 Etica & Politica / Ethics & Politics, XIX, 2017, 3, pp. 11-31 DOI: 10.13137/1825-5167/15883

LA PRESA DI PARTITO IN FILOSOFIA
SULLA LETTURA ALTHUSSERIANA DI MONTESQUIEU

RICCARDO FANCIULLACCI
Dipartimento di filosofia e beni culturali
Università Ca' Foscari di Venezia
riccardofanciullacci@libero.it

ABSTRACT
Althusser dedicated to Montesquieu's thought his first book. Two aspects make it still interesting to us: the first concerns the new ideas it introduced, the second regards Montesquieu's capacity to simultaneously theorize and take position in the political conflicts of his time. This article examines the second of such aspects: the partisanship in philosophy and the connection between philosophy, science and politico-ideological conflict.

KEYWORDS
Montesquieu, Althusser, philosophy, ideology, class struggle, social science, partisanship in philosophy, Lenin.

Tutta l'Europa ha letto il mio libro
e tutti concordano sul fatto che
non è possibile scoprire se ero più a favore del
governo repubblicano o di quello monarchico[1].

1. Una delle tesi portanti della versione più avanzata della teoria dell'ideologia che Althusser presta alla scienza materialistica della storia è la tesi secondo cui «l'ideologia ha un'esistenza materiale»[2]. Per chiarirla, Althusser si fa addirittura aristotelico e precisa che "materia" si dice in molti

[1] Montesquieu, *Réponse à la faculté de théologie*, in: Id., *Oeuvres complètes*, vol. VII, ENS Editions, Lyon –Classiques Garnier, Paris 2010, p. 256.

[2] L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato. Note per una ricerca*, in: Id., *Freud e Lacan*, trad. it. di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 65-123, la citazione è a p. 102.

modi[3], ma che cosa avesse in mente nel formulare quella frase è abbastanza chiaro e lui stesso lo esplicita così:

> L'ideologia non esiste nel "mondo delle idee" concepito come "mondo spirituale". L'ideologia [...] esiste *negli apparati e nelle pratiche loro*. [...] L'ideologia esiste, dunque, per mezzo degli apparati ideologici e delle loro pratiche, nelle *pratiche stesse* [degli] *individui*. Dico proprio le loro pratiche: il che include al contempo ciò che chiamiamo le loro "idee" o "opinioni", comprese le "idee spontanee" sulla pratica (produttiva, scientifica, ideologia, politica ecc.) che assegna loro la divisione del lavoro, ma anche i loro "costumi" [*moeurs*] o "usi" [*usages*], dunque, i loro comportamenti reali, "coscienti" o "incoscienti"[4].

In una nota a piè di pagina, queste affermazioni sono così glossate:

> Alcuni filosofi del XVIII secolo, che erano andati molto lontano nella "teoria" di quel che chiamiamo *ideologia*, avevano colto l'esistenza di un certo rapporto pratico tra ciò che chiamavano le "opinioni" e i "costumi"; avevano anche intravisto che i "costumi" sono più importanti delle opinioni poiché resistono a quelle. Avevano anche visto che le "leggi" sono spesso impotenti contro i "costumi", quando non sono "in accordo" con essi. Occorreva essere un oppositore di destra (Montesquieu) o di sinistra (Rousseau) per accorgersi di questa realtà[5].

In queste righe, Althusser accenna alle elaborazioni teoriche settecentesche del rapporto tra i cosiddetti "moeurs" e le cosiddette "opinions" (a cui vanno accostate le "lois" che hanno un ruolo del tutto speciale, ma che condividono con le opinioni il fatto di essere esplicitamente formulate). Aggiunge, però, anche qualcos'altro: situa queste elaborazioni in un campo di conflitto e lascia intendere che in questo campo vi fosse una posizione dominante che disconosceva quel rapporto (si trattava dell'artificialismo contrattualista di tradizione hobbesiana). Alle due posizioni subordinate che, proprio per armarsi contro le astrazioni di quella dominante, svilupparono l'elaborazione del rapporto *lois*/*moeurs*, facendolo a loro volta in polemica l'una con l'altra, Althusser assegna poi due grandi riferimenti, Rousseau e Montesquieu. Sia alle teorie dell'uno che a quelle dell'altro, Althusser ha dedicato prolungate

[3] Cfr. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato. Note per una ricerca*, pp. 103-104.

[4] L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, trad. it. di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 158-159. Questo testo è la traduzione dell'opera postuma di Althusser nota come *Sur la reproduction*, composta tra il 1969 e il 1970 e da cui Althusser trasse il celebre articolo del 1970 citato nella nota precedente.

[5] Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, p. 220.

attenzioni[6]. Qui, naturalmente, ci rivolgeremo a quelle dedicate a Montesquieu e che sono sfociate innanzitutto nel primo libro di Althusser: *Montesquieu. La politique et l'histoire*, pubblicato nel 1959[7]. Questo volume offre uno sguardo unitario su *De l'esprit des lois*, mentre la dialettica tra le leggi e i costumi è approfondita in particolare nel capitolo centrale, il terzo[8]. Noi comunque non esamineremo il modo in cui Althusser ricostruisce la teoria di Montesquieu sulle leggi e i costumi, ma ci concentreremo su un altro aspetto de *Lo spirito delle leggi* che ha particolarmente attratto l'attenzione althusseriana, cioè il fatto che Montesquieu, nell'elaborare le sue teorie, e dunque anche quella sul rapporto tra *lois* e *moeurs*, stesse anche prendendo posizione in un campo di conflitto che è certamente il campo teorico, ma in quanto questo non è isolato dall'intero campo sociale e dal conflitto politico e ideologico che attraversa quest'ultimo.

Si potrebbe voler dire che, in quanto aveva da rispondere anche al suo partito preso, Montesquieu non abbia potuto essere solo un servitore della verità delle cose, ma proprio grazie alla lettura althusseriana avremo la possibilità di complicare il quadro entro cui ragiona questa obiezione. Il testo

[6] Il più celebre scritto althusseriano su Rousseau è il lungo articolo del 1967: *Sur le "Contrat social"*, che si può trovare in: Althusser, *Solitude de Machiavel et autres textes*, pp. 59-102. È tradotto in italiano da V. Morfino nel volume: L. Althusser, *L'impensato di J.-J. Rousseau*, Mimesis, Milano 2003. A questo testo, va aggiunto perlomeno: L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, Les Temps des Cerises, Paris 2012, che raccoglie le trascrizioni di un corso tenuto da Althusser all'École Normale Supérieure nel 1972.

[7] L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1992. Di quest'opera esistono due traduzioni italiane, la prima risale al 1969 (editore: Samonà e Savelli, Roma), la seconda, più recente è di A. Burgio e compare nel volume: L. Althusser, *Montesquieu, la politica e la storia*, introduzione e cura di A. Burgio, Manifestolibri, Roma 1995. D'ora in poi, i riferimenti a quest'opera di Althusser saranno forniti direttamente nel testo, tra parentesi, indicando prima la pagina dell'edizione francese e, dopo la barra, quella della traduzione di Burgio, dalla quale però, perlopiù mi distacco un poco.

[8] In generale, la lettura di Montesquieu offerta da Althusser è ancor oggi considerata e discussa nella letteratura sull'autore de *Lo spirito delle leggi*. Due esempi significativi sono: C. Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Michalon Éditions, Paris 2010; P. Slongo *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano 2015. Altri esempi ancora si potrebbero citare, d'altronde, Bertrand Binoche considera il libro di Althusser uno dei più stimolanti volumi su Montesquieu perlomeno fino agli anni '90 del XX secolo; cfr. B. Binoche, *Introduction à* De l'esprit des lois *de Montesquieu* (1998), Publications de la Sorbonne, Paris 2015², p. 444. Quanto poi agli studi specificatamente dedicati alla lettura althusseriana, vorrei ricordare perlomeno: F. Markovits-Pessel, *Althusser et Montesquieu : l'histoire comme philosophie expérimentale*, in P. Raymond (éd.), *Althusser philosophe*, «Actuel Marx», Presses Universitaires de France, Paris 1987, pp. 31-74 e A. Ceccarelli, *Il momento montesquieuiano di Louis Althusser*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, ETS, Pisa 2005, vol. 2, pp. 775-804. A questi va aggiunto anche l'articolo di Céline Spector citato nella nota seguente.

appena citato ci offre già un suggerimento significativo: Montesquieu ha potuto vedere e studiare quel che l'ideologia teorica dominante, cioè l'artificialismo contrattualista, occultava proprio perché la posizione socio-ideologica a partire da cui Montesquieu si trovava a pensare non si riconosceva in quell'ideologia.

2. Come suggerisce opportunamente Céline Spector, occorre chiedersi, e dunque non dare per scontata la risposta, *perché proprio Montesquieu sia finito sulla traiettoria di Althusser alla fine degli anni '50*[9]. Per rispondere consideriamo innanzitutto alcuni dati.

Dal 1948 Althusser teneva all'École Normale Supérieure dei corsi di filosofia volti a preparare i laureati nelle scienze umane a sostenere il difficile concorso, denominato "agrégation", che abilita all'insegnamento liceale, ma che costituisce, o quantomeno costituiva, anche una sorta di prima tappa obbligata della carriera accademica[10]. Il programma di questi corsi che, negli anni, furono seguiti, tra gli altri, da M. Foucault, L. Sève, P. Bourdieu, L. Sève, A. Badiou, É. Balibar, J. Rancière, R. Debray, J.-C. Milner, J.-A. Miller, non era indipendente dai temi che ogni anno venivano assegnati all'*agrégation* dell'anno successivo. Ebbene, per il 1957, tra i classici da preparare per l'esame orale spiccavano i primi dodici libri de *De l'Esprit des Lois*.[11] Fu l'occasione, per Althusser di approfondire la conoscenza di un autore a cui in precedenza aveva giusto dedicato una conferenza nel 1954, dove aveva messo a confronto la sua concezione della storia e quella di Rousseau, tema poi ripreso e sviluppato nel corso del 1955-56 su *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*.[12]

[9] Cfr. C. Spector, *«Couper le maître en deux»? La lecture althussérienne de Montesquieu*, «La Pensée», 382 (2015), "Althusser, 25 ans après", pp. 85-97.

[10] Su questo lavoro di Althusser come "agrégé-répétiteur", lavoro che va distinto da quello che si tradurrà nei celebri seminari collettivi a l'ENS degli anni '60 (tra i quali spicca quello, del 1964-65, che diventerà *Lire "Le Capital"*), F. Matheron riporta due bellissime lettere dello stesso Althusser; le riporta nella *Présentation* che apre il libro L. Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure de 1955 à 1972*, édition par F. Matheron, Seuil, Paris 2006, pp. 14-18. Inoltre, si veda: Y. Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, vol. 1, *La formation du mythe, 1918-1956*, Grasset, Paris 1992, pp. 445-505. Del carattere drammatico, per gli studenti, del concorso di *agrégation*, si trovano varie testimonianze: è particolarmente intensa quella di J. Derrida che sta nel suo *Sulla parola* (2002), trad. it. di A. Cariolato, Nottetempo, Roma 2004, pp. 39-41.

[11] L'intero programma del concorso del 1957 è riportato ne la *Revue de l'Enseignement philosophique*, 7/1 (1956), p. 2.

[12] Cfr. Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie*, pp. 465, 498. Una versione del corso citato, in parte derivante dalle note dello stesso Althusser e in parte dagli appunti presi da A. Matheron, è pubblicata in Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*, pp. 27-192.

La circostanza esteriore che impone Montesquieu ad Althusser, comunque, non vale come ragione sufficiente di un confronto tanto intenso. Se questo incontro non è stato solo l'incontro tra un professore di filosofia e uno tra i tanti possibili soggetti di una monografia accademica, è perché lo spazio in cui si è prodotto era caratterizzato da molti più fattori, fattori che hanno dunque surdeterminato quell'incontro. Althusser si muoveva animato da una domanda che ne *Lo spirito delle leggi* ha trovato modo di definirsi e articolarsi meglio. Senza quella domanda e le ragioni che la rendevano urgente, l'opera di Montesquieu non avrebbe forse parlato ad Althusser, ma senza il passaggio per Montesquieu quella domanda sarebbe probabilmente stata messa a fuoco in maniera diversa.

Qual è dunque la domanda che muoveva la ricerca di Althusser in quegli anni e che ha contribuito a far sì che l'incrocio con Montesquieu sia stato un incontro significativo? In un celebre scritto del 1975, lo stesso Althusser la illustra così:

> Vent'anni fa, nel 1949-50, avevo depositato nelle mani di Hyppolite e di Jankélévitch i progetti di una grande tesi (come allora si diceva) su *Politica e filosofia in Francia nel XVIII secolo* e di una piccola tesi sul *Secondo discorso* di J.J. Rousseau [*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*]. In fondo, non ho mai abbandonato questi progetti: ne è prova il mio saggio su Montesquieu. [...] Ero già comunista, e come tale tentavo di essere anche marxista, cioè cercavo, come potevo, di capire ciò che *vuol dire* marxismo. Intendevo quindi il lavoro su filosofia e politica nel XVIII secolo come una propedeutica necessaria all'intelligenza del pensiero di Marx.[13]

Passare per Montesquieu per prepararsi a capire che cosa significa essere marxisti – questo il progetto che più o meno consapevolmente avrebbe guidato la ricerca althusseriana alla fine degli anni '50. Si tratta di una fedele esplicitazione o piuttosto di una proiezione a posteriori che forza quella ricerca all'interno di un quadro che non era davvero il suo? Per vedere come questa ricostruzione raccolga effettivamente un aspetto dello studio su Montesquieu, occorre svilupparla un poco.

Nelle righe appena citate Althusser racconta che cercava di capire che cosa volesse dire *essere marxista*, ma il seguito del testo, nonché il suo titolo rivelano che la questione vera e propria riguardava, più esattamente, che cosa

Si veda inoltre la *Présentation* di F. Matheron, in particolare pp. 20-22. Quanto alla conferenza del 1954, forse una parte del testo lì presentato è il *Fragment* riportato nel libro appena citato alle pagine 181-184 – questa è comunque l'ipotesi avanzata da F. Matheron (p. 181).

[13] L. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia? Discussione di Amiens*, in Id., *Freud e Lacan*, trad. di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 125-172, la citazione è a p. 125.

significasse essere marxista *in filosofia*.[14] Questo a sua volta non significava chiedersi che cosa caratterizzasse il marxismo, presupponendo che si trattasse comunque di un certo sistema filosofico, bensì significava domandare *che cosa volesse dire praticare la filosofia all'altezza del marxismo* inteso innanzitutto come un evento che riguarda tanto la storia politica, quanto la storia delle scienze.

A livello della storia delle scienze, l'evento in questione è la costituzione di una nuova scienza, la scienza della storia o, più precisamente dello sviluppo delle società, scienza a cui Althusser riserva in esclusiva il nome di "*materialismo storico*". A livello della storia politica, quell'evento costituisce una nuova fase della lotta di classe, ossia di ciò che il materialismo storico indica come il motore della storia. Ora, mentre al tempo di *Pour Marx* e dei due contributi a *Lire "Le Capiral"* Althusser era preoccupato innanzitutto dal primo rapporto, quello tra la filosofia materialistica e la nuova scienza della storia, a partire dalla fine degli anni '60 si convince che sia il secondo rapporto quello fondamentale per capire che cosa possa significare *essere marxisti in filosofia*. Quando, nel 1975, scrive le righe citate poc'anzi, si esprime in un modo che presuppone l'elaborata posizione teorica a cui è nel frattempo arrivato[15], ma noi ci rivolgeremo al libro del '59 per ricostruire come veniva articolata lì la questione del rapporto tra impegno teorico e presa di posizione nel conflitto politico-ideologico. Tra le due elaborazioni c'è perlomeno un elemento di continuità che legittima il passaggio: si tratta del concetto, ricavato da Lenin, di "parti pris" ("partito preso")[16].

[14] Converge su questa autonarrazione anche la *Prefazione* di L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. di M. Turchetto et al., Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 23 (sorprendentemente, la traduzione di Turchetto della locuzione: «la *recherche* de la pensée *philosophique* de Marx», dove i corsivi sono di Althusser stesso, omette di tradurre l'aggettivo. Si tratta certamente di una semplice svista).

[15] Questa posizione l'ho ricostruita nel volume (di cui sto preparando una nuova edizione): *Forme dell'agire. Ontologia sociale, conflitto e ideologia in un confronto con Louis Althusser*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 591-702. Tra i vari testi in cui Althusser prima la introduce e poi la sviluppa, ne ricorderò solo tre: L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, François Maspero, Paris 1969; L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, François Maspero, Paris 1973; L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 2015.

[16] Prima di arrivare alla delucidazione del concetto di *parti pris*, una nota sulla sua traduzione: ho optato per la traduzione più letterale (partito preso) che, come riconosce anche Fabio Raimondi, evidenzia meglio delle altre come la presa di posizione sia sempre intrecciata all'ideologia (come vedremo: sia nel senso che, in ultima analisi, si prende sempre posizione nel campo ideologico, sia nel senso che si è sempre anche giocati alle spalle dal proprio partito preso, cioè non è mai solo il frutto di una scelta che padroneggiamo); cfr. F. Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*,

3. Come lui stesso dichiara, Althusser è arrivato alla concezione della filosofia che sviluppa a partire dalla fine degli anni Sessanta, quella che ha al centro la celebre tesi secondo cui «la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria»[17], attraverso un corpo a corpo con alcuni testi di Lenin. È vero tuttavia che questo confronto era già iniziato a metà degli anni '50[18]. Così, quando analizza «le parti pris de Montesquieu» sta impiegando un concetto che è già ben consapevole di ricavare da Lenin[19], in particolare dal paragrafo "I partiti in filosofia e i filosofi acefali" che fa parte del capitolo VI di *Materialismo ed empiriocriticismo*.

In questo paragrafo, Lenin offre una descrizione del lavoro filosofico che spetta a un marxista e dunque anche dell'opposto lavoro filosofico dell'idealista, che può fare da schema interpretativo dell'analisi althusseriana della presa di partito di Montesquieu. Dapprima definisce i «professori di economia politica» dei «commessi al servizio della classe capitalista», in quanto, sebbene siano «capaci di produrre le opere più preziose nel campo delle indagini particolari condotte sui fatti», non possono essere creduti in nulla quando passano «alla teoria generale dell'economia politica». A questo punto aggiunge:

> Il compito dei marxisti è di saper assimilare e rielaborare le conquiste fatte da questi "commessi" (per esempio, voi non farete neppure un passo nel campo dello studio dei nuovi fenomeni economici se non utilizzerete le opere di questi commessi) e di saper eliminare la loro tendenza reazionaria, di saper applicare la propria linea e di saper lottare contro tutto lo schieramento delle forze e delle classi a noi ostili[20].

L'"eliminazione della tendenza reazionaria" è ciò che Althusser chiamerà negli anni '70 la *demarcazione della conoscenza scientifica dagli ulteriori significati di cui è cariata nella riappropriazione ideologica*. Quanto poi alla seconda operazione individuata da Lenin, cioè l'"applicazione della propria

Ombre Corte, Verona 2011. Ho preferito tale traduzione sia a quella di Franca Madonia (*presa di partito*), usata nell'edizione italiana di *Lenin e la filosofia* (Jaca Book, Milano 1972, p. 45), poi ripresa anche da Vittorio Morfino per l'unica occorrenza di questa espressione in *Leggere Il Capitale* (p. 32) e da Vito Carrassi nella sua traduzione di *Essere marxisti in filosofia* (Dedalo, Bari 2017, p. 194), sia a quella di Alberto Burgio (*scelta di campo*) che compare nella sua versione del libro su Montesquieu.

[17] Althusser, *Réponse à John Lewis*, p. 11.

[18] Cfr. ad esempio L. Althusser, *Note sur le materialisme dialectique*, «Revue de l'enseignement philosophique» 4/1-2 (1953), pp. 11-17.

[19] Cfr. *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, pp. 41-45.

[20] V. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*, in Id., *Opere scelte*, vol. III, p. 283. La citazione è tratta dal capitolo VI, paragrafo 3 (*I partiti in filosofia e i filosofi acefali*), pp. 277-286.

linea politica", bisogna osservare che Althusser distingue tra il modo in cui è compiuta dalla filosofia materialista e il modo in cui è compiuta dall'altra filosofia, che con Lenin chiama genericamente "idealista". Mentre quest'ultima realizza lo sfruttamento smascherato dalla prima operazione appena evocata, la filosofia materialista fa qualcosa che non sta sullo stesso piano: essendo che l'applicazione della "linea politica" è qui un'operazione finalmente *esplicita*, allora non dà luogo a uno sfruttamento marxista della scienza, ma semplicemente ad un *uso* marxista della scienza, cioè a un'*elaborazione della linea politica marxista (per quella parte di tale elaborazione che può essere di pertinenza della filosofia) all'altezza della scienza*[21].

La domanda che dobbiamo porre ora è questa: le due operazioni distinte da Lenin ci aiutano ad illustrare l'analisi althusseriana del partito preso di Montesquieu? Credo di sì, ma con due precisazioni importanti. La prima è che il lavoro filosofico di Montesquieu non si produce accanto ad un lavoro già propriamente scientifico, quanto piuttosto accanto ad una esigenza scientifica già piuttosto definita e ad una sua realizzazione ancora molto parziale. Questo comporta che le due prestazioni teoriche, quella filosofia e quella scientifica, che già in rapporto all'opera marxiana Althusser isola al prezzo di un certo numero di forzature, siano ancor più intrecciate, se non confuse, nell'opera di Montesquieu: il momento "scienza" e il momento "filosofia" non si sono ancora nettamente separati (essendo che il primo non si è ancora del tutto autonomizzato). La seconda precisazione riguarda il fatto che, se viene proiettato sul sistema di distinzioni elaborato da Althusser, Montesquieu si trova ad essere vicino al "materialismo" per la scienza della realtà sociale che ha contribuito a fondare (e dunque per alcuni dei concetti proto-scientifici che ha elaborato, ad esempio quello di legge de fenomeni storici o quello di "totalità sociale"), ma vicino all'"idealismo" per il tipo di sfruttamento cui ha sottoposto queste sue stesse scoperte. Insomma, non solo Althusser non disponeva ancora, nel 1959, delle distinzioni teoriche che elaborerà in seguito, ma neppure le avrebbe potute applicare in maniera troppo decisa e netta.

[21] Questa teoria consente ad Althusser di legittimare ogni riferimento alla scienza che sia stato prodotto all'interno della tradizione marxista e in particolare dall'interno del Partito Comunista, come suggeriscono i suoi critici? In realtà, dovrebbe servire proprio a distinguere, all'interno di questi riferimenti marxisti alla scienza, quelli che in realtà realizzano solo nuove forme di sfruttamento, come è il caso dell'edificazione staliniana del Diamat o dell'*affare Lyssenko*, ma anche della filosofia della natura di Engels. Cfr. L. Althusser, *Histoire terminée, histoire interminable*, in D. Lecourt, *Lyssenko. Histoire réelle d'une "science prolétarienne"*, F. Maspero, Paris 1976, pp. 9-19 (il testo di Althusser costituisce l'*Avant-propos*).

Nell'opera di Montesquieu, quella che Althusser chiamerebbe la *pratica materialistica della filosofia* si esprime innanzitutto nella demarcazione dell'impresa teorico-scientifica intrapresa ne *Lo spirito delle leggi* dall'impresa teorico-scientifica intrapresa dai teorici moderni del contratto sociale. In effetti, anche Hobbes pretende di fare piazza pulita dei modi tradizionali di impostare l'analisi del campo della politica e anche Hobbes, nel fare questo, si richiama al modello della nuova scienza. Come spiega bene Althusser (pp.11-15, 28-32/49-52, 65-68), però, Hobbes e Montesquieu hanno in mente due esempi diversi di nuova scienza: le catene dei geometri, già riprese da Descartes, nel primo caso, la fisica sperimentale di Newton, nel secondo[22]. Qui troviamo davvero il gesto materialista di *demarcazione*: va a colpire un'altra operazione filosofia (quella di Hobbes) e lo fa per favorire la possibilità di un'analisi davvero scientifica. Il partito preso qui è insomma quello della scienza.

Nelle pagine che seguono, comunque, esamineremo soprattutto l'altro partito preso, quello esplicitamente politico-ideologico. In quest'altro caso, l'operazione filosofica di Montesquieu è piuttosto da collocare in ciò che poi Althusser chiamerà *sfruttamento idealistico della scienza*. Di conseguenza, dei due gesti isolati da Lenin, sarà soprattutto importante il secondo: quello attraverso cui un concetto o un nesso teorico si trova sovraccaricato del senso che deriva dall'applicazione di una linea politico-ideologica – un'applicazione che qui non sarà esplicita, ma sarà *dissimulata*, come sempre accade quando si tratta di realizzare uno sfruttamento[23]. Quanto invece al primo gesto, quello attraverso cui un concetto è smarcato dalle interpretazioni e dagli usi ricevuti e con ciò reso disponibile a essere impiegato scientificamente, faremo un solo esempio, oltre a quello appena accennato in cui è il concetto di *legge scientifica applicata ai fenomeni politici*, che Montesquieu ha smarcato sia dalla sua accezione classico-platonica (per cui la scienza è la dialettica filosofica, l'*episteme*), sia dalla sua accezione cartesiano-hobbesiana.

[22] L'associazione tra Montesquieu e Newton è molto antica, la si deve a una lettera del naturalista Charles Bonnet allo stesso Montesquieu del 14 novembre 1753. Bertrand Binoche la critica argomentando che il modello di Montesquieu è piuttosto F. Bacon: cfr. B. Binoche, *Introduction à* De l'esprit des lois *de Montesquieu*, pp. 23-29. Per una discussione di questa proposta: cfr. C. Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, pp. 27-32.

[23] Nella messa in opera della strategia dissimulatoria, tipica dell'epoca barocca, Montesquieu era notoriamente un maestro: lo rilevava già d'Alambert nel suo *Éloge de Montesquieu*. Il brano è riportato e commentato da Robert Derathé nella sua *Introduzione* che sta in: Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, trad. it. di B. Boffio Serra, 2 voll., Rizzoli, Milano 1989, pp. 19-96, in particolare alle pp. 41-43.

4. Fin dall'*Avant-propos* del suo libro del '59, Althusser isola due aspetti dell'opera di Montesquieu considerandoli entrambi vivi, cioè tali da far pensare ancora oggi. Il primo è dato dalla rivoluzione scientifica che Montesquieu ha avviato nello studio delle cose sociali e storiche, il secondo consiste appunto nel suo *parti pris*, più esattamente, non tanto nella specifica posizione politico-ideologica di fatto presa da Montesquieu, ma nel fatto che ne prende una, cioè poi nella *simultaneità* (che non è identità)[24] tra il gesto teorico, che è rivoluzionario, e il gesto ideologico, che è reazionario (e che è reazionario non solo per il suo contenuto, ma soprattutto per il fatto stesso che è *celato* nel primo e dunque nelle saturazioni cui sono surrettiziamente sottoposti gli spazi vuoti che l'operatività scientifica comporta ed esige)[25].

A differenza di quel che può far pensare il titolo dell'ultimo capitolo, *Il partito preso di Montesquieu*, questo aspetto della sua opera è analizzato anche in ciascuno degli altri capitoli. Quale che sia il tema volta a volta affrontato, Althusser prima ricostruisce il modo in cui è teoreticamente sviluppato e poi mostra come su tale teoria si innesti il partito preso. Ad esempio, nel primo capitolo, che si propone di illustrare il carattere rivoluzionario di quel gesto teorico di Montesquieu consistente nel considerare anche la realtà storico-sociale un dominio studiabile con il metodo della scienza sperimentale che mira a individuare covarianze tra i fenomeni, Althusser sottolinea come questo gesto abbia richiesto a Montesquieu di smarcare il concetto di *stato di natura* dall'elaborazione cui era stato sottoposto dai teorici del contratto sociale: in effetti, perché l'operazione di Montesquieu abbia senso e interesse, occorre che l'esame delle caratteristiche presociali dell'uomo riveli innanzitutto i suoi limiti e dunque la necessità di

[24] È Ceccarelli che, molto opportunamente, parla di *simultaneità* tra il gesto teorico e quello ideologico; Ceccarelli, *Il momento montesquieuiano di Louis Althusser*, p. 776. Simultaneità e non identità o fusione, che poi significherebbe *confusione*, come rileva S. Lazarus, *Athusser, la politique et l'histoire*, in Id. (éd.), *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, pp. 9-27, in particolare p. 10.

[25] Che cosa significa che l'operatività della scienza comporta ed esige degli spazi vuoti? Significa che la scienza non ammonta a un aderire del pensiero a un oggetto già dato, a un rifare quell'oggetto nel pensiero. Secondo Althusser, la scienza realizza la sua appropriazione di quell'oggetto reale innanzitutto sostituendolo con un oggetto teorico che guiderà la sua indagine (cfr. L. Althusser, *Dal* Capitale *alla filosofia di Marx*, in L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Leggere Il Capitale*, trad. it. M. Turchetto et al., Mimesis, Milano 2006, pp. 39-42, 50-52). Così la meccanica di Newton si appropria del mondo naturale facendone un sistema inerziale di interazione tra corpi dotati di massa e che si muovono a determinate velocità. Questo significa che non tutte le domande che sembravano dotate di senso in relazione all'immagine ordinaria dell'oggetto reale trovano risposta nella scienza. La scienza si costituisce attraverso delle operazioni, delle decisioni, che lasciano dei vuoti rispetto alla domanda di senso che vuole l'integrazione di tutto in una totalità.

essere integrato con quella ricerca storico-sociologica che è appunto *De l'esprit des lois*. Ebbene, illustrato questo smarcamento, che è compiuto in favore della scienza, Althusser spiega come esso avesse anche un'altra funzione, cioè non fare più spazio, nel discorso sui fenomeni politico-sociali, alla prospettiva cui di fatto la teoria del contratto faceva spazio e cioè la prospettiva rivoluzionaria, quella che, concependo le forme d'ordine ricevute come nient'altro che convenzioni, apre di fatto la possibilità di una loro messa in discussione radicale. Insomma, smarcandosi dalle secche teoriche di quell'astrazione che è la teoria dello stato di natura e del contratto sociale, Montesquieu stava anche servendo la causa conservatrice (pp. 21-27/58-63).

L'analisi del *partito preso* di Montesquieu viene portata avanti in tutti i capitoli del libro di Althusser e non solo nell'ultimo. Anzi, è proprio lì che l'operazione analitica althusseriana si trasforma. Analizzeremo questa trasformazione solo dopo aver chiarito meglio la forma dell'analisi condotta nei primi cinque capitoli. Più esattamente, ci concentreremo su degli esempi ricavati innanzitutto dal quarto capitolo, quello dedicato alla distinzione di Montesquieu tra i tre tipi di governo: la repubblica, la monarchia e il dispostismo.

All'inizio (p. 65/99), Althusser cita Émile Faguet che ritiene che Montesquieu fosse un repubblicano, dati gli elogi che fa di questo tipo di costituzione[26]. In generale, secondo Althusser, il partito preso di Montesquieu non può essere ricostruito con una lettura così semplice de *Lo spirito delle leggi*, con una lettura "a libro aperto"[27]. Nella fattispecie, la tesi di Faguet viene scartata mostrando come, qualora si esamini l'intera analisi delle società repubblicane elaborata in *De l'esprit des lois*, si possa capire che, per Montesquieu, quella forma di governo era irrimediabilmente legata al passato (*in primis* perché esige società molto piccole, come le *poleis* greche o i comuni italiani del XIV secolo). Montesquieu non prende partito per una forma di governo che non costituisce davvero un'opzione pratica nel presente.

Il partito preso di Montesquieu è per la «monarchia feudale» (pp. 70-71/104) e Althusser lo prova mostrando come tale posizione politico-ideologica

[26] Quello di Faguet è l'unico nome citato nel testo di Althusser a cui non corrisponde nulla nella bibliografia. Il riferimento è comunque, senz'altro, a: É. Faguet, *Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris 1902, di cui si può vedere il cap. III § 3, il cap. IV § 1 e l'inizio del cap. V. Il libro di Faguet è disponibile in linea all'indirizzo: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54283268 (ultima consultazione il 28/09/2017).

[27] La critica della lettura "a libro aperto" si trova in Althusser, *Dal* Capitale *alla filosofia di Marx*, in *Leggere Il Capitale*, pp. 19-23.

surdetermini la costruzione teorica[28]. Ad esempio, quando definisce la forma di governo monarchica, Montesquieu pretende di articolare la sua struttura giuridica ed è dunque collocandosi su questo piano che afferma che in una monarchia il governo è in mano a uno solo (il re) che però lo esercita secondo *leggi fisse e stabilite* e dunque, aggiunge ancora Montesquieu, attraverso *dei canali intermedi* passando per i quali il potere del sovrano raggiunge tutti. Fino a qui, osserva Althusser, Montesquieu si è mosso sul piano giuridico e ha mostrato una connessione necessaria tra il governo monarchico e dei corpi intermedi che custodiscano le leggi fisse e stabilite e facciano da mediatori tra il sovrano stesso e l'intero reame. Salvo che, senza soluzione di continuità, questi corpi intermedi sono identificati nella nobiltà e nel clero. Lo spazio logico introdotto attraverso un ragionamento giuridico è saturato con un riferimento a una realtà storico-sociale (pp. 73-74/106-107). La conseguenza è che questa realtà, la nobiltà, si ritrova dedotta necessariamente come struttura del modello monarchico in quanto tale[29]. Ecco la saturazione ideologica di un vuoto teorico: operando all'interno della concettualità giuridica, la teoria introduce la necessità dei corpi intermedi, non di quel particolare corpo intermedio che è la nobiltà; è l'ideologia che salda il posto logico introdotto a ciò che di fatto lo occupava, ma che di per sé avrebbe anche potuto essere sostituito da un equivalente funzionale.

La struttura dell'operazione althusseriana è chiara: da un lato esamina la costruzione teoria di Montesquieu alla luce della pretesa che quest'ultimo fa valere, ad esempio, nel caso ora considerato, si tratta della pretesa di

[28] Robert Derathé precisa così la lettura di Montesquieu come monarchico: «Montesquieu si pronuncia dunque con decisione contro l'assolutismo del sovrano e in questo senso *Lo spirito delle leggi* fa parte di quella letteratura di opposizione aristocratica, i cui scritti e le cui manifestazioni andarono moltiplicandosi dopo la morte del gran re. Ma mentre Saint-Simon e Fénelon, per non citare che i più famosi, chiedevano una restaurazione dei privilegi politici dei gran signori e della nobiltà di spada, *Lo spirito delle leggi* è prima di tutto una perorazione in favore della nobiltà di toga e delle prerogative dei Parlamenti» (*Introduzione*, p. 43). Per un'accurata ricostruzione delle varie posizioni in campo nella circostanza ideologico-politica di Montesquieu, si veda A. Burgio, *Un'apologia della storia. Con Montesquieu tra* ancien régime *e modernizzazione*, in L. Althusser, *Montesquieu, a politica e la storia*, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 7-41 (importanti anche i riferimenti bibliografici offerti da Burgio). Uno sguardo più sintetico sullo stesso tema si trova anche in P. Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de Frane 1989-1992*, pp. 511-518. Invece, per un quadro delle differenti interpretazioni delle preferenze politiche di Montesquieu, da quella per cui sarebbe un repubblicano fino a quella per cui sarebbe un liberale, passando per quelle che articolano variamente la sua vicinanza alla monarchia non assoluta, ci si può rifare a Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, pp. 11-22.

[29] Di questo passaggio de *Lo spirito delle leggi* (libro II, capitolo 4), offre un commento, che sviluppa quello di Althusser, Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, pp. 92-105.

cominciare dando voce al punto di vista giuridico e alle necessità che questo punto di vista sa porre; dall'altro lato, mostra come il discorso di Montesquieu includa sviluppi che non sono conformi a quella pretesa, ma sono motivati da un'altra istanza, cioè appunto il suo *parti pris*.

Consideriamo un secondo esempio, cioè l'analisi del dispotismo. Secondo Althusser, se si legge la trattazione che Montesquieu dedica al regime dispotico semplicemente come una parte della ricerca scientifica (o proto-scientifica) che prima ha esaminato le repubbliche e poi le monarchie, ci si trova a dover riscontrare delle anomalie. Va sottolineato che qualcosa di simile aveva messo in evidenza anche Durkheim nello scritto del 1892 dedicato a Montesquieu (si tratta della "tesi latina" o "piccola tesi" di Durkheim, là dove la grande tesi sarà pubblicata come *La division du travail social*, nel 1893). Per Durkheim l'anomalia è data dal fatto che il dispotismo è dapprima e in generale presentato come uno dei tre tipi di regime, ma poi Montesquieu farebbe intendere di considerarlo intrinsecamente patologico. Ora, quest'ultima tesi è incompatibile con il metodo induttivo-sperimentale che ricostruisce i tipi di società, non già sulla base di una qualche dottrina antropologica, bensì attraverso la comparazione di società esistenti e durevoli: è metodologicamente assurdo ricostruire un tipo sulla base della molteplicità delle sue esemplificazioni (ciascuna caratterizzata da una durata nel tempo ecc.) e poi aggiungere che tale tipo non è normale, ma patologico[30]. Per Althusser, invece, il tratto anomalo della trattazione del dispotismo è legato al fatto che Montesquieu lo riferisce alle società orientali (sarebbe il tipo di governo dei Turchi, dei Persiani, del Giappone, della Cina e della maggior parte dei paesi asiatici), ma a proposito di queste società egli non disponeva che di testimonianze e resoconti della cui dubbia affidabilità non poteva non essere consapevole. Per spiegare questa sorta di stranezza, Althusser avanza la seguente ipotesi: l'esempio dei paesi orientali «è solo un pretesto» (p. 83/115), mentre la vera ragione per cui Montesquieu si sofferma su questo tipo di regime è legata alla sua presa di partito. Il concetto di "dispotismo" non servirebbe per parlare di ciò che accade o è accaduto in terre lontane, ma per parlare di ciò che rischia di accadere e sta cominciando ad accadere nel

[30] Cfr. É. Durkheim, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, in Id., *Montesquieu et Rousseau précurseures de la sociologie*, trad. fr. par A. Cuvillier, Rivière, Paris 1953. Di quest'opera, che non è più in commercio, è possibile trovare una trascrizione nella nota banca dati "Les classiques des sciences sociales" della Université du Québec à Chicoutimi (http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/montesquieu_et_rousseau/montesquieu_et_rousseau.html). Poiché però questa trascrizione non rispetta l'impaginazione originale, oltre che le pagine di questa trascrizione (che sono pp. 39-40 e 43-44), riporto anche il capitolo e il paragrafo (che sono IV, 3 e V, 1).

presente europeo (p. 91/122). Nel discorso sul regime dei Turchi è *dissimulato* un discorso sulla monarchia assoluta, in particolare quella di Luigi XIV (p. 92-93/123-124). Insomma, dopo avere mostrato che il funzionamento della monarchia esige la nobiltà e dunque i privilegi attraverso cui questa è riconosciuta, Montesquieu svilupperebbe una specie di dimostrazione "a contrario": una monarchia che disconosce il ruolo della nobiltà scivola nel dispotismo e così facendo, tra l'altro, si espone alle rivolte popolari (p. 95-96/125). Nella trattazione scientifica dei tre regimi sarebbe nascosta «una lezione di politica, un avvertimento»:

> Certo, *esistono tre specie di governi*. Ma una, la repubblica, appartiene ormai alla sola memoria storica. Rimangono in vita la monarchia e il dispotismo. Ma il dispotismo è soltanto una monarchia abusiva e snaturata. Non resta allora che la monarchia, che bisogna difendere da quel pericolo (p. 97/126).

E lo stesso tipo di avvertimento pratico («Se saprà far tesoro della lezione del dispotismo, il re comprenderà che *il suo futuro val bene una nobiltà*» p. 106/135), avvertimento che è l'esplicitazione del partito preso di Montesquieu, Althusser lo fa emergere anche nel capitolo quinto, analizzando la cosiddetta dottrina della divisione dei poteri. Proiettando le distinzioni teoriche tra i poteri (in particolare tra quello esecutivo e quello legislativo) sulle potenze realmente presenti in campo (il re, la Camera alta e la Camera bassa) (p. 103/132) è possibile decodificare il tratto ideologico del discorso teorico, cioè fissare il vero referente degli universali scientifici:

> Se consideriamo non più le forze chiamate in causa nella combinazione di Montesquieu, ma quelle realmente esistenti al suo tempo, è inevitabile constatare che [se la società prende a modello la costituzione inglese] *la nobiltà si aggiudica due considerevoli vantaggi in vista del proprio progetto* (p. 106/134).

5. Nei primi cinque capitoli, ma soprattutto nel quarto e nel quinto, Althusser ricostruisce e mostra come ricostruire il partito preso di Montesquieu: non attestandosi su qualche frase, ma sul senso che il discorso teorico rivela quando lo si legge obliquamente, cioè quando non lo si legge avendo in mente queste due sole alternative: o il rinvenimento della sua coerenza e validità o l'ammissione che in esso vi sono errori, imprecisioni o *non sequitur*. Un *non sequitur*, ad esempio, può essere un sintomo del fatto che il passaggio che non è dettato dalla logica obbedisce a qualche altra istanza.

Questa che ho chiamato *lettura obliqua* sa considerare il testo insieme alla circostanza in cui è stato elaborato. Certe tesi rivelano così di essere in realtà

delle operazioni di smarcamento o demarcazione. Consideriamo ad esempio la tesi secondo cui il principio d'azione che caratterizza i regimi dispotici è la paura, mentre quello che caratterizza le repubbliche è la virtù politica o amore del bene comune e quello che caratterizza le monarchie è il senso dell'onore. Questa tesi, che ha le sue giustificazioni e prove nella ricerca empirica di Montesquieu, si carica di ulteriori significati non appena si rammenta che nel campo teorico in cui si va ad iscrivere anche *De l'esprit des lois*, una posizione importante era quella di Hobbes, secondo il quale la paura è la passione fondamentale dell'uomo che abita uno spazio condiviso da altri. Se per il *Leviatano* la paura è il fondamento primo del legame sociale, per Montesquieu questo è vero solo per quel regime in cui il legame sociale è sfaldato (cfr. p. 89-90/120-121). Gli esempi discussi in precedenza, poi, hanno mostrato come la lettura obliqua, non solo sappia cogliere, in esclusioni che non possono essere motivate dagli assunti teorici, il fatto che sono introdotte in obbedienza ad altre istanze, ma anche che cosa, nella circostanza presente, risponde alle partizioni ottenute "neutralmente" e dunque contribuisce a fissare il significato concreto secondo cui sono fatte operare effettivamente.

Dalla nostra ricostruzione della lettura obliqua, il concetto di *partito preso* emerge dunque definito così: è la posizione politico-ideologica, dissimulata nel discorso scientifico, che l'autore di questo discorso prende nel campo di lotta, *quale se lo rappresenta*. Così, Montesquieu è a favore della nobiltà e ne difende gli interessi e il valore *di fronte al re*, giacché nella sua rappresentazione del campo di conflitto, il re è una delle potenze in gioco. Si tratta di spostare il re dalla sua recente alleanza con la borghesia mercantile, alleanza in cui è misconosciuto il ruolo della nobiltà, alla sua antica alleanza con la nobiltà, un'alleanza che però va trasformata in modo da dare un riconoscimento e un ruolo a quella borghesia e così ridurre l'istanza critica che quella potrebbe portare[31]. Questa sarebbe l'operazione politica compiuta da Montesquieu, un'operazione che ovviamente non è compiuta inconsciamente, ma solo in maniera *dissimulata* (sebbene la dissimulazione possa anche non essere realizzata cinicamente, come quando si mente agli altri, ma in quello stato di parziale auto-accecamento in cui si mente anche a se stessi a proposito della propria neutralità).

Questo tipo di determinazione del partito preso di Montesquieu ha avuto una grande influenza nella letteratura critica su Montesquieu: anche quando è

[31] A proposito di quest'ultima trasformazione, sull'apertura alla quale si gioca la differenza di posizione politica tra Montesquieu e i critici conservatori della monarchia assoluta, ad esempio Henri de Boulainvilliers, Althusser non si sofferma a lungo (cfr. p. 111/140): lo rileva criticamente anche Spector, *«Couper le maître en deux»? La lecture althussérienne de Montesquieu*.

messa in discussione nei suoi dettagli, è comunque rispettata per il suo metodo[32]. Althusser comunque non si limita a questo tipo di lettura e nell'ultimo capitolo, il sesto, fa un'operazione ancora diversa, in cui lo stesso concetto di *partito preso* assume un nuovo significato. Qui il partito non è la posizione politico-ideologica presa più o meno lucidamente da Montesquieu nel campo di lotta *quale se lo rappresentava*, ma la posizione politico-ideologica che *di fatto* si trovava ad occupare e da cui dunque di fatto, volente o nolente, si trovava a pensare e parlare. Qui davvero ci spostiamo nell'inconscio: non l'inconscio esplorato dalla psicoanalisi, ma quello esplorato dalla scienza sociale, cioè, per Althusser, dal materialismo storico. È infatti il materialismo storico che sa andare al di là delle rappresentazioni che i soggetti si fanno della loro situazione e dei loro interessi e che espone l'effettiva configurazione del campo di lotta. Ovviamente, i soggetti possono arrivare a comprendere la posizione in cui oggettivamente si trovano nel campo, e che surdetermina i loro pensieri e le loro parole, ma non possono farlo scavando introspettivamente in loro stessi, ma appunto solo mettendo all'opera la ricerca materialistica.

A proposito della posizione in cui oggettivamente si troverebbe Montesquieu, Althusser si appoggia alle ricerche sulla Francia del XVII e XVIII secolo di Boris Porchnev[33]. Ne emerge che il vero conflitto determinante non è quello tra la nobiltà (e la monarchia feudale) e la borghesia mercantile (e la monarchia assoluta), giacché l'interesse fondamentale di entrambi i gruppi è la salvaguardia del modo di produzione feudale, bensì è il conflitto tra entrambi questi gruppi, da un lato, e le masse sottoposte allo sfruttamento

[32] Alberto Burgio, ad esempio, plaude il metodo esegetico di Althusser: «la storiografia filosofica come delimitazione e ricognizione del "campo ideologico" entro cui una "problematica" teoria prende forma, vive e si dispiega» (Burgio, *Un'apologia della storia. Con Montesquieu tra* ancien régime *e modernizzazione*, p. 9). Alessandro Ceccarelli rimarca come l'ermeneutica althusseriana abbia «contribuito a rinnovare il modo di leggere, tramandare e insegnare i classici del pensiero politico» (Ceccarelli, *Il momento montesquieuiano di Louis Althusser*, p. 777). La ricostruzione althusseriana della posizione politico-ideologica di Montesquieu è ripresa, pur con molte correzioni, aggiunta di sfumature e integrazioni, da Robert Derathé (cfr. la sua già citata *Introduzione*, pp. 43-44, dove molto opportunamente distingue la lettura di Althusser da quella di Albert Mathiez, cui è spesso associata, ad esempio anche da Binoche, *Introduction à* De l'esprit des lois *de Montesquieu*, a p. 11) e da Céline Spector (*«Couper le maître en deux»? La lecture althussérienne de Montesquieu*).

[33] Nel testo Athusser cita il libro, del 1948: "Révoltes populaires dans la France du XVII[e] et du XVIII[e] siècle", il quale però non apparirà in francese che nel 1963 (con il titolo: *Les Soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, Sevpen, Paris). Probabilmente, aveva letto solo l'articolo di Porhnev che cita nella bibliografia (*Jean Meslier et les sources populaires de ses idées*) e che era uscito nel volume bilingue, russo e francese: *Rapport de la délégation soviétique au X Congrès des Sciences historiques à Rome*, Mosca 1955, pp. 38-71.

feudale, dall'altro lato (p. 118/147). Così, il partito preso di Montesquieu è sì quello della nobiltà e dei suoi privilegi, ma, più profondamente, è quello del sistema economico feudale. Ed egli serve questo partito innanzitutto celando l'opposizione fondamentale in cui è preso e non dando riconoscimento, tra le forze in campo, alle masse popolari. Ma tutto questo, per Althusser, Montesquieu non lo fa in maniera dissimulata, bensì davvero inconsciamente: potremmo dire che a farlo è, per lui e attraverso di lui, la sua posizione oggettiva (cioè il suo interesse oggettivo di classe).

6. Nel suo corso all'École Normale Supérieur del 1955-56, quello dedicato a *I problemi della filosofia della storia*, Althusser sottolinea, a proposito di Montesquieu, innanzitutto il suo «parti pris scientifique», cioè la sua presa di partito per la scienza[34]. Il libro del '59 sviluppa un'analisi più complessa da cui emergono, per così dire, due partiti presi, quello in favore della scienza, ma anche quello ideologico-politico in favore della nobiltà e dunque della forma primitiva di monarchia. Queste due prese di partito non si confondono, ma sono simultanee e proprio per questo entrano in tensione l'una con l'altra. Nella ricostruzione elaborata nei primi cinque capitoli, tale tensione ha questa forma: se l'ordine del discorso di Montesquieu viene misurato solo sulla logica e sul metodo scientifici, che pure inaugura, allora talvolta appare difettoso, mentre altre volte risulta indeterminato; dietro a questi fenomeni, tuttavia, non c'è una mera disattenzione psicologica o un errore cognitivo, piuttosto lì si vide che quell'ordine obbediva anche ad un'altra istanza, cioè serviva anche a dare una certa lezione politica. Nell'ultimo capitolo, invece, la tensione tra scienza e ideologia rivela un'ulteriore dimensione. Qui Althusser non legge il testo di Montesquieu alla luce del suo stesso ideale di scienza per mostrare dove e come quel testo rivela di non rispondere soltanto a quell'ideale: qui Althusser legge Montesquieu sullo sfondo della scienza che si è sviluppata sì anche grazie a lui, ma che è poi proceduta molto al di là.

Lo sguardo scientifico rivela come Montesquieu, nello studio della realtà storica, non abbia portato fino in fondo la messa tra parentesi delle rappresentazioni attraverso cui gli attori si rapportano a questa realtà. Si noti: tali rappresentazioni fanno parte della realtà storica, e dunque vanno incluse nel suo studio, ma come una parte dell'oggetto, non come una parte della concettualità attraverso cui lo si studia. Montesquieu, invece, dopo aver posto l'esigenza di stare alle cose e non alle immagini che gli uomini se ne fanno, e dopo avere almeno in parte sviluppato questa esigenza, alla fine l'avrebbe

[34] Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École Normale Supérieure de 1955 à 1972*, p. 47.

tradita adottando, come categorie analitiche, quelle che sono solo rappresentazioni socialmente operanti. Invece di guardare le lenti dell'ideologia, avrebbe guardato attraverso tali lenti.

Sennonché, questo stesso "tradimento" non è una mera disattenzione o un errore, ma l'effetto del cortocircuito tra due interessi che appartenevano entrambi oggettivamente a Montesquieu. La congiuntura storica, lo abbiamo accennato, aveva per Althusser questa conformazione: il modo di produzione feudale attraversava una fase di trasformazione *interna* che andava verso il feudalesimo mercantile; questa trasformazione richiedeva una ristrutturazione del sistema politico, una ristrutturazione che ha di fatto preso la forma del passaggio dalla monarchia feudale alla monarchia assoluta. Ora, Montesquieu faceva parte di quella nobiltà che con questo passaggio aveva perso alcuni dei suoi privilegi e una parte della sua influenza. Ecco dunque i due interessi che appartengono oggettivamente alla posizione che Montesquieu occupa nel campo sociale: innanzitutto l'interesse della classe economica che il materialismo storico gli attribuisce, cioè l'interesse verso il modo di produzione feudale; in secondo luogo, l'interesse di quella parte di tale classe, in cui Montesquieu stesso si riconosceva, cioè l'interesse a difendere i privilegi della nobiltà. L'attaccamento all'ideologia nobiliare avrebbe ostacolato la comprensione del fatto che la conservazione del modo di produzione feudale valeva bene la perdita di qualche privilegio.

Tre partiti presi, dunque: quello preso esplicitamente, ma che non è una finzione, bensì è realmente operante, *in favore della scienza* (dello stare alle cose e ai loro rapporti necessari ecc.); quello dissimulato, *in favore della nobiltà*; quello inconscio, *in favore del modo di produzione feudale*. L'incrocio tra i loro specifici effetti aiuta a spiegare perché *Lo spirito delle leggi* sia potuto divenire oggetto di riappropriazione tanto diverse. Ad esempio, criticando la monarchia assoluta, Montesquieu si trova di fatto a fare tre cose simultaneamente: in primo luogo, lavora a favore dell'interesse primo della classe economica di cui fa parte, infatti, portando l'attenzione sul conflitto tra le due forme di monarchia, cela il conflitto veramente importante che esploderà con la Rivoluzione e poi nei moti ottocenteschi; in secondo luogo, lavora contro quello stesso interesse perché combatte la forma politica che è di fatto emersa come più adatta alla trasformazione *interna* del modo di produzione feudale; in terzo luogo, fornisce argomenti critici che saranno ripresi da chi, in seguito, prenderà a bersaglio la monarchia assoluta *insieme al sistema produttivo che vi corrispondeva* (p. 121-122/149-150).

7. Althusser mostra come Montesquieu, dal quadro analitico per forgiare il quale ha aperto nuove vie al sapere, avrebbe ricavato anche, in parte consapevolmente e in parte inconsciamente, una raffinata difesa del ruolo della nobiltà come argine allo scivolamento della monarchia nel dispotismo. Dopo aver chiarito tutto questo, possiamo tornare a leggere la fine dell'*Avant-propos* del libro del 1959:

> Una tradizione troppo pacificante pretenderebbe che Montesquieu abbia rivolto al mondo lo sguardo di un uomo senza interessi, né partito. Non afferma lui stesso di esser divenuto storico proprio in quanto distante da qualsiasi fazione, al riparo dal potere e dalle sue tentazioni, libero da tutto per una coincidenza miracolosa? Capace di comprendere tutto perché libero da tutto? Ma anche nei suoi confronti dobbiamo compiere il dovere dello storico, che è di non crederlo sulla parola, ma sulla base della sua opera. Questa immagine mi è parsa un mito e spero di dimostrarlo. Ma nel dimostrarlo, non vorrei che si credesse che l'appassionato partito preso di Montesquieu nelle lotte politiche del suo tempo abbia ridotto la sua opera a mero commento dei suoi desideri (p. 9/47).

Secondo Althusser, l'opera di Montesquieu non è un'elaborata espressione delle sue aspirazioni, né un loro commento. Ma per sostenere questo, aggiunge Althusser, non occorre rappresentarsi il lavoro del pensiero come un'attività puramente intellettuale e come tale separata dalla surdeterminazione storico-sociale[35]. Anzi, così facendo si servirebbe la causa idealista e soprattutto si disconoscerebbe ciò che le scienze sociali (Althusser avrebbe detto: il materialismo storico) rivelano a proposito della filosofia e cioè che è anch'essa una pratica inscritta nella formazione sociale e che dunque non padroneggia il suo oggetto, ma vi è presa dentro e dunque è anch'essa attraversata dal conflitto che lo divide. Si tratta comunque di un passaggio delicato: non basta negare che la pratica filosofica sia un puro e autonomo movimento da pensiero a pensiero, ma occorre farlo *senza implicare* che la filosofia non abbia nulla a che fare con ciò che, al di là dell'intellettualismo o del mentalsimo, merita di essere chiamato *pensiero* e *teoria*. Insomma, la decostruzione dell'immagine intellettualistica della filosofia non è una negazione della filosofia o una sua riduzione a qualcosa in rapporto a cui non abbia più senso parlare di teoresi, validità, ragioni, concetti ecc. Non a caso, nella "definizione" citata nel § 3, Althusser non dice che la filosofia è *tout court* lotta di classe, ma che lo è "in ultima istanza": questa precisazione serve esattamente a fare spazio all'impegno teorico (sebbene non scientifico) della filosofia. Insomma, la filosofia maneggia concetti (anche quando sta solo facendo l'opera

[35] Cfr. Althusser, *È facile essere marxista in filosofia? Discussione di Amiens*, p. 127.

"materialistica" di smarcamento delle conoscenze scientifiche dagli sfruttamenti "idealistici" cui sono sottoposte) e tenta di farlo secondo una logica e una certa necessità, ma nel far ciò è surdeterminata in ultima istanza dal conflitto che attraversa la formazione sociale in cui essa stessa si dispiega[36].

8. Ma che cosa fa sì che l'opera di Montesquieu non si riduca al suo "partito preso"? È forse possibile separare in astratto ciò che in essa c'è di buono da ciò che è solo cattivo? Quel che vi è di scientificamente valido da quel che è solo interesse di parte? Se questa fosse l'idea, ci sarebbe da chiedere chi è supposto capace di realizzare tale separazione, ossia da quale posizione ci si immagina che venga operata: forse da una posizione che, nuovamente, sarebbe capace di padroneggiare sovranamente i conflitti?[37] Non è questa l'idea di Althusser. La sua idea mi pare piuttosto da formulare così: la stessa opera di Montesquieu può essere soggetta a una riappropriazione che liberi le sue scoperte e le sue invenzioni concettuali dalla piega che, pure, lui ha impresso loro. Questa riappropriazione nascerà a sua volta da un "partito preso", salvo che tale presa di partito può essere quella in favore della scienza della storia e del gruppo sociale che secondo Althusser è più interessato a che tale scienza si sviluppi *autonomamente*.

Insomma, per Althusser, non si tratta di fare di Montesquieu un padre o un precursore della scienza materialistica delle formazioni sociali. Si tratta piuttosto di riappropriarsi delle sua scoperta viva, sottraendola ai vari

[36] La singolare, e a mio parere distintiva, *esperienza della necessità* che sta al cuore di ciò che resta genuinamente teoretico o speculativo nella pratica filosofica, l'esperienza di una necessità che dirò *concettuale*, ma senza con ciò voler suggerire che riguardi la presunta rete convenzionale dei nostri concetti e non la realtà, ecco, tale esperienza era ben presente ad Althusser che non riesce a non custodirla anche quando con più severità critica i suoi o gli altrui eccessi teoricistici: gli *Éléments d'autocritique* (1972, 1974) e la *Soutenance d'Amiens* (1975) sono, in questo senso, esemplari; dei primi si veda ad esempio l'esemplare nota 18, a p. 168 (cfr. L. Althusser, *Éléments d'autocritique* in: Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Presses Universitaires de France, pp. 159-197), della seconda si veda il ragionamento che, nella traduzione italiana sta a p. 138. Entrambi i riferimenti sono annotazioni in qualche modo molto semplici perché non mirano a far altro che attestare una necessità che si è innanzitutto mostrata: se c'è un'ultima istanza, allora quella non è l'unica; se c'è una pluralità di scienze, allora c'è un minimo che hanno in comune grazie a cui le raggruppiamo come scienze e le distinguiamo dalle altre cose. A differenza di quanto ho appena sostenuto, per Kolja Lindner la svolta che Althusser compie alla fine degli anni '60 a proposito della filosofia comprometterebbe di fatto la possibilità di riconoscere a quest'ultima uno sforzo e una portata teorici veri e propri; cfr. K. Lindner, *Lire le Capital: Althusser et l'impasse du tournant politiciste*, «Contretemps» (2007), pp. 71-81, in linea all'indirizzo: https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00423379/document (consultato l'ultima volta il 28 settembre 2017)

[37] Cfr. Althusser, *Lénine et la philosophie*, suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, pp. 41-42.

sfruttamenti cui è stata sottoposta, a partire da quello realizzato dallo stesso Montesquieu, passando per quello realizzato dalla tradizione liberale, che è fondato sul rinvenimento in *De l'esprit des lois* di una "teoria della divisione dei poteri" che, in vero, è solo un mito (pp. 98-108/129-138), per arrivare allo sfruttamento più insidioso perché più profondo e articolato, quello realizzato dalla tradizione sociologica comtiano-durkheimiana[38]. Soprattutto nel conflitto con quest'ultimo modo di sottoporre a sfruttamento Montesquieu, la posta in gioco, naturalmente, non è soltanto Montesquieu: il punto è quale sia la vera scienza della storia delle formazioni sociali, se la sociologia o il materialismo storico. Detto altrimenti, nel chiedersi se quell'autore che la sociologia indica come suo precursore stava effettivamente suggerendo che la società vada pensata come una totalità, quando metteva in opera uno sguardo comprensivo su tutti i fattori che surdeterminano un fenomeno sociale, ciò che ci si sta chiedendo è *se l'autentica scienza delle formazioni sociali debba o meno usare la categoria di* totalità. E ancora, nel chiedersi se il fatto che Montesquieu non rendesse pensabile altra rivoluzione che una rivoluzione dispotica sia una conseguenza stretta dei suoi assunti teorici e non piuttosto l'effetto del suo partito preso, quel che si sta davvero chiedendo è *se e come la teoria di fondo della scienza delle formazioni sociali debba rendere pensabile la rivoluzione*. Di tutto questo, comunque, non possiamo occuparci ora, infatti, non riguarda il campo di conflitto teorico e ideologico in cui ha preso partito Montesquieu, ma riguarda il campo di conflitto in cui si prende partito su Montesquieu e sul sapere per cui lui ha aperto nuove vie (p. 123/153)[39].

[38] Althusser cita sia il rinvio a Montesquieu operato da Comte, sia quello, ben più articolato, operato da Durkheim (p. 11/49). Sulla lettura durkheimiana di Montesquieu, bisogna leggere: B. Karsenti, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, in Id. *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris 2006, pp. 34-53 e F. Callegaro, *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Paris 2015, pp. 21-42.

[39] Questo conflitto con la lettura di Durkheim, che ha come posta immediata l'individuazione dell'esatta rivoluzione scientifica compiuta da Montesquieu e come posta mediata la determinazione della vera scienza delle formazioni sociali, l'ho ricostruito in un volume che sto ultimando sul confronto di Althusser con Montesquieu.