

*Pensiero cristiano, questione sociale
e liberalismo in Francia nel XIX secolo*

A cura di
Claudia Giurintano

Alessandro Bellavista, Eric Biagi,
Andrea Lanza, Manuela Albertone,
Emanuele Iula, Eugenio Guccione,
Ludovic Frobert, Mario Tesini,
Fausto Proietti, Marie Lauricella,
Claudia Giurintano, Salvatore Muscolino,
Fabrizio Simon, Rosanna Marsala,
Federica Falchi, Giorgio Scichilone,
Manlio Corselli

Seminario internazionale

Palermo 30-31 ottobre 2014
Complesso monumentale dello Steri
Università degli Studi di Palermo

2015 – Dipartimento di Studi Europei (DEMS)
via Maqueda, 324 – 90134- Palermo
portale.unipa.it/dipartimenti/dems
Supplemento a *Storia e Politica*, VII - 2015
EISSN 2037-0520
ISBN: 978-88-940096-1-3

Il presente volume è stampato con fondi del Dipartimento DEMS

Immagine in copertina:

Jean Béraud - *Sortie des ouvrières
de la Maison Paquin, rue de la Paix.*
Huile sur toile, Musée Carnavalet, Paris

Stampa: Tipografia dell'Università – Palermo –
www.tipografiadelluniversita.com
Finito di stampare nel mese di aprile 2015.

INDICE

Claudia Giurintano <i>Presentazione e ringraziamenti</i>	3
Alessandro Bellavista, Eric Biagi <i>Saluti</i>	22
Andrea Lanza <i>Un Rousseau cattolico socialista. Riflessioni sul cristianesimo di Buchez</i>	29
Manuela Albertone <i>Pensare la rivoluzione: Buchez e l'Histoire parlementaire de la Révolution française</i>	58
Ludovic Frobert <i>Christianisme, socialisme et économie politique. Ballanche, Buchez, Ott</i>	87
Emanuele Iula <i>La governamentalità tra XVIII e XIX secolo. La lezione foucaultiana</i>	117
Eugenio Guccione <i>Dello spirito della rivoluzione... un omaggio clandestino di Ventura a Lamennais</i>	149
Mario Tesini <i>Armand de Melun: ethos aristocratico e riforma sociale</i>	162
Fausto Proietti <i>Il tema del comune nella riflessione politica di alcuni autori cattolici durante la Monarchia di Luglio</i>	181
Marie Lauricella <i>La radicalisation de la pensée buchezienne: Anthime Corbon et la liberté républicaine par la corporation (1863)</i>	214

Claudia Giurintano	
<i>Henri-Robert Feugueray: «la République dans l'atelier»</i>	237
Salvatore Muscolino	
<i>La Teodicea sociale di Frédéric Bastiat</i>	297
Fabrizio Simon	
<i>Gli autori francesi nelle prime due serie della "Biblioteca dell'Economista"</i>	312
Rosanna Marsala	
<i>Il concetto cristiano di corporazione in Léon Harmel</i>	350
Federica Falchi	
<i>Anna Wheeler e William Thompson: rapporti e influenze tra il cooperativismo inglese e il cooperativismo francese</i>	374
Giorgio Scichilone	
<i>Il cattolicesimo liberale nell'Inghilterra vittoriana: Lord Acton and his circle</i>	409
Manlio Corselli	
<i>De Gaulle e «la fin de siècle»</i>	435
<i>Indice dei nomi</i>	456

MANUELA ALBERTONE

PENSARE LA RIVOLUZIONE:
BUCHEZ E L'*HISTOIRE PARLEMENTAIRE*
DE LA *RÉVOLUTION FRANÇAISE*

Per gli storici della rivoluzione francese il nome di Philippe Buchez è inseparabile dalla monumentale *Histoire parlementaire de la révolution française*, pubblicata in quaranta volumi in collaborazione con Pierre-Célestin Roux-Lavergne tra il 1834 e il 1838, eppure raramente il suo nome ritorna nelle discussioni storiografiche. Socialista cristiano¹, socialista democratico, cattolico rivoluzionario (Castella 1909; Cuviller 1948; Duroselle 1966), repubblicano cattolico (Duroselle 1966), socialista associativo, repubblicano borghese², Buchez è una figura di difficile definizione, che sfugge a un'unica catalogazione. Eccetto rare eccezioni³, non si è concentrata l'attenzione sul suo ruolo nella storiografia sulla rivoluzione francese. Le sue posizioni sono state analizzate quasi esclusivamente dagli storici della figura di Buchez nel suo insieme (Isambert 1967; Guccione 1993). Intendo in queste pagine focalizzarmi sulla sua specificità e originalità come storico della rivoluzione francese, in rapporto a una particolare ricezione della cultura settecentesca incentrata sul nesso economia-politica. Partirò dall'analisi di come Buchez si inserisce nel quadro della storiografia neo-giacobina e liberale, elaborata negli anni della Restaurazione e dopo la rivoluzione del 1830, passerò alla considerazione della rivoluzione nel suo pensiero, delinearò i caratteri e la metodologia di Buchez storico della rivoluzione francese, per terminare sulla sua presenza nella storiografia rivoluzionaria.

¹ Cfr. Halévy (1974: 83), che pone nella sua opera Buchez, considerato socialista cristiano, nella sezione sul socialismo democratico; Gérard (1970).

² Lettera di Friedrich Engels a August Bebel, Londra, 18 marzo 1875, in Marx (1944:53).

³ Voce "Buchez" in Furet, Ozouf (1988).

1. Buchez tra storiografia liberale, sansimoniana e neo-giacobina

Dagli anni immediatamente seguenti la rivoluzione francese, le prime testimonianze e analisi del periodo rivoluzionario - tra cui si distinsero le *Considérations sur la Révolution française* di Mme de Staël, pubblicate postume nel 1818 - aprirono la via a una vera e propria riflessione storica, che mirava a screditare la monarchia dei Borboni e che pose i fondamenti dell'interpretazione liberale, caratterizzata dalla legittimazione della rivoluzione, che ne segnò tutte le successive storie. Le opere di Thiers (1823-27) e Mignet (1824) presentavano la rivoluzione come un movimento inevitabile e positivo, nonostante le violenze, e segnato dalla lotta tra le classi. Dagli esiti della *force des choses* emergeva la necessità di una monarchia costituzionale liberale, capace di garantire stabilità attraverso un governo rappresentativo che limitasse i poteri dell'autorità. Con la rivoluzione del 1830 la ricerca di una memoria nazionale e la legittimazione di un potere che aveva rotto la continuità dinastica fece della storia della rivoluzione francese il cuore dell'ideologia dominante attraverso l'Eclettismo, rappresentato da Jouffroy e da Cousin. Per i liberali vincenti, sia i dottrinari di Guizot, sia l'opposizione di Thiers, il 1830 rappresentava la realizzazione del 1789 e la rivoluzione francese una fase ormai terminata. Il condizionamento esercitato da una filosofia di legittimazione dello status quo e l'interpretazione della rivoluzione è denunciato da Buchez ai lettori della sua *Histoire*. Criticando i fondamenti del pensiero di Cousin, scriveva:

La base de toute science pour l'éclectisme est l'observation, c'est-à-dire l'étude de tous les cas particuliers, et ensuite l'analogie. Etonnez-vous après cela, que le savant M. Guizot, observant le cas particulier de notre révolution française, établisse une analogie entre celui-ci et le cas particulier de la révolution anglaise, et veuille en conséquence nous imposer le système britannique, l'aristocratie des nobles propriétaires et des riches marchands (Buchez-Roux 1834-1838, XXVIII :VIII).

In questo contesto di rifondazione della memoria nazionale, in cui viene collocata anche la rivoluzione francese, Guizot creò nel 1833 la Société de l'Histoire de France, che iniziò la pubblicazione della Collection de documents inédits sur

l'histoire de France, ridando vita lo stesso anno all'Académie des sciences morales et politiques e ai suoi *Bulletin e Annuaire historique*; nel 1834 venne creata la Société française pour la conservation des monuments. Il valore documentario dell'*Histoire* e la centralità della morale assegnata da Buchez saranno l'espressione di tutta una tradizione storiografica alternativa alla storiografia liberale, così come la sua presenza pubblica di primo piano nella fase di avvio dell'Institut historique, nato nel 1833-34, come risposta alla Société de l'Histoire de France. L'Institut si prefiggeva un approccio scientifico ai fatti e Buchez si impegnò nell'organizzazione, tra il 15 novembre e il 15 dicembre 1835, del Congrès historique européen, che presiedette l'anno successivo, confidando che esso potesse esercitare sulla società e la politica l'azione di un potere scientifico, in accordo con i fondamenti del suo pensiero.

Accanto alla storiografia liberale, consolidata anche a livello politico, la pubblicazione dell'*Histoire* rappresentò l'espressione, in un'unica grandiosa impresa editoriale, dei molteplici filoni di una storiografia neo-giacobina, da cui Buchez assimilò spunti diversi, attraverso la rielaborazione del suo originale percorso intellettuale. La delusione per molti della sua generazione delle aspettative della rivoluzione del 1830, il peggiorare delle condizioni delle classi popolari, una memoria rivoluzionaria, che aveva imposto il silenzio sulla sua fase più radicale e la demonizzazione dei Giacobini, di Robespierre, del Terrore e della Dichiarazione dei diritti del 1793, incanalarono nuove letture della rivoluzione, che esprimevano le critiche al regime orléanista e l'elaborazione di diverse alternative politiche. La riabilitazione del '93 fu avviata dalla *Conspiration pour l'Egalité dite de Babeuf* di Filippo Buonarroti, pubblicata a Bruxelles nel 1828, ma il cui successo si inquadra nel periodo successivo la rivoluzione del '30, nel moltiplicarsi delle società popolari e delle agitazioni delle classi lavoratrici.

Buonarroti segnò l'inizio della storiografia neo-giacobina e dell'apologia del Terrore, nonostante egli fosse non uno storico, ma un protagonista della rivoluzione francese e la sua narrazione fosse stata composta negli ambienti dei sopravvissuti alla rivoluzione. Diversamente da Buchez, egli non era mosso dalla volontà di conoscere, anche se punti della sua ricostruzione si

ritrovano nell'*Histoire*: il carattere borghese dell'Assemblea costituente, l'idea di lotta di classe rielaborata con accenti diversi dalla storiografia liberale, il giudizio di condanna dei Girondini, il ruolo negativo della borghesia, l'origine cristiana della democrazia, la giustificazione del Terrore, la centralità della questione sociale e dell'eguaglianza. L'egualitarismo comunista babuista di matrice settecentesca di Buonarroti fu però sempre molto distante dall'associazionismo cooperativo di Buchez, che concepiva la sua riforma sociale, contro il comunismo, attraverso la libera iniziativa, la libertà di lavoro e la proprietà individuale, di cui egli trovò l'espressione nella rivoluzione francese.

La critica a Babeuf e alla sua scuola è netta nell'*Histoire*: «celle-là veut parquer les hommes dans une égalité matérielle complète où il n'y aura ni plus ni moins pour personne ; elle confisque la liberté au profit de l'égalité ; elle enrégimente et caserne le peuple ; elle le distribue en communes et en métiers » (HP, XXXII : VII). La pubblicazione di Buonarroti coincide con l'uscita di altre fonti, nell'intento di recuperare la memoria del '93: la pubblicazione nel 1829 dei *Mémoires* del convenzionale Lavasseur, l'edizione nel 1830 della Dichiarazione dei diritti del 1793, annotata da Albert Laponneraye, che nel 1832 cura anche una scelta di opere di Robespierre e nel 1835 l'edizione dei *Mémoires de Charlotte Robespierre*.

L'eco di Buonarroti fu forte nell'emergente partito repubblicano, dopo le *Trois glorieuses*, in cui giovani rivoluzionari romantici si prefiggevano di scrivere, allo stesso modo dei liberali, una storia della rivoluzione francese, come momento fondante dell'intera storia dell'umanità. Nell'epoca di un'Europa alla ricerca delle radici nazionali, essi individuavano nella rivoluzione francese lo spirito della nazione e la missione europea della Francia. Diversamente dai liberali, intendevano però la rivoluzione non come un'esperienza finita, ma l'avvio di una nuova era e vedevano nella sua storia la condanna del presente e uno strumento capace di assolvere una funzione pedagogica popolare. In particolare, contro la strumentalizzazione del Terrore per rafforzare la monarchia, contro il costituzionalismo repubblicano, cui contrapponevano i principi della sovranità popolare e del suffragio universale, i repubblicani di sinistra, che nel 1834 si riunirono nella Société des droits de l'homme, die-

dero una forte spinta alla riflessione sulla rivoluzione francese, nella coscienza che essa rappresentava un tema politico.

Simbolo e pioniere fu Laponneraye, un autentico “passeur de révolution”, che pose la rivoluzione al cuore del suo *Cours public d'histoire de France depuis 1789 à 1830*, inaugurato il 6 novembre 1831, ma già interrotto nel dicembre come sovversivo, di fronte alla rivolta dei *Canuts* a Lione, per i toni violenti, che porteranno Laponneraye in carcere. Nel contesto della storiografia dei vincitori, Laponneraye incitava alla rivolta utilizzando la storia. Nella sua analisi la violenza popolare diventava uno strumento legittimo e il Terrore non era considerato una conseguenza delle circostanze, ma l'espressione della volontà popolare. Laponneraye esaltava Robespierre, pur imputandogli di aver trascurato la dimensione sociale e di essersi concentrato sulla creazione di una religione civile. Buonarroti rappresentò un importante punto di riferimento per un'interpretazione che segnò una svolta nella storiografia, ponendo il sociale al cuore della storia della rivoluzione. Anche la storia neo-giacobina di Laponneraye non ricercava però un approccio scientifico, non ricostruiva, come Buchez, le discussioni parlamentari. Laponneraye fu interessato unicamente ai “sans-voix”, e anche se condivise con Buchez l'idea che la rivoluzione non fosse ancora finita, il suo spirito eversivo fu lontano da Buchez, per il quale la “haine” rivoluzionaria rappresentò una virtù, ma la violenza non costituì più, dopo la sua esperienza di carbonaro, uno strumento di azione politica e il Terrore fu una fase passeggera, che nella sua *Histoire* egli volle capire, giustificare, ma non esaltare (HP, XX:V).

L'idea della rivoluzione francese come processo irrevocabile, che segnò il crollo del mondo feudale, fu declinata anche attraverso le analisi del susseguirsi delle epoche organiche e critiche elaborate da Saint-Simon e dai sansimoniani, che segnarono fortemente l'elaborazione del pensiero di Buchez. Pur in assenza di una riflessione d'insieme sulla rivoluzione, emergono in Saint-Simon alcuni spunti interpretativi che, se non originali, assumono un significato particolare nel quadro del suo schema di analisi: la lotta di classe, la funzione della borghesia, come “classe intermédiaire”, incapace però di affidarsi alla direzione di un élite di scienziati e industriali, la condanna del giac-

cobinismo, del Terrore, delle spinte democratiche e egualitarie del '93. Robespierre venne giudicato da Saint-Simon un nemico dei lumi, pur nel suo sforzo di porre su basi religiose il progetto di una nuova struttura sociale, quale comunque avrebbe potuto essere assicurata soltanto dal *Nouveau Christianisme*.

In un nuovo contesto e per una generazione ormai lontana dagli eventi della rivoluzione, la rivalutazione del giacobinismo separò i discepoli Saint-Simon dal loro maestro. Nella riflessione sansimoniana di Laurent de l'Ardèche, la visione di un progresso indefinito, che risaliva a Condorcet, irrigidì ulteriormente il fatalismo della storiografia liberale, di cui voleva essere il superamento. L'esaltazione del robespierrismo nel suo significato sociale non si legava però nei sansimoniani alla tradizione egualitaria di Buonarroti. Esistevano punti di contatto tra babuismo e sansimonismo, nella critica al liberalismo, nella preminenza dei problemi sociali su quelli costituzionali; separò tuttavia i sansimoniani da Buonarroti la convinzione che la rivoluzione francese fosse conclusa e che alla lotta di classe si sostituissero l'associazionismo e le riforme dall'alto, espressione di quell'autoritarismo e di quel dogmatico fatalismo da cui Buchez volle allontanarsi.

Accostatosi a cerchie diverse e alimentatosi di molteplici tradizioni intellettuali, Buchez finì per staccarsi da tutti, proprio per l'insoddisfazione di non riuscire a trovare un'unica espressione della pluralità di stimoli a cui aveva risposto. Ruppe coi sansimoniani dopo il 1830, per l'esigenza di una maggiore attenzione alla politica, nonostante il sansimonismo avesse marcato fortemente la sua filosofia della storia, nell'alternanza tra epoche critiche e organiche. Buchez stesso riconobbe il debito intellettuale nei confronti di Saint-Simon negli anni della sua formazione, quando, dopo la fase della scoperta del materialismo settecentesco e della specializzazione dei saperi, che avevano intaccato l'educazione cattolica ricevuta dalla madre, era emersa in lui l'esigenza di recuperare un principio di unità, di fronte a una scienza che pretendeva di imporsi alla politica: «l'auteur – scriveva di Saint-Simon - venait en quelque sorte révéler à la jeunesse qui avait été élevée dans les écoles muettes de l'empire toutes les idées qui avaient été agitées dans les années qui avaient précédé la révolution et dans les jours de son

triomphe» (Buchez 1838-40, I : 26). Buchez non conobbe Saint-Simon e ne fu un discepolo postumo, ma la lettura del *Nouveau Christianisme* fu determinante nel riconciliare in lui scienza e religione e nell'elaborare una fisiologia sociale, come superamento della fase materialista della sua giovinezza.

Egli si allontanò tuttavia dall'elaborazione successiva dei discepoli di Saint-Simon, dopo il periodo di collaborazione al *Producteur*, che segnò per lui il passaggio dalla fisiologia della sua formazione di medico, alla fisiologia sociale⁴: «les uns voulaient que l'industrie fût la reine de la société et le criterium de toutes choses; d'autres voulaient que ce fût la science; j'étais déjà trop avancé pour accepter l'un et l'autre avis» (Buchez 1838-40, I : 27).

Il sentimento di insoddisfazione lo porterà ugualmente a allontanarsi dai repubblicani, concentrati sulle questioni costituzionali. Nella Société des Amis du peuple (Caron 1980), nata nel luglio 1830, sull'esempio dei club e delle associazioni della rivoluzione francese, Buchez portò la critica dello stato industriale e l'idea di associazione di Saint-Simon, ma il sansimonismo si eclisserà e pochi metteranno in primo piano la questione sociale; Buchez dal canto suo non fu interessato a una rappresentanza costituzionale e a un'eguaglianza formale senza contenuto sociale (Perreux 1930).

2. Buchez e la rivoluzione francese

Accanto a molteplici esperienze politiche e intellettuali, la riscoperta del cattolicesimo caratterizzò Buchez come pensatore cattolico e storico cattolico della rivoluzione francese, anche se tra i cattolici ortodossi egli non trovò tuttavia pieno consenso (Isambert 1965). Il primo volume dell'*Histoire* si apre proprio con la rivendicazione dell'appartenenza della rivoluzione francese al cristianesimo: «La révolution est la conséquence dernière et la plus avancée de la civilisation moderne, et la civilisation moderne est sortie tout entière de l'Évangile» (HP, I:1). La religione di Buchez si contraddistinse per la ricerca al contempo

⁴ Per un'analisi dettagliata dei rapporti di Buchez con il sansimonismo cf. Isambert (1965).

dell'universalità e dello spirito nazionale, che pose il suo cattolicesimo in una posizione critica verso la Chiesa. Buchez fu alla ricerca di una cattolicità, nel senso autentico del termine, che tenesse insieme universalità e nazione: «le catholicisme n'est pas seulement une religion, c'est aussi un sentiment national; c'est en toutes choses, l'amour et la foi de l'unité» (HP, XXVIII: XIV). La rivoluzione francese, come nuovo capitolo del cristianesimo, veniva a assolvere questa funzione, facendo della Francia la guida dell'Europa, in un quadro che risente della tradizione gallicana e dell'opposizione all'individualismo protestante, in nome del principio dell'unità.

Nel *Traité de politique et de science sociale*, pubblicato postumo nel 1866, Buchez ha un approccio storico e sociale alla religione: «La Révolution s'abstint sagement du dogmatisme religieux; elle ne s'occupe que de politique, c'est un fait caractéristique» (Buchez 1866, II: 501). In un quadro attento alla dimensione economica e sociale, egli apprezzava così la Costituzione civile del clero:

Parmi les réformes entreprises par la Révolution fut celle de notre clergé catholique. Les mesures dont le clergé fut l'objet furent inspirées, les unes par la raison économique ou la raison d'Etat, les autres, par l'unique volonté du mieux. Ainsi la raison économique de l'Etat détermina la confiscation des biens de l'Eglise que le clergé considérait comme siens et qui étaient immenses ; elle détermina aussi la suppression des couvents (ivi: 498).

La reminiscenza di posizioni conciliariste gli faceva anteporre la politica religiosa della rivoluzione al Concordato napoleonico:

Il est vrai que le concordat avait reçu la sanction de la cour de Rome; mais il est vrai aussi qu'il est bien inférieur à la constitution civile. Celle-ci, en rétablissant l'élection ecclésiastique usitée dans les premiers siècles, était autrement avantageuse à l'Eglise et au clergé lui-même (ivi: 502).

Buchez si avvicinò al dogma conservando la sua visione sociale, che aveva nella morale e nella democrazia i suoi principi fondanti. Apprezzò la vocazione universalistica del cattolicesimo, ma il cristianesimo, come eguaglianza e fraternità, non fu

per lui quello della Chiesa gerarchica e egoista, allontanatasi dal popolo che aveva fatto la rivoluzione francese:

Il y a dans une partie du public, dans la partie libérale et progressive, une prévention extrême contre le clergé. Ce n'est pas sans motif. Pourquoi celui-ci, ou au moins ses chefs, se rangent-ils toujours en majorité du côté des ennemis de la liberté ? (ivi: 504-505).

«La révolution française – scrive nell'*Européen* nel 1832 – fut le plus bel oeuvre, et comme le résumé de ces devouemens sociaux; elle proclama l'égalité devant la loi, dont l'égalité devant Dieu, annoncée par le Christ, était le symbole»⁵. Il cristianesimo era l'epifania di quel fine ultimo - la nozione di *but* centrale nella filosofia di Buchez – tradottosi nel '93 nell'«amélioration morale et physique» che costituiva «la religion de notre temps»⁶. Il cristianesimo aveva per Buchez un valore sociale, di cui la rivoluzione francese fu l'espressione. Il cattolicesimo non allineato di Buchez si espresse nella sua originale interpretazione positiva del nesso religione-rivoluzione francese, che sia lo separò dal cattolicesimo reazionario e antirivoluzionario di De Maistre, sia condizionò negativamente la sua fortuna di storico della rivoluzione francese. Da un lato, una visione provvidenzialista faceva della rivoluzione l'opera dello spirito, dall'altro, la rivoluzione rappresentava il momento della laicizzazione della religione, interpretato attraverso il paradigma economico e la lotta di classe. Un ideale di giustizia sociale indusse Buchez a conciliare cristianesimo e rivoluzione francese.

Buchez scrive l'*Histoire* nel periodo più fecondo della sua vita, tra il 1830 e il 1848, negli anni in cui vive la delusione della rivoluzione orléanista, riunisce intorno a sé un gruppo di fedeli e crea un giornale di diffusione del suo pensiero e del suo progetto, *L'Européen, journal des sciences morales et politiques, poi économiques*, che dopo la prima fase, tra l'estate 1831 e l'ottobre 1832, riprenderà la pubblicazione nel 1835. L'insoddisfazione per l'incompletezza della rivoluzione del 1830 si tradusse nella convinzione che l'era delle rivoluzioni non fosse terminata e lo spinse a riflettere sulla rivoluzione francese.

⁵ «De l'égalité», *L'Européen*, 11, 11 febbraio 1832:162.

⁶ «Plan d'un système de politique positive applicable au temps présent», *L'Européen*, 16, 17 marzo 1832 : 242.

Scrisse l'*Histoire parlementaire*, una riflessione su un periodo rivoluzionario della storia, su un'epoca di azione, in una fase di passaggio del suo percorso politico e intellettuale. In questo contesto l'opera rappresenta una sorta di *trait-d'union* tra un primo periodo di impegno più diretto e un secondo più concentrato sull'attività intellettuale e meno pragmatico⁷.

Nel 1833, l'anno prima dell'avvio dell'*Histoire*, Buchez scrisse l'*Introduction à la science de l'histoire ou Science du développement de l'Humanité*, in cui elaborò una filosofia della storia, per la cui comprensione l'*Histoire* è essenziale. All'interno delle coordinate sansimoniane, la rivoluzione francese incarna per Buchez la storia, in quanto epoca critica e germe di una nuova epoca organica. La rivoluzione era concepita come epifania religiosa, all'interno di un pensiero che credeva nel progresso e nella necessità di una scienza sociale per capire il destino religioso dell'umanità. Filosofia, politica e scienza sociale sono inscindibili per un pensatore che si è formato alla lettura di Condorcet, con cui condivide la medesima attenzione alla centralità dell'istruzione (Marchat 2008):

La politique est une partie de la philosophie – scrisse in una nota rimasta manoscritta – Autrefois sous le nom de morale et encore aujourd'hui dans la théologie on enseignait les principes généraux de la science sociale. De notre tems, elle a été rayée de l'enseignement. Celle-ci ne comprend plus que la logique, la théodicée, beaucoup de psychologie et un peu d'Esthétique, qui ne conduit nullement à la politique.

Nella medesima nota ribadiva che l'insegnamento della filosofia non doveva essere separato dalla politica, in un'epoca « où tous les hommes sont appelés à devenir citoyens et à s'occuper des affaires de leur pays ». Proprio queste convinzioni lo avevano indotto a dare il titolo di « philosophie politique » (il riferimento è all'*Essai d'un traité complet de philosophie*) a un'opera che trattava della scienza sociale e delle sue applicazioni⁸.

⁷ Duroselle (1966: 89) pone la messa in cantiere dell'idea dell'*Histoire* verso il 1832.

⁸ Bibliothèque Historique de la Ville de Paris, *Papiers Buchez*, CP 3706, Premiers essais, f. 48.

Ritroviamo in Buchez una corrispondenza tra la sua visione della rivoluzione francese e l'impegno del suo socialismo associativo: come le sue associazioni cooperative di produzione poggiavano sulla libertà del lavoro, sulla proprietà individuale e sulla riforma sociale attraverso la libera iniziativa, così nella sua interpretazione della rivoluzione emergeva la centralità del lavoro e una dimensione politica dell'economia, di cui egli stesso rivendicava le matrici settecentesche. Buchez appartenne a una generazione che non ebbe memoria diretta della rivoluzione francese, ma di cui egli assimilò la tradizione e la passione attraverso il padre, che rivestì la carica di commissario del potere esecutivo nel cantone di Romerée, poi revocata il 18 fruttidoro, e lo spinse alla formazione di medico, determinante per la sua concezione della scienza sociale.

Nel ripercorrere il percorso che lo condusse alla riscoperta del cristianesimo, Buchez riconobbe la sua originaria formazione sugli autori materialisti settecenteschi e il suo debito verso Turgot e Condorcet, che elaborarono un'idea di progresso, di perfeibilità e una teoria degli stadi successivi della storia, di cui ricostruisce una linea di continuità che arrivava a Saint-Simon e a Comte. Da Condorcet e dal suo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* venne :

l'idée d'une science destinée à prévoir les progrès futurs de la société, et fondée sur l'analogie des facultés individuelles et sociales ; tels que les principes de la division des forces humaines et intellectuelles, morales et physiques ; tels que l'observation des faits qui se marquent dans l'histoire, et qui indiquent l'avenir probable des institutions, et des faits où elles se manifestent ; tel que la division des résultats des travaux sur le développement de l'humanité, en deux branches, savoir : la science du développement lui-même ; tel enfin que la division des sociétés actuelles en propriétaires par héritage, et en travailleurs pauvres (Buchez 1833 : 93).

Nella ricostruzione dei fondamenti di questo pensiero, Buchez legava direttamente l'illuminismo alla rivoluzione: "Vinrent enfin les Jacobins", nel cui operato egli vedeva "une haute pensée pratique, déduite de la philosophie dont nous venons d'exposer les généralités" (Buchez, 1833 : 94). L'attenzione alla dimensione sociale e all'economia di matrice settecentesca, che lega il pensiero di Buchez alla sua interpretazione della rivolu-

zione francese, segna e rimane una costante, anche dopo aver abbandonato la filosofia materialista. Rimane in lui la ricerca nel Settecento del pensiero moderno e di un'utopia del pratico, che marca l'illuminismo francese, come tensione e desiderio del cambiamento. C'è in Buchez l'intersezione tra uno spirito deduttivo, che si esprimeva in una teoria generale, l'attenzione alla ricostruzione storica, ai fatti, e un impegno presente, una volontà di cambiamento. La rivoluzione francese fu per Buchez questa utopia pratica, attraverso una successione di eventi e di scelte operate nel quadro di una trasformazione radicale della società. La sua attenzione per la scienza sociale si alimentò della specificità della riflessione economica francese del Settecento e del nesso economia-politica, di cui la rivoluzione francese fu il primo tentativo di realizzazione pratica.

«Le nom d'économie politique est moderne; c'est une création du dix-huitième siècle», scriveva sull'*Européen* nel 1831(n.1 : 9). Attraverso una chiara ricostruzione storica Buchez fissava con lucidità una prima fase francese e una seconda britannica, mettendo in risalto le specificità nazionali delle due culture economiche:

Cette histoire présente deux périodes très nettement caractérisées ; on peut nommer la première française, et la seconde anglaise ; l'esprit des deux nations y est parfaitement marqué, l'un généreux et philanthropique, l'autre personnel et mercantile ; on voit que chez nous les économistes écrivaient pour le peuple, tandis que chez nos voisins, ils travaillaient avec les sentimens et dans les intérêts de la seule aristocratie (ibidem).

Venivano sottolineati il carattere scientifico e matematico delle prime analisi economiche francesi e la loro valenza sociale e politica, che nasceva dall'obiettivo "de trouver les institutions les plus propres à améliorer la position sociale, et la condition morale, intellectuelle et physique de la classe la plus nombreuse, et la plus pauvre » (ibidem). Quesnay, Boulanger, Turgot, Necker, Condorcet: l'articolo non tiene in considerazione le differenze tra gli autori e le contrapposizioni dei dibattiti settecenteschi intorno alla fisiocrazia, ma coglie nel suo insieme, ben prima di quello che avrebbe fatto Tocqueville, il nesso economia-politica e l'attenzione sociale degli *économistes* francesi.

Riconosce il merito di Smith, “il fit école”, ma considera allo stesso tempo la *Wealth of Nations* l'avvio di una riflessione sull'economia che, diventando scienza, perse il contatto con la politica, facendo della scientificità lo strumento di giustificazione dei rapporti di forza esistenti, “ces hommes sont parvenus à dresser une statistique exacte de ce qui existe actuellement”, e tacciando come anti-economiche le scelte politiche che mettesero in discussione la conservazione sociale e mirassero a alleviare le condizioni delle classi più povere. Buchez muove dalla teoria dei bisogni di Rousseau per sviluppare una riflessione sull'economia che analizzava le categorie di produzione e di distribuzione a partire dal criterio di interesse sociale, cioè da una visione dei fondamenti economici della società e del nesso tra interesse individuale e collettivo, che i fisiocrati avevano elaborato per primi⁹. La cultura economica settecentesca si poneva così per Buchez come momento iniziale di un approccio sociale all'economia:

Nous serons des continuateurs du dix-huitième siècle; nous ne reculerons pas jusqu'à lui; mais nous l'imiterons dans son but économique, celui d'améliorer la condition des classes pauvres en France et en Europe, et de chercher les moyens de réaliser sur la terre le principe de l'égalité chrétienne ; nous oublierons notre école anglaise (ivi : 10).

Gli economisti francesi settecenteschi avevano combattuto la società di ordini in nome della libertà individuale e avevano elaborato «une science sociale» diversamente dagli inglesi; il loro superamento moderno consisteva nell'oltrepassare l'individualismo, «l'intérêt individualisé est aveugle», per realizzare il «but commun».

Nel *Traité de philosophie* Buchez considera Saint-Simon il tramite per la diffusione e la sopravvivenza della tradizione degli economisti settecenteschi, dei quali non riuscì però a eguagliare la profondità analitica: «Il reproduisit les pensées de Quenay, de Boulanger, de Turgot, de Condorcet, etc.; il nous serait

⁹ Cfr. Baker (1987) ha interpretato la fisiocrazia nel quadro di una teoria sociale della rappresentanza, in cui l'interesse economico era posto alla base dell'ordine sociale, all'interno di una particolare visione che faceva della proprietà terriera l'interesse nazionale.

difficile d'affirmer s'il y ajouta quelque chose de son propre fonds» (Bucheze 1838-40, t. II: 315).

La medesima centralità del lavoro della riflessione di Buchez, che egli vede emergere nel corso della rivoluzione francese e di cui rintraccia le origini nel Settecento francese, è presente anche nell'*Histoire*. Nella chiara ricostruzione della Francia alla vigilia della rivoluzione, Buchez ripercorreva nei dettagli i tentativi di riforme profonde messi in atto da Turgot, «économiste zélé», «administrateur à systèmes», «le catholique Turgot», come non tralasciò di rimarcare (HP, XIX: XIV); considerava le misure in favore della libertà del commercio dei grani più incisive della Costituzione del 1791 e riportava direttamente le parole dell'editto di liberalizzazione di Turgot, là dove definiva: «e droit de travailler, la propriété de tout homme: et cette propriété est la première, la plus sacrée et la plus imprescriptible de toutes» (HP, I: 165). La rivoluzione, che alla sua epoca non considerava ancora terminata, ebbe il cammino tracciato dal controllore generale di Luigi XVI: «Aujourd'hui la révolution française n'est pas fermée, car on a maintenu à l'état de question les principes qu'elle posait» (HP, I: 166).

In questo affresco introduttivo era posta la distinzione tra le due scuole di pensiero che nella sua analisi avevano mosso l'azione in Francia, dalla rivoluzione al suo presente: la scuola degli enciclopedisti, di cui Voltaire era il simbolo, e la scuola degli economisti, in cui includeva anche Rousseau. Nella prima vedeva un pensiero di matrice protestante, per la centralità dell'individualismo, concentrato sulla critica alla monarchia assoluta, ma incapace «d'approfondir la cause intime du mal» (HP, I: 163), come invece fu in grado di fare la riflessione economica: «elle tourmentait sans cesse le problème de la conservation sociale, et possédait déjà d'importantes solutions sur la production et la distribution des richesses» (HP, I: 164). Nella prefazione al XIV volume dell'*Histoire*, in cui indicava nel comune «but social» la corrispondenza tra la filosofia del progresso e la rivoluzione francese, la distinzione era posta tra la scuola degli economisti e la scuola dei materialisti, in cui includeva Locke e Condillac.

Con una fine analisi storica, che ritorna più volte nell'*Histoire*, Buchez individuava con chiarezza i due diversi di-

scorsi politici, che segnarono la cultura francese del Settecento, e che si espressero in due diversi linguaggi di trasformazione della realtà: il linguaggio dei diritti civili, della tolleranza, dell'affrancamento dalla religione, che fu centrale sino alla metà del secolo, e il linguaggio dell'economia, che dalla fisiocrazia in poi, divenne il moderno linguaggio della politica: «cette ligne de travaux succédait à celle des légistes du *droit des gens*» (HP, XIV, XIV). Nella sua concezione dell'economia politica, intesa come «la science de l'organisation sociale elle-même dans toute son étendue», Buchez poneva indistintamente Rousseau accanto a Turgot, essendo poco interessato all'analisi delle teorie economiche, ma attento a tutti gli autori che avevano privilegiato «la question de l'amélioration sociale». Buchez riusciva a cogliere ciò che accomunava Rousseau alla tradizione economica di matrice fisiocratica proprio attraverso la nozione di interesse sociale, definito in termini economici, che non scindeva produzione e distribuzione; da Rousseau Buchez traeva la visione organica della società, ma concepita nei suoi rapporti economici alla luce delle analisi degli *économistes* settecenteschi. Dopo l'esperienza della Carboneria francese, di cui fu tra i fondatori (Isambert 1966), Buchez abbandonò l'attività di lotta cospirativa; il suo successivo maggiore impegno intellettuale si alimentò anche della consapevolezza delle scosse economiche innescate da una rivoluzione:

Parmi les maux qu'il faut prévoir dans une révolution, les plus difficiles à vaincre ne sont pas ceux des conspirations intérieures, de la guerre civile et étrangère ; le plus dangereux est la perturbation industrielle qui ôte le travail et le pain à tous les hommes qui vivent de salaire, c'est-à-dire au plus grand nombre. On a pu voir dans notre histoire ce que ce fut là l'un des plus graves parmi les fléaux qui affligèrent la France de 1789 à 1794 (HP, XXXII : IX-X).

La prospettiva economica e la centralità del lavoro costituiscono fattori determinanti nell'indirizzare Buchez allo studio della rivoluzione francese e danno anche ragione e sostanza alla sua svolta religiosa. L'evento rivoluzionario significò per Buchez l'incontro tra scienza e passione e la scrittura della storia della rivoluzione rappresentò la risposta alla inadeguatezza della sola evidenza scientifica. Per lui ancora anche uomo del Settecento,

cui lo legavano i legami familiari, la rivoluzione francese esprimeva l'accezione illuminista di utopia, come cambiamento in un quadro di trasformazione radicale della società, simbolo della sua parabola che tenne insieme scienza e religione, una religione che si alimentava di tutto un filone della cultura illuminista, come moderna religione dell'eguaglianza:

Le tableau que nous venons d'esquisser – scrive nell'Introduzione al XXXII capitolo dell'*Histoire*, in cui delineava la sua idea di organizzazione industriale – pourra être rangé parmi les utopies; mais, au moins, faut-il convenir que l'on ne conçoit guère comment la morale chrétienne serait jamais une vérité politique si quelque chose de semblable ne vient à s'établir parmi nous; et si l'on ne résout le problème difficile qui nous est posé par l'Évangile, de trouver une organisation sociale où les hommes soient complètement libres de choisir entre le bien et le mal, et où les premiers soient véritablement ceux qui ont choisi d'être les serviteurs des autres. Pour arriver à ce point, il faut absolument changer les conditions matérielles ou industrielles de notre temps ; il faut faire disparaître la fatalité de la misère qui enchaîne et énerve le plus grand nombre de nos semblables (HP, XXXII : XII).

La rivoluzione francese aveva indicato il cammino, ponendo a fondamento di questa rigenerazione la libertà, che per Buchez andava perseguita non individualmente, ma collettivamente, l'eguaglianza, assicurata attraverso il lavoro, e la fraternità, intesa in senso cristiano. Nell'evento che segnò la storia di Francia, e non solo, Buchez ritrovava l'essenza del suo pensiero: quel concetto di fine (*but*), che la vocazione universalistica della rivoluzione aveva indicato come ricerca della legge dell'umanità, la nozione di progresso dell'*Esquisse* di Condorcet, un progresso non solo morale ma anche sociale e economico. Per Buchez, che aveva rinunciato all'azione rivoluzionaria, raccontare la rivoluzione significò proseguirne intellettualmente l'azione.

3. L'Histoire parlementaire de la Révolution française

Buchez non fu storico di professione, la sua *Histoire parlementaire* rivestì ciò nonostante un ruolo determinante nell'avviare uno studio documentario della rivoluzione francese e la storiografia socialista, dopo l'approccio non scientifico di Buonarroti. La retorica di un linguaggio spesso messianico, la forte impronta religiosa e l'interpretazione provvidenzialista ne hanno condizionato il giudizio, relegando la sua opera in una posizione di secondo piano nella storiografia sulla rivoluzione francese. I quaranta volumi pubblicati nel breve arco di cinque anni¹⁰ hanno tuttavia una loro originalità sia nel contenuto sia nella forma, che Buchez stesso rivendicò, come scrisse, all'epoca del progetto di una nuova edizione ridotta, in una dura lettera a Roux, in cui si dichiarava il solo vero autore d' «un ouvrage nouveau»¹¹. Nel quadro del ruolo che la rivoluzione rivestì nella sua filosofia della storia, Buchez intese dare un'interpretazione degli eventi, che ne richiedeva la conoscenza attraverso i documenti, spinto più che a ricercarne le cause a metterne in evidenza la funzione di «enseignement national» (HP, IX: V).

Un approccio scientifico pre-positivista lo induce per primo a raccogliere una grande mole di documenti. Per scelta metodologica Buchez separa interpretazione e fonti e ne esplicita la distinzione¹². La riproduzione del materiale presentato manca di rigore e è parziale nel dare poco spazio alle fonti realiste. Ogni volume presenta – eccetto che tra il XXXIV e il XXXIX – una introduzione interpretativa, cui segue la narrazione fatta attraverso soprattutto i resoconti parlamentari e i documenti ufficiali, che i ritmi veloci della pubblicazione non sempre permisero di controllare, con l'obiettivo di conservare e fare conoscere archivi sia pubblici sia privati. Buchez rivendica, accanto ai dibattiti parlamentari, l'originalità delle fonti utilizzate: « les matériaux dont nous nous sommes servis étaient pour la plu-

¹⁰ Della nuova edizione del 1846 uscirono soltanto sette volume (Guccione : 1993).

¹¹ Lettera di Buchez a Roux-Lavergne, 24 aprile 1845, Bibliothèque Historique de la Ville de Paris, *Papiers Buchez*, CP 3705, f. 194.

¹² Guccione vede riecheggiare Vico nel rapporto tra filologia e filosofia come metodo di accertamento della verità. Cfr. Guccione (1993 :43).

part oubliés dans le fond de quelques bibliothèques, publiques ou particulières. Aucun historien, par exemple, avant nous, n'avait, nous pouvons l'assurer, fouillé l'immense, quoique incomplète, collection amassée à la bibliothèque royale » (HP, XXI: VIII). Rende ragione della scelta dei documenti, di fronte all'accusa di parzialità, facendo appello alla *force des choses* per giustificare la decisione di aver privilegiato gli scritti che più agirono sugli eventi: «de 1788 à 1792, le nombre et la valeur des écrits révolutionnaires l'emportèrent de beaucoup sur ceux de l'opposition, soit royaliste, soit constitutionnelle » (HP, XIII: VI). Di tutta l'opera i primi undici volumi sono dedicati alla Costituente, dal XII al XVIII alla Legislativa, dal XIX al XXXIII alla Convenzione prima di Termidoro. Significativamente dalla caduta di Robespierre non compaiono più le Introduzioni.

Alcune delle riflessioni introduttive ai volumi erano state anticipate sulle pagine della prima serie dell'*Européen*, dove l'azione contro la monarchia orléanista fu più forte: «depuis la révolution de juillet, la politique actuelle s'est compliquée de tous les débats révolutionnaires antérieurs»¹³. Sono già formulate le critiche al ruolo della Chiesa durante la rivoluzione¹⁴, il nesso tra il cristianesimo e il 1793¹⁵, la difesa dei Giacobini, l'apologia di Rousseau¹⁶, l'esaltazione di Robespierre e Saint-Just, «inquisiteurs modernes», che fermarono «trois siècle de protestantisme», il tutto inserito nella visione con cui Buchez contrapponeva i principi rivoluzionari della eguaglianza e della fraternità all'individualismo¹⁷.

In opposizione alla storiografia liberale dominante, Buchez dà un'interpretazione negativa della prima fase della rivoluzione, giudicando la Costituente responsabile di tutti i successivi sviluppi. Il 14 luglio rappresenta nella sua analisi una svolta, che spezza l'unità popolare, dando il via a uno scontro di classe, in cui la borghesia si oppone al popolo: «La société, divisée en deux classes, les maîtres et les esclaves instruits égale-

¹³ “Esprit des conventionnels”, *L'Européen*, n. 41, 15 settembre 1832, p. 225.

¹⁴ “De l'égalité” cit.

¹⁵ “Plan d'un système de politique positive applicable au temps présent”, *L'Européen*, n. 16, 17 mars 1832, p. 242.

¹⁶ “Esprit des conventionnels” cit.

¹⁷ “De la législation”, *L'Européen*, n. 15, 10 marzo 1832, p. 227.

ment à un seul but, le bonheur, ne présentait de tendance que pour un seul genre de Révolution, celle où les esclaves, en se révoltant, prendraient la place des maîtres, et réduiraient ceux-ci à les remplacer dans leur ancien rôle» (HP, XXXII: VII). L'unità di principi della vigilia della rivoluzione, testimoniata dai *cahiers de doléances* del Terzo stato, e ispirata a Rousseau, si spezzò con l'emergere di una parte che mirava a trarne profitto all'interno del movimento popolare: «la bourgeoisie chercha à se constituer comme classe gouvernante» (HP, II: II). L'idea di nazione si condensò in quella di una classe, «dans celle qui avait des propriétés, dans celle qui avait reçu l'instruction universitaire, dans celle qui pouvait prétendre aux places, etc., en un mot, dans ce que l'on appela plus tard la bourgeoisie» (HP, III: IV). Per popolo Buchez intende, nell'accezione che Sieyès elaborò per primo, la parte del paese che lavorava, e, come Sieyès, riconobbe la forza del numero contro nobiltà e clero, che vennero a rappresentare i ribelli, ostili al cambiamento e votati alla sconfitta¹⁸.

La centralità della sovranità popolare è espressione di un'idea di unità del corpo politico, che deriva direttamente da Rousseau, e che si manifesta nel principio del fine comune, di una ragione collettiva, che arriva a giustificare i massacri di settembre, come lotta del popolo per fermare i controrivoluzionari (HP, XIX: V-VI). Tale idea di unità segna l'interpretazione di Buchez di momenti chiave della rivoluzione. Il giudizio negativo che dà della Costituente è legato alla consacrazione della centralità dell'individuo, sancita dalla Dichiarazione dei diritti dell' '89, che Buchez critica, anche se non da posizioni antirivoluzionarie. Alla centralità del diritto oppone la centralità del dovere, con argomenti antiliberali contro «le système de l'individualisme, celui qui établit que le but de la société est le bonheur de chacun» (HP, XII: X). È questa stessa ricerca della felicità che lo porta a criticare anche la Dichiarazione americana (HP, II: 299):

La Constituante, au lieu d'une déclaration du but commun, et des devoirs sociaux, avait posé une déclaration des droits individuels ; elle

¹⁸ *Introduction à l'étude de l'histoire de France*, Bibliothèque Historique de la Ville de Paris, *Papiers Buchez*, CP 3718, f. 166.

avait ainsi effacé toute formule qui pût servir à réunir les hommes dans une seule pensée, et créé, au contraire, celle qui était la plus propre à les séparer et à les désunir ; car chacun, en son nom, pouvait prétendre non-seulement au triomphe de ses intérêts, de ses amitiés et de ses antipathies personnelles, mais encore à celui de ses doctrines : et ce fut ce qui arriva en effet (HP, XIX: XI).

Il fatalismo dell'interpretazione degli storici liberali riemerge con un valore completamente diverso in Buchez, a marcare le responsabilità della politica della Costituente, le cui scelte condizionarono le assemblee successive, obbligandole a reazioni difensive. L'89 responsabile del '93: una lettura della rivoluzione francese, che sarà del revisionismo storiografico del Novecento, è formulata qui da Buchez, partendo da presupposti profondamente diversi: «la première de nos assemblées nationales avait créé des circonstances dont nulle force humaine ne pouvait changer la fatalité» (HP, XII: V).

Il principio dell'unità, che impronta tutta la lettura di Buchez, condiziona anche i suoi giudizi sui vari gruppi politici rivoluzionari; Foglianti, Girondini, Dantonisti, Termidoriani furono espressioni diverse dell'azione di una borghesia egoista, dominata dallo spirito di parte, il cui esito finale fu la caduta di Robespierre. Nella Francia di Luigi Filippo, il giudizio negativo sui Girondini, come fazione di classe – già espresso da Buonarroti nella *Conspiration pour l'égalité* – assumeva un valore politico. Brissot, «le fédéraliste» diventa l'anti Robespierre, «l'unitaire» (HP, VII: XIV). Buchez assimilava tutta una tradizione robespierrista, che aveva elaborato l'accusa di federalismo, un termine che allora entrò nel linguaggio politico francese con valore negativo. Oltre che simbolo dell'egoismo della borghesia, i Girondini rappresentavano l'attentato all'unità della nazione, «cherchant ainsi à consommer un fédéralisme mortel pour la nation, afin de garder leur fortune politique» (HP, XXV: XIII). Nel contesto ormai costituzionale e parlamentare della Francia orléanista, Buchez ancora imbevuto delle tradizioni orali dei sopravvissuti della rivoluzione, attacca lo spirito di partito dei Girondini in nome del rifiuto di ogni forma di interesse di corpo, che caratterizzò lo spirito rivoluzionario contro la società di Antico Regime: «abitués aux ruses et aux habilités parlementaires, ils se confièrent à des intrigues et à des manoeuvres détournées

pour exterminer les factieux qui leur résistaient» (ibidem). Nel medesimo tempo Buchez rivela finezza di analisi storica nel marcare la comune appartenenza di Girondini e Giacobini alla cultura settecentesca, che la storiografia moderna avrebbe chiarito:

Ce ne fut pas la science qui divisa les esprits. Tous les révolutionnaires professaient la doctrine du droit naturel ; la science ne posait donc entre eux qu'une discussion facile d'où n'auraient point tardé de sortir les conséquences véritables de cette doctrine, toutes négatives de la fraternité... C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger entre les Girondins et les Jacobins. Il ne s'agit pas de décider de leur supériorité intellectuelle les uns à l'égard des autres ; car leur savoir était fondamentalement le même. Il s'agit de reconnaître si les Girondins n'étaient pas évidemment des révolutionnaires de mauvaise foi, auquel cas le 31 mai fut une insurrection nécessaire (HP, XXV: X).

La valutazione dei Girondini è politica e fondata su loro cruciali scelte di campo: la difesa di Lafayette e Dumouriez, il voto contro la condanna a morte di Luigi XVI; rimane tuttavia l'obiettivo di evidenziare nell'opposizione degli schieramenti, lo scontro dei due principi che sono al cuore dell'interpretazione della rivoluzione francese di Buchez: diritto e dovere: «nous avons esquissé la doctrine politique de ces deux partis et nous avons fait voir que celle des Girondins, basée absolument sur le droit, partait de ce principe et aboutissait à l'individu, ce qui était la négation de la société ; tandis que celle des Jacobins renfermait fondamentalement le principe du devoir» (HP, XXVII: VI).

Il giudizio positivo sui Giacobini e su Robespierre, condiviso da tutta la storiografia neo-giacobina, è declinato in Buchez all'interno del suo particolare paradigma interpretativo. Cristo e Robespierre, Rousseau e Robespierre sono accostamenti che si ritrovano ripetutamente nell'*Historie*, nel quadro dell'egualitarismo cristiano che impronta tutta l'analisi.

La Dichiarazione dei diritti di Robespierre – esaltata da Buonarroti – è qui contrapposta alla Dichiarazione dell' '89, come intuizione di un nuovo ordine sociale e giuridico egualitario, come utopia nell'accezione settecentesca; la contrapposizione tra il *Contrat social* e il diritto naturale, personificata da

Robespierre, marca però anche il conservatorismo antiliberalo di Buchez e il suo moralismo di fondo.

Il carattere cristiano della Convenzione, già enunciato nell'*Européen* in un articolo del 1832¹⁹, ritorna nell'analisi della figura di Robespierre, che esce più articolata dai volumi *dell'Histoire*, dove vengono espresse riserve sulla sua politica. Essa pone l'interpretazione di Buchez in una posizione non allineata alle rivalutazioni o esaltazioni della storiografia neo-giacobina. Egli esalta la dimensione sociale della politica giacobina, ma il giudizio sulle strategie politiche di Robespierre nel fronteggiare le opposizioni che venivano da destra e da sinistra, è critico «c'était à la condition d'une présence d'esprit et d'une énergie qu'il n'eut point au degré nécessaire, que Robespierre pouvait espérer de sauver la révolution» (HP, XXXIII: 7). L'insuccesso di Robespierre e l'incompletezza di tutta una politica stava comunque in una rivoluzione religiosa non finita: «si Robespierre et ses amis avaient été chrétiens au lieu d'être de simples déistes, ou plutôt de nouveaux ariens, considérant Jésus-Christ comme un philosophe qui avait donné de bons exemples et de bons conseils; s'ils avaient cru que l'Évangile était le code absolu des obligations morales, ils n'auraient point été embarrassés pour distinguer le vice et la vertu » (HP, XXXIII: IX).

Sulla scia della storiografia neo-giacobina, anche Buchez giustifica il Terrore in nome della lotta di classe, pur non inneggiando alla violenza, il che lo induce a una distinzione di termini tra *terreur* e *crainte*, con cui definisce, il primo, come una fase passeggera e eccezionale di fronte a un pericolo definito, e il secondo, come un sistema di governo, il che gli permette di dare una legittimazione ideologica al Terrore:

La terreur équivaut, dans l'ordre politique, à la pénalité dans l'ordre ordinaire des relations individuelles; elles empêche les passions égoïstes de produire des actes, en donnant à l'égoïsme un plus grand intérêt à s'abstenir qu'à agir. La terreur n'est donc ni un moyen à reprouver d'une manière absolue, ni un moyen à employer à tout propos et sans calcul. C'est une méthode, et comme toute méthode, c'est par son but que l'on la juge (HP, XX: VI).

¹⁹ *Plan d'un système de politique positive* cit.

Impegno politico e riflessione storica non furono mai scisse in Buchez. Lo si vede nelle diverse accentuazioni dell'*Histoire* rispetto al *Traité de politique et de science sociale*. In quest'opera postuma tutto l'ultimo capitolo è dedicato alla rivoluzione francese. Dopo l'esperienza politica del 1848, che ne fece, sia pur per breve tempo, il primo presidente dell'Assemblea nazionale, Buchez legò l'89 al '48, come completamento dell'opera della Costituente. In relazione a un contesto diverso, è abbandonata l'opposizione tra l'89 e il '93. Buchez rivendica qui per entrambe le rivoluzioni l'origine cristiana e il carattere universale, riallacciando a un passato di secoli «les aspirations socialistes de 1848» (Buchez 1866, II: 494). Sono riaffermate con forza la simbiosi tra rivoluzione e religione e le critiche, come si è visto, alle responsabilità della Chiesa: «L'incrédulité est une arme de guerre dont se sert la Révolution toutes les fois qu'elle se croit menacée par ceux qui parlent au nom de la religion» (ivi: 504). Allo stesso tempo, è riconosciuta l'essenza politica della rivoluzione francese.

4. Buchez e gli storici della rivoluzione francese

In un'opera monumentale come l'*Histoire parlementaire* confluirono dunque molti elementi della storiografia neogiacobina, che passarono nelle storie socialiste, segnando l'inizio di una tradizione storiografica: la giustificazione del Terrore in termini di lotta di classe passò, nella mole dei documenti contenuti nell'*Histoire*, a Cabet, a Louis Blanc per arrivare sino a Mathiez. La pubblicazione dei quaranta volumi fu un'impresa editoriale di successo e per tutto l'Ottocento, sino all'imporsi dei criteri della ricerca moderna all'inizio del Novecento, costituì uno strumento utilizzato come fonte di documenti da tutti coloro che si occuparono di storia della rivoluzione francese. Nella ricezione e rielaborazione di molteplici filoni culturali e politici, Buchez si farà propagatore di tradizioni diverse. Non furono originali tanto le sue interpretazioni - anche se alcuni nessi e giudizi rappresentarono, come abbiamo visto, una novità - quanto il suo metodo di raccolta dei documenti e la mole di materiale che per la prima volta e per lungo tempo fu

a disposizione. In questo *l'Histoire* segna un avvio e una tappa nella storiografia, assegnando al suo autore un ruolo originale e importante dopo la rivoluzione del 1830. Buchez credette nella repubblica e l'idea repubblicana di una nuova era aperta dall'89 arriverà sino a Jaurès.

Nel quadro dei compositi elementi del repubblicanesimo francese che giunge sino alla rivoluzione del 1848, Buchez fu costantemente utilizzato e variamente interpretato e giudicato, anche proprio per la sua difficile collocazione. Lamartine, una delle figure del repubblicanesimo liberale, che si trovò a condividere con Buchez l'opposizione alla monarchia orléanista, si contrappone con la sua *Histoire des Girondins* (1847) alla demonizzazione del gruppo girondino contenuta nell'*Histoire parlementaire* e al nesso religione-rivoluzione, in nome della separazione tra Chiesa e Stato. Egli riconobbe però più tardi il suo debito verso la storia di Buchez: «L'immense et lumineux recueil de MM. Buchez et Roux... a été mon manuel historique, toujours ouvert sur ma table pendant les deux années consacrées par moi à écrire cette histoire» (Lamartine 1861, XII: 352). Nell'*Histoire de la révolution française* di un socialista come Louis Blanc, Buchez non solo figura come un nome a cui costantemente si rimanda nelle note, ma anche come un punto di riferimento interpretativo, e esempi ne sono i giudizi sull'opposizione tra individualismo e spirito di fraternità, sulla giustificazione del Terrore, sulla lettura degli Arrabbiati (Blanc 1847-62, IX: 32). Un socialista utopista come Cabet condivide con Buchez nella sua *Histoire populaire de la révolution française* (1840) l'apologia della Montagna e attinge da lui e riproduce documenti dell'*Histoire parlementaire*. La relazione tra cristianesimo e rivoluzione è ripresa nella *Histoire des Montagnards* di Esquiros (1847). *L'Histoire* viene a simboleggiare l'esaltazione del Terrore anche fuori della Francia. Carlyle vi attinge e ritornano nelle note i riferimenti a un'opera, che è giudicata uno dei più singolari discorsi sul Terrore: «that the French Revolution was a dead-lift effort, after eighteenth hundred years of preparation to realize the Cristian Religion!» (Carlyle 2002:676). L'incipit dell'Introduzione del primo volume, espressione di un Vangelo derivato da Rousseau, nuovo quinto apostolo, ne di-

venta il simbolo: «but a Christian Religion realized by the Guillotine and Death-Eternal 'is suspected to me'» (Ivi: 676-677).

Le origini protestanti e le competenze archivistiche di Michelet si tradussero in critiche dure a Buchez nella sua storia repubblicana della rivoluzione francese. Pagine dell'introduzione di metodo dell'*Histoire de la Révolution française* (1847-53) attaccano frontalmente l'*Histoire* e i suoi autori: «ces auteurs ont exercé une très grande influence, et par une collection facile à consulter, qui semble dispenser des autres» (Michelet 1952, t. I: 291). Michelet respinge la lettura socialista della rivoluzione di Buchez, la centralità delle questioni sociali, l'anacronismo nell'aver voluto «imposer à la Révolution de 89 le caractère socialiste des temps postérieurs» (ibidem). Critica l'inattendibilità delle fonti, gli errori, la frettosità della compilazione. Riconosce l'ampio spettro dell'influenza esercitata dai volumi di Buchez, che furono utilizzati da autori a lui «supérieurs en talent littéraire», espressione di tradizioni diverse, e cita Lamartine, Louis Blanc e Esquiros. Lo storico romantico della rivoluzione francese, con il suo furore anticlericale, so scaglia contro il fatalismo, contro la lotta di classe, «les grandes villes, la classe ouvrière, absorbent toute l'attention des auteurs de l'*Histoire parlementaire*. Ils oublient une chose essentielle. Cette classe n'était pas née» (ivi: 293), contro la difesa del Terrore, contro il cristianesimo, per lui sinonimo di anti-rivoluzione, a cui antepone la tradizione anticlericale, da Rabelais, a Molière, a Voltaire, come espressione della specificità dello spirito nazionale francese (ivi: 297).

Per tutto l'Ottocento l'*Histoire* di Buchez rappresentò dunque, seguita o criticata, un punto di riferimento obbligato, una fonte documentaria, che al di là delle interpretazioni e della retorica delle sue introduzioni, esercitò un'influenza per la scelta dei materiali raccolti. Anche Marx poté consultare l'*Histoire* nei suoi anni parigini e, benché le sue critiche si rivolgessero alla figura politica di Buchez, ai suoi «ateliers», come reazione e antitesi ai socialisti francesi, anch'egli vi fece riferimento nei suoi scritti²⁰. Per la tradizione socialista della rivoluzione fran-

²⁰ Cfr. nel primo libro del *Capitale* il riferimento all'*Histoire* in relazione alla legge Le Chapelier (Marx 1915: 713) e le critiche a Buchez nel *Per la critica del programma di Gotha* (Marx 1944, II: 503). Anche Engels, in una lettera a Augu-

cese Buchez rimase nel Novecento soltanto più un nome, menzionato da Mathiez nel suo *Girondins et Montagnards*, dove, rimprovera a Blanqui di aver letto Lamartine, ma non Buchez (Mathiez, 1988: 236), un autore cui fa un rapido cenno Alice Gérard, etichettandolo come socialista cattolico, nella sua sintesi della storiografia sulla rivoluzione (Gérard 1970:40).

È stato François Furet a ridare un posto a Buchez nel *Dictionnaire critique de la révolution française*, tra i sedici storici scelti. Definita come scientifica e messianica contemporaneamente, l'*Histoire* è collocata nella sua specificità nel contesto della riflessione sulla rivoluzione degli anni Trenta dell'Ottocento. Furet sottolinea come i sansimoniani, opposti alla storiografia neo-montagnarda, non condividessero con Buchez e la sinistra repubblicana il primato della sovranità popolare; né per essi la rivoluzione francese, benché importante, rappresentò un caposaldo della fase organica a venire. Nell'interpretazione di Furet, Buchez incarna la sintesi della storiografia romantica: l'esaltazione dello spirito nazionale francese nel suo valore universale, le radici cristiane della democrazia moderna e l'origine di un pensiero socialista che si identificava con la rivoluzione francese, nel nome di un messianesimo cattolico. Proiettando su Buchez la sua visione della rivoluzione, Furet vede nell'opera una lettura delle contraddizioni tra l'89 e il '93, tra la libertà e l'eguaglianza. Ne emerge nel complesso un giudizio che fa dell'*Histoire* un monumento storiografico (Furet-Ozouf 1988).

Utilizzata a lungo e poi ancora più lungamente dimenticata, l'*Histoire parlementaire* porta con sé le contraddizioni del suo autore. Rappresentò una sfida al pensiero e alla storiografia liberali dominanti dopo la rivoluzione del 1830, recepì il nesso settecentesco tra economia e politica e il suo valore di rottura, recuperò l'unità della rivoluzione, avviò l'interpretazione socialista, ma fu segnata da un messianesimo cristiano e un sia pur critico cattolicesimo, che gli impedirono di essere accettato dalla cultura della sinistra, né trovò spazio nell'interpretazione marxista della rivoluzione. La storiografia revisionista di Furet

sto Bebel del 18 marzo 1875, giudica Buchez un repubblicano borghese e un avversario dei socialisti (Marx 1944, II: 513)

gli ha ridato un ruolo nella memoria del pensare la rivoluzione, lontana però dalla passione giacobina di Buchez.

Bibliografia

BAKER KEITH M., 1987, *Representation*, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*. Vol. I, *The Political Culture of the Old Regime*, ed. Keith M. Baker, Oxford, New York, Pergamon Press, pp. 469-492.

BLANC LOUIS, 1847-62, *Histoire de la Révolution française*, 12 vols., Paris: Langlois et Leclercq.

BUCHEZ PHILIPPE-JOSEPH, 1833, *Introduction à la science de l'histoire ou science du développement de l'humanité*, Paris: Paulin.

BUCHEZ PHILIPPE-JOSEPH, 1838-1840, *Essai d'un traité complet de philosophie, du point de vue du catholicisme et du progrès*, 3 vols., Paris: Eveillard.

BUCHEZ PHILIPPE-JOSEPH, 1866, *Traité de politique et de science sociale*, 2 vols., Paris: Amyot.

BUCHEZ PHILIPPE-JOSEPH, ROUX-LAVERGNE PIERRE-CELESTIN, *Histoire parlementaire de la Révolution française, ou Journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815, 1834-1838*, 40 vols., Paris: Paulin.

CARLYLE THOMAS, (1837) 2002, *The French Revolution. A History*, New York: The Modern Library.

CARON JEAN-CLAUDE, 1980, « La Société des Amis du Peuple », *Romantisme*, nn. 28-29 : 169-179.

CASTELLA GASTON, 1909, *Buchez historien. Sa théorie du progrès dans la philosophie de l'histoire*, Fribourg: Gschwend.

CUVILLER ARMAND, 1948, *P.J.B. Buchez et les origines du socialisme chrétien*, Paris : PUF.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, avec des commentaires par le citoyen Laponneraye, 1833, Paris : Setier.

DUCANGE JEAN-NUMA, BIARD MICHEL, (eds), 2013, *Passeurs de révolution*, Paris: Société des études robespierristes.

DUROSELLE JEAN-BAPTISTE, 1966, « Buchez et la Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, pp. 77-107.

FURET FRANCOIS, OZOUF MONA, 1988, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris: Flammarion.

GALANTE GARRONE ALESSANDRO, 1947, *Filippo Buonarroti e l'apologia del Terrore*, "Belfagor", II, n.5, pp. 531-51.

GALANTE GARRONE ALESSANDRO, 1949, "I Sansimoniani e la storia della rivoluzione francese", *Rivista storica italiana*, LXI, pp. 351-78.

GERARD ALICE, 1970, *La révolution française, mythes et interprétations (1789-1970)*, Paris: Flammarion.

- GUCCIONE EUGENIO, 1993, *Philippe Buchez e la rivoluzione francese. Pensiero politico e storiografia*, Palermo: Ila Palma.
- HALEVIE ELIE, 1974, *Histoire du socialisme européen*, Paris: Gallimard.
- ISAMBERT FRANÇOIS-ANDRE, 1965, "Religion et science de l'histoire chez Buchez (1796-1865)", *Archives des sciences sociales des religions*, n. 20, pp. 45-61.
- ISAMBERT FRANÇOIS-ANDRE, 1967, *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez (1796-1865)*, Paris: Cujas.
- ISAMBERT FRANÇOIS, 1966, *De la Charbonnerie au Saint-Simonisme: étude sur la jeunesse de Buchez*, Paris: Editions de Minuit.
- L'Européen, Journal des sciences morales et économiques/Journal de morale et de philosophie*, 1831-38.
- LAMARTINE ALPHONSE DE, 1861, *Cours familier de littérature, un Entretien par mois*, Paris : Chez l'auteur.
- LAPONNERAY ALBERT, 1831-33, *Cours public d'histoire de France, depuis 1789 jusqu'en 1830*, Paris: Imprimerie de David.
- LAPONNERAY ALBERT, 1835, *Introduction aux Mémoires de Charlotte Robespierre sur ses deux frères*, Paris: Au Dépôt central.
- LAURENT DE L'ARDECHE PAUL-MATHIEU, 1828, *Réfutation de l'histoire de France de l'abbé de Montgaillard*, Paris: Delaforest.
- LAVASSEUR RENE, 1829-31, *Mémoires de R. Lavasseur, de la Sarthe, ex-Conventionnel*, 4 vols., Paris: Rapilly.
- MARCHAT JEAN-FRANÇOIS, 2008, "Buchez et Le Play: approches éducatives de deux écoles d'économie sociales catholiques", *Le Télémaque*, n.33, pp. 45-60.
- MARX KARL, 1915, *Il Capitale*, vol. I, Milano: Società editrice "Avanti".
- MARX KARL, 1944, *Scritti scelti*, vol. II, Mosca: Edizioni in lingue estere.
- MATHIEZ ALBERT, (1930) 1988, *Girondins et Montagnards*, Montreuil : Editions de la Passion.
- MICHEL ARLETTE, 1990, "Buchez et la 'Déclaration des droits de l'homme'", *Revue d'Histoire littéraire de la France*, XC, n. 4, pp. 725-738.
- MICHELET JULES, 1847-53, *Histoire de la Révolution française*, 7 vols., Paris: Chamerot.
- PERREUX GABRIEL, 1930, *La propagande républicaine au début de la monarchie de Juillet*, Paris: Achette.
- ROBESPIERRE MAXIMILIEN, 1832-34, *Œuvres choisies de Maximilien Robespierre, avec une notice historique et des notes par le citoyen Laponneraye*, Paris: chez la mère de Laponneraye.

Abstract

PENSARE LA RIVOLUZIONE: BUCHEZ E L'*HISTOIRE PARLEMENTAIRE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE*

(THINKING ABOUT REVOLUTION: BUCHEZ AND *HISTOIRE PARLEMENTAIRE DE LA REVOLUTION FRANÇAISE*)

Keywords: Economics, Politics, French Revolution, Historiography, Eighteenth-century.

Philippe Buchez – who is usually associated with his monumental *Histoire parlementaire de la révolution française* - has been differently classified as a Christian socialist, a democratic socialist or a Catholic republican. This essay aims at highlighting his originality as an historian of French Revolution. The analysis focuses on his relationship with the eighteenth-century thought and, in particular, on the link he conceived between economics and politics. The final aim of the paper is to emphasize Buchez's peculiar role in the liberal and Jacobin nineteenth-century historiography, and to show how his analysis of the common political culture of Girondists and Jacobins, and his articulated evaluation of Robespierre, have advanced later interpretations. For these reasons, it is then worth reconsidering the role Buchez played in the French Revolution historiography.

MANUELA ALBERTONE

Università degli Studi di Torino

Dipartimento di Cultura, politica e società

Chercheur associé Institut d'Histoire

de la Révolution française

manuela.albertone@unito.it