

Il pluralismo esistenziale di Étienne Souriau. Breve introduzione alla filosofia dei modi di esistenza*

Filippo Domenicali

During the darkest years of the Second World War, the French esthetician Étienne Souriau (long forgotten and recently rediscovered) developed an original pluralist ontology based on the notion of “mode of existence”. Unlike the better-known Jamesian pluralism (which I will assume as an “ontic” variety of pluralism), Souriau’s perspective is characterized by the fact of being an “existential” pluralism, namely a pluralism of the “modes” (or “genres”) of existence. How many modes are there? In his original inquiry into being, Souriau introduces two different existential “cycles”: within the former, which aims at investigating the “ontic realm” starting from the phenomenon’s mode of being, he distinguishes three modes of existence “in aseity” (phenomenon, thing and soul) and “in abaliety” (imaginary, possible and virtual). On the opposite, in the second cycle, which investigates the world of the “synaptic”, Souriau identifies at least two relevant modes: the event, and an enigmatic “supra-existential” reality. This paper aims at providing a short introduction to this original ontology of the modes of existence.

*Questo articolo si iscrive nell'ambito di un progetto di ricerca post-doc tuttora in corso dedicato alla *Instauration philosophique d'Étienne Souriau. Les années lyonnaises (1929-1941)* condotto presso l'Institut d'Études Avancées – Collegium de Lyon, di cui costituisce uno dei primi risultati.

C'è più di una dimora nella casa del Padre.

Giovanni 14, 2

1. Dell'ontologia (e dell'ontologia pluralista in particolare)

Come ha osservato Achille Varzi in una fortunata introduzione allo studio dell'ontologia, questa disciplina coincide con quel particolare ramo della filosofia che si pone la domanda: «Che cosa esiste?» E quando i filosofi si pongono questa domanda – continua Varzi – essi mirano «a fornire una caratterizzazione dettagliata [...] ossia a specificare *quali* entità [...] o almeno quali *tipi* di entità» potrebbero rientrare in un «“inventario completo” del tutto», o «dell'universo» (Varzi 2005, 3-4). Come ben sappiamo (ce lo insegna la storia della filosofia) i filosofi che si sono interrogati su questo tema hanno di solito sostenuto le ipotesi tra loro più divergenti e inconciliabili, esplorando lo spazio dei possibili (delle possibilità teoriche) in tutta la sua estensione, e così si sono avvicinate le più diverse tipologie e classificazioni:

Per un filosofo di orientamento nominalista, per esempio, il tutto includerà soltanto entità concrete, localizzate nel tempo e nello spazio, mentre un platonista vi includerà anche entità astratte, come le proprietà o le proposizioni. Un filosofo pluralista penserà al tutto come a una struttura stratificata in vari “livelli di realtà” (le persone e i loro corpi, i tavoli e le particelle subatomiche che li costituiscono); un monista riconoscerà l'esistenza di entità in qualche modo paritetiche (per esempio soltanto le particelle subatomiche), impegnandosi a ridurre ogni asserzione sul mondo a un'asserzione vertente su quelle entità. (Varzi 2005, 4)

Nominalisti, platonisti, pluralisti, monisti... altrettanti modelli di classificazione della realtà che corrispondono ad altrettanti inventari (più o meno) completi del tutto.

Senza pretendere alcuna esaustività, nelle pagine che seguono mi propongo di approfondire una specifica prospettiva ontologica, quella pluralista elaborata dall'estetologo francese (a lungo dimenticato) Étienne Souriau. Ma prima di passare all'analisi del testo che ho pensato di assumere come filo conduttore della mia riflessione – e cioè il saggio intitolato *Les différents modes d'existence*, apparso nel 1943 (che qui citerò dalla seconda edizione, Souriau 2009) ¹ – vorrei approfondire ancora per un momento la prospettiva pluralista così come viene caratterizzata da Varzi, che la identifica paradigmaticamente (e in via assai generale) con le concezioni «à la Hartmann» e cioè come «un'ontologia stratificata in “livelli di realtà” (fisico-materiale, organico, psichico e spirituale), ciascuno governato da leggi e da principi propri» (Varzi 2005, 24-25). Nicolai Hartmann, naturalmente, non è stato il solo ad avere proposto un'ontologia pluralista, tanto che sotto questa etichetta potremmo rubricare tutta una serie di autori più o meno classici, da Empedocle a William James, e anche oltre.

Per farci un'idea dell'ampiezza di questa categoria ci è sufficiente consultare una qualsiasi enciclopedia filosofica. Nella *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, per esempio, il pluralismo viene definito una «visione o concezione della realtà come costituita da più principi o da più entità»; e poi si specifica che «in metafisica, il termine pluralismo designa le dottrine filosofiche in cui si

¹ L'edizione italiana, a cura del sottoscritto, è in preparazione. La pubblicazione è prevista per l'autunno 2016.

fa valere una pluralità di esseri o sostanze o principi irriducibili, coesistenti ed equivalenti fra di loro» (Caramella & Gomarasca 2006, 8721). Sotto questa voce vengono ricompresi gli autori più disparati: oltre a Empedocle (teoria dei quattro elementi o radici) trovano posto anche Anassagora, gli atomisti Leucippo e Democrito, Aristotele (le dieci categorie), Giordano Bruno (pluralità dei mondi), Baruch Spinoza (gli attributi della sostanza sono infiniti), Gottfried Wilhelm von Leibniz (monadologia), Gustav Theodor Fechner (l'universo come città di anime), Hermann Lotze, via via fino ad arrivare a Charles-Bernard Renouvier e ai pragmatisti Charles Sanders Peirce e James. È chiaro tuttavia che una classificazione di questo tipo non potrebbe rivendicare alcun serio valore filosofico se non venisse supportata da tutta una costellazione di determinazioni e di riferimenti volti a precisare ciascuna di queste prospettive nella sua singolarità storica e concettuale.

Il caso di James per la nostra disamina è il più interessante per ragioni soprattutto storiche, in quanto è proprio grazie alla lettura jamesiana offerta da Jean Wahl nella sua celebre tesi di dottorato, discussa nel 1920 sotto la direzione di Émile Boutroux e dedicata alle *Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (Wahl 2005), che il pluralismo ha fatto il suo ingresso nel contesto filosofico francese, ed è da qui che vorrei partire per caratterizzare il pluralismo di Étienne Souriau – anche se, come vedremo, quello di Wahl non può essere considerato più che uno spunto tematico. **2** James, come sappiamo, ha saputo fornire, non senza ripensamenti e riscritture, nel clima di un continuo e inquieto travaglio intellettuale, una caratterizzazione dell'ontologia pluralista che presenta anch'essa una sua indubbia esemplarità e che non ha mancato di suscitare accesi dibattiti sia in America che in Europa. Il «pragmatismo pluralista» di James, secondo Wahl (che fa sua una definizione di Julius Goldstein), può essere caratterizzato in questi termini:

2 Un eccellente studio del pluralismo di Wahl e del suo contesto storico si trova in Girel (2014).

Se, oltre che sull'unità, insisto anche sulla pluralità e sulla distinzione delle cose date nell'esperienza, se penso che sia impossibile far valere una sola legge in tutti i diversi domini dell'essere, se non credo all'unità assolutamente finita, e al carattere chiuso della realtà, se credo a un mondo in parte ancora incompleto, e colto nel suo divenire, un mondo che l'uomo, entro certi limiti che soltanto l'esperienza potrà stabilire, può modellare sulla base delle sue idee e ideali, se mi mantengo sempre in una sfera di realtà in cui vi sono degli "a fianco" e dei "con", in maniera da vedere il mondo [...] un po' come se fosse una società per azioni – allora sono pluralista. (Goldstein 1907, cit. in Wahl 2005, 350, trad. mia)

Da questi stralci emergono chiaramente le ragioni per cui l'ontologia di James, studiata nella sua singolarità, si distacchi e non rappresenti più nient'altro che una particolare declinazione del tema più generale del pluralismo ontologico concepito astrattamente e in vaghe definizioni da dizionario. E in effetti quella jamesiana non costituisce soltanto una presa di posizione filosofica o concettuale, ma vuole essere anche una caratterizzazione che chiama in causa un'intera cosmologia che comprende, oltre al tema metafisico, perfino una morale e una religione pluralista (o politeista). Come recita uno dei suoi titoli più famosi, quello che egli intende descrivere è un vero e proprio *universo pluralistico* (James 1973).

2. Una quadruplica contingenza nella Francia degli anni Trenta

Non andiamo oltre e rivolgiamo adesso la nostra attenzione alle tesi di Souriau e al suo pluralismo dei *differenti modi di esistenza*. Trattandosi di un autore dimenticato, è forse il caso di fornire qualche nota bio-bibliografica che ci può aiutare a collocare la sua riflessione nel contesto della filosofia francese a cavallo della Seconda Guerra Mondiale. Souriau (1892-1979) è stato uno dei maggiori estetologi francesi del Novecento e può essere annoverato tra i padri spirituali dell'estetica contemporanea. Discepolo di Léon Brunschvicg e dello psicologo dell'arte Henri Delacroix, fu professore di filosofia generale nelle Università di Aix-en-Provence e di Lione (1927-1941) e poi di estetica alla Sorbona (1942-1962) dove fu anche direttore dell'Istituto di estetica, presidente della Société française d'esthétique nonché fondatore della celebre *Revue d'esthétique*. Nonostante l'oblio, si tratta dunque di una figura centrale della filosofia francese del Novecento che in vita ha ottenuto tutti gli onori a cui un professore di filosofia potesse aspirare, compresa l'elezione al soglio della prestigiosissima Académie française. Del resto fu anche un autore estremamente prolifico con una dozzina di volumi (equamente suddivisi tra la filosofia generale e l'estetica) e un centinaio di articoli. A lungo è stato ricordato quasi esclusivamente per essere stato il promotore di un rinomato *Vocabulaire d'esthétique* (1990), tutt'ora in commercio, e perché tra i suoi discepoli si segnalano alcune delle figure centrali dell'estetica contemporanea come Mikel Dufrenne, Olivier Revault d'Allonnes e René Passeron.

Les différents modes d'existence è senza dubbio uno dei suoi lavori più significativi e originali. Si tratta di un volumetto che si presenta sotto forma di agile trattatello di ontologia, scritto per paragrafi numerati (in tutto 111) brevi e coincisi, in cui si intende porre il problema dei «modi di esistenza» della realtà e dell'opera d'arte. Passato quasi completamente inosservato all'epoca della sua apparizione, in tempi recenti ha attirato l'attenzione di studiosi appartenenti a territori disciplinari lontani dalla riflessione sull'arte come Bruno Latour e Isabelle Stengers, che ne hanno propiziato la riedizione francese (Latour & Stengers 2009). Latour in particolare ha dedicato a Souriau alcuni dei suoi seminari all'Università di Bruxelles, traendone un imponente volume (Latour 2012). Questo recente ritorno di interesse ha condotto alla traduzione americana (*The Different Modes of Existence*, Minneapolis: Univocal Publishing) e tedesca (*Die verschiedenen Modi der Existenz*, Lüneburg: Meson Press), entrambe nel 2015, oltre che a un importante volume collettivo (*Étienne Souriau: une ontologie de l'instauration*, Paris: Vrin 2015). Per questa via l'opera di Souriau sta tornando al centro di un dibattito internazionale.

Da un punto di vista storico-filosofico, potremmo collocare questo volumetto al centro di una quadruplica contingenza. Oltre che nel clima generale di una rinascita del pluralismo (di cui abbiamo detto) dovremmo tenere conto anche di altre tre condizioni che hanno influito (in maniera determinante, io credo) sull'ontologia di Souriau. In primo luogo sappiamo che si tratta di un testo che gli fu commissionato dallo storico della filosofia Émile Bréhier, all'epoca direttore della collana "Nouvelle Encyclopédie Philosophique" per le Presses Universitaires de France. Quest'ultimo aveva da poco terminato l'edizione critica dei primi tre trattati della sesta *Enneade* di Plotino (1936) dedicati – non a caso – ai generi dell'essere. Altra coincidenza da non sottovalutare per un corretto inquadramento di questa filosofia è il fatto che tra il 1937 e il 1939 in Francia si erano tenuti due importanti convegni (soprattutto il primo) dedicati alla metafisica dell'età

classica, rispettivamente in occasione del tricentenario del *Discorso sul metodo* (il celebre Congrès Descartes di Parigi, con oltre trecento relatori) ³ e il più modesto Convegno delle Società francesi di filosofia dedicato a Spinoza e tenutosi a Lione, ⁴ di cui Souriau doveva essere il presidente. Infine, come motivo di fondo e basso continuo della filosofia francese degli anni Trenta, non dobbiamo dimenticare l'influenza dell'esistenzialismo fenomenologico e dell'umanismo, che monopolizzano i dibattiti tra gli specialisti, fino a diventare una vera e propria moda filosofica negli anni Quaranta e Cinquanta.

³ Cfr. Bayer 1937; per una rassegna critica, Dopp (1937).

⁴ Cfr. Société Lyonnaise de Philosophie (1939).

Ecco dunque, seppur enumerate rapidamente, quattro contingenze (rinascita del pluralismo, fortuna dell'esistenzialismo fenomenologico, ritorno di Plotino con il problema dei generi dell'essere e del cartesianesimo) che non dobbiamo perdere di vista per comprendere il contesto che fa da sfondo all'opera di Souriau.

3. I differenti modi di esistenza: un tentativo (a)sistemico

Terminati questi lunghi preliminari, veniamo dunque alle tesi di Souriau: «Ci sono diverse maniere di esistere? L'esistere non è forse multiplo, non negli esseri in cui si attualizza e si investe, ma nelle sue specie?» (Souriau 2009, 79, trad. mia). Si badi bene: la questione verte sul fatto se l'esistenza sia multipla «non negli esseri» – soluzione che equivarrebbe al pluralismo jamesiano, «ontico», da cui Souriau chiaramente si distacca – ma nelle sue «specie» – soluzione, se così si può dire, «plotiniana» (teniamo conto che Souriau assume i termini «modi», «generi» e qualche volta anche «specie» di esistenza grossomodo come sinonimi). Egli insiste dunque sulla «profonda differenza» – distinzione capitale – che passa tra «un pluralismo *ontico* (che pone la molteplicità degli esseri) e un *pluralismo esistenziale* (che pone la molteplicità dei modi di esistenza)» (Souriau 2009, 81, corsivo mio). E si tratta di una questione che ai suoi occhi la filosofia «ha sempre tenuta aperta», ma che costituisce tuttavia la questione capitale, in quanto:

Su questa sola proposizione: “esiste più di un genere di esistenza”; o inversamente: “il termine esistenza è univoco” si affrontano, non soltanto le concezioni metafisiche, ma, come è giusto, anche le concezioni pratiche dell'esistenza più opposte. A seconda della risposta, tutto l'universo e il destino umano mutano d'aspetto. (Souriau 2009, 82)

La tesi si presenta perciò come una tesi di “filosofia generale”, seguendo il filo della quale Souriau è convinto che si potrebbe pensare di indagare l'intera storia della riflessione filosofica in modo da porla di fronte ai suoi presupposti ontologici, percorrere cioè trasversalmente la storia del pensiero al fine di individuare diverse famiglie concettuali (che possono, certo, essere cronologicamente anche molto distanti tra loro). L'aver impostato il problema in questi termini costituisce, a mio avviso, l'originalità della posizione di Souriau. Perché non si tratta, in effetti, di un'analisi soltanto teorica, gratuita, erudita o libresca, in un certo senso ineffettuale, dato che a seconda della risposta che viene data alla questione ontologica discendono conseguenze assai pratiche che concernono, di rimando, la maniera di concepire il senso della morale e perfino la posizione dell'uomo nel mondo.

Chiaramente, non è tuttavia nelle sue intenzioni effettuare una ricerca storica in senso stretto. Perché il suo intento è invece tutto teoretico: si tratta di proporre una nuova definizione del pluralismo esistenziale che sia estendibile anche ad altri domini disciplinari, come la morale e (soprattutto) l'estetica. Il progetto di Souriau, lo ribadiamo, non è dunque quello di elaborare la sua teoria sulla base di quanto altri (per quanto eminenti) filosofi hanno già sostenuto, bensì di attenersi al dato positivo, ricominciare da capo e forgiare i propri concetti a partire da un'esperienza diretta che sia la più chiara e condivisibile in modo da produrre un modello analitico che sia, in un certo senso, universalizzabile.

Fondamentale per una corretta comprensione del suo pensiero e a monte di tutto il discorso che segue è la distinzione ontologica (che egli attinge dalla filosofia medievale) tra le categorie dell'*aseità* (l'«essere in sé e da sé») e dell'*abalieta* (l'«essere in e attraverso qualche altra cosa»), distinzione che fornisce la struttura della sua ricerca. Inoltre dobbiamo osservare ancora che in quella che si presenta come una vera e propria indagine sull'essere, Souriau sostiene che si possono tentare (almeno) due diversi «cicli» di esplorazione a seconda del punto di attacco che si intende mettere alla prova, e cioè a seconda che si intenda partire dal fenomeno (elemento statico, mondo dell'ontico – qui ai §§ 4-5) oppure dall'evento (elemento dinamico, mondo del «sinaptico» – qui al § 6).

Per una migliore comprensione di questa prospettiva ontologica, nel corso della mia disamina cercherò di mettere in rilievo, oltre alla specificità delle tesi di Souriau, anche il suo campo di avversità, ciò da cui si distacca e che fa della sua riflessione una sorta di *unicum* nella filosofia francese del Novecento, situando la sua posizione a eguale distanza dalle tendenze in auge nella Francia del suo tempo. Posizione che per comodità potremmo anche sintetizzare con una formula: *né con il bergsonismo né con la fenomenologia*.

4. I modi dell'aseità (il fenomeno, la cosa, l'anima)

Cominciamo dunque dall'essere «in sé e da sé», nella sua *aseità*. Esso è in primo luogo *fenomeno*. E che cosa caratterizza questo primo e fondamentale modo di esistenza? «Lo statuto fenomenico – afferma Souriau – è senza dubbio tra tutti gli statuti esistenziali il più ovvio, il più manifesto. Manifesto tanto nella sua esistenza che nella sua essenza (sono inseparabili) è, forse, il manifesto in sé» (Souriau 2009, 113). Appare dunque abbastanza ovvio far cominciare questa singolare indagine sull'essere dall'esistenza fenomenica concepita come «l'esistenza in patuità, l'esistenza allo stato lucido, splendente o manifesto». Il fenomeno in sé è quindi la prima e la più chiara manifestazione dell'essere, il modo di esistenza che può essere più agevolmente assunto come punto di partenza per cercare di indagare l'essere nella sua presenza più semplice e immediata: il fenomeno è «modello e campione di esistenza», e da qui bisogna partire. Già in questa trattazione dello statuto fenomenico possiamo intravedere una polemica, nemmeno troppo celata, nei confronti della fenomenologia allora (1943) imperante: «La fenomenologia [...] è la cosa in cui meno si possa cercare il fenomeno», afferma Souriau, che l'accusa di aver tentato «di perseguire l'ontico al di là delle sue aderenze al fenomeno e all'esperienza, fino ad arrivare al vuoto» (Souriau 2009, 142):

La dialettica fenomenologica mette tra parentesi il fenomeno, nella sua presenza reale e nella sua immediatezza, per conservare e osservare soltanto, esplicitandolo e compiendolo a parte, all'esterno, ciò che il fenomeno impli-

ca ed esige che proceda verso qualcosa di diverso da sé.

(Souriau 2009, 116)

Il fenomeno è invece caratterizzato, come abbiamo visto, da una sua innegabile *aseità*: «Esso è e si dice per ciò che è», senza bisogno che sia fenomeno «*di* qualcosa o *per* qualcuno» (Souriau 2009, 119), senza cioè che vi sia bisogno di chiamare in causa altri modi (facendone così un modo dell'abalità).

Chiarito questo primo modo di esistenza Souriau passa all'analisi di un secondo modo dell'essere in aseità, che è quello della *cosa*. E chi si sognerebbe di negare (soprattutto in tempi, come i nostri, di realismo esterno) la solidità e la lucida presenza delle cose? Di conseguenza, egli si chiede: «Che cos'è, esattamente, una cosa?», qual è il suo modo di essere? La cosa è caratterizzata in primo luogo dalla sua «identità», dal fatto di rimanere «numericamente una attraverso tutte le sue apparizioni o utilizzazioni noetiche». Lo «statuto reico» segue dunque necessariamente lo statuto fenomenico e costituisce una seconda modalità esistenziale. La cosa è anch'essa, come il fenomeno, la rappresentante di un «modo puro di esistere», caratterizzato da una «cosalità» che è innanzitutto permanenza, identità, «indifferenza alla situazione». Le cose sono incastonate in un «pleroma»: c'è un «universo di cose» che ci circonda e a cui non è possibile revocare l'esistenza. In esso trova posto anche il *corpo*, che è l'«intermediario necessario tra il mondo e noi». Anche il corpo possiede infatti una sua solidità, una positività che ne fa un «ontico privilegiato dal punto di vista pratico» (si pensi al solo problema del corpo proprio nella fenomenologia).

Come possiamo constatare, nell'analisi del fenomeno, della cosa e del corpo Souriau non si distacca più di tanto da quella che è la tradizione filosofica consueta, e se dovessimo valutare l'originalità della sua classificazione soltanto sulla base di questi primi due modi di esistenza (reico e fenomenico), il nostro giudizio non potrebbe essere molto lusinghiero anche perché, al di là di una certa *vis* polemica manifestata nei confronti della fenomenologia, egli sarebbe rimasto pur sempre confinato all'interno dei sentieri abituali.

Il terzo modo di esistenza in aseità invece ci stupisce, e merita qualche approfondimento. Souriau, lo abbiamo capito, è un filosofo raffinato ed erudito, amante dei termini desueti (nei suoi libri troviamo tutto un vocabolario tecnico, arduo, specialistico) e fiero della sua, peraltro palesemente ostentata, inattualità. Bene, il terzo genere di esistenza è costituito nientemeno che dall'*anima*. Proprio così; perché l'anima, secondo Souriau, non corrisponde, come si tenderebbe a credere (la famosa crisi del soggetto) a un ché di effimero e di evanescente, ma è dotata (al pari del fenomeno e della cosa) di una sua indubitabile aseità, a cui del resto egli ha dedicato un intero volume (*Avoir une âme*, 1938). ⁵ L'anima viene concepita come «un'entità ontica di pensiero» ed è anch'essa dotata di uno statuto «reico», di una «cosalità», che le viene garantita da una certa «monumentalità» e da tutta un'«architettura». Con le anime, «Si tratta sempre di un tutto organizzato, permanente fino a un certo punto; identico attraverso le sue manifestazioni» (Souriau 2009, 127) il che «fa della loro organizzazione e della loro forma la legge di una permanenza, di un'identità». Ed è questo l'anima: «Al contempo sistematizzazione di fatti, di fenomeni psicologici e possesso di sé nell'indivisibile dell'identità personale» (Souriau 2009, 128). Essa ha un esistere positivo. E così come c'è un pleroma dei fenomeni e un universo delle cose, c'è anche un «plero-

⁵ Per una recente lettura critica di questo volume cfr. Debaise & Wiame (2015).

ma delle anime», in cui siamo tutti compresi, di cui facciamo parte in quanto esseri spirituali a gradi diversi.

Con il passaggio al modo di esistenza dell'anima cominciamo a intravedere l'originalità della classificazione di Souriau e cominciamo anche a comprendere quale sia la vera posta in gioco sottesa a questa singolare disamina: si tratta di rendere giustizia a tutti quei modi di esistenza dimenticati, o messi da parte, dai filosofi perché troppo labili e fugaci, evanescenti e difficili da cogliere ma che sono anche quei modi di cui l'arte si nutre e che a sua volta alimenta: come è stato detto, con Souriau si tratta di una vera e propria filosofia delle esistenze *minime*. ⁶ L'obiettivo dichiarato, è quello di rendere capace il pensiero di «tutti i raggi multicolore dell'esistenza» (Souriau 2009, 83).

⁶ Come recita il titolo di un interessante articolo di Lapoujade (2011).

Di conseguenza, è forse proprio con l'analisi dei modi dell'*abalieta* (di quei modi di essere, cioè, che hanno bisogno di un supporto esterno per esistere) che il suo tentativo si rivela più fecondo.

5. I modi dell'*abalieta* (l'immaginario, il possibile, il virtuale)

Souriau afferma infatti che esiste, con un suo tenore esistenziale positivo, anche il «mondo degli *immaginari*», degli «esseri di finzione», che, anche se soltanto nella dimensione del pensiero, sono pur sempre dotati di una loro solida positività. Il loro modo di esistenza è però differente da quello (reico) dei fenomeni, delle cose o dell'anima, perché è un modo di esistenza assolutamente sociale, «sindossico», che possiede uno spiccato carattere di *abalieta* in quanto necessariamente sospeso a qualcosa di esterno, che lo sostiene e gli fornisce la sua consistenza. Gli immaginari possiedono dunque un'esistenza che Souriau definisce «sollecitudinaria»:

[Gli immaginari] bisogna dunque collocarli in una classe esistenziale molto più ampia: quella degli esseri che sono presenti ed esistono, per noi, con un'esistenza a base di desiderio, di preoccupazione, di paura o di speranza, e perfino di fantasia e di divertimento. Di questi esseri si potrebbe dire che esistono in proporzione all'importanza che hanno per noi.

(Souriau 2009, 133)

Qui chiaramente Souriau si inserisce nell'ambito di una lunga questione filosofica (Meinong, Husserl) che non mi è possibile, per ovvie ragioni di spazio, approfondire. ⁷ Basti considerare che nella sua ricostruzione «gli immaginari partecipano, in quanto sospesi a un fenomeno di base, alle sue speciali condizioni di realtà»; si tratta di «esistenze a titolo precario» che «scompaiono assieme al fenomeno di base». E dunque la particolarità di questa classe di esistenti, di queste «*mock-esistenze*» o «*pseudo-realtà*» è il fatto che «sono reali» eppure «non possiedono, bensì *imitano*, lo statuto reico» (Souriau 2009, 134) andando a costituire tutto un «universo del discorso letterario» che non soltanto ha una sua peculiare consistenza (come abbiamo visto) ma che partecipa anche profondamente del mondo (più solido, più concreto) del nostro ontico quotidiano.

⁷ Per un'analisi più dettagliata degli immaginari, anche in relazione al dibattito contemporaneo, rimando a Mulligan (1999).

A questo punto non stupirà che il *possibile* (la categoria del possibile) debba essere considerato come nient'altro che una «varietà dell'immaginario»,

o più precisamente come «una sotto-varietà dell'immaginario, che a sua volta non è altro che una varietà del modo ontico» (Souriau 2009, 135). Qui chiaramente Souriau ha di mira la caratterizzazione del possibile fornita da Bergson in *Pensiero e movimento* (e segnatamente nel saggio del 1930 intitolato *Il possibile e il reale*). Come ben sappiamo, Bergson ha affermato che «vi è di più e non di meno, nella possibilità» che nella realtà, perché «il possibile non è altro che il reale con, in più, un atto dello spirito che ne rigetta l'immagine nel passato una volta che questo si è prodotto»; è il «miraggio del presente nel passato» (Bergson 2000, 92). Il possibile è dunque soltanto «miraggio», «illusione», dato che ciò che si realizza effettivamente supera di gran lunga ogni possibilità pre-costituita e pre-formata attraverso l'immaginazione: il reale è infatti «creazione continua di imprevedibile novità» (Souriau 2009, 83). Anche Souriau afferma, in definitiva, che «la possibilità non esprime nient'altro che una certa adattabilità dell'immaginario al reale» (Souriau 2009, 135), eppure ai suoi occhi il possibile è qualche cosa di *meno* (e non di più) del reale effettivo. Studiando i due casi della *non-impossibilità* (l'assenza di impedimento) e della *possibilità assoluta*, Souriau ne definisce senza esitazioni il carattere di *abalità*. Per ciò che concerne la “non-impossibilità” infatti, il possibile immaginato ha bisogno di essere conforme a certi dati concreti posseduti dal reale, non deve cioè modificare determinate condizioni di realtà che lo fanno essere tale. Esempio: «Posso entrare in questa stanza se non è chiusa a chiave, o se possiedo la chiave» e perciò «La mia immaginazione di questa azione può integrarsi al reale senza postulare delle modificazioni (anch'esse immaginarie) di esso» (Souriau 2009, 134). La “possibilità assoluta” a cui fa riferimento Souriau concerne invece il caso di una figura, di un essere o di un evento che sono supposti essere possibili *in sé*, indipendentemente da ogni riferimento al reale attuale. Esempio: «Io so che non ci sono mai stati dei centauri e dei fauni, e che non ce ne saranno mai. Eppure anatomicamente [...] il primo è impossibile, mentre il secondo no». Perché? Perché il secondo è conforme grossomodo a certe leggi morfologiche della vita, mentre il primo non lo è. La possibilità assoluta è dunque anch'essa una «particolare stilizzazione dell'immaginario: la conformità gratuita e in sovrappiù a un condizionamento ontico e cosmico determinato» (Souriau 2009, 135). Eppure – si chiede Souriau:

L'immaginario (e il possibile suo sotto-prodotto) collegato e sospeso com'è all'esistenza fenomenica, resta fatto tuttavia di una certa stoffa positiva, in particolare psicologica [...] Può esserci un modo di esistenza in cui (a parte questo collegamento che lo subordina a un'altra esistenza) non vi sia stoffa del tutto; un'esistenza ritagliata in una stoffa di puro nulla?
(Souriau 2009, 136)

«Sì – risponde deciso – si tratta dell'esistenza *virtuale*». Come accade in Bergson (ma, di nuovo, secondo un diverso procedere speculativo), anche in Souriau l'esistenza virtuale si presenta come qualcosa *in più* della mera esistenza possibile. ⁸ Ora, che cos'è esattamente il virtuale? Come lo si definisce? Secondo Souriau «Dire che una cosa esiste virtualmente [...] significa dire che una realtà qualsiasi la condiziona, senza che la comprenda o la ponga. Essa si completa all'esterno, si chiude su di sé nel vuoto di un puro nulla» (Souriau 2009, 136). L'esempio privilegiato in questo caso è quello del ponte rotto, o iniziato, che delinea virtualmente la volta mancante (potremmo pensare

⁸ Si veda l'importante analisi di Deleuze (2001, 86-88).

al *Pons Aemilius*, sul Tevere). Dobbiamo dire che quest'ultima (la volta mancante) è soltanto possibile, come non-impossibile o possibile nel senso della possibilità assoluta? Niente affatto. Nel virtuale, e nei virtuali in genere, c'è qualcosa di più: la loro realtà (il loro modo di esistenza) è quello di essere «preliminarmente o ipoteticamente condizionati, determinati talvolta con una precisione perfetta, nella loro stoffa fatta di nulla» (Souriau 2009, 136-137). E, in effetti, la volta mancante del ponte rotto sta lì, virtualmente, come unica soluzione di un problema ingegneristico, è cioè in sé perfettamente determinata, costituendo perciò qualcosa di più di un puro possibile – e tuttavia nulla di essere, niente di realtà attuale, puro vuoto che però non coincide con un assoluto nulla. E dunque anche il virtuale, nonostante il suo grado di realtà maggiore dell'infimo possibile (in quanto meno distante dal reale) resta pur sempre un modo dell'abalità, poiché sospeso (ne ha bisogno) a un ontico che lo condiziona e lo pone: «È un condizionamento condizionato, sospeso a un frammento di realtà estraneo al proprio essere, che ne costituisce quasi la formula evocativa» (Souriau 2009, 138).

Con il modo di esistenza virtuale Souriau giunge al termine del «primo ciclo» di esplorazione, approssimandosi, per così dire, alle soglie del nulla. Egli sintetizza questa prima traversata in questi termini:

Quando si studia l'esistenza a partire dal fenomeno poi si passa alle organizzazioni ontiche, iniziando dalle più pratiche e dalle più spontanee, le ontiche corporee; si passa quindi a quelle più tecniche, fondate su alcune discipline scientifiche che le razionalizzano togliendo a esse un po' della loro solidità istintiva e sensibile; e da qui si passa agli immaginari, e infine ai virtuali. Al termine del processo, gli oggetti rappresentati dall'intelletto reclamano una separazione totale, da compiere andando il più lontano possibile dal fenomeno. (Souriau 2009, 140-141)

Oltre queste “colonne d'Ercole” dell'essere tuttavia non c'è più l'esistenza, ma soltanto «privazione di esistenza», modo di essere tutto negativo che non può trovare spazio all'interno di una tavola generale dei modi concepita a partire dall'ontico: «pura *lexis*», esistenza soltanto discorsiva sganciata da ogni concreta positività. Eppure, lo abbiamo detto (e non dobbiamo dimenticarlo), il mondo dell'ontico è emerso nel suo tenore esistenziale diretto soltanto perché lo si è fatto apparire, un po' alla volta, a partire dal “punto d'attacco” costituito del fenomeno e dalla sua patuità. La domanda che inevitabilmente si pone (e che Souriau stesso si pone) è ora la seguente: sarebbero possibili altri punti di partenza che facessero emergere nuove e diverse tonalità esistenziali? A questa domanda Souriau crede di poter rispondere in maniera affermativa. E tuttavia, rivendicando questo contributo un semplice carattere introduttivo (è bene precisarlo), nel prossimo paragrafo non esaminerò interamente il «secondo ciclo» esistenziale che così si profila, ma mi accontenterò di fornirne un breve saggio tematico al fine di far comprendere la ricchezza dell'analisi esistenziale messa in campo da Souriau e la novità della sua maniera di affrontare il problema, ricominciando dal modo dell'*evento*.

6. I modi del passaggio: il sinaptico (l'evento, la sovraesistenza)

Così come il fenomeno è, per certi aspetti, una presenza sufficiente e indubitabile, con cui si potrebbe costruire tutto un universo, ma che è naturale

riprendere e comprendere nelle costruzioni o nei diversi modi che possono essere raggruppati in una sorta di ordine, o di regno generale dell'ontico; parimenti, anche l'evento è un assoluto di esperienza, indubitabile e *sui-generis*, con cui si potrebbe costruire alla bisogna tutto un universo, lo stesso, forse, dell'ontico, ma con un equilibrio esistenziale completamente diverso; e a cui sarebbe sospeso (così come l'ontico è sospeso al fenomeno) un regno delle transizioni, delle connessioni – del sinaptico [*synaptique*], se si volesse forgiare una parola di insieme, in opposizione all'ontico. (Souriau 2009, 152)

Ricominciamo dunque l'analisi in senso inverso e da un differente punto di attacco, o di contatto con l'esperienza. Invece di partire dall'essere in quanto fenomeno dotato di una sua peculiare stabilità, presenza, identità, cerchiamo di partire dai divenire, dai passaggi, dalle modulazioni – dagli *eventi* in una parola – e da quello che Souriau definisce come il «mondo del sinaptico». Per definire questo nuovo «pleroma» egli non trova di meglio che fare riferimento al vocabolario di James, definendo questo mondo come «un mondo in cui gli *oppure*, o gli *a causa di*, i *per* e prima di tutto gli *allora* e gli *e poi*, sarebbero le vere esistenze» (Souriau 2009, 154). Il campione di esistenza da cui ripartire in questo secondo ciclo esistenziale è dunque in primo luogo l'evento:

In un mondo così concepito, l'evento, l'avvenire (das Geschehen, the event, o occurrence), questo genere così particolare di fatto, assume una posizione e un valore esistenziale molto simile a quello che nella precedente visione del mondo [...] abbiamo riconosciuto al fenomeno. (Souriau 2009, 151-152)

Che cosa caratterizza dunque l'evento? E come è possibile strutturare tutto un universo a partire da esso? L'evento è un particolare genere di fatto che è molto difficile da esprimere linguisticamente – tanto l'ontologia tradizionale si è modellata sul primo ciclo di esistenza – a partire dai fenomeni e dal regno generale dell'ontico. L'evento, afferma Souriau, è «ciò che ha luogo», il «ciò accade», «l'accaduto; il fatto del fatto», ciò che è irriducibile a una concezione statica dell'esistenza. L'esempio privilegiato è in questo caso quello di un bicchiere che va in frantumi: «Tenevo in mano questo bicchiere, l'ho lasciato cadere, è andato in pezzi»; «qui, in questo momento – sottolinea Souriau – c'è l'andare in pezzi». Questo genere di esistenza così labile e così sfuggente, eppure così concreto, è assai difficile da concettualizzare (il nostro pensiero e il nostro linguaggio, bergsonianamente, non sono fatti per esso): «Soltanto una forma è in grado di esprimerlo veramente: si tratta della verbalità del verbo, di quella parte del discorso in cui si esprime la differenza tra l'andare e l'andato, il cadere e il caduto, il cadeva o il cadrà»: l'evento corrisponde dunque all'«essenza propria del verbo». Anche qui Souriau si contrappone a una concettualizzazione consolidata e in primo luogo a Heidegger, il quale avrebbe sì «insistito sull'importanza dell'evento» e tuttavia è criticato per non averne «segnalato a sufficienza non soltanto l'originalità, ma anche l'autonomia [*l'aseità* dell'evento] in quanto dato esistenziale che può bastare a se stesso; come ciò che dà appoggio e consistenza a ogni realtà da esso introdotta» (Souriau 2009, 152). ⁹

Attraverso la caratterizzazione dell'evento e del mondo del sinaptico Souriau intende rendere ragione di un modo di esistenza che da gran tempo

⁹ La stessa osservazione, secondo Souriau, potrebbe essere estesa anche alla concezione di Émile Bréhier che aveva insistito sulla natura prettamente «in-

non fa più parte delle preoccupazioni dei filosofi, e cioè di quell'esistenza «trascendente» (da lui ribattezzata «sovraesistenza») che non ha potuto trovare spazio nei quadri del precedente ciclo di esplorazione, fondato sulla classificazione ottenuta a partire dall'ontico e dal fenomeno. L'ultimo capitolo del suo libro è perciò dedicato alle realtà «sovra-esistenziali» e si snoda attraverso un percorso di recupero della mistica antica e medievale che passa per l'analisi di Plotino, Dionigi Areopagita e Meister Eckhart, e di cui purtroppo non mi è possibile rendere conto nello spazio di questo contributo. Basti sottolineare che per Souriau si tratta di un problema di «secondo grado» che sporge al di fuori del piano esistenziale studiato fin qui e che però è indispensabile approfondire soprattutto ai fini di un'ontologia dell'opera d'arte **10** – che costituisce una delle poste sottese alla classificazione esistenziale approntata nel trattatello del 1943 e che verrà maggiormente esplicitata in alcune opere successive (in particolare in Souriau 1947 e 1955).

corporea» dell'evento nello stoicismo antico. Cfr. Bréhier (1970, 54-59, cap. IV: *Théorie du temps*).

10 Sull'ontologia dell'opera d'arte di Souriau cfr. soprattutto Frangne, 1997. Per una bella lettura dell'ontologia del cinema di Souriau, campo di studi di cui è stato uno dei pionieri, si veda invece LeTinnier (2013).

7. Conclusione: la tavola è aperta!

Giunti al termine della nostra troppo breve disamina, non dobbiamo pensare tuttavia che Souriau intenda offrirci un altro sistema di filosofia trascendentale o di metafisica applicata. Egli afferma infatti risolutamente che l'ambizione sistematica non gli appartiene e non intende fornire una catalogazione esaustiva dei modi dell'essere. Tutt'altro: egli ci invita a

diffidare dell'apparente compiutezza di questa tavola [...], *la tavola è aperta*. Entrambi i regni da noi empiricamente inventariati nei loro modi [i regni dell'ontico e del sinaptico] comprendono senza dubbio un numero indefinito di altri modi, che lasciano aperto uno iato, un abisso che forse non sarà mai colmato. (Souriau 2009, 160, corsivo mio)

E in effetti Souriau confessa che «la struttura ottenuta dipende soprattutto dall'ordine adottato per questa ricerca o percorso [la scelta del “punto di attacco”]; che non è affatto necessario». Sta a noi, lettori, scoprire nuovi modi di esistenza in cui la messa a punto (che è innanzitutto, ormai è chiaro, anche la *nostra* messa a punto esistenziale) possa essere migliore o più feconda: «non si tratta soltanto di constatare dei modi riconosciuti e indubitabili di esistenza, ma anche di conquistarne di nuovi [perché] *ci sono modi di esistenza ancora senza nome e inesplorati, da scoprire*» (Souriau 2009, 161, corsivo mio).

Veniamo dunque alle conclusioni. Ma non senza aver detto prima qualcosa della possibile attualità della filosofia di Souriau e dei tentativi di riattualizzazione del suo pensiero che si sono recentemente manifestati. Abbiamo visto che *Les différents modes d'existence* (e l'ontologia che ne consegue) non ha avuto alcuna risonanza all'epoca della sua apparizione: si tratta di un testo che è passato completamente inavvertito. Poco letto, raramente citato, assolutamente non compreso, sia per ragioni storiche (ci troviamo nel periodo più buio della Seconda Guerra Mondiale) sia per ragioni teoriche (non si allineava con nessuna delle correnti dominanti della filosofia del suo tempo: come si è detto, né con il bergsonismo né con la fenomenologia). Eppure, in tempi recenti, la filosofia dei

modi di esistenza di Étienne Souriau è stata molto rivalutata, soprattutto in seguito alla riscoperta operata da Bruno Latour, per il quale Souriau sembra avere costituito una vera e propria illuminazione. È lecito dunque che ci chiediamo adesso (per quanto rapidamente e per concludere) in che modo si introduce, o che cosa ha a che fare, la filosofia di Souriau con il progetto più generale di Bruno Latour?

Sappiamo che attraverso la sua originale antropologia filosofica Latour (e questo fin dal suo libro-manifesto *Non siamo mai stati moderni*, la cui prima edizione risale al 1991) ha profuso tutto il suo impegno nello smascherare i misfatti (filosofici) operati da quella che egli ha definito più volte come la «parentesi modernista», caratterizzata da un'indefettibile certezza nel fatto che il mondo possa essere suddiviso in qualità primarie e secondarie, nella proliferazione degli «ibridi», e in una pratica che è sempre stata l'esatto contrario della teoria («l'oscurantismo dei Lumi»). Latour ha spesso sintetizzato questa sua convinzione con una battuta da film western: «i Bianchi hanno la lingua biforcuta», fanno cioè sempre il contrario di quello che dicono. Ora, contestualmente al progetto di farla finita con la «parentesi modernista», Latour ha cercato di recuperare, nel gran calderone della storia della filosofia, tutti quei pensatori eccentrici, laterali o inattuali, che hanno cercato di pensare fuori dalle categorie filosofiche abituali, e ha finito con il rivalutare, negli anni, tutta una galleria di autori inclassificabili: Alfred North Whitehead, William James, Gabriel Tarde e, da ultimo, proprio Souriau. **11** Si tratta di autori che, secondo Latour, hanno saputo chiedersi seriamente se «si può ottenere dalla filosofia che finalmente si metta a contare al di là di uno, di due – soggetto e oggetto – o anche di tre – soggetto, oggetto, superamento del soggetto e dell'oggetto?» (Latour 2015, 21, trad. mia). **12**

Souriau, l'abbiamo visto, con la sua ontologia dei modi di esistenza si è dimostrato all'altezza di questa sfida, prendendo sul serio la questione del «multirealismo», o del «pluriverso» (in particolare con il secondo ciclo di esplorazione da noi rapidamente inventariato, quello che parte dall'evento e da una filosofia delle preposizioni, così vicino a James) e in generale con l'affermazione che la tavola generale dei modi è – e deve rimanere – costitutivamente *aperta*, rifiutando cioè sistematicamente di fare del proprio discorso una legge, al fine di non pre-giudicare l'esistenza di altri modi, da scoprire per non rinchiudere il pensiero su se stesso, in una solipsistica auto-referenzialità.

Perché, di nuovo, «C'è più di una dimora nella casa del Padre».

11 Un'interessante (e in parte condivisibile) critica all'interpretazione di Souriau proposta da Latour e Stengers (Latour & Stengers 2009) si può trovare in Fruteau de Laclos (2012, soprattutto 937-940).

12 Nel suo ultimo (e ambizioso) progetto ispirato a Souriau, possiamo constatare che Latour è stato capace di contare non soltanto fino a due e tre, bensì fino a quindici (*sic*). Quindici è infatti il numero dei modi di esistenza inventariati in Latour 2012. Per una visione d'insieme cfr. la Tavola ricapitolativa (484-485), e il sito web di AIME (*An Inquiry into Modes of Existence*) dedicato a questo progetto <http://modesofexistence.org>.

Bibliografia

- Bayer, R. (a cura di) (1937). *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie: Congrès Descartes*. Paris: Hermann. (12 voll.).
- Bergson, H. (2000). Il possibile e il reale. In Id. *Pensiero e movimento*. Trad. it. di F. Sforza. Milano: Bompiani, 83-97. (ed. or. 1938).
- Bréhier, É. (1970). *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*. Paris: Vrin. (ed. or. 1907).
- Caramella, S. & Gomarasca, P. (2006). Pluralismo. In: *Enciclopedia Filosofica Bompiani* (Vol. 9, 8721-8724). Milano: Bompiani.
- Courtois-l'Heureux, F. & Wiame, A. (a cura di) (2015). *Étienne Souriau. Une ontologie de l'instauration*. Paris: Vrin.
- Debaise, D. & Wiame, A. (2015). Les âmes du monde. In: Courtois-l'Heureux & Wiame, 2015 (111-129).
- Deleuze, G. (2001). *Il bergsonismo e altri saggi*. Torino: Einaudi. (ed. or. 1966).
- Dopp, J. (1937). Le Congrès Descartes. *Révue Néo-Scholastique de Philosophie*, 56, 664-679.
- Frangne, P.-H. (1997). L'ontologie de l'œuvre d'art d'Etienne Souriau. *Pratiques*, 3-4 (47-63).
- Fruteau de Lacos, F. (2012). Les voies de l'instauration. Souriau chez les contemporains. *Critique*, 775, 931-948.
- Girel, M. (2014). Jean Wahl d'Angleterre et d'Amérique: contribution à l'étude du contexte et de la signification des Philosophies pluralistes (1920). *Revue de Métaphysique et de morale*, 81, 103-123.
- Goldstein, J. (1907, 8 September). Pluralismus und Monismus. *Frankfurter Zeitung*.
- James, W. (1973). *Un universo pluralistico*. Trad. it. di M. Santoro. Genova: Marietti. (ed. or. 1909).
- Lapoujade, D. (2011). Étienne Souriau. Une philosophie des existences moindres. In: D. Debaise (a cura di), *Philosophie des possessions*. Dijon: Les Presses du Réel, 167-196.
- Latour, B. (2009). *Non siamo mai stati moderni: saggio di antropologia simmetrica*. Trad. it. di G. Lagomarsino. Milano: Eleuthera. (ed. or. 1991).
- Id. (2012). *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.
- Id. (2015). Sur un livre d'Étienne Souriau: Les différents modes d'existence. In: Courtois-l'Heureux & Wiame, 2015 (17-53).
- Latour, B. & Stengers, I. (2009). Le sphinx de l'œuvre. In: Souriau 2009, 1-75.
- Le Tinnier, F. (2013). *L'ontologie du cinéma selon Étienne Souriau*. Rennes: Mémoire de Master 2 (inedito).
- Mulligan, K. (1999). La varietà e l'unità dell'immaginazione. *Rivista di Estetica*, n.s., 11, 53-67 (ed. or. 1992).
- Mourélos, G. (1980). Le pluralisme concordant d'Étienne Souriau. *Revue d'esthétique. L'art instaurateur*, 3-4, 291-298.
- Plotino. (1936). *Ennéades VI.1*. Trad. fr. di E. Bréhier. Paris: Les Belles Lettres.
- Société Lyonnaise de Philosophie (a cura di) (1939). *Travaux du Deuxième Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. Lyon: Neveu & C.
- Souriau, É. (1938). *Avoir une âme: essai sur les existences virtuelles*. Lyon, Paris: Annales de l'Université de Lyon, Les Belles Lettres.
- Id. (1947). *La correspondance des arts*. Paris: Flammarion.

- Id. (1955). *L'ombre de Dieu*. Paris: P.U.F.
- Id. (a cura di). (1990). *Vocabulaire d'esthétique*. Paris: P.U.F.
- Id. (2009). *Les différents modes d'existence*. Paris: P.U.F. (ed. or. 1943).
- Varzi, A. (2005). *Ontologia*. Roma / Bari: Laterza.
- Wahl, J. (2005). *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond. (ed. or. 1920).