ACCUDIRE IL VIRTUALE

Souriau lettore di Bergson

Christian FRIGERIO

(Università degli Studi di Milano)

Abstract: This text explores the influence of Henri Bergson's philosophy on Étienne Souriau, with particular reference to the cosmology of instauration, presented as a reversed Neoplatonism and therefore also as an inverted Bergsonism, and to the pluralism of modes of existence with which Souriau seeks to expand Bergson's dualism to include a number of entities that his master's conceptual schemes were unable to account for. The last section focuses, through a comparison with another Bergsonian, Gilles Deleuze, on the question of intensive modes of existence, the importance of which is emphasised by Souriau against Bergson, without, however, giving them their due space. The final suggestion is that it is by integrating Souriau's and Deleuze's reworkings of Bergsonism that the legacy of the philosopher of intuition and of élan vital can be most fruitfully endorsed.

Keywords: Bergson, Souriau, Deleuze, modes of existence, Neoplatonism.

1. Introduzione

Il nome di Étienne Souriau ha denotato per gran parte del Novecento «l'*esthéticién* per eccellenza, quasi un momento di sintesi e piena realizzazione dell'intero movimento dell'estetica francese».[1] La definizione dell'estetica come la «scienza delle forme»[2] fa del pensiero di Souriau una sorta di platonismo immanentizzato: le forme sono tra noi, sono l'aspetto nel quale si presentano gli enti discreti quando emergono dai recessi più bui dell'essere. L'estetica non è allora una disciplina particolare: lo studio delle forme è la via d'accesso privilegiata, forse l'unica, allo studio della conformazione del mondo. Proprio questo aspetto del pensiero di Souriau, in bilico tra ontologia, metafisica e cosmologia, resta il suo contributo più importante alla riflessione filosofica e motiva la riscoperta cui egli è soggetto da una quindicina d'anni.

[1] Elio FRANZINI, *L'estetica francese del '900: analisi delle teorie*, Unicopli, Milano 1984, p. 251.
[2] Étienne SOURIAU, *L'avenir de l'esthétique*, PUF, Paris 1929, p. 9.

Il Souriau metafisico resta però di difficile comprensione se non viene rapportato allo sfondo col quale non cessa di dialogare. Come la maggior parte dei pensatori francesi della sua generazione, Souriau intrattiene un rapporto continuo, critico quanto proficuo, col pensiero di Henri Bergson. Per quanto fosse già in crisi quando Souriau pubblica le sue opere maggiori, il bergsonismo restava una pietra di paragone obbligatoria anche in ambito estetico,[3] soprattutto per chi pensava che l'estetica andasse integrata in una più ampia e articolata visione del mondo. Il presente testo esplorerà le due componenti fondamentali della metafisica di Souriau – la cosmologia dell'instaurazione e il pluralismo dei modi di esistenza, con una focalizzazione, nella terza sezione, sui modi d'esistenza intensivi – inquadrandoli come frutto di un confronto, perlopiù implicito ma cruciale, con l'eredità di Bergson, obiettivo polemico fisso e fonte d'ispirazione inesauribile. Il nome di un "terzo uomo" si imporrà in maniera quasi obbligata nel corso della trattazione: quello di Gilles Deleuze, bergsoniano per eccellenza, che da Souriau – e in particolare dai suoi concetti di "instaurazione" e di "virtuale", chiavi del percorso che tracceremo – ha forse attinto più di quanto gli piacesse ammettere: l'abbozzo di un confronto tra Souriau e Deleuze mostra come gli stessi temi bergsoniani siano stati recuperati in direzioni divergenti, e la presenza di aspetti che nessuna delle due proposte è capace di esaurire in maniera soddisfacente indica l'opportunità di una sintesi nella quale la parola di Bergson, tradita come da ogni vero erede, potrebbe trovare nuova vita.

2. Rovesciare il neoplatonismo: la cosmologia dell'instaurazione

Se c'è un concetto che in Souriau indica la solidarietà di riflessione estetica ed elaborazione metafisica, quello è il concetto di *instaurazione*. Instaurazione denota «ogni processo, astratto o concreto, di operazione creatrice, costruttrice, ordinatrice o evolutiva, che conduce alla posizione di un essere nella sua patuità, ossia con una sufficiente luminosità di realtà».[4] Se per Souriau l'estetica resta il paradigma della filosofia tutta è perché, per quanto esistano molti tipi di instaurazione (morale, tecnica, scientifica...), «tutti gli approcci instaurativi sono congeneri dell'arte; il fatto estetico è la saggezza

[3] Filippo DOMENICALI, *L'Acte poétique: genèse, problématisation, ontologie*, "Aisthesis", 15, 2, pp. 83-92.

[4] Étienne SOURIAU, *L'instauration philosophique*, Alcan, Paris 1939, p. 10n.

intrinseca dell'approccio instaurativo».[5] L'idea che le entità non siano compiute dal principio ma vadano instaurate è tanto centrale che Souriau descrive il proprio lavoro come «una critica della potenza d'instaurare»,[6] una critica ripetutamente volta alle varie versioni di quella che, facendo il verso a Whitehead, potremmo chiamare *fallacia della compiutezza malposta*: il "sofisma" di «supporre virtualmente fatto e determinato ciò che non è ancora fatto né determinato».[7] Per cogliere un'entità serve installarsi nel processo che la sta ponendo in essere, nel suo percorso di fuga dal *Bathos* – il termine gnostico che Souriau usa per indicare l'oscurità indifferenziata dell'essere primordiale – in direzione di un'esistenza determinata. A dare solidità e consistenza ai timidi tentativi di evasione dal *Bathos* è proprio l'instaurazione, e il metodo di Souriau consiste nel seguire un'entità in ogni tappa del suo progresso "anaforico" – ossia del suo «accrescimento continuo di realtà»[8] – e della sua affermazione "tetica", tenendo traccia delle traiettorie multiformi attraverso le quali il cosmo si popola:

> L'ideale sarebbe farsi un'anima cosmogonica e poter seguire allo stesso tempo tutti i cammini che divergono a partire dal centro (dal *Bathos* della pura irrealtà). E come, posti in cima a una piramide quadrangolare, un essere sublime discende al tempo stesso per quattro scalinate divergenti, una su ogni faccia della piramide, così andare per tutti i cammini dell'aseità degli esseri – fino al compimento di ciascun essere, là dove arriva a essere sé stesso in sé stesso.[9]

Abbiamo definito l'onto-estetica di Souriau come un platonismo immanentizzato. Ancora meglio sarebbe parlare, per la sua proposta metafisica matura, di un *neoplatonismo rovesciato*. Per il neoplatonismo, l'essere è un'origine che accetta di corrompersi per dar vita a degli enti finiti. L'Uno, assolutamente semplice e qualificabile solo per via negativa, produce delle ipostasi che via via assemblano il mondo nel quale ci troviamo a vivere. Tutto il contrario per Souriau, secondo il quale l'essere pieno è un fine da raggiungere. Quella dell'essere non è una storia di degradazione o caduta da uno stato di perfezione originaria ma una *quest*, un compito o una missione da portare a termine. L'Uno neoplatonico si trova all'inizio della catena degli esseri; per Souriau, al

---

[5] ID., *La couronne d'herbes: esquisse d'une morale sur des bases purement esthétiques*, Union Générale, Paris 1975, p. 16.
[6] In Gaston BERGER *et alii*, *Empirisme et transcendance*, "Les Études philosophiques", 6, 1, 1932, p. 17.
[7] SOURIAU, *L'instauration philosophique*, p. 16.
[8] *Ivi*, p. 10n.
[9] *Ivi*, p. 20.

principio sta invece il contrario dell'essere perfetto, la realtà infima del *Bathos* dal quale le entità emergono, un passo dopo l'altro, per raggiungere la piena esistenza, per concretarsi in forme che possono poi essere indagate esteticamente.

A essere rovesciata non è solo la direzione del processo, ma anche l'"*ethos* nostalgico" che pervade il neoplatonismo. Centrale in Souriau è il rifiuto della «conversione plotiniana, che vorrebbe disfare la processione degli esseri, ritornare all'unità indifferenziata, ristabilire, annullando la diversità dei punti di vista, la *res ad omnia parata*».[10] Questo movimento sarebbe non solo "*pénélopéen*", tendente a disfare di notte quanto è stato instaurato durante il giorno, ma ontologicamente illegittimo. Significherebbe pretendere che tutto sia già detto e fatto sin dal principio e che si tratti solo di volgerci indietro verso l'Uno. Non esiste caso più patente di fallacia della compiutezza malposta: «Ci opponiamo completamente all'idea di una conversione, di un ritorno verso l'uno considerato come conservante o contenente quella realtà conferita solamente dal risultato, dall'instaurazione piena [...]. Soprattutto, ci rifiutiamo di concedere l'essere a ciò che non ha subito la prova della realizzazione, a ciò che non è stato determinato fino al punto della sua lucida perfezione».[11] C'è un "pedaggio" che ogni entità deve pagare, sottoponendosi alla prova dell'ontologia, per determinare in quale misura il suo essere sia giunto a compimento. Se il neoplatonismo è caratterizzato come un'epica del ritorno tramite espressioni che rimandano al *nostos* tipico dell'*Odissea*, la cosmologia dell'instaurazione rimanda piuttosto alla dimensione dell'*avventura*, dell'addentrarsi coraggioso in direzione dell'ignoto, che costituisce per Souriau una parte non secondaria della «condizione umana vista attraverso l'arte».[12]

Quello col neoplatonismo non è un dialogo di poco conto: Souriau era in stretto contatto con Émile Bréhier, che negli stessi anni stava traducendo in francese le *Enneadi* e che proprio in occasione della pubblicazione della sesta *Enneade*, sui diversi generi dell'essere, gli commissionerà *I differenti modi di esistenza*, pubblicato nel 1943. Tuttavia, difficilmente il neoplatonismo avrebbe avuto un ruolo così centrale nella sua proposta se non avesse rappresentato anche l'occasione per intercettare la più influente metafisica francese del primo Novecento, quella di Henri Bergson. Il legame del

[10] *Ivi*, p. 15.
[11] *Ivi*, p. 21.
[12] Étienne SOURIAU, *La condition humaine vue à travers l'art*, Sorbonne, Paris 1955, cap. 8.

bergsonismo col neoplatonismo è piuttosto esplicito.[13] Esso emerge nel trattamento della mistica ne *Le due fonti della morale e della religione* (1932), e in modo ancor più evidente ne *L'evoluzione creatrice* (1907): l'*élan* originale che si frammenta nelle genealogie dei viventi è quasi la versione temporalizzata dell'Uno, un Uno che viene fatto coincidere con l'atto puro del *mouvant* anziché identificarsi all'eterno e all'immobile. Ma è soprattutto nei corsi tenuti a cavallo tra Ottocento e Novecento che Bergson arrivava a riconoscere in Plotino il suo maggior predecessore, l'unico filosofo davvero determinante nel suo sviluppo intellettuale insieme ai più vicini Maine de Biran e Ravaisson. Il corso tenuto nel 1898-1899 all'École normale supérieure, in particolare, lascia pochi dubbi sulla radice neoplatonica della cosmologia bergsoniana: all'Uno immobile si sostituisce lo slancio vitale o la durata unica dell'universo, come alla conversione si sostituisce l'intuizione, che, senza volgersi letteralmente indietro, cerca nondimeno una strada per fare ritorno al modo d'essere originale, al di qua della spazializzazione che fa degenerare la durata in parti esterne le une alle altre.[14] Non è un caso che il famoso cono che in *Materia e memoria* (1896) mostra l'estrinsecarsi della durata assolutamente contratta, rappresentata dal vertice, sia riprodotto a lezione (già rovesciato!) per spiegare come l'Uno, quell'immobile "focolaio di luce", emani, dilatandosi, dei raggi, i quali, non avendo il coraggio di lasciare il sole dietro sé, cercano poi di fare ritorno all'origine. Ogni sezione del cono rappresenta un'ipostasi.[15] Lo slancio vitale sarebbe modellato sulla "causalità unilaterale" con la quale l'Uno produce senza uscire da sé: nelle parole di Rocco Ronchi, «il *sistema* delle *Enneadi* non è, dunque, per Bergson, uno *scritto* contestualizzato in un'epoca determinata [...] ma è il *modo a priori del pensiero*».[16]

È in quest'ottica che va letto il rovesciamento del neoplatonismo operato da Souriau: rovesciare il neoplatonismo, porre l'essere come un compito da assolvere anziché un'origine da recuperare, significa rovesciare il bergsonismo. È a Bergson che Souriau

[13] Wayne HANKEY, *Henri-Louis Bergson and Plotinus*, in S. GERSCH (ed.), *Plotinus' Legacy*, Cambridge UP, Cambridge 2019, pp. 233-256.
[14] Henri BERGSON, *Plotino: Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, a cura di Angela Longo, Textus, L'Aquila 2019.
[15] ID., *Histoire de l'idée de temps*, PUF, Paris 2016; tr. it. Simone Guidi, *Storia dell'idea di tempo*, Mimesis, Milano 2019, p. 301.
[16] Rocco RONCHI, *Prefazione*, in H. BERGSON, *Storia dell'idea di tempo*, Mimesis, Milano 2019, p. 12. Questa lettura neoplatonizzante del bergsonismo è radicalizzata ad esempio in ID., *Bergson: una sintesi*, Marinotti, Milano 2011.

si rivolge criticando i "misticismi impazienti" che sperando di risolvere tutto col "miracolo dell'intuizione" falsano il processo dell'instaurazione. Come ogni rovesciamento, si tratta di un'operazione che conserva un legame essenziale con ciò che viene rovesciato e il cui risultato resterebbe incomprensibile a prescindere da esso.

Il rapporto di Souriau con Bergson ha le caratteristiche del più classico parricidio. Ma quali sono gli aspetti del bergsonismo dai quali Souriau desidera dissociarsi? Certo, la definizione dell'estetica come scienza delle forme è poco conciliabile con una proposta che, come quella bergsoniana, sembra mirare alla liberazione del flusso temporale da ogni inquadramento statico. Ugualmente, non sarebbe esagerato parlare di un razionalismo in Souriau, che cataloga le diverse forme d'esistenza anziché cercare l'inserimento intuitivo nello slancio vitale univoco. Si potrebbe anche menzionare l'opposizione implicita all'idea, veicolata dalla teoria bergsoniana dello «sforzo intellettuale»,[17] che l'instaurazione artistica avvenga per solo merito dell'artista: come vedremo nelle prossime sezioni, per Souriau l'instaurazione artistica comincia piuttosto dagli abbozzi d'esistenza che si presentano all'artista, come spettri che lo tormentano chiedendo di essere instaurati pienamente, di essere portati a "patuità"; si parla di instaurazione anziché di creazione proprio perché l'operazione artistica non avviene nel vuoto o *ex nihilo*, e si arriva a una «reciprocità esistenziale tra l'artista e l'opera».[18] Questi aspetti sembrano però conseguenze di una divergenza che si situa più a fondo, in quello che, con William James, potremmo chiamare il "temperamento filosofico" che informa la proposta speculativa dei due autori. Il tentativo di rovesciare il bergsonismo si lega, in particolare, a due di questi tratti temperamentali che pervadono la cosmologia di Souriau e la destinano all'incompatibilità di principio con quella del maestro.

Il primo tratto è quello che potremmo definire *fragilità ontologica*. La filosofia della durata ininterrotta è caratterizzata dalla robustezza quasi assoluta del flusso temporale, che non conosce soluzione di continuità, esitazioni, inciampi. Proprio per questo motivo essa era andata soggetta a revisioni se non critiche aperte da parte di pensatori

[17] Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*, Alcan, Paris 1919; tr. it. Giuseppe Bianco, *L'energia spirituale*, Cortina, Milano 2008, cap. 6. La terminologia bergsoniana era già criticata in ambito estetico in Étienne SOURIAU, *Pensée vivante et perfection formelle*, PUF, Paris 1952, dove la nozione di forma era chiamata a sostituire proprio quella di schema.

[18] Étienne SOURIAU, *L'ombre de Dieu*, PUF, Paris 1955, p. 256. Si veda Filippo DOMENICALI, *La vie comme œuvre d'art : Sur l'esthétique de l'existence d'Étienne Souriau*, "Nouvelle Revue d'Esthétique", 19, 1, pp. 23-31, p. 27: «Qui la relazione tradizionale tra il soggetto e l'oggetto della creazione è rovesciata, perché è lo stesso oggetto artistico che domina e impone le proprie leggi sul soggetto».

quali Charles Péguy, Jean Wahl e Gaston Bachelard. Souriau si inserisce nella stessa tendenza:

> Senza mettere in causa la filosofia bergsoniana, dobbiamo riconoscere che, in quella melodia continua che rappresenta la nostra durata, la continuità della nostra esistenza non apparirà totale al pensiero che consideri il decorso vissuto. Ci sono momenti nei quali abbiamo l'impressione che qualcosa realmente cominci, e qualcosa finisca, come se esistessero delle fibre di tempo rappresentanti ciascuna un intervallo di quel tempo più o meno organizzato.[19]

Lo slancio ininterrotto della durata cade troppo facilmente nella fallacia della compiutezza malposta, prendendo per detto e fatto ciò che è invece tutto da conquistare. Come hanno notato, insistendo sull'anti-bergsonismo di Souriau, Isabelle Stengers e Bruno Latour – responsabili della sua riscoperta negli ultimi anni, e il secondo, in particolare, ultimo esponente della linea di contestazione al bergsonismo lanciata da Péguy – per Souriau «il tempo che passa non salva né conserva granché. Esso fallisce, perde, omette».[20] Non si tratta solo di porre il vertice del cono sopra o sotto, ciò che sembra, a livello grafico, la sola vera differenza posta da Bergson tra il proprio schema speculativo e quello plotiniano. Si tratta di insistere sul fatto che *non c'è una direzione unica*. A essere primi, in Souriau, non sono né l'Uno-sostanza né lo slancio-processo, ma i tanti tentativi, multidirezionali e (in un senso che vedremo a breve) multimodali, di trovare un proprio posto nel cosmo. Quello di Souriau è un mondo nel quale i progetti falliscono di continuo, mondo di tartarughe neonate che cercano di raggiungere il mare o delle infinite bozze stracciate perché un romanzo giunga a una forma soddisfacente, nel quale solo una manciata di esseri virtuali ottengono ciò che desiderano, mentre gli altri raccolgono le briciole dei propri sogni o vengono annientati.

In particolare, Souriau insiste, forse più di chiunque altro, sulla fragilità di quelle esistenze che muovono i primi passi fuori dalla voragine del quasi-essere, e che proprio in virtù di tale fragilità chiedono aiuto – all'artista o a chiunque sappia captare il loro SOS – perché gli accidenti che incontrano lungo il percorso non le distruggano prima che abbiano raggiunto una forma d'essere compiuta. È soprattutto il concetto di "sollecitudine" che indica la cura richiesta a chi voglia accompagnare per mano gli abbozzi d'essere nel loro percorso instaurativo: Souriau definisce "esseri sollecitudinari" quelle

[19] ID., *La condition humaine vue à travers l'art*, p. 84.
[20] Isabelle STENGERS – Bruno LATOUR, *Le sphinx de l'œuvre*, in E. SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, PUF, Paris 2009, pp. 1-75, p. 51.

entità 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 – a seconda che ci preoccupiamo di molte cose, oppure che una sola ci sia necessaria».[21] Se la cosmologia dell'instaurazione ha tale sollecitudine come suo affetto caratteristico, è proprio perché nessuna instaurazione si completa da sé, senza il contributo di qualche essere già instaurato, senza che i processi anaforici si intreccino e che le entità scoprano come sostenersi vicendevolmente nell'essere.[22] Non sono i modi o le maniere, che esploreremo nel prossimo capitolo, a sopravvenire su sostanze già formate; è invece tutto il fragile manierismo dell'essere che cerca una propria via verso la solidità che la filosofia ha tradizionalmente dato per scontata e attribuito alla sostanza.[23]

Il secondo tratto della cosmologia di Souriau che la rende irriducibile al bergsonismo è il senso di *tragedia* che la pervade. Le entità devono farsi spazio nell'esistenza a gomitate, ritagliandosi un posto tutto per sé, e ciò avviene togliendo spazio ad altre possibili realizzazioni, ad altri virtuali che pure premevano per esistere. Il mondo concreto è caratterizzato da «incompossibilità tetiche»,[24] regole di mutua limitazione e competizione vitale, a causa delle quali non tutti gli abitanti dell'universo possono raggiungere la pienezza dell'essere. È un dramma che l'estetologo vede rappresentato nel "plurimonadismo" del teatro e che fa della sua cosmologia una "strana monadologia" che insiste sull'incompossibilità anziché sulla compossibilità, sulla tragedia anziché sul migliore dei mondi possibili.[25] La tragedia è che non tutte le instaurazioni possono essere portate a

---

[21] Étienne SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, PUF, Paris 2009; tr. it. Filippo Domenicali, *I differenti modi d'esistenza, e altri testi sull'ontologia dell'arte*, Mimesis, Milano 2016, p. 112.

[22] Questa "messa in fragilità" del virtuale ricorda un altro lettore di Bergson, ben più fedele al maestro, Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, 1. La Manière et l'Occasion,* Seuil, Paris 1957; tr. it. Carlo Bonadies, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Einaudi, Torino 2011, che pure propone una ontologia manierista piuttosto che sostanzialista, senza però pervenire al coraggio speculativo del quale si mostra capace Souriau.

[23] Per un'elaborazione di questo tema, si veda soprattutto Sjoerd VAN TUINEN, *The Philosophy of Mannerism: From Aesthetics to Modal Metaphysics*, Bloomsbury, London 2022.

[24] SOURIAU, *L'instauration philosophique*, p. 334.

[25] Claudio D'AURIZIO, *L'étrange monadologie' du plérôme: Remarques sur* L'instauration philosophique *d'Étienne Souriau*, "Aisthesis", 15, 2, pp. 71-81. Si veda Étienne SOURIAU, *Les grands problèmes de l'esthétique théâtrale*, CDU, Paris 1955; tr. it. Chiara Cappelletto, *I grandi problemi dell'estetica teatrale*, Mimesis, Milano 2014, p. 25: «Se fare teatro in solitario è impossibile, è perché ci troviamo di fronte a un modo di strutturare il reale che assomiglia molto a quello evocato dal

compimento, e ciò non a causa di qualche incapacità di chi le guida, ma della stessa struttura del mondo, intessuta di relazioni interne e di enti che devono competere per risorse limitate. Le entità emergono dal *Bathos* in uno stato di "anarchia originale", in un vuoto ontologico nel quale «ogni essere si pone da sé in proporzione al suo diritto intrinseco all'essere».[26] Nel momento della loro comparsa, tutte le entità sono "prime" nel senso in cui lo è il cogito cartesiano (o, si potrebbe aggiungere, nel senso in cui lo è la "primità" di Peirce),[27] capaci di porsi senza chiedere nulla a nessuno. Ma ogni entità porta con sé delle "esigenze cosmiche": «A causa della rete relazionale che disegnano, e della maniera nella quale si limitano a vicenda», non tutte le pretese d'esistenza possono essere soddisfatte. La struttura relazionale del cosmo concreto comporta dei sacrifici. La questione filosofica principale diventa così «sapere quanto essere questo cosmo sopporterà prima di spezzarsi».[28]

Stengers e Latour oppongono giustamente questa tragedia del sacrificio necessario all'ottimismo di Bergson, «filosofo della compenetrabilità, dell'osmosi, critico di tutto ciò che separa e setaccia».[29] L'insistenza bergsoniana sull'interfusione e sulla possibilità della compenetrazione dipende dalla natura spirituale della sua durata. È invece una certa sensibilità per la materialità, per la concretezza degli urti e delle collisioni – la "secondità" peirceana – a caratterizzare la cosmologia dell'instaurazione. Il tempo non è la forma della compenetrazione ma è proprio ciò che, caricando gli embrioni virtuali con delle esigenze cosmologiche, obbliga alla selezione: contro «il rischio di un certo lassismo» riscontrato nella durata di Bergson, per Souriau «si tratta di conquistare, non di coincidere».[30]

---

grande problema metafisico dell'esistenza degli esseri separati, in cui viene immediatamente alla luce una generale drammaticità dell'Essere, in cui ciascuno si confronta da solo col grande scoglio dell'esistenza, per quanto un cosmo ci sia. Questa realtà pluripersonale è sicuramente uno dei primi elementi di teatralità».

[26] ID., *L'instauration philosophique*, p. 402.

[27] Sul confronto tra Souriau e Peirce ha insistito Dominique CHATEAU, in particolare in *Étienne Souriau: dialogue de l'ontologie et de l'esthétique*, "Aisthesis", 15, 2, pp. 5-13.

[28] SOURIAU, *L'instauration philosophique*, p. 368. Anche ID., *La couronne d'herbes*, p. 178: «Tutti gli esseri sono compossibili solo a condizione di costituire un Cosmo. Ciò non può essere dato in principio, dal momento che abbiamo considerato l'esistenza come ponentesi essa stessa e non come garantita da un Demiurgo che pervada tale Cosmo con un'armonia prestabilita [...]. La concorrenza vitale è l'aspetto manifesto della finitezza delle disponibilità».

[29] STENGERS – LATOUR, *Le sphinx de l'œuvre*, p. 16.

[30] *Ibid.*

Il movimento del pensiero deve restituire questa tragedia che si compie in ogni momento. Anche la filosofia, per costituirsi in sistema (o in "architettonica", un termine ricorrente nei testi di Souriau), deve scegliere che cosa condurre alla realizzazione, quali entità restituire in concetto. «La filosofia non può trascurare la multiformità del mondo»: forse niente meglio di questa citazione di Whitehead rende quella che anche per Souriau era la missione della filosofia.[31] Ma la comprensione totale resta un limite ideale. Nessun sistema può esaurire l'essere, per quanto questa sia la sua vocazione: «Ogni filosofema prende il suo massimo di carico cosmogonico e ontogenico per condurlo alla perfezione e alla realtà lucida»,[32] e questo è tutto ciò che può fare. Il vero filosofo, per Souriau, è quello che dà voce a questo senso di selezione ontologica, ingiusta ma inevitabile. La filosofia è uno stile di pensiero intrinsecamente tragico, che non può soddisfare tutte le candidature all'esistenza, ma che allo stesso tempo rifiuta di silenziare la voce degli esclusi: «Un pensiero che ritaglia e realizza il mondo alla sua maniera, senza sentir trasparire le altre maniere, e senza risentire, compiendolo, l'appello verso una mediatizzazione ancor più instaurativa [...] è un pensiero cui mancano questo numero e questa ricchezza».[33]

Qui, ancora, l'ottimismo bergsoniano è un obiettivo polemico neanche troppo dissimulato. Il bergsonismo è presentato come l'esempio maggiore di un compimento filosofico che lascia dietro di sé cumuli di macerie, un alone di desolazione filosofica dovuto al rifiuto di farsi carico di una quantità di aspetti del mondo e, ancora, alla finzione della completa determinazione di ciò che accetta – alla fallacia della compiutezza malposta.[34] Non è eccedere in severità constatare come il lavoro di Bergson applichi a temi di volta in volta selezionati – i fenomeni psichici, l'opposizione tra realismo e idealismo, la teoria dell'evoluzione biologica e delle società umane – lo stesso schema metafisico, quello di uno slancio originale che si sdoppia in una metà che resta in sé, la durata che può essere colta per via intuitiva, e in una metà che invece arresta il proprio slancio e si esaurisce in materia spazializzata. Indice della potenza speculativa della sua intuizione centrale, questo modo di procedere non può però che omettere le fate che danzano e

[31] Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929; tr. it. Maria Regina Brioschi, *Processo e realtà: saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019, p. 1277.
[32] SOURIAU, *L'instauration philosophique*, p. 368.
[33] *Ivi*, pp. 396-397.
[34] *Ivi,* p. 358.

Cristo inchiodato alla croce – per citare ancora Whitehead su quegli aspetti del mondo così particolari che nessuno schema universale li può includere, ma così rilevanti che la filosofia non può permettersi di trascurarli. Proprio come una critica all'universale "dualismo di tendenze" di Bergson può essere inquadrato il secondo aspetto della metafisica di Souriau sul quale andremo ora a concentrarci.

3. I raggi multicolore dell'esistenza: il pluralismo dei modi di esistenza

«Non si può rimettere in convergenza ciò che essenzialmente diverge. Serve prendere atto della divergenza fondamentale e definitive delle anafore»,[35] cioè dei percorsi instaurativi. Anziché mantenere un genere d'essere privilegiato in direzione del quale tornare a volgersi, Souriau radicalizza la disponibilità a seguire i percorsi instaurativi dei più diversi tipi di entità, pervenendo a una cosmologia intrinsecamente artistica: per ogni entità cui l'ontologo si rivolge, serve che «un certo modo d'esistenza sia stato trovato e utilizzato – come quando un'idea artistica si è decisa, per essere, a farsi romanzo o poema, quadro o statua, cattedrale o sinfonia».[36] La fuga dal *Bathos* verso l'essere è anche l'uscita da uno stato a-modale in direzione dell'acquisizione di un modo d'esistenza proprio, di una maniera o una declinazione ontologica forse unica con la quale la nuova entità si appresta ad arricchire il mondo. L'instaurazione è anche affermazione divergente dei modi d'esistenza.

L'idea che l'essere non sia univoco ma si dica in molti modi è vecchia quasi quanto la filosofia, ma nessuno aveva posto la questione in maniera così chiara, né si era spinto lontano nello sviluppo di un sistema – sempre provvisorio, sempre consapevolmente contingente – dell'articolazione modale del mondo come fece Souriau nel 1943, ne *I differenti modi d'esistenza*. Si tratta peraltro del motivo principale della riscoperta di Souriau: grazie al lavoro di Bruno Latour,[37] il pluralismo dei modi d'esistenza è da alcuni anni al centro dei dibattiti metafisici, e può essere definito senza esagerazione come la più interessante declinazione assunta dal pluralismo contemporaneo.

Anche questo aspetto della proposta di Souriau sarebbe difficile da comprendere fuori dal dialogo con Bergson. Per il dualista Bergson «vi sono soltanto due modi

[35] *Ivi*, p. 338.
[36] ID., *I differenti modi d'esistenza*, p. 130.
[37] Bruno LATOUR, *Une enquête sur les modes d'existence*, La Découvert, Paris 2012.

d'esistenza: l'esistenza 'in posizione chiusa' e l'esistenza 'in posizione aperta'».[38] Questo dualismo di tendenze entro un monismo della sostanza – secondo la felice formulazione di Gilles Deleuze – si rivelava poco ospitale al tentativo di cogliere tutte le sfumature nelle quali l'essere si dà.[39] Il fatto poi che la durata rappresenti evidentemente il nome principale dell'essere, rispetto al quale l'altra tendenza, che dà luogo alla materia spazializzata, esiste in maniera quasi derivativa, favorisce una lettura univocista più che pluralista della sua posizione. La manifestazione più esplicita del tentativo di Souriau di sottrarre la riflessione sui modi d'esistenza alle maglie del bergsonismo si trova nella riformulazione di un noto passo del testo dedicato da Bergson a una delle sue fonti d'ispirazione, lo spiritualista aristotelico Félix Ravaisson. Da Ravaisson, Bergson dichiara d'aver attinto soprattutto una certa visione del metodo della metafisica, la quale non costituisce una deriva nell'astratto, ma procede attraverso un "metodo d'unificazione" che consiste nel

> prendere le mille sfumature di blu, di viola, di verde, di giallo, di rosso, e, facendole attraversare una lente convergente, portarle su uno stesso punto. Allora apparirebbe in tutto il suo splendore la pura luce bianca, quella che, percepita quaggiù nelle sfumature che la disperdono, contiene lassù, nella sua unità indivisa, la diversità indefinita dei raggi multicolore. Allora si rivelerà anche, persino in ogni sfumatura presa isolatamente, ciò su cui l'occhio non si era soffermato in un primo tempo, la luce bianca della quale partecipa, l'illuminazione comune dalla quale trae la sua colorazione propria. [...] L'oggetto della metafisica consiste nel riafferrare nelle esistenze individuali, e nel seguire fino alla fonte da cui emanano, i raggi particolari che, conferendo a ciascuna di esse la sua propria sfumatura, le ricongiungono così alla luce universale.[40]

Souriau ha evidentemente in testa questo passo quando, nelle prime pagine de *I differenti modi d'esistenza*, scrive che

> il mondo intero è molto grande se c'è più di un genere d'esistenza; se è vero che non lo si esaurisce quando si è analizzato tutto quello che c'è secondo uno dei suoi modi; [...] se è vero anche che per concepire l'universo nella sua complessità bisogna non soltanto

[38] SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza*, p. 65n.

[39] Vale però la pena di menzionare il misconosciuto filosofo rumeno J.D. Ghéréa, autore nel 1940 di un interessante articolo che tenta di dedurre dal dualismo bergsoniano tutto un sistema di "*nuances existentielles*" che vanno dall'"esistenza-durata" tipica degli oggetti concreti alla "esistenza-idea" che caratterizza le entità astratte, due estremi che producono un'infinita varietà di possibili tonalità esistenziali come il nero e il bianco producono le diverse gradazioni di grigio: J.D. GHÉRÉA, *Existences*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 47, 4, 1940, pp. 376-385.

[40] Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Flammarion, Paris 2014, p. 282.

> rendere capace il pensiero di tutti i raggi multicolore dell'esistenza, ma anche di una luce nuova, di una luce diafana che li unisce nel chiarore di una sovraesistenza [*surexistence*] che supera questi modi, pur senza sovvertirne la realtà.[41]

Il concetto di sovraesistenza, esplorato nell'ultimo capitolo dell'opera, rappresenta un residuo di trascendenza di stampo teologico, cosa che diventa particolarmente evidente ne *L'ombre de Dieu* (1955), l'ultima grande opera di Souriau. Esso rappresenta però il compimento del neoplatonismo rovesciato: allo stato a-modale, all'essere generico che trascende ogni modo particolare, si arriva *alla fine* del processo instaurativo, del quale la sovraesistenza rappresenta il "coronamento". La purezza e la semplicità riguardano l'escatologia più che il mito della creazione. Eviteremo qui di approfondire il tema della sovraesistenza,[42] se non per notare il leggero scivolamento operato da Souriau nella perifrasi del passo di Bergson. In Bergson, la luce bianca, una volta osservata, può essere ri-scoperta in tutti gli esseri particolari. Essa rappresenta l'origine, al di qua della diffrazione dei diversi raggi. Le lenti che permettono di vedere la luce bianca sono quelle della conversione, le stesse indossate da Plotino. In Souriau, invece, la luce diafana supera sì i modi, si sottrae al pluralismo delle maniere tornando a una forma di univocità dell'essere, ma lo fa *aggiungendosi* alle altre luci. È il compimento dei colori più che la loro origine comune. Lo scarto è insomma sempre lo stesso: la luce bianca di Bergson è un caso di fallacia della compiutezza malposta, mentre Souriau immagina la sovraesistenza come l'esito del processo instaurativo, come un compito da portare a termine.

L'originalità del progetto di Souriau, più che dalla teoria della sovraesistenza, è definita comunque dagli altri modi di esistenza individuati nel libro del 1943, da tutti i «raggi multicolore dell'esistenza». Souriau osserva il mondo luminosamente, come in un prisma. Per questo egli può essere definito, con David Lapoujade, l'«avvocato delle esistenze minori».[43] Tutti quei generi d'esistenza, quelle entità sfuggenti e minoritarie che la filosofia tende a lasciare in ombra – le fate danzanti, Cristo inchiodato alla croce – hanno diritto di cittadinanza nel suo sistema. Non basta postulare un essere univoco né un qualsiasi schema dualista per esaurire le maniere nelle quali l'essere è capace di declinarsi. Le maglie delle categorie filosofiche non vanno allargate fino all'eccesso di

[41] SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza*, p. 55.
[42] Per una lettura più positiva del concetto di sovraesistenza, si veda Sjoerd VAN TUINEN, *The Use of Souls: Souriau and Political Spirituality*, "Aisthesis", 15, 2, 2022, 103-113.
[43] David LAPOUJADE, *Les existences moindres*, PUF, Paris 2017.

generalità; vanno invece moltiplicate per cogliere, con un occhio quasi da etologo, l'irriducibile particolarità di ciascun genere d'esistenza. Certo, un censimento completo sarebbe un'operazione disperata. Proprio per questo Souriau insiste sull'intrinseca contingenza della sua tassonomia, sull'influenza che il punto di partenza e gli interessi del momento esercitano sul prodotto finale. Nel suo caso, è piuttosto manifesto quale sia il problema che guida lo sviluppo della ricerca: quello dell'"opera da fare", dell'entità che si manifesta all'artista in una forma ancora involuta, bisognosa di trovare espressione compiuta. La filosofia di Souriau non smette mai, in questo senso, d'essere un'estetica. Eppure, le traversie che il lampo d'ispirazione deve compiere per giungere a realizzazione sono tanto varie da diventare occasione di sviluppo per una tassonomia dei modi d'esistenza che va ben oltre il solo campo artistico.

Elenchiamo brevemente, prima di concentrarci sulla parte di quest'architettonica modale che più da vicino richiama il confronto con Bergson, i modi d'esistenza inventariati da Souriau:

- Il *fenomeno*, il modo nel quale si manifestano gli enti al culmine della loro patuità, senza riferimento essenziale a un soggetto al quale apparirebbero: è piuttosto spontaneo il paragone con l'empirismo radicale di William James, richiamato dallo stesso Souriau, così come è evidente l'intento polemico nei confronti della fenomenologia, tradizione onnipresente, al pari del bergsonismo, nel contesto nel quale Souriau forma il proprio pensiero;[44]
- La *cosa*, il modo che Souriau definisce anche *réique*, che caratterizza ciò che tende a restare numericamente identico nel corso delle sue differenti apparizioni. Le opere d'arte compiute vengono pensate in tali termini cosali, così come l'identità personale, impermeabile alla variazione dei contesti relazionali, nonché, nella lettura di Stengers e Latour, i "mobili immutabili" scoperti dalle scienze: sarebbe proprio la disponibilità a concedere uno spazio ontologico positivo alle conquiste scientifiche a rendere Souriau «il più esplicitamente e positivamente anti-bergsoniano dei filosofi»;[45]
- Gli *immaginari*, che includono gli esseri di finzione, tutte le entità dipendenti dalla natura intenzionale del pensiero e delle emozioni, nonché le possibilità –

[44] Si veda Alessandro DONDI, *Una critica poco nota alla fenomenologia: i modi di esistenza di Étienne Souriau tra ontologia ed etica*, "dianoia", 28, 2019, pp. 1-14.
[45] STENGERS – LATOUR, *Le sphinx de l'œuvre*, p. 12.

queste ultime caratterizzate tramite la distinzione bergsoniana tra "non-impossibilità" e "assoluta possibilità";

- L'*evento*, il modo – concepito seguendo la lettura degli stoici dell'amico-maestro Bréhier – che descrive la rottura di un bicchiere, il momento che segna l'irreversibilità del decorso temporale, l'irreparabile o l'irrevocabile, corrispondete alla "verbalità del verbo" come il fenomeno corrispondeva alla sostantività dei sostantivi. Tramite l'evento, «un'ontologia sostanzialista è rimpiazzata da un'ontologia di amplificazioni, arricchimenti e intensificazioni»;[46]
- Il *virtuale*.

È su quest'ultimo modo che è necessario soffermarsi. Non solo perché, come scrive Filippo Domenicali, «il virtuale è senza dubbio il modo d'esistenza più interessante della classificazione abbozzata da Souriau. L'instaurazione, secondo tutte le sue forme (artistiche, filosofiche, morali) è concepibile come l'attualizzazione di un virtuale».[47] Non solo perché è il più ricorrente nell'opera di Souriau, quello che più si presta a concettualizzare l'opera da fare e che era già protagonista di *Avoir une âme*, il libro del 1938 sottotitolato proprio *Essai sur les existences virtuelles* (e che conta già un capitolo dal titolo *Des differents genres d'existence*), nel quale le entità psicologiche, e soprattutto l'alone "interpsichico" di esistenze che circondano ogni identità "cosale" già formata, sono considerate come esistenze virtuali ed esaminate tramite una serie di casi-studio letterari. Ma anche perché è il modo più evidentemente debitore al bergsonismo, che proprio del virtuale faceva una categoria filosofica.

Souriau definisce il virtuale come «un'esistenza ritagliata in una stoffa di puro nulla», un «modo d'esistenza particolarmente ricco di una moltitudine di presenze, che in realtà sono assenze», un «intermondo» ai «margini dell'essere».[48] Il virtuale è un abbozzo d'esistenza che chiede di essere completato, un quasi-nulla e insieme un quasi-essere, che si sottrae al vuoto del *Bathos* aggrappandosi a un lembo di qualcosa che già esiste, che chiede di essere guidato e sostenuto nel suo percorso instaurativo. Cogliamo il virtuale osservando l'arco di pietra che, spezzato o in via di costruzione, delinea virtualmente la sezione mancante. L'attacco alla fallacia della compiutezza

[46] Didier DEBAISE – Aline WIAME, *Les âmes du monde*, in F. COURTOIS-L'HEUREUX – A. WIAME (eds.), *Étienne Souriau: Une ontologie de l'instauration*, Vrin, Paris 2015, pp. 111-129, p. 111.
[47] DOMENICALI, *L'acte poétique*, p. 87.
[48] SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza*, pp. 115-116.

malposta, nelle sue varie forme, va letto come una critica dell'"errore categoriale" (per usare l'espressione di Ryle, recentemente ripresa da Latour) che prende come "cose" già compiute e instaurate quelle che sono in realtà entità virtuali da sostenere con sollecitudine.

È piuttosto evidente come Souriau impieghi la terminologia bergsoniana per contestare dall'interno l'ottimismo dello stesso Bergson, che ignora la fragilità di questi esseri, inghiottendoli nel gorgo di una durata che si sostiene da sé e che non ha bisogno di alcuna sollecitudine per dispiegarsi. Quella di Souriau non è certo una filosofia dell'atto puro. Non è neanche, però, una delle tante riedizioni della coppia aristotelica potenza-atto, o del suo più recente avatar possibilità-realtà. Souriau accoglie la distinzione bergsoniana tra il possibile (cui è comunque riservato un modo d'esistenza positivo, incluso nel novero degli enti immaginari) e il virtuale. Il secondo non è un raddoppiamento retrospettivo del reale, ma un'entità a sé che si presenta alle esistenze già instaurate e chiede di essere sostenuta. Ha poco a che fare con la durata solida, ininterrotta e autodispiegantesi di Bergson, ma quello che le manca di realtà non va colmato con una semplice "realizzazione" che la trasferirebbe così com'è dal campo del possibile a quello dell'esistente, bensì con una instaurazione governata dalla sollecitudine di una mano che, con tutti gli accidenti del caso, la aiuta a trovare un modo d'esistenza di ben altra consistenza, che fa una melodia del motivetto fischiettato, un dipinto di uno schizzo, che articola una scena sognata nella trama di un romanzo. Se la sollecitudine è l'affetto più presente nel cosmo di Souriau, è perché il virtuale non si attualizza da sé, ma va accompagnato per mano fino al punto in cui diventa capace di reggersi sulle proprie gambe.

La contestazione alla visione logicizzata della possibilità come raddoppiamento sbiadito della realtà e la sua sostituzione col concetto di virtualità furono mosse influentissime nella filosofia francese del tempo. Souriau le diede un ruolo cruciale, pur rimodulandone la portata secondo le proprie intuizioni fondamentali, e si dovrebbe citare anche Gilbert Simondon, interessato quanto lui al pluralismo dei modi d'esistenza, che sempre sulla scia di Bergson sosteneva che «la possibilità logica non è che il riflesso sbiadito della vera virtualità della *physis*».[49] Parlando di virtualità, il pensiero non può però che andare a un altro nome, quello di Gilles Deleuze, salvatore del bergsonismo

[49] Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Flammarion, Paris 1958; tr. it. Antonio Stefano Caridi, *Del modo d'esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Napoli 2020, p. 222.

e filosofo cui, per eccellenza, la categoria del virtuale è arrivata a legarsi. Per quanto Deleuze citi Souriau unicamente in *Che cos'è la filosofia?* – mentre il concetto di "creazione" è riservato ai concetti, quello di "instaurazione" spiega come un piano di immanenza filosofico venga posto in essere[50] – la definizione del virtuale come «un modo d'esistenza assolutamente positivo»[51] ricorda quasi più Souriau che Bergson, ed è difficile pensare che l'insistenza sulla differenza tra possibile e virtuale non abbia risentito dell'influenza del primo. Anche qui, però, a saltare all'occhio sono soprattutto le differenze. In Deleuze, il virtuale costituisce un piano, una dimensione separata dell'essere – proprio quel "piano di immanenza" che ogni filosofo è chiamato a instaurare. Esso si contrappone diametralmente all'attuale, la dimensione nella quale si esaurisce la spinta propulsiva alla differenziazione che caratterizza il virtuale. A parte queste due dimensioni, però, l'ontologia deleuziana non ammette alcuna distinzione tra modi d'esistenza: essa si appella anzi all'ontologia dell'univocità che, da Duns Scoto a Heidegger attraverso Spinoza, ha negato al pluralismo dei modi d'esistenza un pieno valore ontologico. In questo senso, e nonostante le differenze, Deleuze resta un bergsoniano osservante.

In Souriau, invece, il virtuale non costituisce un piano unificato, sia pure il piano che coincide con la forma pura della differenziazione. "Virtuale" è il nome collettivo per una cascata di abbozzi d'essere che si sottraggono difficoltosamente al *Bathos* e che sgomitano per trovare un posto nell'esistente. I virtuali sono dispersi in ogni regione dell'essere, e di regioni, se ascoltiamo Souriau, ce ne sono a non finire: tutta una architettonica di modi d'esistenza divergenti che nessuna indagine singola potrebbe esaurire. Anche per Souriau, la virtualità come spinta iniziale all'affermazione della propria esistenza è la categoria che meglio di ogni altra rende conto della natura dell'essere. Ma se Deleuze assorbe tutti gli altri modi d'esistenza nella coppia virtuale-attuale, per Souriau il virtuale funge da innesco per l'ulteriore differenziazione dei modi. Il virtuale non è il nome principale dell'essere, sotto il quale l'univocità torna a domare il pluralismo esistenziale, ma un modo che va elencato tra gli altri, accanto agli altri.

---

[50] Leonard LAWLOR, *A Note on the Relation between Étienne Souriau's* L'instauration philosophique *and Deleuze and Guattari's* What is Philosophy*?*, "Deleuze Studies", 5, 3, 2011, pp. 400-406; Aline WIAME, *La dramatisation entre Gilles Deleuze et Souriau*, in D. ADNEN (ed.), *Politiques de la philosophie chez Gilles Deleuze*, Metispresses, Genève 2015.

[51] Gilles DELEUZE, *L'Île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, Paris 2002; tr. it. Deborah Borca, *L'isola deserta e altri scritti: testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2022, p. 64.

4. Un'indagine sui modi intensivi d'esistenza

Abbiamo attraversato brevemente la tassonomia dei modi d'esistenza abbozzata da Souriau nell'opera del 1943. Tra i tanti aspetti che abbiamo tralasciati, andrebbe menzionato almeno quello cui si riferisce il titolo del secondo capitolo, *Sui modi intensivi d'esistenza*: «Prima di chiedere: ciò esiste, e in che maniera? Bisogna sapere se a questa domanda può essere risposto con un sì o con un no, o se invece si possa anche esistere – un poco, molto, appassionatamente, non del tutto».[52] Souriau distingue in quest'ambito i "rigoristi", che escludono che l'esistenza si dia in gradi – si potrebbe menzionare come esempio l'intera ontologia di stampo analitico – dai filosofi che invece ammettono questa possibilità. È piuttosto sorprendente che Souriau, filosofo dell'instaurazione dei virtuali e dell'opera da fare, rifiuti di approfondire la questione, adottando, all'inizio del libro, un approccio che definisce "ontico", che considera i diversi modi di esistenza singolarmente, quasi fenomenologicamente – non a caso parla di "riduzione esistenziale" – impedendosi così di trattare una questione che, come la gradazione intensiva dell'esistenza, può essere osservata solo nella comparazione tra tipi d'essere differenti: i modi intensivi «non sono relativi all'ordine dell'*esistenza pura* (in un genere dato), ma a quello dell'*esistenza comparata* [...]. Nel dominio dell'esistenza pura l'istanza eleatica», quella che esclude la gradazione intensiva dell'essere, «è perfettamente valida».[53] La scelta di questa impostazione sarebbe giustificabile se non fosse che l'indagine sull'intensità non viene riaperta neanche quando, nel secondo "ciclo esistenziale" del libro, Souriau passa a un approccio "sinaptico", che si concentra proprio sul passaggio tra diverse regioni dell'essere e che avrebbe permesso la discussione del pluralismo intensivo dei modi d'esistenza, senza il quale è difficile comprendere come le entità possano passare da un minimo a un "massimo lucido" d'esistenza, l'idea che governa l'intera cosmologia dell'instaurazione.

Se questo è un aspetto rilevante del confronto con Bergson che attraversa l'intera opera di Souriau, è perché proprio a Bergson si deve una delle più serrate critiche all'idea di intensità. Nella sua prima opera, il *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), Bergson attaccava le spiegazioni psicometriche dei fenomeni mentali in termini di "quantità intensive", un compromesso mal assortito che avrebbe dovuto preservare la possibilità della gradazione propria alla quantità e allo stesso tempo, come la qualità,

[52] SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza*, p. 61.
[53] *Ivi*, pp. 74, 86.

mantenere l'immisurabilità propria dello psichismo. Bergson riassume così la sua critica:

> La nozione di intensità si presenta sotto un duplice aspetto, a seconda che si analizzino gli stati di coscienza rappresentativi di una causa esterna, o quelli che bastano a se stessi. Nel primo caso, la percezione dell'intensità consiste in una certa valutazione della grandezza della causa in base a una certa qualità dell'effetto [...]. Nel secondo caso, chiamiamo intensità la molteplicità più o meno considerevole di fatti psichici semplici che prevediamo in seno allo stato fondamentale [...]. L'idea di intensità è dunque situata nel punto di congiunzione di due correnti, una delle quali ci porta dall'esterno l'idea di una grandezza estensiva, mentre l'altra è andata a cercare nelle profondità della coscienza, per condurla alla superficie, l'immagine di una molteplicità interna. Resta ancora da sapere in che cosa consista quest'ultima immagine, se essa si confonda con quella di numero o se se ne differenzi radicalmente.[54]

Nel terzo capitolo del libro, Bergson risolve quest'ultimo dubbio in favore di una resa integralmente qualitativa dei fenomeni psichici e soprattutto della durata.

Souriau trova «da rimpiangere» che la critica bergsoniana delle quantità intensive «lo abbia condotto ad allontanarsi dai problemi dell'esistenza intensiva».[55] Ancor più da rimpiangere è che lo stesso abbia fatto Souriau, proprio in un libro che in un'indagine sui modi d'esistenza intensivi avrebbe trovato il compimento ideale. A maggior ragione quando abbondano nella sua opera i luoghi che rendono cruciale il passaggio dai barlumi alla "massima lucidità" dell'esistenza: «Se ogni cosa esiste, insomma, alla sua propria maniera, essa non esiste in quel modo che in una certa misura, nella misura in cui la materia dove la si prende, sogno, sensazione, esperienza fisica o esperienza morale, e così di seguito, è conforme a quella maniera d'essere».[56] È da rimpiangere, insomma, che il teorico dell'opera da fare, massimamente interessato al passaggio dagli abbozzi d'essere alle entità compiute e che ha forgiato strumenti concettuali fatti apposta per pensare la variazione intensiva dell'esistenza, non sia arrivato a sviluppare teoreticamente l'inclusione di tale variazione nel suo pluralismo dei modi d'esistenza.

È a questo punto che conviene menzionare nuovamente il terzo uomo obbligato del confronto Souriau-Bergson. Come Souriau, Deleuze trova «poco convincente» la critica

---

[54] Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris, tr. it. Federica Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002, p. 48.

[55] SOURIAU, *I differenti modi d'esistenza*, p. 65n.

[56] ID., *Avoir une âme : Essai sur les existences virtuelles*, Les Belles Lettres, Paris 1938, p. 26. Per una lettura di Souriau improntata all'intensità, si veda il bel libro di Noelie PLE, *Trajectoires intensives : Penser les circonstances du réel avec Étienne Souriau*, Université de Bruxelles, Bruxelles 2021.

bergsoniana dell'intensità.[57] Ma mentre Souriau si limita a questa constatazione, è proprio Deleuze, il maggior esponente speculativo della tesi dell'univocità dell'essere, a fornire una teoria ontologica dell'intensità. Il punto cieco della critica di Bergson è questo:

> Attribuendosi qualità bell'e pronte ed estesi già costituisti ripartisce la differenza in differenze di natura nella qualità e di grado nell'esteso. È giocoforza allora che l'intensità, da questo punto di vista, non appaia se non come un misto impuro, dato che non è più né sensibile né percettibile. Ma così facendo Bergson ha già posto nella qualità tutto ciò che spetta alle quantità intensive: vuole liberare la qualità del movimento che la lega alla contrarietà o alla contraddizione [...] ma non può farlo se non attribuendo alla qualità una profondità che è per l'appunto quella della quantità intensiva.[58]

Insomma, il rifiuto bergsoniano delle quantità intensive è fallace perché prende quantità e qualità come già costituite (la stessa fallacia della compiutezza malposta che Souriau avrebbe dovuto attaccare), mentre si tratta proprio di spiegare *come* quantità e qualità vengano ad essere. Ciò avviene, per Deleuze, tramite l'esplicazione delle differenze intensive che intessono il piano d'immanenza virtuale. La nostra «tendenza a considerare la quantità intensiva come un concetto empirico, e per giunta mal fondato, come una commistione impura di una qualità sensibile e dell'esteso»[59] dipende dal fatto che le intensità sono sempre "implicate" e tendono a eclissarsi non appena vengono esplicate; secondo Deleuze, tuttavia, l'implicazione è la natura stessa delle differenze virtuali, la cui esplicazione coincide con l'attualizzazione del virtuale, che scinde l'intensità in quantità misurabili e qualità esperibili. Dato che Deleuze considera il virtuale come il nome principale dell'essere, non sarebbe esagerato affermare che solo la differenza intensiva sia vera differenza: «L'espressione 'differenza d'intensità' è tautologica. L'intensità è la forma della differenza in quanto ragione del sensibile. Ogni intensità è differenziale, differenza in sé».[60]

Da ciò l'ultima conseguenza: quella tra modi d'esistenza intensivi è l'unica differenza tra modi d'esistenza ammessa da Deleuze, per il resto strenuo sostenitore dell'univocità

---

[57] Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; tr. it. Giuseppe Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 308. Si veda Tommaso TUPPINI, *Intensità: Estetica dell'immanenza. Nietzsche Heidegger Deleuze*, in R. RONCHI – R. PANATTONI (eds.), *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano 2020, pp. 199-210.
[58] DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, pp. 308-309.
[59] *Ivi*, p. 289.
[60] *Ivi*, p. 288.

dell'essere. L'essere si dà in scale d'intensità differenti, ma sempre nella stessa veste modale. Combinare una simile teorizzazione dei modi d'esistenza intensivi col pluralismo modale sviluppato da Souriau, incrociare pluralismo intensivo e modale, potrebbe essere la direzione nella quale svilupparne il sistema fino alle ultime conseguenze, e l'uso più produttivo possibile delle sue critiche a Bergson. L'intensità stessa si può dire in molti modi. Io esisto piuttosto robustamente come un'entità fisica, biologica e sociale; esisto anche più intensamente come filosofo o tifoso, ma in maniera quasi evanescente come calciatore o artista. La natura multimodale dell'esistenza rende impossibile misurare l'intensità su un singolo livello. Alla composizione di intensità ed estensione, che nella lettura deleuziana di Spinoza costituisce i modi della sostanza,[61] si potrebbe opporre una composizione plurale di modi d'esistenza e intensità d'esistenza, che permetta di decidere su quale piano o secondo quale modo instaurare la propria esistenza nella maniera più piena.

5. Conclusione

Questo testo ha attraversato i temi principali della filosofia di Étienne Souriau, la cosmologia dell'instaurazione e il pluralismo dei modi d'esistenza, per mostrare come entrambi si sviluppino da un confronto, critico e non sempre esplicito ma imprescindibile, col pensiero di Henri Bergson. Il concetto di instaurazione spiega come delle entità che emergono faticosamente dai recessi dell'essere possano giungere a compimento, in un movimento che è presentato come l'inversione dello schema emanativo neoplatonico, che era stato ripreso dalla filosofia della durata di Bergson. Se esiste qualcosa come una sostanza semplice e autosussistente, essa arriva al termine di un lungo processo, non come un'origine ma come un compito da portare avanti. Da qui le proprietà affettive o temperamentali del pensiero di Souriau: la sua insistenza sulla fragilità di ciò che nasce all'essere, la sollecitudine che ciò ci richiede, e il senso di tragedia alla consapevolezza che ogni instaurazione ne sacrifica altre, che il cosmo non può sopportare l'attualizzazione di tutti i virtuali, che qualcuno verrà lasciato indietro. Questo dispendio ontologico Souriau cerca di minimizzarlo espandendo il dualismo bergsoniano in un pluralismo aperto dei modi d'esistenza, che cerca di fare spazio al maggior numero possibile di enti. Il modo del virtuale, in particolare, mostra sia il tentativo di ereditare dal bergsonismo sia le differenze che Souriau intendeva rivendicare: il virtuale non si

[61] ID., *Sur Spinoza*, Minuit, Paris 2024; tr. it. Claudio D'Aurizio, *Su Spinoza*, Einaudi, Torino 2025.

sostiene da sé, come nella durata indivisa, ma va accudito, gli va prestata tutta la sollecitudine del caso, perché si evolva in un modo d'esistenza più singolare e più compiuto. Ciò segna una differenza significativa anche rispetto al virtuale come inteso da Gilles Deleuze, il maggior erede di Bergson, richiamato anche nell'ultima sezione, a rimediare parzialmente alla mancata integrazione della questione dell'intensità dell'esistenza nel pluralismo di Souriau. La suggestione che combinare il pluralismo esistenziale di Souriau con il pluralismo intensivo sviluppato da Deleuze permetterebbe un rovesciamento ancora più compiuto del bergsonismo, e proprio per questo un più compiuto modo di raccoglierne l'eredità, è quella sulla quale chiudiamo questa esplorazione di Souriau lettore di Bergson.

Riferimenti bibliografici

Gaston BERGER *et alii*, *Empirisme et transcendance*, "Les Études philosophiques", 6, 1, 1932.

Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris; tr. it. Federica Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002.

Henri BERGSON, *Histoire de l'idée de temps*, PUF, Paris 2016; tr. it. Simone Guidi, *Storia dell'idea di tempo*, Mimesis, Milano 2019.

Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*, Alcan, Paris 1919; tr. it. Giuseppe Bianco, *L'energia spirituale*, Cortina, Milano 2008.

Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Flammarion, Paris 2014.

Henri BERGSON, *Plotino: Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, a cura di Angela Longo, Textus, L'Aquila 2019.

Dominique CHATEAU, *Étienne Souriau: dialogue de l'ontologie et de l'esthétique*, "Aisthesis", 15, 2, pp. 5-13.

Claudio D'AURIZIO, *L'"étrange monadologie' du plérôme: Remarques sur* L'instauration philosophique *d'Étienne Souriau*, "Aisthesis", 15, 2, pp. 71-81.

Didier DEBAISE – Aline WIAME, *Les âmes du monde*, in F. COURTOIS-L'HEUREUX – A. WIAME (eds.), *Étienne Souriau: Une ontologie de l'instauration*, Vrin, Paris 2015, pp. 111-129.

Gilles DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; tr. it. Giuseppe Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.

Gilles DELEUZE, *L'Île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, Paris 2002; tr. it. Deborah Borca, *L'isola deserta e altri scritti: testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2022.

Gilles DELEUZE, *Sur Spinoza*, Minuit, Paris 2024; tr. it. Claudio D'Aurizio, *Su Spinoza*, Einaudi, Torino 2025.

Filippo DOMENICALI, *L'Acte poétique: genèse, problématisation, ontologie*, "Aisthesis", 15, 2, pp. 83-92.

Filippo DOMENICALI, *La vie comme œuvre d'art : Sur l'esthétique de l'existence d'Étienne Souriau*, "Nouvelle Revue d'Esthétique", 19, 1, pp. 23-31.

Alessandro DONDI, *Una critica poco nota alla fenomenologia: i modi di esistenza di Étienne Souriau tra ontologia ed etica*, "Dianoia", 28, 2019.

Elio FRANZINI, *L'estetica francese del '900: analisi delle teorie*, Unicopli, Milano 1984.

J.D. GHEREA, *Existences*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 47, 4, 1940, pp. 376-385.

Wayne HANKEY, *Henri-Louis Bergson and Plotinus*, in S. GERSCH (ed.), *Plotinus' Legacy*, Cambridge UP, Cambridge 2019, pp. 233-256.

Vladimir JANKELEVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien,1. La Manière et l'Occasion,* Seuil, Paris 1957; tr. it. Carlo Bonadies, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Einaudi, Torino 2011.

David LAPOUJADE, *Les existences moindres*, PUF, Paris 2017.

Bruno LATOUR, *Une enquête sur les modes d'existence*, La Découvert, Paris 2012.

Leonard LAWLOR, *A Note on the Relation between Étienne Souriau's* L'instauration philosophique *and Deleuze and Guattari's* What is Philosophy*?*, "Deleuze Studies", 5, 3, 2011, pp. 400-406.

Noelie PLE, *Trajectoires intensives: Penser les circonstances du réel avec Étienne Souriau*, Université de Bruxelles, Bruxelles 2021.

Rocco RONCHI, *Bergson: una sintesi*, Marinotti, Milano 2011.

Rocco RONCHI, *Prefazione*, in H. BERGSON, *Storia dell'idea di tempo*, Mimesis, Milano 2019.

Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Flammarion, Paris 1958; tr. it. Antonio Stefano Caridi, *Del modo d'esistenza degli oggetti tecnici*, Orthotes, Napoli 2020.

Étienne SOURIAU, *Avoir une âme: Essai sur les existences virtuelles*, Les Belles Lettres, Paris 1938.

Étienne SOURIAU, *L'avenir de l'esthétique*, PUF, Paris 1929.

Étienne SOURIAU, *L'instauration philosophique*, Alcan, Paris 1939.

Étienne SOURIAU, *L'ombre de Dieu*, PUF, Paris 1955.

Étienne SOURIAU, *La condition humaine vue à travers l'art*, Sorbonne, Paris 1955.

Étienne SOURIAU, *La couronne d'herbes: esquisse d'une morale sur des bases purement esthétiques*, Union Générale, Paris 1975.

Étienne SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, PUF, Paris 2009; tr. it. Filippo Domenicali, *I differenti modi d'esistenza, e altri testi sull'ontologia dell'arte*, Mimesis, Milano 2016.

Étienne SOURIAU, *Les grands problèmes de l'esthétique théâtrale*, CDU, Paris 1955; tr. it. Chiara Cappelletto, *I grandi problemi dell'estetica teatrale*, Mimesis, Milano 2014.

Étienne SOURIAU, *Pensée vivante et perfection formelle*, PUF, Paris 1952.

Isabelle STENGERS – Bruno LATOUR, *Le sphinx de l'œuvre*, in E. SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, PUF, Paris 2009, pp. 1-75, p. 51.

Tommaso TUPPINI, *Intensità: Estetica dell'immanenza. Nietzsche Heidegger Deleuze*, in R. RONCHI – R. PANATTONI (eds.), *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano 2020, pp. 199-210.

Sjoerd VAN TUINEN, *The Philosophy of Mannerism: From Aesthetics to Modal Metaphysics*, Bloomsbury, London 2022.

Sjoerd VAN TUINEN, *The Use of Souls: Souriau and Political Spirituality*, "Aisthesis" 15, 2, 2022, pp. 103-113.

Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929; tr. it. Maria Regina Brioschi, *Processo e realtà: saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 2019.

Aline WIAME, *La dramatisation entre Gilles Deleuze et Souriau*, in D. ADNEN (ed.), *Politiques de la philosophie chez Gilles Deleuze*, Metispresses, Genève 2015.