano e i due

<sup>8</sup> Quanto tra parentesi manca in Eco (2007: 60; 2012: 586) ed è sostituito da: «Ma si possono anche verificare processi a *loops*».

<sup>9</sup> Quanto tra parentesi manca in *ibidem*.

francesi. A differenza di quanto afferma Eco, per la schizoanalisi il rizoma *ha sempre* un esterno (Pelbart 2007, Vignola 2021), tant'è che le «molteplicità si definiscono attraverso il fuori: [...] il *piano di consistenza* (griglia) è il fuori [*le dehors*] di tutte le molteplicità». È sempre necessario quindi un «*piano di consistenza* o di exteriorità» (MP: 15-16; trad. it.: 44), un «planomene» (*ibidem*: 632 ss.; trad. it.: 689 ss.) o «piano di immanenza» (QP: §2). È possibile ritrovare la distinzione tra interno ed esterno in Eco eventualmente in quella tra «enciclopedie massimali» e «locali» o, semmai – dalla sua *Kebre* realista in poi – nell'introduzione del concetto di «zoccolo duro dell'essere» (Eco 1997: §§1.9-1.10). Vigge purtuttavia una differenza con la schizoanalisi: qui il fuori è un *luogo* di sperimentazione della migliore o peggiore riuscita del rizoma (dei concetti, delle molteplicità,...) nei suoi effetti; in Eco, al contrario, è quello di smentita delle interpretazioni più errate. Prova ne sia il fatto che nel rizoma, per Deleuze e Guattari, non «c'è un locutore-auditore ideale, come d'altronde non c'è una comunità linguistica omogenea» (MP: 14; trad. it.: 42), come ad destituire anzitempo la funzione di Lettore Modello (Eco 1979: §3). Da questo punto in poi, la differenza tra le due concezioni si fa evidente. Il *fuori* serve infatti a introdurre il «quarto principio», detto «di rottura asignificante» (MP: 16-9; trad. it.: 44-48). Vi è infatti «rottura nel rizoma ogni volta che linee segmentarie esplodono in una linea di fuga, ma la linea di fuga fa parte del rizoma» (*ibidem*: 16; trad. it.: 45). Il fuori serve proprio per poter sviluppare quelle aperture e i rovesciamenti indicati in (vi) e (vii).

(viii) e (x), per i quali del rizoma-enciclopedia non si può dare descrizione globale ma soltanto descrizioni locali, riprendono i «principi 5 e 6», ovvero quelli «di cartografia e di decalcomania»: tutta la «logica dell'albero è» infatti «una logica del calco e della riproduzione». L'albero «articola e gerarchizza i calchi», lì dove questi «sono come le foglie». Il rizoma invece è «[t]utt'altro[.] *carta e non calco*» (ivi: 19-20; trad. it.: 48-49)<sup>10</sup>. L'impossibilità di una descrizione globale avviene seguendo quello che si potrebbe indicare con l'antinomia che prede il nome da Bertrand Russell, ovvero quella secondo la quale non si può dare l'insieme di tutti gli insiemi che non sono parti di se stessi. Rispetto al logico britannico, però, tanto l'enciclopedia quanto il rizoma rifiutano la teoria dei tipi, ovvero una soluzione gerarchizzante.

L'ultimo (xi) è certo il più complesso da analizzare. Innanzitutto, se il rizoma è un sistema ricorsivo, dunque non lineare, in esso non si pone contraddizione. In secondo luogo – punto poi cassato nelle versioni successive del testo (da Eco 2007 in poi) – la formula  $(p \rightarrow q) \wedge (p \rightarrow \neg q)$  [se

<sup>10</sup> Il tema della differenza tra mappa e calco eccede i limiti di questo contributo. Qui basti indicare che il calco è un modello che vuole ricondurre quanto rappresenta ad una unità di significazione, mentre la mappa è un modello asignificante. Deleuze e Guattari ricavano queste categorie dalle *lignes d'erre* di Fernand Deligny. Al riguardo, cfr. ad es. Amara (2016); Kia-Ki (2021); Adesso (2022).

*p allora q e se p allora non q*] non è una contraddizione, bensì un’inferenza abduttiva, il “muoversi a tentoni” di cui sopra. Nel modello echiano, dato un certo *p*, si può giungere a *q* così come a un qualsiasi altro punto. Motivo per il quale, l’enciclopedia, più che incoraggiare la contraddizione, aumenta l’indecisione, stimola la curiosità, attiva semmai l’immaginazione produttiva. In realtà, è lo stesso albero porfiriano ad ammettere quella che Eco ha definito “contraddizione”<sup>11</sup>. Infatti, ogni genere contiene in sé i contraddittori delle specie inferiori. Ad esempio, il genere “animale” indica tutte le specie degli animali, sia quelli “razionali” che quelli “non razionali”. L’unica differenza è che l’*Arbor* non “incoraggia” questa lettura, poiché si è soliti leggere il suo modello dal basso verso l’alto, dalle specie infime a quelle superiori (induzione), senza affrontare il momento di specificazione. Questo dovrebbe spiegare perché Eco abbia eliminato quel riferimento nelle ristampe, un rimando arborescente e porfiriano, in un testo che si vuole antiporfiriano<sup>12</sup>.

### 2.3. *Prime conclusioni e un dubbio che resta*

Abbiamo visto quanto il rizoma di Deleuze e Guattari sia lontano dall’enciclopedia echiana: questa è semiotica e interpretativa, il *fuori* (inizialmente non previsto) serve come limite epistemologico negativo all’interpretazione peggiore, sembra sollevare il problema della contraddizione; al contrario il rizoma è semiologico-pragmatico, il *fuori* è il luogo della sperimentazione etica del meglio e del peggio, non prevede elementi di contraddizione – presunti o effettivi – ma soltanto di contrarietà, il conflitto cioè tra istanze opposte.

Vi è inoltre un’ulteriore differenza da sottolineare. La schizoanalisi si pone al di là della dicotomia tra natura e cultura, dato che i processi semiotici individuati possono riguardare tanto ad esempio le dinamiche cellulari quanto lo sviluppo delle lingue (Krtolica 2021). In Eco, al contrario, l’enciclopedia serve a descrivere soltanto una “logica della cultura”,

<sup>11</sup> Un\* revisor\* anonim\*, che ringraziamo, ha fatto notare come la formula  $(p \rightarrow q) \wedge (p \rightarrow \neg q)$  mostri «qualche somiglianza con l’*ex falso quodlibet*», ellissi di *ex falso sequitur quodlibet*, la cui formulazione più corretta sarebbe *ex contradictione sequitur quodlibet*, nota come “teorema dello pseudo-Scoto”. Questa si può formalizzare come  $(p \wedge \neg p) \rightarrow q$ . Potrebbe essere questa prossimità ad aver portato Eco a parlare nei termini di “contraddizione”. In ogni caso, la prima formula non è una contraddizione dato che *q* e non  $\neg q$  non si predicano nello stesso luogo e tempo dello stesso individuo, ma indicano, in termini scotisti, la neutralità del genere, specificabile tanto in *q* quanto in  $\neg q$ . La predicabilità di entrambi i contraddittori nel genere non è una contraddizione.

<sup>12</sup> Quest’ultimo capovero riprende e integra Girgenti (1995: §12). Quanto detto non varrebbe però per Eco (1984: 112) dove non si fa riferimento alla contraddizione e si conclude dicendo che l’«idea di una enciclopedia a rizoma è conseguenza diretta della inconsistenza di un albero di Porfirio».

come si prefigge l'*Introduzione* al *Trattato* (Eco 1975: 12), dato che l'analisi dei fenomeni naturali è da collocarsi al di là della soglia inferiore della disciplina semiotica (*ibidem*: §0.7).

In conclusione, è solo per una lettura retroattiva che il rizoma è diventato un modello “antiporfiriano”. Resta, a questo punto, da chiarire perché Porfirio manca in *Rhizome*. In primo luogo, si potrebbe ritenere il bersaglio talmente palese da non dover essere dichiarato. In secondo luogo, è da considerare che gli “alberi” contro cui si scaglia il testo del 1976 sono quelli discussi in quegli stessi anni in Francia. Su tutti vi si ritrova quello “sintagmatico” della grammatica generativo-trasformativa di Noam Chomsky – che giustifica l'accento sul carattere sintattico del rizoma di *Millepiani*, a differenza di quello semantico di Eco. Porfirio quindi non era discusso all'epoca. Ciononostante, nulla vietava agli autori un riferimento a un pilastro della cultura filosofica europea. Pertanto, la motivazione deve essere rinvenuta nella lettura che Deleuze offre dell'*Isagoge*.

### 3. Gilles Deleuze lettore dell'*Isagoge*

Deleuze fa riferimento a Porfirio soltanto in *Differenza e ripetizione*, la cui “Bibliografia” specifica come l'*Isagoge*, unica opera di «Porphyre» considerata, sia stata consultata nella «trad. fr., Vrin» di Jules Tricot (1947) e usata in riferimento alla «Logique de la différence selon Aristote» (DR: 400; trad. it.: 398). Aristotele, allo stesso modo, è uno dei principali autori affrontati nel volume, tant'è che l'“Index” esplicita come tutta la sua opera – «*passim*» – è attraversata dal tema della differenza e della ripetizione, in particolare secondo l'aspetto della «Logique et ontologie de la différence (différences générique et spécifique)» (*ivi*: 392; trad. it.: 390). Coerentemente, gli unici riferimenti al testo di Porfirio sono all'inizio del primo capitolo, consacrato a “La differenza in sé”, specificatamente nelle due sottosezioni dedicate rispettivamente a “La logica della differenza secondo Aristotele e la confusione del concetto della differenza con la differenza concettuale” e al rapporto tra “Differenza specifica e la differenza generica” (*ibidem*: 46 nota 1, 47 nota 1; trad. it.: 46-47 note 2 e 3). Deleuze legge l'*Isagoge* come un testo di commento ad Aristotele, posizione interpretativa questa non certo scontata.

#### 3.1. Il Porfirio di Jules Tricot

Jules Tricot, noto traduttore di Aristotele, nella “Notice” ad apertura della sua edizione dell'*Isagoge*, evidenzia come, «[é]sprit d'une curiosité universelle», Porfirio sia stato «enfin un exégète averti d'Aristote, et c'est sous

cet aspect qu'il nous intéresse ici» (Tricot 1947: 6). Eppure, lo studioso non vi nega elementi (neo)platonici. Spiega infatti che il Fenicio, da capo della sua scuola, contribuirà a orientare la dottrina ereditata da Plotino in un senso mistico e religioso; a sviluppare tra i suoi discepoli il gusto delle pratiche ascetiche e teurgiche; a indicare il compito di precisare e di elucidare i punti oscuri o litigiosi della dottrina del suo maestro, nei limiti di un misticismo puramente speculativo; infine ad arricchirne la teologia moltiplicando le ipostasi. Tutto ciò porterà alle «terribili stravaganze» e alle «ardite speculazioni» di Giamblico e dei suoi successori, elementi per i quali Porfirio non sarà esente da rimproveri, come ad esempio dall'Agostino del *De Civitate Dei* (X, 9) (Tricot 1947: 5-6).

Ciononostante, per Tricot l'*Isagoge* commenta soltanto Aristotele. Nello specifico, il trattatello «est une *Introduction* au traité des *Catégories*» (*ibidem*: 6). Coerentemente il filologo francese traduce l'ambiguo «εἰς τὴν τῶν παρὰ Ἀριστοτέλει κατηγοριῶν διδασκαλίαν τοῦ γνῶναι» (*Is.* 1,1) con «pour apprendre la doctrine des *Catégories* d'Aristote» (Tricot 1947: 11). Soluzione, questa, rifiutata dai traduttori successivi, che non solo leggono il testo come un'"*isagoge*" generale alla dottrina delle categorie aristoteliche, e non allo specifico libro delle *Categorie*<sup>13</sup>, ma ne rivelano anche gli elementi neoplatonici o di eclettismo tra Aristotele, Platone e Plotino.

Deleuze, come vedremo, pur usando la traduzione di Tricot, da un lato rifiuta la lettura per la quale l'*Isagoge* farebbe riferimento alle sole *Categorie*, visto che utilizzerà Porfirio in riferimento anche ad altri testi aristotelici (*Met.* III, 3, 998b<sup>20-7</sup>; X, 4, 8-9; *Top.* VI, 6, 144a<sup>35-40</sup>); dall'altro, però, è ben lungi dall'attribuire, o anche solo dall'evidenziare, tratti platonici o neoplatonici nel testo porfiriano. È pertanto necessario analizzare cosa significhi 'aristotelico' per Deleuze.

### 3.2. Sbarazzare. Jacques Brunschwig contra Pierre Aubenque

Per ritrovare la specifica accezione di 'aristotelico' per Deleuze bisogna riprendere "Dialectique et ontologie chez Aristote" di Jacques Brunschwig, saggio-recensione del «livre récent» di Pierre Aubenque *Le Problème de l'être chez Aristote* (1962). Dopo averlo elogiato – «livre admirable, [...] qui imprimera sans nul doute, aux études aristotéliennes d'aujourd'hui et de demain, une stimulation énergique et féconde» –, Brunschwig (1964: 179, 183) fa inciampare l'autore su «un problème» che solleva, «très précis, très scolaire et très limité», ovvero: «Le nombre des catégories aristotéliennes

<sup>13</sup> A. de Libera e A.-Ph. Segonds (dir. 1998: 1) traducono con «pour recevoir l'enseignement relatif aux catégories d'Aristote», J. Barnes (ed. 2003: 3) con «even for a schooling in Aristotle's predications», mentre per Girgenti (a cura di 1995: 7) l'*Isagoge* introduce alla «dottrina delle categorie di Aristotele».

est-il défini ou indéfini»? Domanda, questa, direttamente collegata all'*Isagoge* porfiriana, considerando che l'argomento di questa è proprio la dottrina delle categorie.

Al riguardo, Brunschwig (1964: 190 ss nota 2) cita per intero la conclusione di un passaggio di Aubenque (1962: 186), perché gli sembra molto caratteristico dello stile e del pensiero di quest'ultimo:

Le caractère de dispersion, d'arbitraire, d'indétermination, que l'on reproche souvent à la table aristotélicienne des catégories est imputable moins à Aristote qu'à l'être lui-même: si la table des catégories est une "rhapsodie", c'est peut-être que l'être lui-même est "rhapsodique", ou du moins qu'il se donne à nous sur le mode de la "rhapsodie", c'est-à-dire de la dispersion. Aristote ne veut pas dire autre chose, lorsqu'il affirme que la question *Qu'est-ce que l'étant?* a été, et est toujours pour nous, un sujet d'embarras et de recherche. Lorsqu'il passe de la constatation des difficultés présentes et passées à l'annonce solennelle d'une aporie qu'aucun effort ne parviendra jamais à surmonter, il érige en théorie l'impossibilité où nous sommes de donner une réponse unique, c'est-à-dire essentielle, à la question: *Qu'est-ce que l'étant?* Dire que ce problème est de nature à être toujours débattu et recherché, c'est reconnaître que la table des catégories est condamnée à n'être jamais autre chose qu'une rhapsodie, qu'elle ne pourra jamais se constituer en système.

Per Aubenque dunque, l'essere è "rapsodico", "dispersivo", motivo per il quale la tavola delle categorie non può che essere allo stesso modo una "rapsodia". Da qui la "domanda sull'essere" che ha generato, genera e non potrà che generare imbarazzo.

Brunschwig (1964: 183), di risposta, ricorda come, seppur si dice che gli elenchi in Aristotele siano variabili, quella dei dieci «prédicaments» non figura che in due passaggi del suo *corpus* (*Cat.* 4, 1<sup>b</sup><sup>25</sup>; *Top.* I, 9, 103<sup>b</sup><sup>21</sup>: ἔστι δέ ταύτα τον αριθμόν δέκα), oltre a ricordare che la limitazione dei generi delle categorie è esplicitamente affermata negli *Analitici Secondi* (I, 22, 83<sup>b</sup><sup>15-16</sup>: τα γένη των κατηγοριών). Al contrario, per Brunschwig è essenziale che l'elenco, per Aristotele, sia finito: se non lo fosse, «si le nombre des catégories n'était pas limité, la possibilité théorique d'une science démonstrative serait mise en échec par une ruineuse régression à l'infini» (Brunschwig 1964: 184). E, nello spirito di Aristotele, così come in tutto quello greco, affermare che un compito sia infinito o indefinito equivale a dichiararne l'impossibilità, dunque l'assurdità dell'impresa (*ibidem*: 189).

Per quanto riguarda, infine, il «célèbre passage» dove Aristotele (*Met.* Z, I, 1028<sup>b</sup><sup>2</sup>) evoca «la question qui est l'objet passé, présent, éternel de notre embarras et de notre recherche», definita in seguito "questione dell'essere", Brunschwig (1964: 190, 196) spiega che, anche ammettendo che Aristotele abbia veramente considerato la *Seinsfrage* come una fonte eterna d'imbarazzo e di ricerca, resta probabile ch'egli abbia voluto sostituirla la questione dell'*essenza*, così da far compiere un progresso importante, se non decisivo: da una questione indefinita o infinita a una limitata e risolvibile.

Pertanto, secondo Brunschwig, se per Aristotele l'elenco delle categorie è necessariamente limitato, rendendo la "questione dell'essere" uno pseudo-problema, come rendere allora in traduzione il vero senso del τί το ὄν? Spiega Brunschwig: «Je ne vois qu'un moyen de résoudre cette aporie, c'est de cesser de penser que la question τί το ὄν signifie: *Qu'est-ce que l'être?*», aggiungendo, ironicamente alla nota 1, in polemica con l'heideggerismo di Aubenque, «Ou l'étant: peu importe ici la traduction». Continua pertanto:

Car enfin, si elle avait ce sens, il serait difficile de comprendre que l'embarras qu'elle suscite puisse n'avoir pas pour cause, au moins partielle, la multiplicité des significations de l'être. D'autre part, si Aristotele avait voulu dire: *Qu'est-ce que l'être?*, il me paraît probable qu'il aurait écrit (en dépit de l'étrangeté de la formule) τί ἐστὶ τὸ ὄν, selon le modèle socratique et platonicien de l'interrogation essentielle; et ce n'est sans doute pas par hasard qu'il a évité d'utiliser ici cette formule, depuis longtemps passée dans l'usage philosophique de son époque et de son milieu. S'il a écrit τί το ὄν, je pense que c'est parce qu'il a voulu *faire de τί le sujet et de το ὄν l'attribut*. La question τί το ὄν signifie alors: *Qu'est-ce qui est l'être? Qu'est-ce que c'est qui est l'être?* Prise en ce sens, pour commencer, la question τί το ὄν est bien la question fondamentale de toute la philosophie préaristotélécienne: de Thaïes à Platon, en passant par Démocrite, les penseurs grecs n'ont jamais cessé de se demander ce qui méritait vraiment d'être appelé être; l'inconnue qu'ils cherchaient n'entrait pas dans l'équation «l'être est x», mais bien dans l'équation «x est l'être». S'il en est ainsi, cette interprétation de la question τί το ὄν doit logiquement s'étendre à la forme nouvelle qu'Aristotele donne à cette question traditionnelle, c'est-à-dire à la question τίς ἢ οὐσία. On devra traduire cette nouvelle question, en conséquence, non par *Qu'est-ce que l'essence?*, mais par *Qu'est-ce qui est l'essence? Qu'est-ce que c'est qui est l'essence?* (Brunschwig 1964: 194).

'Essence' (οὐσία) – aggiunge infine – che sarebbe meglio tradurre con 'sostanza' (cfr. *ibidem*: nota 3; 191 nota 1).

Questo passaggio è determinante per Deleuze. Questi, infatti, in *Différence et Répétition*, riferendosi all'articolo di Brunschwig, scrive come questi abbia:

chiaramente mostrato che le domande aristoteliche τί το ὄν e τίς ἢ οὐσία non significano affatto: Che cos'è l'essere? e Che cos'è l'essenza?, ma: chi è l'essere? (chi l'essente?) e che cos'è sostanza (o meglio, come dice Aristotele, quali sono le cose che sono sostanze)? (DR: 244 nota 1; trad. it.: 244 nota 11).

### 3.3. *L'Aristotele di Deleuze*

Quanto indicato da Brunschwig è un passaggio epocale nella storia del pensiero. Per Deleuze con Aristotele si giunge al «mondo dispiegato della rappresentazione» (DR: 341; trad. it.: 341). Se da un parte la domanda (l'Idea) funziona scopercchiando la possibilità ad infinite altre domande, con fini politici e morali, con Aristotele il problema si esaurisce nel suo significato, eliminando qualsiasi eccedenza di senso. Come spiega lo stes-

so Deleuze, Platone «non dispone ancora delle categorie costituite della rappresentazione, [...] deve fondare la propria decisione su una teoria dell'Idea. Ciò che appare allora, allo stato più puro, è una visione morale del mondo, prima che possa dispiegarsi la logica della rappresentazione» (DR: 166; trad. it.: 165).

Questa lettura di Aristotele resterà costante in Deleuze, tant'è che nel suo ultimo libro si legge:

Lo si vede in Platone, dove gli Universali di contemplazione dovrebbero misurare il valore rispettivo delle opinioni rivali per elevarle a sapere; oltretutto, le contraddizioni che sussistono in Platone, nei dialoghi aporetici, obbligano già Aristotele a orientare la ricerca dialettica dei problemi verso gli Universali di comunicazione (i *topici*) (QP: 77; trad. it.: 70).

Per Deleuze, non può darsi dunque confusione tra aristotelismo e platonismo. Anzi, l'aristotelismo nasce proprio da una rottura con un certo Platone. Deleuze è lapidario al riguardo: l'«Idea non è affatto l'essenza» (DR: 242; trad. it.: 243). L'aristotelismo, che altrove chiamerà anche «razionalismo», ha come proprio presupposto il legame dell'Idea a un'essenza astratta e morta e, «nella misura in cui la forma problematica dell'Idea viene riconosciuta, pretende persino che tale forma sia legata alla questione dell'essenza, vale a dire al “Che cos'è?”», ma si è visto quanti malintesi siano celati in questa pretesa» (*ibidem*: 243; trad. it.: 243). Per quanto sia vero che anche Platone «si serve di questa domanda per opporre l'essenza all'apparenza, e contestare coloro che si limitano a dare degli esempi», egli «non mira ad altro se non a far tacere le risposte empiriche per aprire l'orizzonte indeterminato di un problema trascendente come oggetto dell'Idea» (*ibidem*: 243; trad. it.: 243-244). La domanda *che cos'è?* ha quindi una funzione squisitamente dialettica e non analitica<sup>14</sup>: serve infatti a lasciare il campo ad altre domande: quanto?, come?, in che caso? Non è contingente pertanto che la domanda *che cos'è?* sia il motore dei soli dialoghi detti aporetici (*ibidem*: 244; trad. it.: 244).

A conferma di questi tratti dell'Aristotelismo e dell'immagine del pensiero che essi costituiscono, Deleuze si sposta sui *Topici*. Qui c'è la massima dimostrazione di come le domande non siano altro che la neutralizzazione di una proposizione corrispondente poiché il senso e il problema, in quanto

<sup>14</sup> Seppure Aristotele indichi l'Analitica come l'arte di risolvere i problemi e che studia il processo mediante il quale il sillogismo conclude necessariamente, mentre la Dialettica inventa i temi del sillogismo ed è l'arte dei problemi, quest'ultima ricade nell'illusione naturale. Infatti, «per giudicare un problema, Aristotele ci esorta a considerare “le opinioni acquisite da tutti gli uomini o dalla maggior parte di loro, o dai saggi”, per riferirle a punti di vista generali (predicabili) e formare così dei *luoghi* che consentano di affermarle o confutarle in una discussione. I luoghi comuni sono dunque la prova del senso comune» (DR: 207; trad. it.: 207-208). Cfr. inoltre Brunschwig (1964: 187), dove si ribadisce che i *Topici* sono costruiti sui *luoghi comuni*.

elementi extra-proposizionali, differiscono per definizione dal significato delle proposizioni ed eccedono le essenze fisse. Scrive infatti Aristotele:

Se si dice, ad esempio, Animale-pedestre-bipede è la definizione dell'uomo, o Animale è il genere dell'uomo, si ottiene una proposizione; se ci si chiede invece se Animale-pedestre-bipede sia o no la definizione dell'uomo, si ha un problema. E lo stesso vale per le altre nozioni. Ne risulta ovviamente che i problemi e le proposizioni sono in numero uguale, poiché di ogni proposizione si può fare un problema, mutando semplicemente la forma della frase (*Top.* I, 4, 101b<sup>30-35</sup>; cit. in DR: 204-205; trad. it.: 205).

Questa critica ad Aristotele viene allargata non solo ai logici contemporanei e alla filosofia analitica – «des wittgensteiniens» de *L'Abécédaire* –, ma si espande ad un atteggiamento che attraversava già la società dell'epoca e che anticipa quanto verrà descritto e preannunciato nel “Post-scriptum sulle società di controllo” (Deleuze 1990). La posizione aristotelica è quella che l'autore definisce dell’“infantilizzazione”, ovvero quella che riduce la complessità della realtà a dei problemi precostituiti, le cui sole risposte ritenute valide provengono dal senso comune, con la conseguenza che le prime riaffermano e corroborano il secondo. Come spiega l'autore, l'aristotelismo è quanto dà sostanza al “settimo postulato” dell'immagine dogmatica del pensiero – ovvero «quello delle risposte e delle soluzioni, secondo cui il vero e il falso non cominciano se non con le soluzioni o qualificano le risposte» – il quale sarà definito «della modalità o delle soluzioni (essendo i problemi materialmente ricalcati sulle proposizioni, oppure formalmente definiti dalla loro possibilità di essere risolti)» (DR: 206, 217; trad. it.: 206, 217).

Riassumiamo qui alcuni punti toccati in riferimento all'aristotelismo: la domanda sull'Essere, così come qualsiasi altra domanda che dalla risposta indefinita o indefinita, va superata come pseudo-problema. A questa viene sostituita la domanda sull'“essenza”. La risposta a tale quesito è dovuta a una definizione ricalcata sulla domanda (analitica), a sua volta imitazione della *doxa* (dialettica). *L'Arbor* di Porfirio, dunque, va letto solo ed unicamente dal basso verso l'alto, di modo che la definizione (essenza) di individui vada ottenuta per deduzione da generi comuni e differenze specifiche. Esistono però degli elementi che *l'Isagoge* offre e che possono essere utili a costituire una linea di fuga dall'albero stesso che hanno contribuito a realizzare.

### 3.4. *L'Arbor non è un albero*

La risposta alla domanda di Aristotele (*Met.* X, 4, 8-9) su quale sia la «differenza che è nello stesso tempo la più grande e la più perfetta, μέγιστη e τέλειος» trova la sua risposta nella «contrarietà nel genere», ovvero nella «differenza specifica» (DR: 45; trad. it.: 45-46).

La contrarietà, infatti, «rappresenta la facoltà di un soggetto di recepire degli opposti pur rimanendo sostanzialmente lo stesso (quanto a materia o a genere)» (*ibidem*: 46; trad. it.: 46). Il soggetto permane nella sua materia o nel suo genere, pur potendo avere forme o specie contrarie. Queste rappresentano delle modificazioni corporee, ovvero il «concetto empirico accidentale» di una «differenza ancora estrinseca (*extra quidditatem*)». Indifferentemente dal fatto che questa possa essere “separabile” o “inseparabile” dal soggetto, “*communis*” o “*propria*”, essa sarà ancora una differenza accidentale poiché ancora interna alla materia. Questa differenza potrà essere soltanto una «contrarietà nell'essenza o nella forma» che darà il «concetto di una differenza a sua volta essenziale (*differentia essentialis aut propriissima*)», ovvero la differenza specifica. In tal caso, infatti, i contrari sono «modificazioni che toccano un soggetto considerato nel suo genere. Nell'essenza in effetti, è proprio del genere di essere diviso da differenze, quali “pedestre” e “alato”, che si coordinano come contrari» (*ibidem*).

Allo stesso modo, le differenze generiche e individuali tendono a «raggiungere la semplice alterità» e si sottraggono all'«identità del concetto». Deleuze, per evidenziare queste diverse accezioni di differenza, da un lato rimanda a *Is.* 8,9, in cui si afferma che:

La différence a une signification commune, une signification propre, et une signification très propre. Au sens commun, une chose est dite différer d'une autre quand elle en est distincte par une altérité quelconque, soit par rapport à elle-même, soit par rapport à une autre chose (Tricot, dir. 1947: 26);

dall'altra si affida alla sezione “De differentia” di un classico manuale tomista (Gredt 1961<sup>13</sup>, vol. 1, pars II., “Logica materialis”, caput. II., “Logica praedicamentalis”, §5: 140-142), immediatamente precedente l'esposizione dell'*Arbor Porphyriana* (*ivi*, §6, “De ordinatione generum et specierum”: 142-144; cfr. DR: 46 nota 1; trad. it.: 46 nota 2).

A questo punto, Deleuze evidenzia varie caratteristiche di quella differenza più grande e più perfetta quale è la differenza specifica. Soffermandoci soltanto sull'ultima, si sottolinea come questa sia sempre «produttrice», in particolare nella sua funzione di «causa formale». Il genere infatti non si compone di differenze, bensì è «diviso da differenze che in esso producono le specie corrispondenti». In questo senso, la differenza è un predicato molto particolare dato che, conferendosi alla specie, allo stesso tempo «le attribuisce il genere e costituisce la specie cui si attribuisce». Infine, tale predicato, «sintetico e costitutivo, attribuyente piuttosto che attributo, vera regola produttiva», porta inoltre «con sé ciò che attribuisce». In pratica, la «qualità dell'essenza è abbastanza speciale per fare del genere qualcosa d'altro, e non semplicemente di un'altra qualità» (*ivi*: 47; trad. it.: 46-47).

Quanto detto può sembrare antintuitivo per chi è solito muoversi lungo la struttura arborescente dei generi e delle categorie, poiché è abitudine

pensare l'albero leggendolo verticalmente, dai generi lungo le specie intermedie. Invece, proprio come indica Deleuze, è la differenza specifica che, attribuita a una specie, fa sì che questa assuma un genere. È in questi termini che la differenza specifica è produttiva del genere. Deleuze (*ibidem*: 47 nota 1; trad. it.: 47 nota 3) lo dimostra tramite un esempio mutuato proprio dall'*Isagoge* (8, 20) – più precisamente *Is.* 8,21-9,2 –: «La différence de raisonnable venant s'ajouter à l'animal le fait autre, tandis que celle de se mouvoir le rend seulement de qualité autre que l'être en repos» (Tricot, dir. 1947: 27). In questo modo, il genere, da un lato, rimane per sé lo stesso, mentre dall'altro lato, nella sua divisione ad opera dalle differenze specifiche, diviene altro, così come la «specificazione salda la differenza alla differenza ai livelli successivi della divisione, finché un'ultima differenza, quella della *species infima*, condens[a] nella direzione scelta l'insieme dell'essenza e della sua qualità continuata». Così facendo, la *species infima* riunisce «tale insieme in un concetto intuitivo» e lo fonda «col termine da definire, divenendo a sua volta cosa unica indivisibile», ovvero una definizione: la «specificazione garantisce così la coerenza e la continuità nella comprensione del concetto» (DR: 47; trad. it.: 47).

Dopo aver dimostrato la potenza della “differenza specifica”, il filosofo francese ritorna sul testo aristotelico per constatarne una mancanza di coerenza. Come dimostrato, per quanto la “più grande differenza” sia quella specifica, dato che questa non rappresenta un concetto universale valido per tutte le singolarità e le svolte della differenza (ovvero un'Idea), questa «designa un momento particolare in cui la differenza si concilia soltanto col concetto in generale». Pertanto, la differenza specifica indica «un massimo molto relativo» che per un occhio greco non può che essere un forte punto di compromesso, mostrando così come il suo «sguardo del giusto mezzo» abbia smarrito il «senso dei trasporti dionisiaci e delle metamorfosi». Risuonano in queste parti gli studi grecisti del primo Friedrich Nietzsche. Infatti, per i greci, la «differenza non può più essere se non un predicato nella comprensione del concetto». Così, per quanto Aristotele richiami costantemente «questa natura predicativa della differenza specifica», a volte, perdendo coerenza, «è costretto poi a prestarle strane facoltà, come quella di attribuire e quella di essere attribuita, o quella di alterare il genere non meno che di modificarne la qualità» (*ibidem*: 48; trad. it.: 48).

La differenza specifica non è dunque in assoluto la differenza più grande e più perfetta. Per Aristotele essa è «piccola in rapporto a una differenza più grande che concerne gli stessi generi», ma è «poca cosa» se posta a confronto con la «differenza tra i generi quali ultimi concetti determinabili (categorie), in quanto questi ultimi non sono più sottomessi alla condizione di avere a loro volta un concetto identico o un genere comune» (*ibidem*). Si tratta di un punto delicato, visto che si dovrebbero avere tanti generi sommi quante sono le categorie, ognuna delle quali è un modo dell'essere.

Queste, quindi, sarebbero differenza dell'essere, dunque suoi attributi. Tale è il motivo per il quale l'Essere per Aristotele non può essere un genere: «de differenze *sonos*». Qualora l'essere fosse un genere, si genererebbe una ricorsività nella struttura arborescente lineare: affinché le differenze siano, si dovrebbe attribuire loro l'attributo 'essere', lo stesso essere di cui sono categorie. In un sistema ricorsivo, che sappiamo verrà chiamato *rizoma* e che l'equivocità dell'Essere di Aristotele demonizza (*Met.* III, 3, 998b<sup>20-27</sup>; *Top.* VI, 6, 144a<sup>35-40</sup>, cfr. DR: 49 nota 1; trad. it.: 49 nota 4), «occorrerebbe dunque che il genere potesse attribuirsi alle proprie differenze in sé: come se l'animale si dicesse una volta della specie umana, ma un'altra volta della differenza ragionevole che ne costituisce un'altra specie...» (*ibidem.* 49; trad. it.: 48-49). Da ciò, Deleuze nota come sembri «quasi che vi siano due “Logos” [*si*], differenti in natura, ma mescolati l'uno all'altro»: da un parte vi è quello «di ciò che si pensa e di ciò che si dice», ovvero il «Logos delle Specie», fondato sull'identità o sull'univocità di un concetto in generale considerato come genere; dall'altra, invece, il «Logos dei Generi», relativo cioè a «ciò che si pensa e di ciò che si dice attraverso di noi, che, libero dalla condizione, si muove nell'equivocità dell'Essere come nella diversità dei concetti più generali» (*ibidem.* 49; trad. it.: 49).

Questa «sorta d'incrinatura», tra univocità e equivocità dell'Essere farà sì che si aprano due tradizioni filosofiche: l'una caratterizzata dalle figure di Duns Scoto, Baruch Spinoza, Nietzsche, l'altra invece da altre quali Aristotele, René Descartes, Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>15</sup>.

#### 4. Conclusioni. Perché allora *Rizoma* non cita l'*Isagoge*?

Abbiamo visto come il legame tra il rizoma di Deleuze e Guattari e l'*Arbor* di Porfirio è dovuto alla costituzione del modello semantico enciclopedico di Eco. Abbiamo pertanto evidenziato quale differenza insista tra i due modelli novecenteschi. L'assenza dell'*Isagoge* in *Rizoma* è dovuta alla lontananza di Porfirio dal dibattito culturale nella fine degli anni '70 in Francia e alla specifica interpretazione deleuziana di quest'ultimo quale aristotelico. L'*Arbor* pertanto deve necessariamente concludersi ai generi sommi e non eccedere verso le differenze di genere per non far crollare nella ricorsività l'equivocità dell'essere aristotelica. Sebbene il modello del “rizoma” si rivolga contro quello “arborescente”, di cui l'*Isagoge* è un esempio celebre, da una parte, Deleuze non si interessa ai brani del trattato di Porfirio in cui si esplicita la logica di divisione binaria per contraddittori (*Is.* 4, 17-31; trad. it.: 65 ss.), dall'altra valorizza quei luoghi porfiriani dedicati alla differenza specifica, motore remoto con cui *fare* rizoma: questa differenza è quanto

<sup>15</sup> Sul tema, ci permettiamo di rimandare a Di Maio (2023: cap. 1).

Aristotele ha dovuto necessariamente fermare, giungendo all'ontologia equivoca descritta da un'albero necessariamente tronco.

A differenza del "rizoma" echiamo, quello schizoanalitico, in polemica con Noam Chomsky, è un modello innanzitutto sintagmatico. A riprova di ciò ricordiamo che il rizoma consiste nella possibilità da parte di specie assolutamente irrelate (diremmo di generi diversi) di interagire per poter ulteriormente cambiare la loro "definizione", non più data da un'"essenza" o da un "genere" fisso cui partecipa e che si differenzia in una "specie" sottostante. Processo e prodotto di un *campo metastabile*, l'individuo *diviene*, sperimentando una condizione di alterazione, reversibile o meno. A tal riguardo, scrivono Deleuze e Guattari:

Può darsi che gli schemi evolutivi siano portati ad abbandonare il vecchio modello dell'albero e della discendenza. In certe condizioni, un virus può connettersi a cellule germinali e trasmettersi esso stesso come gene cellulare di una specie complessa; anzi, potrebbe sfuggire, passare nelle cellule di una specie del tutto diversa, non senza portare con sé "informazioni genetiche" provenienti dal primo ospite. [...] Gli schemi d'evoluzione non si stabilirebbero più soltanto in base ai modelli di discendenza arborescente, che vanno dal meno differenziato al più differenziato, ma secondo un rizoma che opera immediatamente nell'eterogeneo e che salta da una linea già differenziata all'altra (MP: 17: trad. it.: 46).

Per Deleuze infatti la «coppia *species e morphè* è insufficiente a spiegare il principio di individuazione», diversamente dalla differenza specifica, di cui ha sempre evidenziato il carattere produttivo (DR: 353: trad. it.: 353). Il solo "Logos delle Specie", pertanto, a poter fondare un'ontologia univoca, producendo così l'unica proposizione ontologica possibile "l'essere è", secondo cui l'essere si attribuisce di conseguenza alle nuove differenziazioni specifiche. In conclusione, l'«albero impone il verbo "essere"» dall'alto secondo il "Logos dei Generi", mentre il rizoma «ha per tessuto la congiunzione "e... e... e..."». In questa congiunzione c'è abbastanza forza per scuotere e sradicare il verbo essere» (MP: 36; trad. it.: 66).

### Francesco Di Maio

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna  
e Centre Marc Bloch, Berlin  
Dipartimento di Architettura  
Viale del Risorgimento 2, 40136 Bologna  
francescodimaio6@unibo.it

### Riferimenti bibliografici

ADESSO, G.B.

2022 "Non ci crediamo alla parola". Il rizoma di Deleuze e il cinema di Deligny", in *Aesthetica Preprint* n. 121: 117-137.

AMARA, L.

2016 “Dopo il disastro del linguaggio. Le *Lignes d'erre* di Fernand Deligny”, in *La Delenziana* n. 3: 185-208.

AUBENQUE, P.

1962 *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF.

BARNES, J. (ed.)

2003 Porphyry, *Introduction*, Oxford, Clarendon.

BRUNSCHWIG, J.

1964 “Dialectic et ontologie chez Aristote. A propos d'un livre récent”, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* n. 154: 179-200.

BUCHANAN, I.

2013 “Schizoanalysis. An Incomplete Project”, in B. Dillet, I. Mackenzie and R. Porter (eds.), *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*, Edinburgh, Edinburgh University Press: 163-185.

BUSSE, A. (ed.)

Is. “Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium”, in A. Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, pt. 1, Berlin, Reimer 1887: 1-22.

DE BEISTEGUI, M.

2018 “‘A book? What book?’ Or Deleuze and Guattari on the rhizome”, in H. Somers-Hall, J.A. Bell, J. Williams (eds.), *A Thousand Plateaus and Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press: 9-27.

DELEUZE, G.

DR *Différence et répétition*, Paris, PUF 1968 (trad. it. *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina 1997).

1974 “Nota dell'autore per l'edizione italiana”, in Id., *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli 1975: 293-295.

1990 “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, in Id., *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit: 240-247.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F.

1972 *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit (trad. it. *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi 1975).

1975 *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit.

MP *Capitalisme et schizophrénie*, t. II, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit 1980 (trad. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Napoli-Salerno, Orthotes 2017).

1987 “Prefazione per l'edizione italiana”, in MP: trad. it.: 29-31.

QP *Qu'est-ce qu'est la philosophie?*, Paris, Minuit 1991 (trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi 2002<sup>3</sup>).

DE LIBERA, A. e SEGONDS, A.-PH. (dir.)

1998 Porphyre, *Isagoge*, Paris, Vrin.

DI MAIO, F.

2023 *Univocità e individuazione. Gilles Deleuze lettore di Giovanni Duns Scoto*, Senigallia, Ventura.

ECO, U.

1975 *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.

1979 *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, Bompiani.

1981 “Significato”, in R. Romano (a cura di), *Enciclopedia Einaudi*, vol. XII, Torino, Einaudi: 831-876.

1983 “L’antiporfirio”, in G. Vattimo e P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli: 52-80.

1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.

1985 *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l’illusione, l’immagine*, Milano, Bompiani.

1990 *I limiti dell’interpretazione*, Milano, Bompiani.

1997 *Kant e l’ornitorinco*, Milano, Bompiani.

2004 “Il pensiero debole vs i limiti dell’interpretazione”, in Id. (2007: 571-593).

2007 *Dall’albero al labirinto. Studi storici sul segno e l’interpretazione*, Milano, Bompiani.

2012a “Di un realismo negativo”, in M. Ferraris e M. De Caro (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino, Einaudi: 91-112.

2012b *Scritti sul pensiero medievale*, Milano, Bompiani.

GIRGENTI, G.

1995 “Introduzione. L’*Isagoge* di Porfirio nell’ottica della concordia tra Platone e Aristotele”, in Id. (a cura di, 1995: 7-50).

GIRGENTI, G. (a cura di)

1995 Porfirio, *Isagoge*, Milano, Rusconi.

GREDT, J.

1888 *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, v. I. *Logica. Philosophia naturalis*, Fribourg, Herder 1937<sup>7</sup>, 1956<sup>11</sup>; editio decima tertia recognita et aucta ad Eucharisio Zenzen O.S.B. 1961<sup>13</sup>.

HOLLAND, E.

1999 *Deleuze and Guattari’s Anti-Oedipus. Introduction to Schizoanalysis*, London, Routledge.

KAY, S.

2007 *The Place of Thought. The Complexity of One in Late Medieval French Didactic Poetry*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

KATZ, J.J. e FODOR, J.A.

1963 “The structure of a Semantic Theory”, in *Language* n. 39: 170-210.

KIA-KI, B.H.

2021 “Drôles de coïncidences...”, in P.-F. Moreau e M. Pouteyo (ed.), *Fernand Deligny et la philosophie*, Paris, ENS: 123-145.

KRTOLICA, I.

2021 “The Deleuzo-Guattarian Rhizome ‘between’ philosophy, science, history and anthropology”, in *Journal of the CIPH* n. 99, 1: 39-51.

MARMO, C.

2017 “Eco’s Semiotics and Medieval Philosophy”, in S.C. Beardsworth, R.E. Auxier (eds.), *The Philosophy of Umberto Eco*, Chicago, Open Court: 103-131.

PAOLUCCI, C.

2010 *Strutturalismo e interpretazione. Ambizioni per una semiotica “minore”*, Milano, Bompiani.

PELBART, P.P.

2007 “La pensée du dehors, le dehors de la pensée. Blanchot, Foucault, Deleuze”, in B. Gelas e H. Micolet (dir.), *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Nantes, Default: 39-55.

ROSENSTIEHL, P.

1979 “Labirinto”, in R. Romano (a cura di), *Enciclopedia Einaudi*, vol. VIII, Torino, Einaudi: 3-30.

SOMERS-HALL, H.

2013 “The logic of the rhizome in the work of Hegel and Deleuze”, in K. Houle e J. Vernon (eds.), *Hegel and Deleuze. Together Again for the First Time*, Evanston, Northwestern University Press: 54-75.

TRICOT, J. (dir.)

1947 Porphyre, *Isagoge*, Paris, Vrin.

TRICOT, J.

1947 “Notice”, in Id. (dir., 1947: 5-8).

VATTIMO, G.

1981 *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l’ermeneutica. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli.

VIGNOLA, P.

2021 “Deleuze, il fuori e il testo. Percorsi nomadici tra aforismi e rizomi”, in E. de Conciliis (a cura di), *Fuori. Evasione, esposizione, esteriorità, Pompei, καὶ ἄρα*, pp. 35-54.

