

LQ *The Lab's Quarterly*

2019 / a. XXI / n. 1 (gennaio-marzo)



DIRETTORE

Andrea Borghini

COMITATO SCIENTIFICO

Albertini Françoise (Corte), Massimo Ampola (Pisa), Gabriele Balbi (Lugano), Andrea Borghini (Pisa), Matteo Bortolini (Padova), Massimo Cerulo (Perugia), Franco Crespi (Perugia), Sabina Curti (Perugia), Gabriele De Angelis (Lisboa), Paolo De Nardis (Roma), Teresa Grande (Cosenza), Elena Gremigni (Pisa), Roberta Iannone (Roma), Anna Giulia Ingellis (València), Mariano Longo (Lecce), Domenico Maddaloni (Salerno), Stefan Müller-Doohm (Oldenburg), Gabriella Paolucci (Firenze), Massimo Pendenza (Salerno), Eleonora Piromalli (Roma), Walter Privitera (Milano), Cirus Rinaldi (Palermo), Antonio Viedma Rojas (Madrid), Vincenzo Romania (Padova), Angelo Romeo (Perugia), Giovanni Travaglino (Kent).

COMITATO EDITORIALE

Luca Corchia (segretario), Roberta Bracciale, Massimo Cerulo, Marco Chiuppesi, Cesar Crisosto, Elena Gremigni, Antonio Martella, Gerardo Pastore

CONTATTI

thelabs@sp.unipi.it

I saggi della rivista sono sottoposti a un processo di double blind peer-review.

La rivista adotta i criteri del processo di referaggio approvati dal Coordinamento delle Riviste di Sociologia (CRIS): cris.unipg.it

I componenti del Comitato scientifico sono revisori permanenti della rivista.

Le informazioni per i collaboratori sono disponibili sul sito della rivista:

<https://thelabs.sp.unipi.it>

ISSN 1724-451X



Quest'opera è distribuita con Licenza

Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

“The Lab’s Quarterly” è una rivista di Scienze Sociali fondata nel 1999 e riconosciuta come rivista scientifica dall’ANVUR per l’Area 14 delle Scienze politiche e Sociali. L’obiettivo della rivista è quello di contribuire al dibattito sociologico nazionale ed internazionale, analizzando i mutamenti della società contemporanea, a partire da un’idea di sociologia aperta, pubblica e democratica. In tal senso, la rivista intende favorire il dialogo con i molteplici campi disciplinari riconducibili alle scienze sociali, promuovendo proposte e special issues, provenienti anche da giovani studiosi, che riguardino riflessioni epistemologiche sullo statuto conoscitivo delle scienze sociali, sulle metodologie di ricerca sociale più avanzate e incoraggiando la pubblicazione di ricerche teoriche sulle trasformazioni sociali contemporanee.

LQ *The Lab's Quarterly*

2019 / a. XXI / n. 1 (gennaio-marzo)

Jürgen Habermas	<i>Il Moderno – un progetto incompiuto</i>	7
Leonardo Ceppa	<i>Il Moderno – un conto ancora da saldare</i>	23
Antonio de Simone	<i>Il soggetto e la società in forma di musica. Composizione per variazioni su Theodor W. Adorno e l'intrigo ineffabile del jazz</i>	31
Concetta Papapicco, Isabella Quatera	<i>La fabbrica dei Troll. Dagli algoritmi dell'anonimato ad una nuova immagine del sé</i>	41
Gloria Casanova, Claudia Giorleo	<i>La partecipazione femminile in rete e i nuovi strumenti di ricerca sociale</i>	59
Luca Mastosimone	Roberta Iannone, Andrea Pitasi (a cura di). <i>Tra Amsterdam e Berlino. Geografia e spirito della teoria sociologica</i> . Torino: L'Harmattan Italia, 2018, 184 pp.	87
Francesco Giacomantonio	Andrea Cossu, Matteo Bortolini, <i>Italian Sociology, 1945–2010. An Intellectual and Institutional Profile</i> , Macmillan, London, 2017, 140 pp.	93

IL MODERNO – UN CONTO ANCORA DA SALDARE

di Leonardo Ceppa¹

Partiamo dalla filologia. Di questa conferenza (1980) uscì una traduzione di Omar Calabrese – meritevole ma incompleta – su *Alphabeta* n. 22, marzo 1981. Viene ripresa identica nel libro di Gaetano Chiurazzi, *Il Postmoderno*, Bruno Mondadori 2002. Incompleta anche la versione di Seyla Benhabib uscita in *New German Critique*, n. 22, 1981, più volte ripresa in area inglese. Habermas anticipa qui tutti i motivi che svilupperà cinque anni dopo in *Il discorso filosofico della modernità* (1985). Per usare una metafora architettonica: c'è già lo schizzo planimetrico del sistema. Una cattedrale che si arricchisce nel tempo con l'aggiunta di presbiteri, cappelle, portici e ambulacri. Ma *le tre navate di base* – che richiamano esplicitamente le tre Critiche di Kant e le “sfere-di-valore” di Max Weber (scienza, morale/diritto, arte) – disegnano i fondamenti intorno a cui si organizza tutta la speculazione di Habermas (cfr. Corchia, 2010).

La piattaforma della modernità poggia infatti su una griglia speculativa abbastanza semplice, vale a dire sul *differenziarsi postmetafisico* della ragione classica in una pluralità di razionalità settoriali. *Zeitgeist* è l'attualità riflessiva, portata al concetto, che si crea una *propria* immagine del passato e del futuro, cercando di sottrarre al loro esoterismo i saperi accumulati dalle sfere specialistiche. La sfida del pensiero habermasiano (il suo momento illuministico) sta nel concepire la *differenziazione* procedurale dei saperi – un decentramento vorticoso e centrifugo – attraverso la continua *rigenerazione* dell'arcaica forza unificante (*vereinigende Kraft*) della ragione sostanziale. Le sfere della validità si dividono ma – disponendosi a raggiera intorno a un robusto asse centrale, ovvero nella forma di un “cerchio di cerchi” – non rinunciano all'integrità di un orizzonte che

¹ LEONARDO CEPPEA ha insegnato Filosofia teoretica all'Università di Torino. Ha tradotto testi della vecchia e della nuova Scuola di Francoforte, tra cui Max Horkheimer, *Taccuini* (Marietti, 1988) e Jürgen Habermas, *Fatti e norme* (Laterza, 2013) e *Verbalizzare il sacro* (Laterza, 2015). È autore di *Schopenhauer diseducatore* (Marietti, 1983, della Prefazione a *Minima moralia* di Adorno (Einaudi, 1991), della Postfazione a *L'inclusione dell'altro* di Habermas (Feltrinelli, 1998) della raccolta *Il diritto della modernità. Saggi habermasiani* (Trauben, 2011) e del recente volume *Habermas. Le radici religiose del moderno* (La Scuola, 2017).

Email: leonardo.ceppa@unito.it

cammina con noi (il mondo-di-vita). Habermas ribadisce l'unità della ragione a partire dalla pluralità delle sue voci. La ragione comunicativa intende recuperare *l'apertura-di-mondo* propria del linguaggio, delle religioni, delle visioni-di-mondo. In altri termini: intende far rivivere su un piano diverso, trasformandole, le ricchezze analitiche della metafisica classica, l'integrità motivazionale della prassi quotidiana, le risorse complessive del mondo-di-vita.

Nella sua lunga carriera, Habermas teorizza tutta una serie di “discorsi”, di sistemi di azioni, di logiche settoriali, di culture specialistiche – discorsi che restano legati tra loro come “momenti” di una stessa ragione comunicativa che *si differenzia* in termini di metodo, procedura, argomentazione. I discorsi sono eterarchici e non gerarchici, nel senso che obbediscono a logiche diverse e talora incompatibili. Tuttavia, non possono sovrapporsi e collidere perché risultano guidati *dall'alto*. La trascendenza del normativo agisce come una *dialettica di decentramento e universalismo* – differenziazione e sguardo d'insieme, specialismo ed enciclopedismo, polarità degli opposti e inclusione teorica. Qui sono le filosofie di Kant, Hegel e Weber a fungere da modelli canonici.

Solo con Kant l'universalismo diventa autoriflessivo, passando attraverso reciprocità ed egualitarismo. L'universalismo degli antichi imperi (e delle religioni mondiali premoderne) non era riflessivo ma autocentrato, cioè fissato sulla propria prospettiva comunitaria. Al di là dei confini c'erano soltanto “barbari”, popoli da assoggettare, civilizzare, convertire. Anche Carl Schmitt – con la sua idea dell'amico-nemico – coltiva ancora questa concezione della politica. Invece l'universalismo kantiano, diventato autoriflessivo, non assimila più un soggetto all'altro, ma chiede di considerare i problemi pratici mettendo a confronto *la propria* prospettiva a quella *dell'altro*. Gli agenti morali – nel fare il loro dovere – devono poter assumere l'altrui punto-di-vista, e anche la deliberazione politica, nel medium del diritto positivo, presuppone per Habermas la mutua assunzione delle prospettive.

Nell'universalismo della modernità, “socializzazione” e “individuazione” vanno di pari passo. Solo nella società nasce l'individuo. E solo nella modernità le persone diventano – in senso enfatico – individui autonomi, liberi, riflessivi. Da questo punto di vista – nella socializzazione comunicativa *post-convenzionale* – ciascuno diventa uno *straniero per l'altro* né vuole rinunciare ad essere tale (Habermas 2015).

Il s'agit (...) de tirer l'éternel du transitoire (Baudelaire). Sulla scia di Baudelaire, Nietzsche e Adorno, il modernismo habermasiano è provocatoriamente *antistoricistico*. Esso rigetta il continuismo progressista, denuncia con Nietzsche la “malattia storica” che vuole derivare il

presente dal passato, diagnostica clinicamente la “nausea” per quelle culture specialistiche che si sono *staccate* dai bisogni vitali e dagli impulsi della gioventù. Nella *Seconda inattuale* Nietzsche aveva avuto parole sferzanti sul «sapere che viene preso in eccesso, senza fame, anzi contro il bisogno»².

Dunque la modernità habermasiana è ricostruzione del *passato* in vista del *futuro*. La dialettica prende a modello quel “rintocco del mezzogiorno” – l’ora di Pan – che in Nietzsche e Baudelaire arrestava il *continuum* temporale coniugando l’istante all’eternità. Non sintesi pacificatoria, ma dubbio, crisi, scommessa, *costellazione in bilico* di forze inconciliate. In questo senso la modernità è *l’attualità sconsacrata che poggia su sé stessa*, coscienza temporale (*Zeitgeist*) carica di tensione, “balzo di tigre” (Benjamin) che vuole riscattare il passato nella luce dell’apocalisse.

D’altra parte anche in Hegel non era mancato l’aspetto *tragico* del Moderno (e Karl Heinz Bohrer ne discuterà la lettura habermasiana in un saggio del 2009 intitolato *Vernunft, Zeitlichkeit und Aesthetik*). Lo Spirito hegeliano, com’è noto, può *ritrovare sé stesso* solo dopo la disgregazione assoluta, vale a dire passando attraverso il crocefisso, la rivoluzione nominalistica, le scissioni della coscienza infelice, le teologie riformate dell’Assurdo. Lucio Cortella mi ha fatto notare come il *salvataggio critico* che Habermas compie della modernità stia in ideale continuità con l’intuizione hegeliana: la modernità è riscattabile solo attraverso un capovolgimento radicalizzante, che renda autentico il passato e realizzabile il futuro. Ma, a quanto pare, ci troviamo ancor sempre a metà del guado.

Del resto, tutta l’arte di avanguardia interpreta l’idea di *attualità temporale* (il rintocco di mezzogiorno) come incubo, scommessa, rischio, regressione all’arcaico. «Aprile è il più crudele dei mesi, genera / Lillà da terra morta/ Confondendo memoria e desiderio». Così scriveva T. S. Eliot ne *La terra desolata* (1922). E Stravinskij aveva già collegato – nelle rimbombanti sincopi della *Sagra della primavera* – il mito arcaico della rigenerazione al “capro espiatorio” e al sacrificio cruento. Solo in forma *oracolare* l’uomo può guardare esteticamente a un futuro che in realtà è già passato. Melita Cataldi ha richiamato la mia attenzione sul carattere ambivalente de *Il secondo avvento*, la poesia di W. B. Yeats dove all’incubo del cristianesimo (un “sonno pietroso” durato venti secoli) fa seguito l’incubo, ancora più terribile, di una mostruosa sfiga che «si muove sulle lente cosce [...] Lo sguardo inespressivo e spietato come il sole». Giunta finalmente la sua ora,

² Sulla tensione che in André Gide contrappone “autenticità” a “cultura” cfr. Mastrocola (2019). Il testo è disponibile anche in rete su “Fondazione Hume”.

questo mostro disumano «si avvicina a Betlemme per nascere».

Ma restringendo l'orizzonte su quell'anno – il 1980 – in cui Habermas pronuncia il suo discorso sul *Moderno*, noi vediamo com'egli metta a fuoco tre obiettivi politici del suo tempo. *In primo luogo* spiega i motivi per cui il Sessantotto doveva fallire come movimento di rivolta anarchica e surrealista. *In secondo luogo* critica il neoconservatorismo di un establishment culturale che getta la croce sugli ideali “illuministici” degli studenti. *In terzo luogo* respinge l'accusa infamante di chi accusa gli intellettuali di sinistra (soprattutto i professori della Scuola di Francoforte) di istigare ribellione e terrorismo³.

Certo, sono vicende passate da cinquant'anni fa. Sennonché, in questo saggio habermasiano, la politica degli anni sessanta e settanta viene direttamente proiettata sulla grande scena europea e immediatamente collegata alla storia che, tra ottocento e novecento, aveva visto il fallimento delle avanguardie artistiche, l'insuccesso dei movimenti anarchici, la delusione della rivolta surrealista. Insomma, i sessantottini avrebbero, a modo loro, ripetuto gli errori di Nietzsche, Bakunin, Baudelaire e Breton. Scivolano – seppure per vie diverse – negli stessi errori dell'avanguardia estetica e dell'anarchia politica. S'illudono di portare a compimento il progetto della modernità puntando sull'immediatezza di un corto circuito, sulla scorciatoia della “conciliazione forzata”, insomma su un atteggiamento ricattatorio. Un gesto estetico, moralistico ed esistenziale che, nella sua astratta unilateralità, mette tra parentesi – agli occhi di Habermas – il vero problema di *qualsiasi* emancipazione. Vale a dire la necessità di *ri-collegare* alla prassi e all'ermeneutica quotidiana quelle diverse *facce culturali* della modernità (i *discorsi* specialistici, i sistemi autopoietici, le sfere di azione, le competenze sovrabbondanti) che si sono drammaticamente *staccate* dal mondo-di-vita.

Proviamo ora a mettere a fuoco qualche argomento dalla tela splendente del saggio. Partiamo, per esempio, dalle stesse righe iniziali, vale a dire dalla scomunica habermasiana contro l'ignoranza degli architetti che, alla Biennale veneziana, capovolgono l'avanguardia militante del *Moderno* nello storicismo rassegnato del *Postmoderno*. Sembrano anch'essi colpiti dalla “malattia mortale” denunciata da Nietzsche: «Proprio mentre evocano la cosiddetta “presenza del passato”, sacrificano la tradizione del *Moderno* e la rimpiazzano con un nuovo storicismo». In questa frase c'è già tutto Habermas: la tradizione non la si riceve ma la si costruisce, il *Moderno* non è ancora terminato

³ Cfr. Stefan Müller-Doohm (2014: 187 ss.). Sulla mentalità del Sessantotto tedesco Philipp Felsch (2015) e, più in generale, sulle vicende politico-culturali tedesche degli ultimi decenni sono sempre illuminanti i testi di Angelo Bolaffi (2013, 2016).

ma ci pende sulla testa. E tra gli intellettuali famosi degli anni settanta, Habermas contrappone Octavio Paz e Peter Weiss, che difendono la contestazione culturale, al grande sociologo americano Daniel Bell, che teme come politicamente “destabilizzante” l’azionismo degli studenti.

L’attualità di questo saggio sta anche nelle evidenti analogie che collegano la rivolta antiparlamentare del Sessantotto al diffondersi dell’attuale regressione populista. Nel populismo Habermas vede la protesta contro una «modernizzazione sociale che [...] penetra nell’ecologia delle forme-di-vita mature e nella struttura comunicativa dei mondi-di-vita storici». Nell’intervista del 2015 con Michaël Foessel, da noi già citata, Habermas ripete la sua critica alla *colonizzazione* del mondo-vita da parte degli imperativi sistemici (burocrazia ed economia finanziaria): «La colonizzazione di società che *si disintegrano* dall’interno – arrivando a combattersi l’un l’altra da posizioni di destra – non cesserà finché il potere politico non avrà il coraggio di raggiungere il suo fine proprio: universalizzare gli interessi parziali al di là delle frontiere nazionali» (TdA).

E tornando – nella Prolusione sul Moderno – alla polemica di Habermas contro il conservatorismo anti-sessantottino di Daniel Bell, possiamo leggere: «Il neoconservatorismo fa ricadere sulla modernità culturale le conseguenze scomode di quella modernizzazione socio-economica che, con relativo successo, è stata perseguita dal capitalismo [...] Gli intellettuali ancora fedeli al progetto del moderno diventano il capro espiatorio e finiscono per prendere il posto delle cause non analizzate»⁴.

Passando ora ad un altro tema, guardiamo come Habermas affronti il problema del *moltiplicarsi* delle sfere razionali. Una faccenda che nel discorso estetico comincia con Kant. Habermas mostra in dettaglio come la terza Critica di Kant teorizza una nuova “sfera culturale”, vale a dire una *coscienza estetizzante* autonoma rispetto alla sfera oggettivante della scienza e alla sfera morale delle obbligazioni pratiche. Nel giudizio di gusto, il bello artistico diventa suscettibile di condivisione vincolante. Senza arretrare di fronte al paradosso di un “piacere disinteressato” e di una “universalità non-concettuale”, Kant colloca la qualità dell’opera e l’attività del genio «al di fuori di tutte le relazioni con la vita pratica» (qualcosa di analogo farà di nuovo Habermas, nel teorizzare un discorso religioso che rinasce paradossalmente dalla modernità).

Anche la soggettività decentrata e riflessiva delle sfere weberiane resta *assoggettata* alla ragione comunicativa già operante nel linguaggio quotidiano. Per effetto del disincantamento e della secolarizzazione, le immagini-di-mondo si disgregano, laddove la ragione sostanziale si

⁴ Su Daniel Bell si veda ora il bel ricordo del figlio David A. Bell (2019).

scinde in tre «momenti [...] ancora legati – in maniera formale – soltanto dalle regole della giustificazione argomentativa». Nello stesso tempo «cresce il distacco fra la cultura degli esperti e il largo pubblico». Sicché viene seriamente minacciato il progetto illuministico di *mettere a disposizione* della prassi quotidiana i potenziali cognitivi accumulati nei saperi specialistici. Proprio il *progresso* di queste conoscenze determina paradossalmente *l'impovertirsi* del mondo di vita. All'ottimismo settecentesco di un Condorcet subentra così il pessimismo di Michel Foucault e di Yuval Noah Harari.

Chiediamoci pure dove Habermas collocherebbe oggi Harari: tra gli *Junkonservativen* o tra i *Neukonservativen*? Certo anche Harari «con un gesto modernistico esalta un testardo antimodernismo». Senza però contrapporre alla *ratio* strumentale un principio «meramente evocativo e nostalgico», come l'Essere, la Volontà di potenza, l'insorgenza del bios, ecc. Infatti Harari mette sul trono la stessa *ratio* strumentale a successore legittimo dell'uomo. Nell'evoluzione di Darwin *l'homo sapiens* cede il posto al *Logaritmo* – il quale fagocita e “colonizza” trionfalmente il mondo-di-vita. Siamo ancora, come si vede, nel quadro positivistico di uno *storicismo* che sfocia vittorioso nel Postmoderno. Se il capitalismo vampiresco di Marx nascondeva dietro la schiena un forcipe, per estrarre la testa della società nascitura, per Harari siamo giunti alla fine della storia. *La coscienza si stacca dalla intelligenza*, come una foglia d'autunno, e gli algoritmi amministrano automaticamente i “dati sensibili” (2017).

Come potremmo immaginare divaricazione più grande di quella che contrappone queste due visioni? Di più, lo stesso Habermas ch'era partito dalla tripartizione kantiana e weberiana – che differenziava la ragione unificante in autonome sfere-di-validità – ora finisce per *decentrare e moltiplicare* la stessa idea di modernità. Su una medesima infrastruttura tecno-scientifico-economica che ha irretito globalmente il mondo, vediamo ora culture e religioni che lottano per il “potere-di-definizione” e per un *loro* (diverso) progetto di Moderno. Secondo Habermas, ci troviamo nel bel mezzo di una *nuova* età assiale: nell'arena dell'attualità (il rintocco di mezzogiorno, l'ora di Pan) le diverse civiltà possono *ancora* (decidere di) governare lo scontro (progettare il futuro) a partire da uno spregiudicato *riformismo* delle loro tradizioni. Dopo il fallimento del Sessantotto Habermas non punta più sulla lotta di classe ma sul *medium* giuridico e sull'autotrasformazione democratica. A ogni civiltà spetta il compito di modificare una *stessa* globale infrastruttura tecnica a partire dai propri *diversi* valori identitari. Al *clash of civilisations* Habermas contrappone le *multiple modernities*. Come già aveva visto Shmuel N. Eisenstadt, il pluralismo delle “visioni assiali” può essere

istituzionalizzato dal diritto internazionale in una rinnovata coniugazione di universalismo e identità culturale.

Nell'intervista più volte ricordata con Michaël Foessel, Habermas dice: «*Today, philosophy is a parasitic enterprise feeding on foreign learning processes*». Falsa modestia, in realtà, giacché per Habermas la filosofia è anche la insostituibile *rappresentante* di una esigenza cognitiva di unità e generalizzazione. Commentando questa funzione di *mediazione*, Alessandro Ferrara ha forse trovato le parole giuste: «Nella visione discorsiva e riflessiva di Habermas, l'ultima rivendicazione avanzata dall'occidente circa il progetto della modernità sta nella disponibilità ad imparare dai percorsi diversi con cui *gli altri* hanno risposto alle sfide della *loro* modernizzazione» (2019, 273).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BELL D. A. (2019). Bell at 100. *Dissent*, 9 maggio.
- BOHRER K. H. (2009). Vernunft, Zeitlichkeit und Aesthetik. *Merkur*, 63(6): 509-523.
- BOLAFFI A. (2013). *Cuore tedesco*. Roma: Donzelli.
- (2016). La deriva antieuropea dei "nipoti" di Habermas. *La Repubblica*, 4 dicembre.
- CORCHIA L. (2010). *La logica dei processi culturali. Jürgen Habermas tra filosofia e sociologia*. Genova: ECIG.
- FELSCH Ph. (2015). *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960-1990*. München: Beck Verlag.
- FERRARA A. (2019). *Modernity and Modernization*. In A. Allen, E. Mendieta (eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon* (pp. 269-274). Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS J. (2015). Critique et communication: les tâches de la philosophie. Entretien avec Jürgen Habermas. Intervista di Michaël Fœssel. *Esprit*, 8-9: 40-54. Traduzione italiana: Filosofia e religioni sfidano la globalizzazione. *Vita e Pensiero*, 2, 2016: 41-54.
- HARARI Y. N. (2017). *Homo Deus, Breve storia del futuro*. Milano: Bompiani.
- MASTROCOLA P. (2019). Quando felicità fa rima con immoralità. *Il Sole-24 ore*, 28 aprile.
- MÜLLER-DOOHM S. (2014). *Jürgen Habermas. Eine Biographie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
-

Numero chiuso il 15 giugno 2019

2018/3 (luglio-settembre):

RICARDO A. DELLO BUONO, *Social Constructionism in Decline. A "Natural History" of a Paradigmatic Crisis*;
MAURO LENCI, *L'Occidente, l'altro e le società multiculturali*;
ANDREA BORGHINI, *Il progetto dei Poli universitari penitenziari tra filantropia e istituzionalizzazione*;
EMILIANA MANGONE, *Cultural Traumas. The Earthquake in Italy: A Case Study*;
MARIA MATTURRO, MASSIMO SANTORO, *Madre di cuore e non di pancia. Uno studio empirico sulle risonanze emotive della donna che si accinge al percorso adottivo*;
PAULINA SABUGAL, *Amore e identità. Il caso dell'immigrazione messicana in Italia*;
FRANCESCO GIACOMANTONIO, *Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica, di Antonio De Simone*.
VINCENZO MELE, *Critica della folla, di Sabina Curti*.

2018/4 (ottobre-dicembre):

ENRICO CAMPO, ANTONIO MARTELLA, LUCA CICCARESE, *Gli algoritmi come costruzione sociale. Neutralità, potere e opacità*;
MASSIMO AIROLDI, DANIELE GAMBETTA, *Sul mito della neutralità algoritmica*;
CHIARA VISENTIN, *Il potere razionale degli algoritmi tra burocrazia e nuovi idealtipi*;
MATTIA GALEOTTI, *Discriminazione e algoritmi*;
BIAGIO ARAGONA, CRISTIANO FELACO, *La costruzione socio-tecnica degli algoritmi*;
ANIELLO LAMPO, MICHELE MANCARELLA, ANGELO PIGA, *La (non) neutralità della scienza e degli algoritmi*;
LUCA SERAFINI, *Oltre le bolle dei filtri e le tribù online*;
COSTANTINO CARUGNO, TOMMASO RADICIONI, *Echo chambers e polarizzazione*;
IRENE PSAROUDAKIS, Mario Tirino, Antonio Tramontana (2018), I riflessi di «Black Mirror»;
JUNIO AGLIOTTI COLOMBINI, *Daniele Gambetta (2018), Datacrazia*;
PAOLA IMPERATORE, *Safiya Umoja Noble (2018), Algorithms of Oppression*;
DAVIDE BERALDO, *Cathy O'Neil (2016), Weapons of Math Destruction*;
LETIZIA CHIAPPINI, *John Cheney-Lippold (2017), We Are Data*.

2019/1 (gennaio-marzo):

JÜRGEN HABERMAS, *Il Moderno – un progetto incompiuto*;
LEONARDO CEPPA, *Il Moderno – un conto ancora da saldare*;
ANTONIO DE SIMONE, *Il soggetto e la società in forma di musica. Composizione per variazioni su Theodor W. Adorno e l'intrigo ineffabile del jazz*;
CONCETTA PAPAPICCO, ISABELLA QUATERA, *La fabbrica dei Troll. Dagli algoritmi dell'anonimato ad una nuova immagine del sé*;
GLORIA CASANOVA, CLAUDIA GIORLEO, *La partecipazione femminile in rete e i nuovi strumenti di ricerca sociale*;
LUCA MASTROSIMONE, *Roberta Iannone, Andrea Pitasi (a cura di) (2018). Tra Amsterdam e Berlino. Geografia e spirito della teoria sociologica*.
FRANCESCO GIACOMANTONIO, *Andrea Cossu, Matteo Bortolini (2017). Italian Sociology, 1945–2010. An Intellectual and Institutional Profile*.
