

FEUERBACH O SPINOZA. L'ALTERNATIVA NELLE ORIGINI DELLO SPINOZISMO DI ALTHUSSER

ESTEBAN DOMÍNGUEZ DI VINCENZO*

Uno studio dedicato alla formazione teorica di Louis Althusser, precedente alla sua affermazione pubblica all'interno del dibattito filosofico marxista, ci permette di far luce su alcuni problemi inerenti al suo progetto filosofico. In particolare, il percorso tra la redazione della sua *Mémoire* su Hegel nel 1947 e la pubblicazione del suo primo libro su Montesquieu, nel 1959, configura quello che potrebbe essere definito l'*a priori storico* del suo pensiero o, in termini althusseriani, la contingenza dell'inizio della sua filosofia¹. Se la figura di Spinoza occuperà una posizione centrale nel progetto teorico di Althusser, il suo nome emerge raramente negli scritti prima degli anni Sessanta. Interrogarsi sulla presenza dell'autore dell'*Etica* nel pensiero di Althusser prima della consolidazione dello suo spinozismo ci permette, da un lato, di vedere meglio in cosa consisteva la sua cosiddetta *passione spinozista*². E permette, dall'altro, più surrettiziamente, di comprendere il complesso di relazioni tra le varie figure filosofiche che animeranno *la contingenza dell'inizio della sua filosofia dell'avvenire*. In questo articolo, mi concentrerò in particolare su un punto del percorso di formazione di Althusser nella filosofia prima di Marx: lo studio di Ludwig Feuerbach.

* (Universidad Nacional de Rosario, CONICET, Argentina).

- 1 Ricorro alla nozione foucaultiana di *a priori* storico per indicare il compito che ci attende: "isoler les conditions d'émergence des énoncés, la loi de leur coexistence avec d'autres, la forme spécifique de leur mode d'être, les principes selon lesquels ils subsistent, se transforment et disparaissent. *A priori*, [...] d'une histoire qui est donnée, puisque c'est celle des choses effectivement dites. [...] Cet *a priori* doit rendre compte des énoncés dans leur dispersion, dans toutes les failles ouvertes par leur non-cohérence, dans leur chevauchement et leur remplacement réciproque, dans leur simultanéité qui n'est pas unifiable et dans leur succession qui n'est pas déductible; bref il y a à rendre compte du fait que le discours n'a pas seulement un sens ou une vérité, mais une histoire". Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, p. 167, tr. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Bur, Milano 2013, pp. 175-176. Ho presentato in forma preliminare questo accostamento tra l'*a priori* storico e la contingenza dell'inizio della filosofia di Althusser in E. Domínguez Di Vincenzo, *Althusser, la política y la historia. Lecturas de filosofía antes de Marx*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2023, cap. 1. Questo articolo è una rielaborazione e un approfondimento di quanto discusso lì in modo forse più generale ed esteso.
- 2 Cfr. L. Althusser, *Eléments d'autocritique*, in *Solitude de Machiavel*, édition préparée et présentée par Y. Sintomer, Presses Universitaires de France, Paris 1998, p. 181, tr. it. di N. Mazzini, *Elementi di Autocritica*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 27-30.

1. Un détour per Feuerbach

Dopo la sua prima lettura di Hegel (1947) e delle filosofie del Settecento (1955), e immediatamente prima della pubblicazione del suo libro su Montesquieu (1959), Althusser traduce vari testi e inizia la preparazione di un libro su Feuerbach. Mentre le traduzioni hanno portato alla pubblicazione di una selezione di testi feuerbachiani intitolata *Manifestes philosophiques*, il progetto del libro è stato invece abbandonato, lasciandoci solo alcuni materiali preparatori. L'interesse di Althusser per Feuerbach si forma nel contesto del programma di ricerca intrapreso dalla fine degli studi all'*École Normale Supérieure*. Althusser aveva avviato un percorso di studio di una serie di figure filosofiche seguendo il percorso delineato da Engels in *Feuerbach e la fine della filosofia classica tedesca* – materialismo del Settecento, Hegel e Feuerbach – per apprendere la singolarità del pensiero di Marx. Si trattava di ripercorrere il cammino che Marx stesso aveva percorso in gioventù. Verificare Marx con le sue fonti, dunque. Ma c'era qualcosa di più, perché in questa verifica stava la possibilità di una filosofia per il marxismo. Quando Althusser studiava i filosofi del Settecento, Feuerbach o Hegel, non era solo per ritornare su un terreno che si supponeva superato e confermare Marx attraverso le sue fonti, ma anche per offrire un'alternativa al marxismo, che si trovava intrappolato tra lo stalinismo e le posizioni che presto avrebbe respinto come umaniste.

Nella "*Note du traducteur*" ai *Manifestes philosophiques*, Althusser spiega perché il progetto di pubblicare i testi più importanti di Feuerbach sia stato opportuno: "il pensiero moderno 'ritorna' all'autore de *L'essenza del cristianesimo*, come se, al di là dell'oblio di un secolo, ritrovasse in lui la sua memoria viva"³. Questo interesse, prosegue, si esprime nel dibattito dei teologi, dei filosofi di ispirazione heideggeriana, della fenomenologia e dell'esistenzialismo, e di coloro che cercano nel movimento neohegeliano la nascita del pensiero di Marx: "le 'opere giovanili' di Marx ed Engels sono diventate da 25 anni uno dei campi di battaglia dell'interpretazione del marxismo"⁴.

Per capire il posto che Althusser assegna a Feuerbach nella storia della filosofia, è necessario guardare al suo progetto di libro inedito. Senza abusare dei materiali disponibili in archivio, vorrei indicare i contorni della mappa teorica che è lì disegnata. Il progetto di libro inizia con la constatazione dell'originalità di Feuerbach:

La tesi principale di F[euerbach] è ben nota: è la sua propria essenza quella che l'uomo adora nella religione. Ma egli non lo sa. Al contrario, crede di adorare un essere trascendente, straniero [...]. Questa apparenza costituisce l'intera alienazione dell'uomo. Basta decifrare questo enigma e dare all'uomo la coscienza del suo senso, per dissipare questo miraggio e rendere l'uomo [...] amo e possessore della sua essenza, come un tempo Cartesio voleva renderlo amo e possessore della natura. Perché la religione non è altro [...] che quel grande libro, che non è più la natura di Galileo, quel grande Libro aperto dove l'uomo può leggere il segreto del suo essere⁵.

Althusser spiega che, pretendendo di fare di un'ideologia la sede della verità dell'uomo, questa posizione feuerbachiana si scontra con una lunga tradizione di lotta e di

3 Id., *Note du traducteur*, in L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, a cura di L. Althusser, Presses Universitaires de France, Paris 1960, p. 1.

4 *Ibidem*.

5 20ALT/35/3, *Projet de livre sur Feuerbach*, p. 1.

combattimento, “una tradizione critica” che è cresciuta a spese della religione, mettendo in discussione i suoi diritti. Spinoza viene presentato insieme ai filosofi del Settecento all'interno di questa tradizione che non cerca la verità dell'uomo nella religione o nell'ideologia e considera ogni tentativo di delucidazione della natura umana come parte di “un programma di ricerca fisiologica, psicologica, sociologica, economica e storica”:

Questa tradizione considera [...] tutte le ideologie come ostacoli allo sviluppo della conoscenza dell'uomo. Questa tradizione non inizia accettando come rivelazione sull'uomo ciò che lo nasconde ai suoi stessi occhi. Né Hobbes, né Spinoza, né Helvetius, né Condorcet, né Rousseau cercano la verità dell'uomo nella religione. Vi trovano lì il loro errore radicale [...]. Partono dall'uomo e, sostenendo la sua verità, rischiano di proclamare la religione come un effetto necessario o come un prodotto contingente della sua natura e delle sue circostanze. In breve, [...] non considerano questa ideologia che è la religione [...] come la sede della verità dell'uomo. Cercano questa verità altrove [...]. Nella loro lotta contro la religione appare quel principio critico che già distingue la verità da ciò che si presenta come verità, quel principio critico che sottopone un sistema ideologico al criterio della riduzione empirica, cioè a una verità esterna a sé. [...]

Una tradizione critica, razionalista e positivista, che considera la questione dell'uomo come un problema aperto, così come i problemi epistemologici di cui trattano le altre scienze. *Questa tradizione considera che la delucidazione della “natura umana” sia un programma di ricerca fisiologica, psicologica, sociologica, economica e storica.* Questa delucidazione è naturalmente una conquista, che si realizza progressivamente. Ma la sua caratteristica essenziale è, come tutte le elucidazioni scientifiche, la critica nei confronti del posto delle idee che l'uomo propone su se stesso [...]. Critica delle ideologie sulla natura umana. Per questa tradizione, l'uomo è un programma di ricerca. E le ideologie, e la religione in particolare, sono fenomeni umani il cui senso deve essere chiarito, a partire dalla critica del senso che essi si attribuiscono e si riconoscono. In nessun caso l'idea che l'uomo ha di sé può costituire la verità immediata dell'uomo su se stesso⁶.

A questa tradizione se ne oppone un'altra che, sebbene non abbia origine da Feuerbach, trova in lui uno dei suoi rappresentanti. Una tradizione che prende come punto di partenza ciò che la tradizione critica metteva in discussione. Althusser riconosce che tutte le filosofie vi partecipano in qualche modo, ma che nell'ultimo secolo essa ha ricevuto maggiore impulso “cercando la verità dell'uomo in ciò che egli considera la verità, cioè, il più delle volte nelle sue produzioni ideologiche”:

Si pensi, ad esempio, a Dilthey, a Weber e persino a Heidegger, e si vedrà [...] cosa possono suggerire questi tentativi. Suggestiscono l'idea che sia necessario invertire il movimento della riflessione critica classica, e cercare non più di spiegare le produzioni ideologiche dell'uomo, ma di comprenderle. [...] comprenderle radicalmente per trovare in esse la loro stessa origine al loro stesso livello, per leggere nel grande libro aperto delle ideologie o delle ‘opere umane’, persino dell'attività e della pratica umana, non la realtà, ma la verità dell'uomo⁷.

Agli occhi di Althusser, Feuerbach condensa i presupposti di questa tradizione, sostenendo che la religione è il grande libro aperto in cui l'uomo deve decifrare la propria essenza nel “soggettivismo trascendentale della specie umana”. Verso la fine

6 Ivi, pp. 2-4.

7 Ivi, pp. 5-6.

del capitolo 1, Althusser spingerà l'antagonismo all'estremo: "Feuerbach ritrova l'immediatezza del soggetto e della sua essenza nel cuore stesso dell'elemento in cui [...] per i 'filosofi' del XVIII secolo la perdeva"⁸. Si sarà notato che, per allontanarsi da questa tradizione, Althusser ricorre all'immagine del *libro aperto*: un'immagine che sarà centrale nella formulazione delle condizioni dell'incontro tra Spinoza e Marx sul problema della lettura e della storia all'inizio di *Lire le capital*. Contrariamente a quanto accade in Feuerbach, la religione non è il grande Libro in cui l'umanità legge immediatamente la propria essenza. In breve, la religione, come la storia, "non è un testo in cui parlerebbe una voce (il Logos) ma la inaudibile e illeggibile traccia degli effetti di una struttura di strutture"⁹. Così, Althusser conclude:

In un mondo che sarebbe in primo luogo esterno all'uomo, come lo immaginavano Epicuro o i filosofi materialisti del XVIII secolo, sarebbe possibile mettere in relazione l'origine delle religioni con l'uomo, ma sarebbe impossibile trovare nelle religioni, come in un'immagine e il suo specchio esatto, la natura stessa dell'uomo. La religione sarebbe piuttosto il grande libro delle forze della natura e della debolezza dell'uomo, che il libro in cui la natura umana scrive la propria storia e si definisce nella conoscenza¹⁰.

Questa breve ricostruzione del percorso è sufficiente per riconoscere che il progetto di libro non era tanto su Feuerbach, quanto piuttosto *contro* Feuerbach o, meglio, *sui* suoi effetti nella congiuntura della filosofia del dopoguerra in generale e della filosofia marxista in particolare. Così, riconoscendo in Feuerbach una via d'accesso a Marx e alla comprensione del suo rapporto con Hegel, Althusser giunge, infine, al progetto di revisione della filosofia marxista che condurrà in *Pour Marx*.

2. Un bilancio

È possibile adesso comprendere come questa incursione in Feuerbach contribuisca al processo di formazione teorica di Althusser. In primo luogo, associando Spinoza alla successiva filosofia materialista del Settecento, emerge un gesto di Althusser che si discosta dallo schema progressivo della storia della filosofia. Feuerbach – quella figura che un tempo poteva rappresentare una liberazione, quella che fungeva da anello intermedio tra Hegel e la concezione marxiana, quella che per Marx era il purgatorio del suo tempo, quel *ruscello di fuoco* che bisognava attraversare per raggiungere la verità – può contemporaneamente rappresentare un passo indietro nella storia della filosofia¹¹.

In secondo luogo, ricostruire l'interpretazione althusseriana di Feuerbach ci permette di analizzare la posizione di Althusser nella sua congiuntura filosofica, espressa in una duplice polemica con il marxismo ortodosso e con la filosofia francese. Per entrare in questa polemica, occorre riprendere un articolo del 1954 pubblicato sulla rivista *Esprit*,

8 Ivi, p. 36.

9 L. Althusser, *Du «Capital» à la philosophie de Marx*, in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire le capital*, Presses Universitaires de France, Paris, 2014, p. 8.

10 20ALT/35/3, *Projet de livre sur Feuerbach*, p. 19.

11 "Questi testi, che certo non valsero a liberare l'Umanità, fecero almeno uscire i giovani hegeliani dalla situazione di impasse teorica in cui si trovavano". L. Althusser, *Les «Manifestes philosophiques» de Feuerbach*, in *Pour Marx*, La Découverte, Paris 2005, p. 38, tr. it. di M. Turchetto, *Per Marx*, Mimesis, Milano-Udine 2006, pp. 43-48.

dove Althusser affermava che, nel periodo tra le due guerre, si erano sviluppate correnti di pensiero che avevano modificato l'equilibrio interno dell'universo filosofico. Si trattava delle "rivoluzioni filosofiche del nostro tempo", in cui sono emerse "correnti d'avanguardia" che penetrano nella coscienza filosofica contemporanea: da un lato, una corrente legata all'idealismo fenomenologico [...] di Husserl; dall'altro, "una corrente marxista, razionalista e materialista".¹²

In terzo luogo, la deviazione attraverso Feuerbach permette ad Althusser di formulare programmaticamente i fondamenti del materialismo di questa corrente *marxista e razionalista*. Nelle pagine preparatorie del libro, Althusser afferma che "la tesi fondamentale del materialismo marxista è la tesi del carattere secondo della coscienza (e non del carattere primo della materia)":

Che la coscienza sia seconda significa che nel momento stesso in cui ha riconosciuto questa sua secondarietà, è mossa, condizionata, comandata dagli elementi che non ha trasformato in coscienza e che non potrà mai sperare di trasformare radicalmente, esaurientemente in coscienza. Che la coscienza sia seconda ha un radicale significato pratico ed epistemologico: non prendere sé stessa per la verità di sé stessa, per la propria norma di giudizio e di verità, ma sottoporla a critica. [...] Deve cercare la sua verità fuori di sé, deve quindi uscire dal cerchio dell'autocoscienza, dal cerchio idealistico dell'identità di coscienza ed essere, o dall'idea in generale che esista da qualche parte la *verità di...* questo o quello, riconoscendo di non possedere la sua verità in sé, parte alla sua conquista fuori di sé, o meglio riconosce che questa conquista opera al di fuori di questo cerchio assoluto in cui crede di essere e di aggrapparsi. Riconoscendo di non possedere la propria verità, la coscienza decide di conoscere questo fuori che la comanda, questo altro dell'autocoscienza, e lo conosce nella sua stessa forma di alterità [...] in modo tale che il suo riconoscimento e la sua conoscenza non siano più condizionati dalle esigenze e dalle illusioni dell'autocoscienza¹³.

Secondo Althusser, il fatto di enunciare il carattere secondo della coscienza non libera questa coscienza dalla sua secondarietà. Per spiegarlo, formula un esempio che apre al futuro incontro tra psicoanalisi e marxismo:

la presa di coscienza dell'inconscio, l'Es [*le ça*] divenuto cosciente, non ha l'effetto di ridurre la parte "inconscia" dell'attività o del comportamento dell'individuo in una coscienza trasparente e angelica. Allo stesso modo, la conoscenza e la presa di coscienza della struttura della società umana, o della sua "alienazione" [...] non ha l'effetto di trasformare la realtà sociale in una pura realtà di coscienza, le ideologie in puro nulla, ecc...¹⁴

Nei termini contemporanei del dibattito filosofico, Althusser si confrontava con Paul Ricœur a proposito di un malinteso diffuso tra gli storici, che derivava da "un'attitudine contemplativa, che 'aspetta' dalla scienza una sorta di riproduzione, di rianima-

12 Id., *L'enseignement de la philosophie*, in "Esprit", 215, 1954, pp. 859-860. Sebbene in questo articolo si tracci una linea di demarcazione nella filosofia degli anni Cinquanta, Althusser pensa a entrambe le correnti che lottano l'una contro l'altra, lottando a loro volta contro il loro passato comune (la tradizione filosofica francese di inizio secolo) e contro la minaccia presente della tendenza "pragmatista-positivista" che cerca di negare la virtù e la validità teorica della filosofia "a favore del dominio della tecnica e della praticità".

13 20ALT/35/7, *Dossier «Matérialisme»*, p. 1.

14 Ivi, pp. 2-3.

zione, di ripresentazione, o meglio di ri-presentificazione del reale stesso nella sua immediatezza”¹⁵. Questi storici sono spinti da un affetto nostalgico e cercano di restaurare il passato nella sua singolarità. In questo modo, siamo ingannati sugli obiettivi e sulla funzione effettiva della scienza: c’è un disconoscimento del livello specifico su cui si fonda la scienza e una nostalgia di un sapere assoluto. Althusser spiega che si pone fine a questo inganno attraverso una rinuncia e una conseguente affermazione:

L’antinomia tra la storia-scienza e la storia-vissuta finisce quando si rinuncia ad “aspettare” dalla scienza qualcosa di diverso da ciò che essa dà. Finisce quando si concepisce il livello a cui si stabiliscono le verità scientifiche; finisce quando si concepisce il destino pratico della scienza, che parte dall’immediatezza e si innalza alla generalità, alle leggi, per ritornare al concreto, non come doppio dell’immediatezza, ma come la sua intelligenza attiva. Mi sembra che Marx intendesse questo quando rimproverava a Feuerbach di aver concepito “la realtà nella forma dell’intuizione” (una forma sempre assediata dalla nostalgia dell’“*intuitus originarius*”), invece di concepirla come una “pratica” di cui la scienza è solo un momento, quello della *verità*.¹⁶

3. O Feuerbach o Spinoza

Per qualsiasi lettore informato, i problemi delineati da Althusser accanto a (e contro) Feuerbach possono essere letti in chiave spinozista, eppure il nome di Spinoza non emerge quasi mai. In seguito, nei documenti che testimoniano una seconda ricerca su Feuerbach fatta da Althusser nel 1967 in un corso sull’*Ideologia tedesca*, Spinoza accompagna ciascuno dei problemi segnalati rispetto a Feuerbach. Cosa cambia tra il primo e il secondo momento di interesse critico su Feuerbach? Tra il ’58 e il ’67, la passione spinozista conquista la sua posizione. Da quel momento in poi, Spinoza non sarà un semplice riferimento teorico, ma la passione che segna la cadenza del suo pensiero. Il polo di un’alternativa: Hegel o Spinoza, ma anche Feuerbach o Spinoza.

Per dimostrarlo è possibile rivolgersi a un intercessore: l’introduzione di Jean-Pierre Osier alla sua traduzione de *L’essenza del cristianesimo* (1968). Nel primo capitolo – che porta come titolo l’alternativa: *Ou Spinoza ou Feuerbach*¹⁷ – Osier riassume una posizione caratteristica della cerchia althusseriana a metà degli anni ’60. In essa, i vari punti problematici individuati nella lettura di Feuerbach di un decennio prima – vale a dire, (1) la rottura con una concezione progressiva della storia della filosofia, (2) la linea di demarcazione nella congiuntura filosofica francese, (3) lo sviluppo del materialismo marxista e delle sue implicazioni epistemologiche – vengono positivamente annodati nel nome di Spinoza.

Feuerbach viene presentato come l’orizzonte del pensiero contemporaneo. È lui che occupa, dice Osier, “un posto centrale della nostra coscienza filosofica, [...] se non della nostra incoscienza”. Ponendo il problema religioso in termini di interpretazione e di leggibilità, *L’essenza del cristianesimo* emerge come punto di riferimento della filosofia moderna nella misura in cui pretende di essere la ricerca di un senso profondo e nascosto:

15 L. Althusser, *Sur l’objectivité de l’histoire (Lettre à Paul Ricœur)*, in *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 29.

16 Ivi, p. 31. Althusser allude qui alla prima delle *Tesi su Feuerbach*.

17 Il titolo non lascia spazio all’ambiguità che “Spinoza o Feuerbach” potrebbe esprimere come valutazione comparativa: opposizione (Spinoza oppure Feuerbach) o identità (Spinoza cioè Feuerbach).

Se conoscere è trovare o riscoprire il senso, ogni conoscenza deve essere un riconoscimento della sfera religiosa; se conoscere è leggere il grande libro della natura o della storia, questa lettura ha come propedeutica e come alfabeto la decifrazione, l'interpretazione del primo libro della conoscenza: il libro per eccellenza, la Bibbia. *L'essenza del cristianesimo* costituisce così un centro visibile o nascosto della filosofia moderna, nella misura in cui è la promozione della lettura del religioso come prolegomeno a qualsiasi lettura del profano¹⁸.

Ma ci sono altre strategie di lettura del religioso. Osier parte dalla distinzione proposta da Althusser tra il pensiero illuminista e Feuerbach, ma segnala che non ci sono due, ma tre parti. In primo luogo, la posizione illuminista, in cui si iscrivono i primi testi di Feuerbach, secondo cui l'impossibilità dei fenomeni religiosi è dimostrata dalla loro assurdità: ad esempio, il miracolo è impossibile, perché è contrario alla natura e non esiste altra cosa che la natura, tema anticipato da Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*. In secondo luogo, *L'essenza del cristianesimo*, in cui Feuerbach rifiuta di limitare il fenomeno religioso a una manifestazione assurda: "il religioso è la lettura letterale, parola per parola, e la filosofia è la ripetizione di questa lettura, come esegesi o ermeneutica incaricata della raccolta del senso"¹⁹. Ma esiste anche, secondo Osier, una terza lettura del religioso: la teoria della lettura di Spinoza, in cui troviamo una "concettualizzazione del processo di produzione dell'effetto religioso". Da questa prospettiva, la religione non è mai leggibile in un libro aperto, ma per leggere è necessario *spostarsi*:

Spostare un problema non significa respingerlo, né nel senso di altezza né nel senso di profondità. Lo spostamento esemplare operato da Spinoza è un "cambio di terreno": Spinoza non va dietro la scenografia o all'interno della buca del suggeritore, ma va in un altro luogo, in un altro teatro. Questo altro luogo, irraggiungibile sul piano religioso, letterale o simbolico, è la conoscenza del secondo genere che [...] procede per spiegazioni causali. Il prodotto di questo spostamento è la considerazione della religione, o della sua manifestazione in un testo, come un *effetto*. La religione non è più la sfera autonoma del senso, latente o manifesto, popolare o gnostico; la religione è essenzialmente eteronoma²⁰.

L'alternativa si poneva per Osier: siamo eredi o di Feuerbach o di Spinoza. Gli eredi di Feuerbach sono coloro che in vari campi del sapere sostengono delle opposizioni tra ciò che è primitivo e ciò che è secondario, originario e dedotto, concreto e astratto. Sono coloro che partono dalla "perdita di un senso che deve essere riscoperto e non prodotto". Gli eredi di Spinoza, invece, sono coloro che, come Freud e Marx, fanno della teoria della lettura la condizione di possibilità di ogni lettura, così che il testo e il suo senso cominciano a essere considerati come effetti. D'ora in poi, "conoscere ciò che si legge è [...] produrre il concetto teorico dei meccanismi che danno luogo a questo o a quel testo, a questo o a quel senso, al controsenso, al non-senso"²¹.

18 J.-P. Osier, *Présentation*, in L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, a cura di J.-P. Osier, Gallimard, Paris 2017, pp. 9-10, tr. it. di F. Tommasoni, Laterza, Roma-Bari 2012.

19 Ivi, p. 14. Questa posizione presuppone l'immanenza del senso, di un certo senso originario, poiché, come insiste Feuerbach, "ogni verità esiste una sola volta". L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, op. cit., p. 462.

20 J.-P. Osier, *Présentation*, op. cit., p. 11.

21 Ivi, p. 17. Continua Osier: "Spinoza subordinava ogni 'comprensione' o ricordo del significato a una teoria della conoscenza preliminare degli 'effetti-comprensione' o 'raccolta', o, se si preferisce, Spinoza riduceva l'ermeneutica al rango di 'effetto ermeneutico', togliendole ogni

Come si vede, dieci anni dopo, su questo punto non c'è stata una rottura, ma piuttosto la conferma, questa volta con Spinoza, di un sospetto prefigurato. All'inizio ho detto che la lettura althusseriana di Feuerbach ci permette di vedere meglio nell'*a priori storico* o nella *contingenza dell'inizio della sua filosofia*. Questo si rivela in un modo singolare di intendere la pratica della filosofia, determinata dalla sua storia, dalla sua congiuntura e dalla politica. Vediamo, in conclusione, come si possa riconoscere la continuità del sospetto althusseriano a proposito di Feuerbach, che si confermerà negli anni successivi.

Con la lettura di Feuerbach si abbandona una concezione progressiva della storia della filosofia. Studiare Feuerbach significa, come dirà Althusser nel corso del 1967, studiare “questa situazione paradossale e anacronistica del suo tempo (filosoficamente parlando), che conferisce al pensiero feuerbachiano il suo carattere equivoco, al tempo stesso di ripiegamento e appiattimento, di anticipazione e profondità”. Ma questa equivocità non deve essere considerata un gioco di parole senza conseguenze, dal momento che “questa equivocità apre uno spazio, o meglio degli spazi, produce effetti di senso inediti, e come tali, effetti di anticipazione teorica ed essi stessi equivoci che permettono letture moderne di Feuerbach”²². Inoltre, nella sua lettura di Feuerbach, è chiaramente visibile il tracciato di una linea di demarcazione all'interno della filosofia dominante nella congiuntura in cui si trova Althusser. Lo studio della filosofia anteriore a Marx viene quindi intrapreso da Althusser per proiettare il suo presente teorico su un passato a cui non si ridurrebbe, ma di cui, in parte, vive.

Infine, non si può certo sostenere che nella lettura di Feuerbach sia visibile il problema del rapporto tra filosofia e politica. Succede, come dice Althusser, che “Feuerbach [...] pensa sempre alla politica ma non ne parla mai”²³. Althusser cercherà un pensiero che parli ad alta voce della politica. Il giovane Marx era l'opzione più accessibile: quello feuerbachiano, ossessionato prima dalla politica e poi dalla sua denuncia come cielo della vita degli uomini alienati. Ma questa opzione manteneva Althusser ancora dalla parte di Feuerbach – dalla parte di un Marx ancora feuerbachiano – mentre il punto era trovare una filosofia in rottura con il suo passato. Per questo sarà necessario cercare la politica altrove. Così, contemporaneamente a Feuerbach, Althusser torna a Montesquieu, così come più tardi si dedica a Machiavelli e, con lui, a Spinoza.

Ho detto che ciò che accadrà è la conferma dei sospetti precedenti. Questa conferma non è – come voleva il giovane Marx iscritto nella problematica feuerbachiana – “una *confessione* [*Beichte*]”²⁴, ma piuttosto una *produzione*. Questa conferma è una *conquista*, e non sarà automatica. Richiederà un lavoro nella storia della filosofia che Althusser intraprende facendo del sospetto un programma di ricerca dalla fine degli anni '40 alla metà degli anni '60: Hegel, le filosofie del XVIII secolo, Feuer-

privilegio di conoscenza”. Da parte sua, Gilles Deleuze ha riconosciuto precocemente il valore di questo passaggio di Osier, indicandolo come l'espressione tipica di una delle tesi capitali dello strutturalismo: il riconoscimento che “il senso è sempre un effetto”. G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969, p. 90, n. 4, tr. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 68.

22 L. Althusser, *Sur Feuerbach*, in *Écrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par F. Matheron, vol. II, STOCK/IMEC, Paris 1994, pp. 192-193, tr. it. di M. Vanzulli, *Su Feuerbach. In appendice: su Lévi-Strauss*, Mimesis, Milano 2003.

23 L. Althusser, *Les «Manifestes philosophiques» de Feuerbach*, cit., p. 40.

24 K. Marx, *M. an R. Kreuznach, im September 1843*, in *MEGA, I/2. Karl Marx Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*, Dietz Verlag, Berlin 1982, p. 489.

bach, Montesquieu e Marx, che convergeranno in *Pour Marx e Lire le capital*. In mezzo, un approfondimento degli studi sulla filosofia moderna, non per estensione, ma piuttosto per *intensificazione*: la ricerca di un'intensità della filosofia prima di Marx, concentrandosi su alcune figure che non erano state sufficientemente studiate, come Montesquieu o Rousseau, o che erano semplicemente assenti fino ad allora, come Machiavelli o Spinoza. È in questa direzione che andrà Althusser, *dopo* Feuerbach, alla ricerca di una filosofia dell'avvenire.