

Dal rapporto storia-sociologia alla sociologia storica. Due classici a confronto

Paolo De Nardis

Abstract. Many of today's contributions to historical sociology represent significant milestones achieved also through a critical integration of Weber's nomothetic model. From this perspective, the present essay identifies two major solitary thinkers, both heirs to the older historical culture of Romantic Europe: Oswald Spengler and Antonio Labriola. Their thought may be examined in an opposing yet complementary fashion with regard to the theoretical reflection on the epistemology of historical sociology.

Keywords: Nomological sciences; Romanticism; Destiny; Historical materialism; Labriola Antonio

Abstract. Molte delle proposte della sociologia storica attuali segnano importanti punti d'approdo anche da un'integrazione critica del modello nomotetico weberiano. In tale ottica vengono in questo scritto individuati due grandi autori solitari, entrambi eredi della vecchia cultura storica dell'Europa romantica: Oswald Spengler e Antonio Labriola. Il pensiero di entrambi potrebbe essere analizzato in maniera opposta e speculare ai fini della teoresi relativa alla epistemologia di una sociologia storica.

Parole chiave: Scienze nomologiche; Romanticismo; Destino; Materialismo storico; Labriola Antonio

1. Storia e sociologia. Opposizione disciplinare e paradigmi in dialogo

Un τόπος classico ricorrente per gli storici della sociologia sembra riposare nell'assunto che i sociologi, soprattutto i teorici sociali, per una propria *forma mentis* strutturale rifuggano dalla storia o meglio da qualunque tipo di filosofia della storia e di teoria della storia¹. Sotto certi aspetti ciò può essere vero, dato il rifiuto metateorico di ogni tendenza ad assolutizzare concetti che hanno validità meramente euristica e operativa e come tali effimeri e transeunti secondo i criteri della strumentalità opportunistica e dell'utilità programmatica per la ricerca; ma, indubbiamente, quando ci si è cimentati con un problema come quello del *mutamento sociale* non è stato possibile non tener conto (se non altro) di un discorso relativo alla *teoria della storia*.

1. Su questo punto si veda Cavalli [1963], su cui Gallino [1966, p. 136, nota 7].

Ma se è vero che un discorso sul mutamento sociale è quindi in sede scientifica una teoria sul mutamento sociale e se è vero che di mutamento sociale si può parlare soltanto tenendo presenti le varie teorie *sociologiche* sul mutamento sociale, è altrettanto vero che un discorso sulla teoria della storia è, sempre in sede scientifica, una teoria delle teorie della storia e questa, se non si vuole cadere nelle viete fumisterie delle varie filosofie della storia, non può non essere che una teoria delle opere che si sono occupate di questa o quella storia, che è a dire una *teoria della storiografia* [Leonardi 1986].

Ciò ci può portare ad argomentare, quindi, che una teoria del mutamento (in generale) possa corrispondere a una teoria della storicità, ma quest'ultima non può non essere conseguenza più o meno diretta di una teoria della storiografia. Da questo punto di vista, si può notare che i sociologi possono apprendere dalla Metastoria, anche se, mentre può sembrare purtroppo normale che i sociologi non sempre appaiano interessati ad essa, è veramente singolare che spessissimo anche gli storici non lo siano, eccezion fatta per autori come Braudel, Le Goff, insomma gli storici "globali" dell'*Histoire Nouvelle* degli *Annales* che fino ad un certo punto, però, possono essere considerati "storici" nella maniera tradizionale.

Ma se sociologi e storici si occupano sia pure da punti di vista diversi della storicità non si capisce il perché di questa tiepida tolleranza ovvero di questo difficile dialogo.

Se si è d'accordo sull'idea che il problema comune è quello della spiegazione di una data processualità storico-sociale da un lato e dall'altro quello della unità logica delle conoscenze scientifiche, perché non pensare alla possibilità di costruire una teoria della storiografia che renda teoricamente (e non solo ideologicamente) possibile una teoria della storicità, portando avanti con vigore una scienza storica soggetta anch'essa al controllo degli asserti che la costruiscono e perciò logicamente fondata? È un modo come un altro per dire: perché lo storico non utilizza anche una teoria (tra le varie a sua scelta, magari) del mutamento sociale? Bisogna proprio ritenere e pensare che gli storici siano generalmente egemonizzati dall'idea che la nozione di teoria (scientifica) non sia comunque idonea alla "sacra" spiegazione della storicità? Insomma, non è proprio possibile spiegare eventi storici sotto forma di processualità, attraverso il ricorso a fondamenti nomologici e alla costruzione di griglie tipologiche di spiegazione che possano sussumere i singoli accadimenti?

La realtà è che lo storico, anche quando non lo esplicita, ha sempre un modello generale a cui riconnettere il singolo accadimento che per propria "natura" non può mai essere squisitamente e assolutamente idiografico e lo

deve, invece, pur sempre collocare all'interno di una classe di proposizioni che gli devono fornire un senso, pena l'impossibilità della stessa spiegazione, ma finanche di qualsivoglia più timida e meno ambiziosa comprensione. Allora se storia è mutamento, mutamento si ha solo rispetto a qualcosa che non muta, ma rimane invariato e questo rimanere invariato postula la necessità di proposizioni generali riferite al tipo specifico di oggetto che si vuole indagare.

Da questo punto di vista le teorie del mutamento consistono proprio nella individuazione di quelle variabili storico-sociali che vengono considerate, in via di ipotesi, rilevanti per la spiegazione di una data processualità storica (un certo corso di eventi). Invero solo tale presupposto sembrerebbe legittimare specifiche ricerche effettuate o da effettuarsi di sociologia storica².

Tale problematica sul tappeto invero emerge dalla necessità che si è palesata in particolare tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX in Europa da parte di autori nell'ambito di quella particolare prospettiva *bridge* all'interno del corno dilemmatico storia/sociologia rappresentato a volte (non sempre però) dall'etichetta della *filosofia della storia*. Da questa angolazione si propone di analizzare due ottiche distinte di quella fase storica; nelle figure di Oswald Spengler e Antonio Labriola.

Pertanto si sono presi due autori apparentemente lontani fra loro, in quanto vivono in contesti differenti dal punto di vista delle epoche e della temperie culturale che hanno attraversato, ma che di fatto riflettono sulla stessa problematica, vale a dire sul canone dell'esplicazione storica soprattutto in periodi di grandi trasformazioni sociali ed entrambi sono eredi della potente stagione romantica che però ha lasciato, come si vedrà, tracce ben diverse nelle eredità scientifiche dell'uno e dell'altro.

La stessa impostazione storica "speculare" dei due riflette in effetti una diversa epistemologia della conoscenza storica ed è proprio su tale specularità che fa leva e si propone l'analisi che segue. Due personalità scientifiche che comunque vivono intensamente, sia pure, si ribadisce, in momenti diversi data la diversa anagrafe ma anche la differenziata influenza della poliedrica e ricca stagione culturale scaturita dalla filosofia e dallo storicismo tedeschi, ma che, a prescindere dalle situazioni storiche sensibilmente diverse, resteranno entrambi in qualche misura, nei rispettivi ambienti politici e culturali, due grandi solitari.

2. Tale impostazione euristica è in parte ispirata a una ben individuata scelta analitica che permetta di procedere attraverso l'elaborazione di una sociologia storica così come l'ha magistralmente impostata Tilly [1981] e che può trovare un "pendant" in Peter Burke [2015] nonché uno stimolante punto d'approdo in Paci [2013].

2. Oswald Spengler: la morfologia della storia e la tensione verso la lettura sociologica

L'11 novembre 1918 secondo Hobsbawm rappresenta il vero inizio del secolo XX con la fine della Prima guerra mondiale. In quell'anno Oswald Spengler pubblica *Der Untergang des Abendlandes* [(1918-1923) 1970]³ che si propone come un monumentale contributo per la costruzione di una *storia mondiale* al fine di contribuire a un'ermeneutica, in modo peculiare, delle grandi trasformazioni storiche di macrocategorie formali come lo Stato, il diritto, l'economia, la città e i rapporti tra diverse civiltà e popolazioni⁴.

Un libro sul *declino* delle culture o delle forme storiche di civiltà sottolineava, quindi, maggiormente la crisi europea alla fine del '18 nonché il travaglio ideologico-politico e sociale che era alla base di tale crisi⁵. L'opera di Spengler è sintomatica, quindi, come lo sono le opere di Toynbee e di Sorokin: opere che hanno come sfondo lo studio del cosiddetto fenomeno del "mutamento sociale" attraverso grandi sistemi teoretici o modelli di comparazione storico-sociale.

La crisi europea provoca, in certo qual modo tale speculazione socio-filosofica sulla storia e sul sociale e l'interesse per una macrosociologia sembra dovuto, quindi:

1. alla crisi europea che provoca la ricerca di un nuovo modello generale di riferimento per i fatti storici, in sostituzione dei modelli precedenti che avevano generato la stessa crisi;

3. Si ricorda che Oswald Spengler, nato a Blankenburg am Harz il 29 maggio 1880 e morto a Monaco di Baviera l'8 maggio 1936, non ebbe molta fortuna fino a quando, dopo la pubblicazione avvenuta nel 1918 del suo libro, cominciò a godere di un enorme successo in quanto l'umiliazione della Germania con il trattato di Versailles e la crisi economica successiva intorno al 1923 determinata dalla terribile inflazione durante la Repubblica di Weimar videro nel testo di Spengler un'anticipazione profetica. Infatti grazie alle tesi de "Il tramonto dell'Occidente" il tracollo tedesco avrebbe potuto essere spiegato in modo razionale come parte di processi storici più ampi. Notevole fu la eco del libro anche fuori dei confini tedeschi, anche se Spengler aderì inizialmente al nazionalsocialismo ed ebbe contatti con lo stesso Hitler, ma poi a causa di uno scritto intitolato *Anni della decisione* del 1934 fu messo al bando dagli stessi nazionalsocialisti per le sue critiche all'ideologia biologica e all'antisemitismo. Morì due anni dopo di attacco cardiaco.

4. Sul tema si veda Limone [1974], alle cui pagine chi scrive, anche in virtù di un'antica amicizia, è, per questa parte del lavoro, largamente e grato debitore. Più recentemente si vedano Caruso [1979]; Conte [1979]; Nolte [2009]; Rutigliano [1983]; Boco [2016].

5. Si rimanda per un quadro esauriente sulla crisi europea degli inizi del Novecento e sulla guerra mondiale a H. Stuart Hughes [1964].

2. al prospettarsi di una utile possibilità di unire analisi sociologica, propriamente detta, e analisi storica per una utilizzazione migliore nell'ambito delle analisi dei grandi mutamenti sociali;
3. alla tensione verso il superamento dell'*atomizzazione* della visione del sociale [Mitchell 1971, pp. 269-270].

Duncan Mitchell annovera Spengler fra i pensatori più illustri che si sono dedicati a un'analisi "macrosociologica" dei mutamenti sociali [*ivi*, p. 271]. È da precisare che Spengler, a differenza di Toynbee, e di Sorokin, sviluppa una filosofia della storia e come tutto il suo "macrocosmo" sia caratterizzato da una teoresi di fondo che si rifà, in modo particolare, al pensiero romantico di Goethe e a quello nietzscheano. Tuttavia, le forme sociali che egli analizza sono calcate in una dinamica storica a sfondo mondiale che permettono di inquadrare Spengler e la sua opera tra gli studiosi e gli studi di macrosociologia.

2.1 Le matrici culturali del pensiero di O. Spengler

Secondo P. Sorokin [1966, p. 187] e N.S. Timasheff [1967, p. 271], Spengler è stato influenzato in modo decisivo dal russo Nicolai Danilevsky e dal suo articolo *Russia ed Europa*, pubblicato nella rivista "Zaria" nel 1869.

Danilevsky ha suggerito l'idea che l'Europa e la Russia appartengono ciascuna a un diverso "tipo storico-culturale", che questi due tipi sono nemici tra di loro e che ciò spiega la persistente ostilità dell'Europa verso la Russia e la differenza manifestata dai russi nei confronti dell'Europa. Continuando la sua tesi aveva stabilito un numero di simili tipi, ognuno in possesso di una storia propria, ognuno costituente un'entità in se stesso, con un proprio sviluppo, decadenza ed anche estinzione [Mitchell 1971, pp. 271-272].

Se Sorokin e Timasheff sostengono questa decisiva influenza di Danilevsky su Spengler, non si può non sottolineare quanto siano ben diverse le origini culturali del pensiero di Spengler. Danilevsky avrà potuto influenzare, appena superficialmente, Spengler sulla conformazione di una tipologia delle culture, ma le teorie spengleriane sembrerebbero avere come punti di riferimento diretto Goethe e Nietzsche.

Nella prefazione all'edizione definitiva Spengler afferma di dovere a Goethe il "metodo" di analisi e a Nietzsche il «modo di impostare i problemi» [(1918-1923) 1970, p. 27]. Spengler, cioè, trae i propri strumenti d'analisi

«dall'ambiente speculativo tedesco a lui anteriore e, in particolare, dal movimento storicista» [Rossi 1971, p. 365]⁶.

Spengler, sostiene Pietro Rossi, si avvicina a Goethe e a Nietzsche attraverso Dilthey, anzi Spengler "trascrive" in termini romantici i presupposti del pensiero diltheyano [*ivi*, p. 366]. Lo stesso Rossi, cioè, vede in Spengler lo sviluppo in senso relativistico del pensiero di Dilthey, anche se non c'è diretto riferimento a quest'ultimo nelle sue opere. Ma tesi ben diversa sostiene Stuart Hughes in quanto non vede alcun influsso di Dilthey su Spengler sia perché non c'è nessun riferimento diretto su Dilthey, sia perché a differenza dei critici della ragione storica (da Dilthey a Weber, che sostenevano "una comprensione simpatetica dei valori altrui" e un certo tipo di "oggettività"), Spengler sostiene che ogni società sia incomprensibile a un'altra società, portando avanti in tal modo un punto di vista marcatamente relativistico [Hughes 1967, p. 365]. A parte queste polemiche sulle fonti culturali del pensiero di Spengler, sembra opportuno rilevare che una forte affinità si può rinvenire con le teorie di Vico; in particolare alla nota teoria ciclica relativa ai passaggi da un'epoca a un'altra⁷ nelle forme della *ricorsività*.

Pietro Rossi, quindi, distingue un primo Spengler più diltheyano e un secondo Spengler romantico che si distacca dal quadro speculativo del primo Dilthey attraverso gli strumenti tipici della riflessione romantica [Rossi 1971, pp. 367 e succ.]. In *Heraklit (Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie, 1904, dissertazione di laurea)* Spengler «può trovare l'affermazione del carattere dinamico della realtà, e l'affermazione della necessità di considerare il mondo come un divenire continuo, come una energia dispiegnantesi in una serie di antitesi» [Rossi, 1971, p. 368], con una traduzione così della filosofia di Eraclito in termini romantici⁸. In *Der Untergang* quindi direttamente si rifà del resto al pensiero romantico, a Goethe e alla filosofia di Nietzsche perciò anziché un distacco graduale da Dilthey, sia in *Heraklit* che in *Der Untergang* si può notare una graduale presa di possesso del pensiero romantico goetheano e del pensiero nietzscheano. Lo stesso Spengler, come si è detto, avvalora queste due tesi, in particolare nella già menzionata prefazione a *Der Untergang* [(1918-1923) 1970].

6. «Interpretata in questa maniera, l'opera di Spengler appare un momento integrante nello sviluppo dello storicismo tedesco contemporaneo, in particolare nel momento in cui lo storicismo entra in crisi e si trasforma, come si vedrà, in un relativismo storicistico» [*ivi*, p. 366].

7. Nell'introduzione al volume di Spengler [(1918-1923) 1970, pp. 17 e succ.], Julius Evola fa rilevare una maggiore completezza delle teorie vichiane su quella dello Spengler a proposito della ciclicità della storia.

8. Per la valutazione del saggio su Eraclito si vedano Fauconnet [1925, pp. 23-30] e Hughes [1952, cap. IV].

2.2 Natura e Storia. La tematica delle morfologie della storia e della natura

La possibilità di poter evidenziare alcune fondamentali strutture della civiltà, in genere, e della civiltà occidentale e americana, in particolare, è data, sostiene Spengler, dall'uso della *analogia*, che è il «mezzo per intendere le forme viventi», mentre la legge matematica si applica alle «forme morte» [(1918-1923) 1970, p. 36]⁹.

Spengler distingue fra storia (forme viventi) e scienze naturali (forme morte), in quanto l'*analogia* è il solo mezzo che può aiutare ad articolare un modello di storia mondiale. A questa distinzione corrisponde una distinzione di morfologie: la morfologia «del mondo inteso come storia» e quella del «mondo inteso come natura» [*ivi*, p. 39]¹⁰. La natura è la forma nella quale l'uomo di civiltà superiori dà unità e significato alle impressioni immediate dei suoi sensi. La storia è la forma nella quale la sua immaginazione cerca di comprendere le relazioni esistenti fra ciò che vi è di vivente nel mondo e la sua propria vita, onde conferire a questa una più profonda realtà [*ivi*, pp. 42-43].

Rispetto alle altre civiltà, quella euro-occidentale si presenta come una «eccezione» in quanto essa è riuscita ad avere una immagine dell'uomo che corrisponde alla immagine dell'uomo indù e per l'uomo dell'antichità classica non esisteva un'immagine del mondo come divenire e può anche darsi che quanto la civilizzazione d'Occidente sarà scomparsa non si darà più una civiltà e quindi neanche un tipo umano per i quali la «storia mondiale» rappresenti una realtà così possente della coscienza desta [*ivi*, p. 53].

2.3 La visione di una storia mondiale

Per progettare una storia mondiale, in cui è possibile inquadrare tutti i grandi fenomeni del mutamento sociale, Spengler rifiuta lo schema storico-tradizionale di *antichità*, *medioevo*, *età moderna*, in quanto tale schema dà una posizione di privilegio all'Europa e all'Occidente nei confronti dell'Oriente, quasi che l'Occidente fosse al centro di un sistema *tolemaico* della storia. Il sistema spengleriano considera tutti i *mondi particolari* allo stesso modo, in quanto hanno tutti un «ugual peso nel quadro complessivo della storia, men-

9. Questa distinzione spengleriana ci riporta alla ormai classica distinzione introdotta da Dilthey tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*.

10. In Dilthey, tuttavia, sembra che l'antitesi fra natura e storia sia più sul piano *metodologico* che *metafisico*, mentre Spengler sottolinea una distinzione di *forme* in senso non solo gnoseologico. Sul problema della morfologia in O. Spengler oltre ai citati lavori di Fauconnet [1925] e di Rossi [1971], si vedano Messer [1922], Häring [1921], Schröter [1949, II parte] e Hughes [1952].

tre, per la grandezza delle loro concezioni spirituali e per la potenza del loro slancio, essi spesso superano il nostro mondo antico» [Spengler (1918-1923) 1970, pp. 56-57].

Secondo Spengler il pensatore occidentale commette l'errore di considerare *assolute* le sue riflessioni storiche; egli non possiede la coscienza della *relatività storica* dei suoi risultati, che sono espressioni di un *pensiero particolare e soltanto di esso*, la consapevolezza dei limiti della loro validità, il convincimento, appunto, che le sue "verità immutabili" e le sue "intuizioni eterne" sono vere solo per lui ed eterne solo nella sua prospettiva del mondo, onde sarebbe suo dovere cercare, di là da esse, quelle che l'uomo di altre civiltà ha riconosciuto con egual senso di evidenza [*ivi*, p. 65]¹¹.

Per tracciare un quadro di storia mondiale è necessario che lo storico analizzi i grandi mutamenti sociali *a distanza* [*ivi*, p. 175].

Secondo Spengler l'uomo ha come punti di riferimento, nella relazione con il mondo esterno, la *natura* e la *storia*: «Una realtà è natura se in essa il divenire è subordinato al divenuto, è storia se in essa il divenuto è subordinato al divenire» [*Ibidem*] e inoltre individua le ormai classiche caratteristiche specifiche della *natura* e della *storia*:

a. Caratteristiche della natura:

- conosciuto e natura sono identici;
- natura come totalità del deterministicamente necessario;
- le leggi esistono solo come leggi naturali;
- ogni conosciuto è atemporale;
- la legge (das Gesetz) è antistorica; essa esclude il caso.

b. Caratteristiche della storia:

- ciò che viene vissuto in funzione di accadere è storia;
- ogni accadere è unico, irripetibile, irreversibile (come la direzione del tempo);
- il divenire non ha *numero*.

Tra natura e storia – sostiene Spengler – non esiste una «frontiera precisa» [*ivi*, p. 179]. Tuttavia, l'uomo antico considerò la storia solo rispetto al presente, mentre l'uomo occidentale considera tutto in funzione di passato e futuro. Una immagine del mondo *attraverso la natura* sarà caratterizzata dal *numero* e dalla *legge*; una immagine del mondo *attraverso la storia* sarà carat-

11. Di *occidentalità* sono criticati sia Schopenhauer che Nietzsche.

terizzata da una indefinita ricchezza di forme [*ivi*, p. 180]. La morfologia dell'organico o della storia (o della vita) viene chiamata *fisiognomica* [*ivi*, p. 185] e, al di là delle date e dei fatti storici, c'è il fenomeno delle grandi civiltà [*ivi*, p. 190]¹².

Attraverso il concetto di vita, di divenire, di organico (di tipo ed estrazione romantico) Spengler considera, quindi, biologicamente e ciclicamente le civiltà: queste sono degli «organismi» e «la storia mondiale è la loro biografia complessiva» [*ivi*, p. 191]¹³.

Cioè, tra storia di una civiltà e storia di un singolo uomo c'è un rapporto di esatta corrispondenza¹⁴.

Il destino delle singole civiltà, che si susseguono, si affiancano, si toccano, si sovrappongono o si soffocano l'un l'altra, esaurisce il contenuto della storia umana [*ivi*, p. 29].

La genesi di una civiltà – sostiene ancora Spengler – sta nel risveglio di «una grande anima» che esce fuori da uno stato di psichicità primordiale (l'umanità eternamente giovane) e si radica in una forma determinata di divenire [*ivi*, p. 194]¹⁵. La civiltà muore, invece, quando la sua anima si è realizzata sotto forme di popoli, lingue, arti, Stati, scienze; ritornando così verso lo stato primordiale.

Come si può notare viene utilizzato il concetto di anima primordiale proprio in termini romantici determinando in tal modo il passaggio dal primordiale al divenire organico delimitato questo come *civiltà*. Si è di fronte alla reazione più cronica verso la concezione hegeliana della storia, mentre si assiste all'unisono a un distacco antitetico di Spengler dallo storicismo precedente.

Il *tramonto* della storia sta a significare l'irrigidimento di una civiltà con il conseguente passaggio allo stadio di civilizzazione [*ivi*, p. 195]¹⁶. La vita e

12. L'ultimo Goethe viene da Spengler criticato e non accettato in quanto egli non guarda ad una storia organica globale.

13. Sul concetto di ciclo biologico si vedano Fauconnet [1925], Hughes [1964], Messer [1922], Collingwood [1927, pp. 311-323] e P. Sorokin [1952, pp. 72-112].

14. Il darwinismo non viene accettato da Spengler in quanto teoria *sistemica* basata sul principio di causalità. [*ivi*, p. 193].

15. L'idea della genesi della civiltà in una prima forma di psichicità primordiale trova un precedente illustre nell'opera di Vico e cioè nel concetto di epoca sacrale che Vico distingue da quella eroica, mentre le due epoche non sono distinte in Spengler.

16. I termini *Kultur* e *Zivilisation* sono resi dal traduttore del volume in *Civiltà e Civilizzazione*; meglio la traduzione del Rossi in *Civiltà e Civiltà-in-declino* in quanto la civilizzazione esprime il declino della civiltà [Rossi 1971, p. 386].

la morte della civiltà corrispondono a quelle dell'uomo: il biologismo storico spengleriano qui è chiaramente definito. Tuttavia, non si tratta di un biologismo positivistico alla Comte o alla Spencer: il biologismo spengleriano va al di là della evoluzione *fisica* delle civiltà. Il *bios*, la vita, in Spengler corrisponde a concetti romantici che sono in antitesi con i rispettivi concetti del positivismo.

I grandi mutamenti sociali e le grandi civiltà sono saturi di *destino*, imprevedibile, di «ineluttabile necessità della vita» [ivi, p. 207]. Il *destino* è l'opposto della causa-effetto, del razionale. Ancora una volta pertanto Spengler riprende da Goethe il concetto romantico di destino: ancora una volta egli chiama in causa un concetto filosofico ed estetico insieme.

Il tempo e lo spazio nella storia, devono, quindi, necessariamente essere posti in relazione al destino, che si identifica con il fenomeno primordiale della genesi della civiltà. Ne segue che ogni civiltà ha una propria idea di *destino*, cioè, una propria *logica* organica dell'esistenza. Rispetto allo stesso concetto di destino la storia dell'Europa occidentale è stata «un destino voluto», mentre quella indù «un destino semplicemente accaduto» [ivi, p. 231]. La possibilità di percepire il destino del mondo viene avvertita dall'uomo comune nel suo lato esteriore: il mutamento sociale, secondo Spengler, ha una dinamica interna che sfugge alla massa o al senso comune, mentre non sfugge all'uomo superiore [ivi, p. 238]. Ancora una ripresa del tema romantico (o nietzscheano) dell'uomo superiore (il super-uomo di Nietzsche forse male inteso da Spengler). Infine, analizzando la civiltà cristiana Spengler rileva che l'idea di grazia esprime il destino della stessa civiltà [ivi, p. 240].

2.4 Il macrocosmo sociale

L'idea di una «macrosociologia» in Spengler si delinea nel capitolo terzo del suo volume. Lo schema del macrocosmo spengleriano abbraccia il fenomeno primordiale della *genesì del sociale* e del *destino*, da considerare quale punto di arrivo dello sviluppo, dei mutamenti, e della dinamica del sociale¹⁷.

La realtà sociale si esprime in simboli:

Un simbolo è un aspetto della realtà che per un uomo dai sensi desti indica, in termini di certezza immediata, qualcosa di incomunicabile intellettualmente [Spengler (1918-1923) 1970, p. 272].

17. Il vero valore del concetto di destino sta nell'impossibilità di *scelta* per l'uomo: «Se però si vuole stabilire con maggiore rigore quale sia, nell'opera di Spengler il significato del destino così enfaticamente proclamato a cardine del divenire delle varie civiltà, si vede come esso non indichi altro che l'assenza di qualsiasi dimensione di scelta umana nell'ambito della storia» [Rossi 1971, p. 404].

Cioè, la realtà sociale, sostiene Spengler, è ciò che prende un significato per l'uomo e non ciò che è. L'evoluzione di questo simbolismo sociale esprime l'evoluzione stessa delle forme delle civiltà, degli stati, dei popoli, delle città¹⁸.

Tuttavia, la comunicabilità di questi simboli è possibile solo fra membri di una stessa cultura o civiltà e non fra culture o civiltà diverse [*ivi*, p. 275]. Questo appare invero come il punto più debole di tutta la macrosociologia di Spengler, anche se ne rappresenta la caratteristica più peculiare del suo pensiero socio-filosofico. Per Spengler, quindi, ogni civiltà possiede un andamento sociale monadologico; le civiltà non hanno una dinamica sociale relazionale e pertanto ognuna di esse resta un mondo chiuso e impenetrabile.

Come giustificare allora il rapporto fra civiltà diverse? Come comprendere le dinamiche sociali della storia? O le civiltà hanno *solo* relazioni apparenti?¹⁹. Se le civiltà non hanno possibilità di reciproca comprensione e relazione, ne derivano che siano estranee tra loro ovvero siano in contrasto. Ciò che appunto accade tra la civiltà antica e la civiltà occidentale (civiltà definite da Spengler, con una terminologia nietzscheana, rispettivamente, "apollinea" e "faustiana") [*ivi*, p. 298]. E così ancora i vari stili artistici corrispondono a varie forme di civiltà, a diversi simboli: la stessa evoluzione sociale dell'arte ha alla propria base il *ritmo* della dinamica mondiale del macrocosmo.

Il tramonto dell'Occidente si può rilevare, dice Spengler, in particolare, nel rapporto fra scienza apollinea e scienza faustiana. La scienza occidentale modifica e dissolve i concetti di spazio e di tempo; il concetto di entropia, secondo Spengler, esprime il crepuscolo degli dei, perché rappresenta la trasformazione più radicale del concetto di energia. Cosicché, la crisi dell'Occidente toccherà l'apice grazie al culto delle scienze esatte. Pertanto «la scienza esatta, con l'esaasperazione dei suoi problemi e dei suoi metodi, si avvia verso un'autodistruzione» [*ivi*, p. 661 e succ.]²⁰.

18. È evidente la distinzione tra ciò che è come dato, e ciò che *significa* qualcosa: distinzione che appartiene all'intera speculazione storicistica e alla riflessione sui "valori": da Dilthey a Weber.

19. Il relativismo di Spengler, secondo il Rossi, porta alla estrema conseguenza lo storicismo di Dilthey [Rossi 1971, pp. 387 e succ.]. Spengler stesso in *Pessimismus?* [1921] sottolineerà l'assolutezza del suo storicismo relativistico: l'impossibilità di comunicabilità tra epoche diverse o civiltà diverse. Così, sostiene S. Hughes, Spengler porta alle estreme conseguenze la logica implicita nel pensiero di Sorel, Pareto, Weber, pensatori che avevano anch'essi abbracciato l'idea di una teoria ciclica della storia [1952, pp. 364-365].

20. Nella critica alla scienza Spengler decisamente abbraccia le teorie di Nietzsche e la sua azione demolitrice nei riguardi di uno spirito scientifico totalmente votato all'autooggettivazione.

Perciò, tirando i remi in barca, sembra di poter affermare che se si analizza l'opera di Spengler attraverso i concetti della moderna sociologia (o ricerca sociologica o sociologia della cultura) senza dubbio l'opera di Spengler è da ritenersi un'opera "rozza" dal punto di vista di una filosofia e di una metodologia della scienza sociale²¹. Se invece, si considera l'opera più specificatamente dall'angolazione della *Kulturphilosophie* si deve ammettere, secondo Gehlen che Spengler insieme a Toynbee hanno costruito due modelli di interpretazione dei fenomeni «culturali dell'occidente che, ormai, non si possono non considerare come punto di riferimento e modelli di interpretazione per altre indagini sul *sociale* e sulla *cultura* d'oggi» [Gehlen 1967, p. 142]. In tal senso, quindi, rispetto a tali modelli c'è da chiedersi se nell'ambito della sintomatologia della cultura siano da considerare più rappresentativi i fenomeni prepotentemente evidenti e patologici, come quello del declino delle culture, e porsi così a rischio di non considerare «i sintomi propri dello stato di salute?» [*ivi*, p. 143]. E, ancora, sarà necessario controllare «la valenza dei sintomi come quelli registrati da Spengler e da Toynbee» [*Ibidem*]²². Lo stesso Gehlen, quindi, riconosce ai modelli di questi due Autori un'utilizzazione positiva: cioè, il problema di una *radioscopia della società* è stato posto da Spengler e Toynbee, in particolare, e rimane tuttora aperto il discorso sulla possibilità di evidenziare reali sintomi dello stato delle culture. Se, sostiene Gehlen, riferendosi all'opera di E. Franzen, si vuole valutare la sintomatologia del declino attraverso la letteratura moderna, non si può non concludere che questa sia «pervasa da un profondo senso di angoscia» [*ivi*, p. 144]; tale senso del declino e dell'angoscia nelle arti è in contatto con il modello di un mondo tecnologico in progresso. Tuttavia, la letteratura tedesca risente delle conseguenze belliche e sfugge alle tendenze letterarie generali dell'Europa. Qui la radioscopia di una cultura non riesce in quanto in Germania ci si trova di fronte ad un movimento minimizzante, che rifiuta ogni nichilismo, ogni negazione dell'eudemonismo [*ivi*, p. 145]²³. I modelli di Spengler e Toynbee, quindi, non sono superati, ma vanno liberati da una serie di aporie e angustie teoretiche [*Ibidem*]. Per rettificare la teoria delle *civiltà in declino* Gehlen ricorre al concetto di *soglia* culturale: cioè, con l'era

21. «Lavoro rozzo abbastanza», infatti, definisce S. Hughes, tale riflessione sociale di Spengler [1952, p. 366].

22. I riferimenti racchiudono l'arco letterario che va da Hemingway a Camus. L'opera che Gehlen riporta è quella di Erich Franzen [1955].

23. Liberare il problema delle culture in declino di tali "angustie" significa liberarlo di un "effetto ipnotizzante" sull'uomo di oggi.

industriale si supera ogni tipo di ritmo socio-culturale delle ere precedenti in quanto l'era della tecnica presenta eventi qualitativamente unici nel loro genere [*ivi*, p. 146]²⁴. Ciò che accade nella modernità per l'era della tecnica accadde analogamente per l'epoca del passaggio dalla cultura della caccia alla vita sedentaria e all'agricoltura [*ivi*, pp. 147-148].

Se si accetta il concetto di *soglia culturale*, rileva Gehlen, la tematica della decadenza viene neutralizzata nel senso che sarebbe utilizzata non in forma assoluta, ma relativa. Inoltre, la teoria ciclica spengleriana (come quella di Toynbee) non riesce a spiegare l'ulteriore passaggio dall'*occidente in declino* a una cultura di popoli giovani che non si riescono a rintracciare nella storia.

Anzi, le prognosi deducibili dalle teorie dei cicli culturali falliscono in pieno: noi assistiamo oggi ad un rinnovato ingresso nella storia di popoli come gli indiani o gli egiziani, o anche come i cinesi [...] che Spengler considerava esplicitamente "fellah", decrepito sedimento di una tramontata cultura superiore [*Ibidem*]²⁵.

Tuttavia, Gehlen non nega la validità di diagnosi sociale alle teorie cicliche, se non quando queste si assolutizzano e su questo punto che teorie critiche e generali della cultura come quelle di Gehlen, Sorokin, Freyer, Günter Anders, ecc. hanno sicuramente tenuto conto delle teorie spengleriane. Ciò significa, in definitiva, che, per alcuni autori, Spengler debba oggi essere valutato non "affrettatamente" o come uno storico superficiale o solo attraverso le ambiguità causate da una eccessiva interpretazione in termini nazionalsocialistici delle sue teorie politiche o sociali sulla razza.

Pertanto le teorie cicliche di Spengler, come quelle di Vico e Tucidide, offrirebbero il modo di costruire un modello generale utile all'analisi socio-storica della propria epoca.

Da ciò sembrerebbe derivare che il vero limite della teoria ciclica di Spengler non stia nell'impianto stesso di tale teoria, quanto nella posizione dell'uomo nei riguardi del *destino*, concepito come la vita stessa della storia. Se la civiltà quindi scandisce un tipo di simboli e di valori, l'individuo non può non seguire il *destino* della propria civiltà, il ritmo di tali valori. L'individuo non è libero di fare una *scelta*, in quanto risulta apoditticamente determinato. In questo senso,

24. Analogamente, dice Gehlen, A. Varagnac in *De la Préhistoire au monde moderne* [1954, pp. 35 e succ.], parla del cambiamento del *Milieu naturel* attraverso differenti "libelli tecnici". Così anche Alfred Weber in *Kultur Geschichte als Kultur-Soziologie* [1935].

25. Si veda P. Rossi [1971, pp. 402 e succ.] e la bibliografia da lui riportata in nota [*ivi*, p. 406].

l'opera di Spengler presenta un uomo senza morale, senza etica; la sola morale è quella imposta dalla razza, dalla guerra, dallo stato, cioè da forme storiche che dall'*esterno* impongono il proprio ritmo. La società prospettata da Spengler appare allora in tal modo una società di schiavi in senso organico e biologico²⁶.

Da un punto di vista storiografico Spengler si inserisce in modo particolarmente vivo e incisivo nell'ambito delle polemiche su *storicismo* e *a-storicismo* dei Greci, anzi, la formula o la dottrina dell'"a-storicismo greco", è in contrasto con lo storicismo di Roscher e di Ranke; lo stesso Spengler definisce a-storici i Greci in quanto questi hanno una intuizione atemporale del passato [Mazzarino 1968, pp. 421 e succ.]. Inoltre, Spengler tende a tener ben distinte le concezioni del tempo nella storia per i Greci e per i giudei-cristiani: così attribuisce ai primi una *Zeitauffassung* "ciclica" e ai secondi una *Zeitauffassung* "lineare". Per gli antichi effettivo contrasto non c'era, per i moderni i due tipi esprimono due *modalità opposte* di interpretare la storia. Tuttavia, la *Zeitauffassung* "ciclica" diviene il canone fondamentale della storiografia spengleriana. A maggior ragione, si può qui aggiungere, se si pensa che linguisticamente nella lingua greca classica non si trova il tempo futuro, ma la sua funzione è coperta dall'*ottativo* dove si cela semplicemente il concetto della "speranza".

Da qui deriva il "fascino romantico" della storiografia spengleriana, con la peculiarità e i limiti di una analisi ciclica delle culture considerate come *culture in declino* e questo è, forse, anche il grosso limite del suo pensiero storico-etico, quando a tale fascino viene connessa la *forza obbligante* del destino e quindi l'*incapacità di fondo* da parte dell'uomo di fare delle scelte nell'ambito dell'agire sociale.

3. Antonio Labriola. La sociologia storica come spiegazione dei fenomeni sociali

Nel caso di Antonio Labriola il rapporto storia-sociologia viene esplicitamente trattato tanto nei *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, quanto nel *Corso di filosofia della storia* tenuto all'Università di Roma nell'anno accademico 1902-3²⁷.

26. Si veda Mazzarino [1968, pp. 361 e succ.]. In particolare, l'A. fa notare che le categorie *astoricismo* e *storicismo* corrispondono ad un modo moderno di vedere la storia e non al modo classico. Tuttavia, «è significativo che si possano dare formulazioni radicalmente opposte» [*ivi*, p. 364].

27. È qui da ricordare che Antonio Labriola nasce a Cassino nel 1843 e studia all'Università di Napoli nel periodo della rinascita dell'hegelismo meridionale che vede in Bertrando Spa-

In tali occasioni essi non si risolvono per il tramite della filosofia sociale del positivismo, ma attraverso il ricorso all'analisi empirica di specifiche processualità. L'aggancio è, ancora una volta, rivolto alla psicologia empirica, già studiata da Labriola attraverso Herbart e gli herbartiani, come base di partenza, ma solo come tale, per poter dire che i fenomeni psichici cominciano e finiscono con la vita dell'individuo. Ma la stessa coscienza individuale contiene tanti elementi che non si spiegano senza l'esistenza della società e della storia. Lo stesso linguaggio è possibile non perché vi sono meri individui, ma perché tali individui sono «sujetti sociali». E così dicasi «del diritto, della religione e delle idee morali che esistono in noi solo a traverso il tramite della storia e della società» [Labriola 1965, p. 306].

Da questo punto di vista il concetto di “fenomeno sociale” si costruisce all'interno di una rappresentazione di rapporti di fatto, di convenienza e di cooperazione fra gli individui, a prescindere dall'importanza dell'estensione di una forma di convivenza che potrebbe essere anche quella, per esempio, di una semplice piccola tribù topograficamente isolata dal genere umano.

Tutto ciò chiaramente non potrebbe essere rappresentabile senza che vi sia una preliminare rappresentazione dei fenomeni di correlazione, che non possono trovare una diretta spiegazione nelle condizioni bio-psichiche immediate di ciascuno degli individui e nascono solamente dal fatto che gli stessi individui sono in interdipendenza tra di loro. Qui si inserisce anche l'istanza sociolinguistica che deriva dall'analisi e dallo studio della psicologia dei popoli di scuola herbartiana, secondo cui, perché avvenga tale convivenza occorre un linguaggio particolare, che deve essere nato dal successivo adattamento dei vari individui a determinate e stabili associazioni fra sensazioni e ricordi, da un lato, e forme grammaticali, dall'altro. Perciò proprio l'origine, la fissazione e lo svolgimento del linguaggio «sono e l'inizio e la rivelazione più prossima e più generale della psiche sociale» [*ivi*, p. 307].

venta il suo maggiore e più significativo rappresentante. Abbandonerà il campo ideologico hegeliano e spaventiano molto presto attraverso lo studio della psicologia empirica e della pedagogia di Herbart, nonché della psicologia sociale, declinata come “psicologia dei popoli” degli herbartiani. Lo stesso approdo al marxismo negli anni della maturità quando ottenne la cattedra di Filosofia morale e pedagogia all'Università di Roma sarà caratterizzato non solo dalla militanza politica socialista, peraltro molto critica nei riguardi dell'establishment del partito nell'epoca della II Internazionale, ma anche dagli studi herbartiani e dalla possibilità di avere direttamente un rapporto epistolare con lo stesso Engels. Il primo Croce, che avrebbe pubblicato molti dei suoi scritti mentre Labriola era ancora in vita ma anche postumi, viene considerato suo diretto allievo fino al distacco dal suo magistero avvenuto nei primi anni dello scorso secolo. Morì nel 1904.

Infatti, l'origine della psicologia sociale di scuola herbartiana fu appunto il tentativo di dare alla scienza della lingua alcuni canoni di interpretazione solida. Dopo di che quanto avviene per il linguaggio si ricapitola nella cultura ("nelle forme del costume") che, a loro volta, precedono lo stesso diritto ("o tengono il suo luogo"); e tutto ciò si ripete, a sua volta, nelle forme elementari relative all'acquisizione dei beni materiali, «ossia in ciò che più tardi si differenzia nel nome di economia» [*Ibidem*].

Ma «trovare le condizioni materiali del mondo storico» è, secondo Labriola, assunto *parallelo e non derivato* da ciò che i meri positivisti hanno chiamato sociologia. E a questo punto si ha un giudizio, sintetico ma incisivo, sul positivismo, che è poi un giudizio sulla sociologia di matrice positivistica, quando si legge:

e qui voglio notare per incidente che io quando pronunzio la parola positivismo lo faccio sempre con grande apprensione, perché il positivismo, come si è elaborato da Saint-Simon a Littré, era essenzialmente storicismo, cioè tendenza a spiegare la storia, e invece in Italia tutti quelli che si chiamano positivisti, fatta eccezione di uno solo, ossia dell'Angiulli [...] sono ricaduti nel materialismo innanzi Feuerbach, partono sempre dall'individuo e ricadono sempre nell'individuo e non afferrano perciò la morfologia storica; i nostri positivisti sono in generale al di sotto di Comte, il quale era tanto storicista da negare la possibilità di una psicologia individuale [*Ibidem*].

Chi si occupa di psicologia, rimanendo al puro schema della psicologia individuale, non può fare a meno di rimanere nel puramente astratto; come del resto chi studia le forme della volontà a prescindere dal contenuto vero e proprio delle forme volitive, perché questo contenuto è sempre *sociale*. Infatti ciò che ha generato la concezione della psicologia sociale empirica come uno dei prodotti più interessanti della scuola herbartiana è stata proprio l'istanza di fornire alla linguistica alcuni capisaldi fondamentali di interpretazione e spiegazione; la peculiarità del linguaggio viene a ripristinarsi nel segmento della *cultura* che dà luogo alla formazione delle *istituzioni* e del *diritto*.

Perciò se lo psicologo rimane agganciato al mero schema della psicologia individuale, non riuscirà mai a trascendere l'astrazione fine a se stessa. Da qui deriva quindi l'endiadi fondamentale e dilemmatica: sociologia o filosofia della storia? Tale interrogativo si sa bene che vedrà il successo per circa mezzo secolo tutto a favore del secondo indirizzo; ma forse i fautori della nuova disciplina (uomini sempre di minor spicco all'inizio del secolo e dopo la morte di Labriola) in generale non hanno tenuto presente, ammesso che le avessero mai

lette, le parole ammonitrici di Antonio Labriola, che, pur considerando come «durante il secolo XIX la discriminazione del fenomeno sociale s'è fatta attraverso tutti gli studi del diritto, dell'economia, della mitologia, della linguistica e così via», si rende conto che «da ultimo il nome di sociologia venne ad essere adoperato e si adoperava piuttosto come il riassunto enciclopedico di tutta una nuova veduta della vita umana che non come quello di una scienza speciale, con speciale metodo» [*ivi*, p. 308].

Ma l'insuccesso di tale programma è evidentemente dovuto anche alla rinuncia a percorrere in fondo questa strada. Infatti quella paura diventa per Labriola l'impossibilità della «surrogazione» della sociologia alla storia, pur riconoscendo che se la storia «rimane quella che è, ossia la rappresentazione dell'accaduto, è altrettanto vero che l'atteggiamento del nostro spirito s'è cambiato nella considerazione dei fatti accaduti per effetto del grande progresso delle scienze sociali» [*ivi*, p. 309].

Ma l'altalena storia/sociologia continua:

Quando la psicologia non era ancora una scienza, quando gli spiritualisti d'ogni maniera potevano sbizzarrirsi a fare dell'io attributo extratemporale di uno spirito soprastante ad ogni genesi, quando gli idealisti che ripetevano Fichte potevano far dell'io una trascendente autoposizione, o il problema del noi non si affacciava, o si presentava involuto nella immaginazione di un preteso spirito collettivo ed extraindividuale. Ma ora che noi facciamo dell'io l'esponente variabile della appercezione interna delle nostre variabili condizioni per cui oltre all'io empirico che si esprime così: *ora sto dettando*, non ammettiamo un io puramente possibile o trascendente, non c'è meraviglia che tale funzione di appercezione in uno e medesimo ambito di coscienza pigli il doppio esponente di io e di noi; il che non vuol dire che tutte le persone le quali adoperano questi termini non sbagliano, perché l'uso corretto di essi si può ottenere soltanto dalla elaborata scienza psicologica [*ivi*, p. 311].

Insomma un po' quello che avrebbe detto molti anni più tardi Norbert Elias a proposito dell'impossibilità dell'esistenza dell'"Io senza Noi" nell'impraticabilità di declinare il soggetto nella categoria dell'*homo clausus* [Cerroni 1991].

Purtroppo tale altalena giunge a *sforare* solamente la costruzione di una sociologia della storia, solo ad intuirlo insomma nella considerazione e nel permanere invece del *dualismo* storia/sociologia. Purtroppo, ancora, la critica alla sociologia ufficiale post-positivistica fa avvicinare Labriola troppo spesso a favore di una storiografia sia pure vaccinata dai dogmi agiografici della tradizione.

Come più volte è stato notato fu Paul Barth [1897] a mettere in guardia Antonio Labriola con il suo intento di riproporre una filosofia della storia per mezzo della sociologia ed è allora che Labriola inizierà a svalutare le questioni terminologiche e di competenze relative ai confini delle varie discipline.

Da qui la critica a quella sociologia di marca positivistica che anche se, almeno in Italia, aveva superato la fase darwiniana ed evoluzionistica²⁸ rimane ancora inevitabilmente «schematica» in quanto offre mere e «forzate classificazioni» che «porterebbero a ritenere che si possa con tratti assai brevi connotare il modo di vivere di una determinata conglomerazione umana» [Labriola 1906, p. 239].

C'è chi ha notato che la critica alla sociologia porta automaticamente Labriola a «propugnare il primato della storiografia»²⁹ nel far presente che «lo storico deve essere in guardia» in quanto

anche quelle forme sociologiche, che sono più facilmente caratterizzabili, si presentano sempre in concreto e nei casi particolari con molte particolarità e specificazioni, perché realmente, se noi in astratto possiamo fare della fase agricola un che di precisamente distinto dalla fase industriale, in fatto poi non è esistito mai alcun popolo che fosse esclusivamente e l'una e l'altra cosa [*Ibidem*].

Per cui per Labriola la conoscenza sociologica è fortemente astratta e si avvale della costruzione solamente di modelli puri. Di questo punto di vista il bersaglio più che dal positivismo *tout-court* è costituito dalla *sociologia positivista*, in quanto lo stesso materialismo storico sarà per Labriola un assunto parallelo e non derivato da ciò che i meri positivisti hanno chiamato sociologia e anzi emerge a chiare lettere, se non in maniera addirittura esplicita, una sorta di difesa delle matrici saint-simoniane di questa corrente di pensiero perché il positivismo, come si è elaborato da Saint-Simon a Littré, era essenzialmente storicismo, cioè tendenza a spiegare la storia, e invece in Italia, come si è visto già sopra e si ribadisce reiterando la citazione, tutti quelli che si chiamano positivisti, fatta eccezione di uno solo, ossia dell'Angiulli... sono caduti nel materialismo innanzi Feuerbach, partono sempre dall'individuo e ricadono sempre nell'individuo e non afferrano perciò la morfologia storica [*ivi*, p. 244]. Dove è chiara l'equipollenza in questo caso di quest'ultima come chiave di spiegazione della specifica *formazione sociale*.

28. Su questo punto si vedano Poggi [1978] e Lentini [1981]. Di S. Poggi, si veda pure *Introduzione ad Antonio Labriola* [1982]. E sull'argomento specifico si vedano Punzo [2001], Mustè [2018], Gargani [2020, pp. 159-187] e Bondi [2021].

29. Su questo punto si veda De Aloysio [1976, p. 46].

A questo bisogna aggiungere che Labriola aveva espresso giudizi molto apodittici sulla sociologia fin dal 1895. Infatti nel primo dei suoi Saggi, *In memoria del manifesto dei comunisti*, aveva trattato della «concezione il più delle volte fantastica e troppo generica della universale evoluzione, che già da molti fu ridotta in nuova metafora di novella metafisica» e Auguste Comte era stato definito «degeneratore reazionario del geniale Saint-Simon» [1965, p. 11].

È a questo proposito da tenere presente che, mentre tali affermazioni vengono portate avanti in un momento in cui in Italia darwinismo ed evoluzionismo vengono sottoposti dalla stessa sociologia italiana ad una forte revisione, anni più tardi (1902-1903) nel suo citato *Corso di filosofia della storia*, Labriola spara a zero proprio sui capisaldi fondamentali di una conoscenza di marca positivista. Bisogna pure ricordare anche che nel secondo saggio del 1896 *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, Labriola aveva argomentato con parole molto simili, osservando come il darwinismo politico e sociale ormai avesse permeato di sé «a guisa di epidemia, per non breve corso di anni, le menti di parecchi ricercatori, e assai più degli avvocati e dei declamatori della sociologia» [Labriola 1965, pp. 72-73] e più avanti veniva a notare che anche se è vero che l'uomo è senza dubbio un animale ed è legato, quindi, da rapporti di discendenza e di affinità ad altri animali e se è vero che il suo organismo non è se non un caso particolare della fisiologia generale, le sue relazioni, i suoi vincoli e i suoi modi di vita, tuttavia, non «resultano da ripetizione e fissazione di abiti sotto l'azione immediata della lotta animale per l'esistenza» [ivi, pp. 73-74]. E agli inizi del secolo Labriola esplicitamente diceva che la sociologia, come scienza indipendente che avrebbe dovuto studiare «unitariamente tutti i fenomeni sociali, superando il particolarismo del diritto, dell'economia, della storia propriamente detta» era «ancora da fare e di là da venire» [Ibidem, pp. 73-74] e aspettando una sociologia metodologicamente più agguerrita e rigorosa, quella che per il momento c'era si mostrava assolutamente non adeguata a spiegare i fenomeni sociali nella loro peculiarità e nella loro complessa morfologia.

Questa sociologia, infatti, si presentava come una disciplina sostanzialmente agganciata all'istanza della tipologia, operante per il tramite di quelle «classificazioni» che si sono viste e di quelle «relative astrazioni dal concreto della storia». Perciò se la sociologia non poteva prescindere *dalla* (e ancor meno sostituirsi *alla*) conoscenza storica sempre rivolta al *concreto* e all'*eterogeneo* delle condizioni materiali, è forse proprio una sorta di *sociologia della storia* quella auspicata e invano attesa da Antonio Labriola; una scienza sociale empirica che potesse dar conto della *ricorsività* dei fenomeni sociali senza astrarre forzatamente ed artificiosamente dal concreto-reale.

Questo è in effetti lo *specifico sociologico* ma certo esso non lo si ritrova e non è certo tipico della «sociologia schematica, perché cotesto eterogeneo bisogna empiricamente apprenderlo e cotesto apprendimento costituisce il proprio ed il difficile della ricerca storica [...]» [ivi, p. 331].

Perciò, per concludere, la spiegazione sociologica così intesa va tenuta distinta tanto dalla metodologia dell'individualismo psicologico in quanto «la nostra coscienza individuale contiene tanti elementi che non si spiegano senza l'esistenza della società e della storia» [Ibidem], quanto dal materialismo biologico, in quanto esso non «spiega come siano nati i dogmi del Cristianesimo, né come siano nate le forme grammaticali del neo-latino, né come esistano in genere le compagini sociali» [ivi, p. 332]; ciò al fine di scongiurare il pericolo che la sociologia divenisse una sorta di «riassunto enciclopedico di tutta una nuova veduta della vita umana che non come quello di una scienza speciale, con speciale metodo» [ivi, p. 308].

C'è da dire che un recupero di Labriola all'analisi sociale potrebbe anche colmare quello iato esistente tra origini della sociologia in Europa e periodo classico della disciplina per il riferimento alle problematiche relative alla *storia naturale* ben presenti alle radici della disciplina.

Quello che si può notare, peraltro già altrove messo in evidenza [Poggi 1978, pp. 9-13] è che nel periodo che va all'interno della seconda metà del XIX secolo, dagli anni '70 fino alla prima metà degli anni '80, Antonio Labriola si avvicina di fatto alle correnti della cultura tedesca che sono più direttamente coinvolte nel nascente dibattito sul rapporto tra *scienze della natura* e *scienze dello spirito*.

Per cui l'acquisizione dell'impostazione herbartiana sulla base della psicologia empirica e le problematiche della teoria della storia vanno ad innestarsi in prospettive relative alla possibilità di un vero e proprio tentativo di *spiegazione* dei fatti storici di carattere dichiaratamente *nomologico*.

Infatti la prolusione romana del 1887 *I problemi della filosofia della storia* viene a rappresentare un attento lavoro analitico sul corso effettivo dei processi storici, sulla possibilità di formalizzare gli stessi e sulle *leggi* di tali processi; quindi, in sintesi, una disamina sulla possibilità di considerare la storia come una scienza anche se costituzionalmente diversa dalle scienze della natura.

Anzitutto c'è da rilevare come vengano distinti in questo scritto i *principia cognoscendi* dai *principia essendi*, intendendo con i primi le questioni inerenti al metodo dell'indagine storica, e, con i secondi, l'effettiva realtà e consistenza dei fatti storici, per arrivare infine a delineare le questioni relative alla "sistematica generale" nella quale inserire e organizzare i vari elementi del processo storico.

La riflessione sull'«obiettività dell'esposizione» si snoda lungo alcune coordinate teoriche riprendendo e sviluppando tematiche affrontate già da storici, filologi, linguisti anche di scuola herbartiana come Steinthal, Lazarus, Droysen, Boeck. Il primo risultato di tale analisi conduce a riflessioni secondo le quali la certezza del risultato del lavoro dello storico «non si misura soltanto dalla precisione instrumentale di metodi paleografici, filologici, linguistici e come altri si chiamano, ma anche e principalmente dal grado di trasparenza e di riproducibilità teorica della materia presa in esame»; inoltre «gli elementi teorici coi quali s'interpreta il fatto storico, quando siano stati per se stessi convenientemente dichiarati, dan luogo a discipline generali, che fanno come da capisaldi di ogni ulteriore ricerca particolare» [Labriola 1973, p. 9]. Come dire che, insomma, per comprendere la specificità degli eventi, non si può ricorrere a una sorta di induttivismo rozzo (i dati non parlano da sé) ma bisogna ricorrere a un qualche schema teorico.

I due punti analitici fondamentali in Labriola appaiono la *teoria epigenetica*, da un lato, e la *teoria morfologica*, dall'altro. Infatti una prima rappresentazione dei processi storici mette avanti «determinate forme di rapporto e di insieme» che danno il senso di «nessi o plessi» dell'attività degli uomini, ovvero «formazioni resistenti» all'azione corrosiva delle contingenze che tendono a permanere [*ivi*, p. 15].

Labriola ritiene che non esista un principio unico che deterministicamente metta in azione tali attività e nel suo scritto riposa una forte carica polemica nei riguardi di ogni visione monistica ed evoluzionistica della storia; e quindi, pur riconoscendo che la nascita e lo sviluppo di nuove discipline come l'antropologia, l'etnologia e la sociologia hanno prolungato di un buon tratto la serie delle condizioni che concorrono a formare la storia, è pur vero che molte di queste visioni del processo storico mostrano di condividere una certa esigenza monistica ed olistica totalizzante, ricadendo così (o rischiando di ricadere così) nell'ontologia hegeliana o nell'assoluto identico di schellingiana memoria.

Perciò Labriola insiste sull'importanza della *distruzione* che permette di constatare che le processualità storico-sociali presentano di fatto il crescere di nuove forme di organizzazione dell'umana attività, per giungere a una chiara *teoria epigenetica* della struttura storico sociale.

Come si può notare siamo di fronte alla liquidazione definitiva del positivismo nel confronto, invece, con la cultura tedesca di fine secolo che prestava gli strumenti per la critica del determinismo monistico di tipo evoluzionistico sia pure attraverso concetti mutuati dalla psicologia empirica e, in modo particolare, dalla psicologia sociale.

Già in una recensione a un volume di G.A. Lindner, studioso di ispirazione herbartiana, Labriola parla della fecondità metodologica della psicologia sociale che muove dalla psicologia individuale attraverso quel *metodo genetico* posto a fondamento dell'indagine psicologica da tutto il dibattito intorno ai fondamenti della nuova scienza della psicologia che, a sua volta, aveva messo in evidenza come tutta la dinamica psichica fosse caratterizzata dal fatto che tutto si è connesso per condizioni e condizionato, per presupposti e interesse, ma non già per semplice causa meccanica.

Da qui deriva il particolare valore che il concetto di “legge” ha per lo storico che, chiaramente, non può essere dedotto dall'ordine ovvio della cronologia estrinseca degli avvenimenti, dal momento che sarebbe impossibile formulare alcuna previsione di sorta in questo modo. Perciò il concetto di “legge” va formulato, invece, nella prospettiva del metodo genetico-morfologico, che è un metodo comparativo che analizza le lingue, i miti, i costumi e altri oggetti simili; ed è proprio la morfologia delle scienze organiche ad avere ispirato tale sorta di metodo comparativo e a fare in modo di riconoscere le condizioni di corrispondenza o d'azione reciproca, da cui nasce un dato tipo e a trascendere in tal modo l'empirismo o l'induttivismo rozzo che si basa sul “cumulo delle infinite notizie”, e si spiega bene così come le omologie di questo tipo mettano in grado di completare una tradizione o un istituto anche antichissimo che in tal guisa è stato trasmesso in modo frammentario e che, grazie al riferimento comparativo, prende quindi un contorno più determinato e preciso.

In tal modo «la designazione di *concezione genetica* riesce più chiara» e «più comprensiva» in quanto in grado di comprendere non solo il contenuto reale delle cose che divengono, ma anche la virtuosità logico-formale di intenderli per divenienti. Perciò l'espressione di “metodo genetico” lascia impregiudicata la natura empirica di ciascuna formazione, ma nello stesso tempo garantisce il necessario controllo delle strutture formali che costituiscono i binari teorici attraverso i quali spiegare i dati.

Tutto ciò riposa sulla critica, da un lato, ad ogni oggettivismo gnoseologico, dall'altro, ad ogni teleologismo gnoseologico che respinge vibratamente il preconconcetto, che le cose nella loro esistenza ed esplicazione rispondano a una norma, a un ideale, a una stregua, a un fine in modo esplicito o implicito che sia. Il problema è allora quello di ridurre “in serie di spiegazioni” le condizioni e le variabili delle processualità storiche offrendo i canoni parametrici per una valutazione analitica del mutamento storico.

Contro il determinismo unilineare, riposa la necessità, ma nello stesso tempo la difficoltà di una forma di previsione. Qui la previsione di tipo engelsiano

e, in parte, marxiano, di “preannunzio e di promesse” cede il posto quindi alla previsione di tipo “morfologico”, in quanto previsione possibile e non deterministicamente apodittica.

È stato già notato come Labriola fosse stato sollecitato dalle tesi di Lazarus e Steinthal a ripensare il problema della distinzione tra “scienze della natura” e “scienze dello spirito” e nello stesso tempo fosse stato ispirato da Boeck, Droysen e soprattutto da Paul Barth per una serie di tematiche quanto mai interessanti per la scientificità dell’indagine storica. Ciò soprattutto per quanto riguarda la critica ad ogni visione totalizzante del processo storico, a partire dallo sviluppo di alcune importanti riflessioni critiche sulla psicologia dei popoli degli stessi Lazarus e Steinthal.

Ma l’originalità sta proprio nella possibilità di definire la “teoria epigenetica della civiltà” in cui veniva bene messa in evidenza l’interazione tra forze *fisiche* e forze *psichiche*, interazione che può far nascere “formazioni” di civiltà con riflessioni manifestamente derivanti dall’impostazione degli studi di psicofisiologia di Wundt.

Infatti questi riteneva che tutte le scienze in generale (e quindi anche la psicologia) dovessero inserirsi in maniera approfondita nella metodologia dell’indagine storica, sicché per il tramite di Wundt lo strumento dell’analisi psicologica diventa momento fondamentale per la fondazione dell’analisi storica.

Da questa lettura Labriola poteva trarre la conseguenza che i processi e la nomoteticità della psicologia avrebbero senz’altro potuto contribuire a chiarire la prospettiva specifica della fenomenologia sociale. Da qui derivano anche gli interrogativi circa la struttura dell’individuo e dell’azione sociale, problematizzata e declinata come *filosofia della prassi*, nei suoi rapporti con la società e, in maniera specifica, si può osservare quanto fosse presente l’interesse di Labriola intorno alla natura della struttura meccanica ovvero organica della società e intorno al problema delle formazioni e dello sviluppo del sociale.

4. Destino come a-priori romantico versus morfologia epigenetica come immanentismo storico

Il chiaroscuro proposto dei due autori a confronto potrebbe porre le basi di alcuni prolegomeni di una sociologia storica che vedeva nell’Europa di oltre un secolo fa la possibilità di una germinazione il cui effetto avrebbe potuto battere due piste non certo speculari, bensì diametralmente opposte. Da un lato l’apriorismo romantico di un concetto di “destino” intravisto da Spengler, una sorta di gabbia apodittica *ex ante* del divenire storico, dall’altro l’imma-

mentismo di Labriola che parte dalla realtà storico-sociale per giungere alla spiegazione dei passaggi storici e delle formazioni sociali attraverso il metodo morfologico ed epigenetico; entrambi forse prodromici di futuri tentativi di sociologia storica.

Nel timbrare il chiaroscuro c'è da aggiungere anche la "scoperta" marxiana dell'Individuo sociale e della formazione sociale da parte di Labriola rispetto a Spengler che invece, come si è visto, si perde nel razionalismo aprioristico dell'"Uomo" ostentando in tal modo uno spessore ideologico che paga in permanenza il proprio fio al vieto sogno romantico e che forse assieme all'ultimo Sombart viene così a delineare e a comporre il canto del cigno della stessa Europa Romantica³⁰.

Insomma: specularità ovvero opposizione diametricale? Forse la risposta a tale domanda riposa proprio nell'individuare analiticamente due binari che corrono assolutamente paralleli senza potersi (né volersi) mai incontrare³¹.

Tale annotazione pare derivare anzitutto dall'adozione da parte di Labriola, attraverso la psicologia empirica di Herbart e degli herbartiani, prima, e l'approfondito studio di Marx, poi (in effetti fu il primo in Italia a leggere in maniera analitica e rigorosa direttamente in tedesco i testi marxiani all'epoca conosciuti) di una logica dell'indagine storico-sociale empirica che si fondasse sull'immanentismo materialistico dei fatti, le connessioni e i passaggi da un'epoca all'altra, di fatto attraverso variabili strutturali controllabili e verificabili. Dall'altro, l'elaborazione di una teoria dell'azione sociale, declinata all'epoca come "filosofia della prassi", senza abbandonarsi allo schema precostituito (e pre-destinato) di una gabbia ideologica.

Questo significa affrontare direttamente i fatti, spiegando in tal modo i soggetti storici in termini di gruppi sociali (declinati come classi) che agiscono con la possibilità di incidere coscientemente sui fatti sociali stessi. Il tutto senza abbracciare l'evoluzionismo spenceriano e l'epistemologia dei positivisti che

30. Sul punto si veda De Nardis [2013a, pp. I-XV] e sulla tematica si veda la profonda e rigorosa analisi di Iannone [2013].

31. La risposta è forse data dall'attenta disamina del IV saggio incompiuto di Labriola sulla concezione materialistica della storia che Croce, pubblicandolo postumo, intitolò *Da un secolo all'altro* [1906] e che è rimasto tale nelle successive edizioni. Come ebbe a notare Bruno Widmar quando lo ripubblicò con il titolo *Dal secolo XIX al secolo XX* [Labriola 1977] ci si trova con questo scritto veramente di fronte al primo tentativo analitico di epistemologia della storia e, si può aggiungere, del suo scioglimento nella sociologia della storia, più che di filosofia della storia intorno alla quale, come si è visto, lo stesso Labriola aveva già argomentato rappresentandone i limiti, il pericolo di dogmatiche generalizzazioni, nonché i propri dubbi scientifici derivati da una valida e severa formazione di tipo logico-empirico *ante litteram*. Sul punto si veda Cacciatore [2001, pp. 209-228].

sembrava agganciata a un determinismo meccanicistico anch'esso parimenti aprioristico e schematico.

Nel caso di Spengler invece l'istanza romantica della vieta Europa goethiana rivisitata alla luce del pensiero di Nietzsche sembra aderire all'antico apologo romantico di un "destino" (ovvero, a seconda dei casi di una "Provvidenza") che avvolge inesorabilmente tutto il divenire storico in maniera apodittica e irreversibile a prescindere da qualunque sforzo umano possibile che sostanzialmente vede nella possibilità volontaristica solo un abbaglio non potendo volere se non ciò che si deve a causa della prepotente e tirannica forza dello stesso destino³².

Insomma per trasportarla in termini letterari, mentre per Spengler il principio storico ha l'esposizione di uno sviluppo dei fatti che può ricordare la struttura del romanzo moderno (frutto dell'Europa romantica) di tipo manzoniano, per Labriola (figlio della stessa Europa) c'è un esplicito riconoscimento dell'opera di Balzac e della sua capacità e raffinatezza narrativa nel descrivere la società borghese del proprio tempo attraverso la psicologia sociale dei personaggi inseriti in un determinato contesto e la graniticità delle situazioni economiche, politiche, sociali e culturali dei tempi, senza cedere a sentimentalismi ovvero a pregiudiziali analitiche.

È da tale critica alla prospettiva idealistica e romantica che il Labriola teorico della storia sembra prendere le mosse nella sua fase più matura e maggiormente attenta al sociale. La sua critica epistemologica della conoscenza che parte dalla sensibilità empirica e dal "positivo" che le è proprio e quindi dal suo pari diritto di cittadinanza con l'intelletto perché essa è non solo anteriore e fondamento del giudizio conoscitivo, ma invero da esso indipendente e negazione pertanto di ogni apriorismo gnoseologico che l'idealismo moderno ha ereditato dalla logica scolastica e razionalistica soprattutto in un modello leibnizio-wolffiano che ha a sua volta rielaborato la concezione negativa del senso messa poi in circolazione, nella sua articolata architettura connotata dal peculiare movimento dialettico, da Hegel.

32. A questo proposito, relativo all'immanentismo dell'analisi sociale di Labriola, è da ricordare che il giovane Trotzki, come ebbe a scrivere nella sua biografia, conobbe con entusiasmo che l'opera di Labriola nel 1898 quando era detenuto nel carcere di Odessa e notava che «come pochi scrittori latini Labriola possedeva la dialettica materialistica [...] nel campo della filosofia della storia [...]». Labriola liquida egregiamente la teoria dei fattori molteplici che popolano l'olimpico della storia guidando di lassù i nostri destini». Per cui aggiunge che non avrebbe mai dimenticato il ritornello labrioliano "le idee non piovono dal cielo" [Trotzkij (1898) 1961, p. 112]. D'altra parte, tale idea era già ben presente in Labriola in uno dei suoi scritti pre-marxisti dedicato all'argomento [1876].

In tal modo, al contrario del ponderoso e monumentale studio spengleriano, la stessa scienza estetica viene vista come percezione sociale e tutta la conoscenza in tal modo “diventa” estetica in quanto, distinguendosi esplicitamente dal suo allievo Benedetto Croce non è attingibile in maniera idealistica come a “intuizione dell’universale” bensì come principio e fonte di ogni conoscenza possibile in quanto fondantesi sulla “sensazione”. Perciò “estetica” è il sensibile e il molteplice e quindi, rapportato al mutamento sociale, questa è la “storia”.

Ovviamente tale immanentismo (e/o materialismo) si appoggia, si è visto, sul metodo morfologico ed epigenetico che non vede escatologie teleologiche di sorta, ma che esamina i fattori fondamentali della trasformazione e dei passaggi storici secondo un’analisi obiettiva e logico-empirica.

Tutto ciò, come è stato accennato all’inizio, prevede la possibilità di un ripensamento critico anche della ricorsività vichiana con l’opportunità di basare, anche dal punto di vista delle scienze storico-sociali, l’analisi della realtà positiva e del molteplice secondo un accostamento di tipo nomologico e non solo idiografico come invece avrebbe voluto Windelband, autore molto più vicino a Spengler in quanto sembra anche quest’ultimo prediligere il noto modello dell’unicità e dell’irripetibilità di fatti e personaggi secondo un canone interpretativo della “Storia” e del suo “destino” imperscrutabile e così dominata dal titanismo degli eventi e delle idee, in questo caso, sembrerebbe proprio almeno apparentemente, calate dal cielo.

In più si può aggiungere che nel caso di Labriola e della sua sociologia storica si ha chiara quando non esplicita la prospettiva dell’“ontogenesi che ricapitola la filogenesi” soprattutto qualora venga a esplicitarsi in più passi della sua opera il suo apprezzamento, come si è accennato sopra, per il grande affresco di Balzac, peraltro lodato quest’ultimo dallo stesso Engels, perché è dalla “sprucida” realtà (come ebbe ad esprimersi lo stesso Labriola in una delle ultime lettere a Benedetto Croce) e quindi a partire dal concreto che si può passare alla fondamentale esigenza esplicativa della teoresi per poter rientrare nel concreto ai fini dell’opportuna verifica ed esplicazione.

A questo punto corre un obbligo, che è quello di aggiungere come un vieto lapsus teoretico della tradizione comunista italiana in particolare nella versione togliattiana, nel ricostruire il “fil rouge” del pensiero teorico marxista in Italia connotato in gran parte dalla filosofia idealistica a partire dal secondo idealismo napoletano del XIX secolo, vedesse la figura di Labriola all’interno di pur nobile filiera costituita dai nomi di Spaventa, De Sanctis, appunto Labriola, Croce, Gramsci. In realtà la figura di Antonio Labriola, come si è visto, se ne distacca vivamente tanto da entrare in aspra polemica scientifica con il proprio

giovane allievo Croce portando avanti una “querelle” che a volte ha assunto toni molto accesi; e questo proprio a partire da quell’immanentismo di cui sopra che, invece, non sembra aver mai minimamente toccato la figura (anagraficamente ben più giovane) di Oswald Spengler.

Infine ci sarebbe la possibilità di collocare all’interno però di un “labelling” disciplinare pur sempre metafisico, e quindi non necessariamente salutare, l’opera di Spengler nell’ambito del campo relativo alla “sociologia della cultura” così come interpretata, e non è certo un caso, da Max Scheler, che rimane tra i più convinti sostenitori della materialità e ipostatizzabilità dei valori morali nel suo intimo cognitivismo etico. Quest’ultima convinzione infatti lo portava a pensare che oggetto della stessa sociologia fossero le azioni sociali condizionate proprio da fattori ideali e spirituali, da distinguersi, invece, da quelle condizionate da fattori reali.

Lo stesso Karl Mannheim, all’inizio degli anni Trenta dello scorso secolo avrebbe parlato di sociologia della cultura come dello studio sociologico degli atti simbolici, per cui essa verrebbe a identificarsi con la sociologia dello spirito, nel senso hegeliano del Geist, tanto a livello di sociologia generale, quanto a livello di sociologia comparata, quanto infine, appunto, di sociologia storica.

Infine anche Alfred Weber (fratello del più celebre Max) nello stesso periodo ebbe a identificare la sociologia della cultura con la sociologia della storia proponendo una sua spiegazione di ciò che è empiricamente accertabile mediante un’analisi complessiva della totalità storica, rischiando però lo scioglimento della sociologia tout-court nella prospettiva dei grandi sistemi della filosofia della storia [De Nardis 1996, pp. 123-130].

Anche da questi ultimi punti di vista, pur così sintetizzati, appare chiaro come il ritorno sistemico alla sensibilità e al molteplice invero rappresenti ancora una volta l’antidoto per non cadere nei vizi dei voli pindarici della ragione astratta su cui è stata fondata gran parte delle insidie che appaiono riposare all’interno della metastoria post-romantica.

Bibliografia

- Barth P. [1897], *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Duncker & Humblot, Leipzig.
- Boco F. [2016], *Visioni della crisi. Spengler e Heidegger*, Avatar Edizioni, Palermo.
- Bondi D. [2021], Chi può dire «io non credo»? La teoria morfologica di Antonio Labriola, *Filosofia italiana*, XVI, pp. 13–20.
- Burke P. [2015], *Sociology and History*, Routledge, London.

- Cacciatore G. [2001], Labriola: Da un secolo all'altro, in L. Punzo, a cura, *Antonio Labriola filosofo e politico*, Guerini Studio, Milano, pp. 209–228.
- Caruso S. [1979], *La politica del Destino. Irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di Oswald Spengler*, Cultura Editrice, Roma.
- Cavalli L. [1963], Il problema dell'ordine e del cambiamento sociale nel pensiero di Talcott Parsons, *Quaderni di Scienze Sociali*, I, gennaio.
- Cerroni U. [1991], *La cultura della democrazia*, Métis, Chieti.
- Collingwood R.G. [1927], O. Spengler and the Theory of Historical Cycles, *Antiquity. A Quarterly Review of Archaeology*, I, pp. 311–323.
- Conte D. [1979], *Introduzione a Spengler*, Laterza, Roma-Bari.
- De Aloysio F. [1976], *Studi sul pensiero di Antonio Labriola*, Carucci, Assisi-Roma.
- De Nardis P. [1996], Sociologia della cultura, in M. Barbagli, A. Schizzerotto, a cura, *Guida alla laurea in Sociologia*, Il Mulino, Bologna, pp. 123–130.
- De Nardis P. [2013], L'ultimo Sombart e il punto d'approdo di un'antropologia “pura”: il canto del cigno dell'Europa romantica. Introduzione, in W. Sombart, *Sull'uomo. Un tentativo di intendere l'antropologia come scienza pura* (I ed. 1938), Armando Editore, Roma, pp. I–XV.
- Fauconnet A. [1925], *Oswald Spengler*, Alcan, Paris.
- Franzen E. [1955], Die Moderne Epik und die deutsche Öffentlichkeit, *Merkur*, 92.
- Gallino L. [1966], Per una critica della teoria parsoniana del sistema sociale, *Quaderni di sociologia*, XV(2), pp. 132–158.
- Gargani M. [2020], La teoria del materialismo storico di Antonio Labriola, *Archivio di storia della cultura*, 33, pp. 159–187.
- Gehlen A. [1967], *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Sugar, Milano.
- Häring T.L. [1921], *Die Struktur der Weltgeschichte*, Mohr, Tübingen.
- Hughes H.S. [1952], *Oswald Spengler*, Scribner's, New York.
- Hughes H.S. [1964], *Storia dell'Europa contemporanea*, Rizzoli, Milano.
- Hughes H.S. [1967], *Coscienza e società*, Einaudi, Torino.
- Iannone R. [2013], *Umano, ancora umano. Per un'analisi dell'opera “Sull'uomo” di Werner Sombart*, Bonanno, Acireale.
- Labriola A. [1876], *Dell'insegnamento della storia. Studio pedagogico*, Loescher, Torino-Roma-Firenze.
- Labriola A. [1906], *Da un secolo all'altro, in Scritti varii editi e inediti di filosofia e politica* (a cura di B. Croce), Laterza, Bari.
- Labriola A. [1965], *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari.
- Labriola A. [1973], *Scritti filosofici e politici, voll. I–II* (a cura di F. Sbarberi), Einaudi, Torino.

- Labriola A. [1977], *Dal secolo XIX al secolo XX. Dall'era della concorrenza al monopolio. Nascita e lotte del socialismo* (a cura di B. Widmar), Milella, Lecce.
- Lentini O. (a cura) [1981], *La sociologia italiana nell'età del positivismo*, Il Mulino, Bologna.
- Leonardi F. [1986], *Di che parla il sociologo? Problemi di epistemologia delle scienze sociali*, FrancoAngeli, Milano.
- Limone D.A. [1974], *Dalla morfologia della storia alla morfologia della città*, Artero, Roma.
- Mazzarino S. [1968], *Il pensiero storico classico* (vol. II), Laterza, Bari.
- Messer A. [1922], *O. Spengler als Philosoph*, Streker und Schröder, Stuttgart.
- Mitchell G.D. [1971], *Storia della sociologia moderna*, Mondadori, Milano.
- Mustè M. [2018], *Marxismo e filosofia della praxis*, Viella, Roma.
- Nolte E. [2009], *La rivoluzione conservatrice nella Germania della Repubblica di Weimar* (a cura di L. Iannone), Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Paci M. [2013], *Lezioni di sociologia della storia*, Il Mulino, Bologna.
- Poggi S. [1978], *Antonio Labriola. Herbartismo e scienza dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Longanesi, Milano.
- Poggi S. [1982], *Introduzione ad Antonio Labriola*, Laterza, Bari.
- Punzo L. (a cura) [2001], *Antonio Labriola filosofo e politico*, Guerini Studio, Milano.
- Rossi P. [1971], *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino.
- Rutigliano E. [1983], *Oswald Spengler e la città, Sociologia, uomini e problemi*, FrancoAngeli, Milano.
- Schröter M. [1949], *Metaphysik des Untergangs*, Leibniz Verlag, München.
- Sorokin P. [1952], *Social Philosophies of an Age of Crisis*, A. and C. Black, London.
- Sorokin P. [1966], *Sociological Theories of Today*, Harper & Row, New York.
- Spengler O. [(1904) 1980], *Eraclito. Uno studio sul pensiero energetico della sua filosofia*, Mimesis, Milano.
- Spengler O. [(1918-1923) 1970], *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano.
- Spengler O. [1921], *Pessimismus?*, G. Stilke, Berlin.
- Tilly C. [1981], *As Sociology meets History*, Academic Press, New York.
- Timasheff N.S. [1967], *Sociological Theory: Its Nature and Growth*, 3a ed., Random House, New York.
- Trotsky L. [(1898) 1961], *La mia vita*, Mondadori, Milano.
- Varagnac A. [1954], *De la Préhistoire au monde moderne*, PUF, Paris.
- Weber A. [1935], *Kulturgeschichte als Kultur-Soziologie*, Fischer, Leipzig.