

LQ *The Lab's Quarterly*

2020 / a. XXII / n. 4 (ottobre-dicembre)

DIRETTORE

Andrea Borghini

VICEDIRETTRICE

Roberta Bracciale

COMITATO SCIENTIFICO

Françoise Albertini (Corte), Massimo Ampola (Pisa), Gabriele Balbi (Lugano), Andrea Borghini (Pisa), Matteo Bortolini (Padova), Lorenzo Bruni (Perugia), 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 Piomalli (Roma), Walter Privitera (Milano), Cirus Rinaldi (Palermo), Antonio Viedma Rojas (Madrid), Vincenzo Romania (Padova), Angelo Romeo (Perugia), Ambrogio Santambrogio (Perugia), Giovanni Travaglini (The Chinese University of Hong Kong).

CORDINATORE EDITORIALE

Luca Corchia

REDAZIONE

Massimo Airoldi (Recensioni), Andrea Borghini, Roberta Bracciale, Massimo Cerulo, Marco Chiuppesi (Referente linguistico), Luca Corchia, Cesar Crisosto (Sito web), Elena Gremigni (Revisioni), Francesco Grisolia (Recensioni), Antonio Martella (Social network), Gerardo Pastore (Revisioni), Emanuela Susca.

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*

2020 / a. XXII / n. 4 (ottobre-dicembre)

MONOGRAFICO

“La disputa sull’ortodossia della Teoria critica”

A cura di Luca Corchia

Luca Corchia	<i>Presentazione. La disputa sull’ortodossia della Teoria critica</i>	9
Fabian Freyenhagen	<i>Che cos’è la Teoria critica ortodossa?</i>	11
Stefan Müller-Doohm, Roman Yos	<i>Ortodossia fatale. La Teoria critica sul pendio scivoloso del decisionismo. Una replica a Fabian Freyenhagen</i>	25
Fabian Freyenhagen	<i>Accusa dogmatica di dogmatismo. Una replica a Stefan Müller-Doohm e Roman Yos</i>	39
William Outhwaite	<i>Grounding grounded?</i>	55
Luca Corchia	<i>L’unità della Teoria critica nella molteplicità delle sue voci? Proposte e lineamenti per una ricerca collettiva</i>	65

SAGGI

Cristian Perra	<i>La partenogenesi della ragione. Appunti per una storia critica del mito</i>	95
Francesco Giacomantonio	<i>Eclissi e abuso della Ragione. Spunti di meditazione a partire dalla lettura di Max Horkheimer e Friedrich von Hayek</i>	113
Gabriele Giacomini	<i>From neo-intermediation to the return of strategic action. A Habermasian reflection on the Internet of platforms</i>	125
Alessandra Peluso	<i>Frammenti di un discorso filosofico sull’educazione. Tra Nietzsche e Simmel</i>	147

LIBRI IN DISCUSSIONE

Francesco Antonelli	<i>Mirella Giannini (2020, a cura di), Karl Polanyi o la socialità come antidoto all'economicismo</i>	189
Lorenzo Termine	<i>Roberta Iannone, Romina Gurashi, Ilaria Iannuzzi, Giovanni de Ghantuz Cubbe, Melissa Sessa (2019). Smart Society. A Sociological Perspective on Smart Living</i>	193
Giulia Giorgi	<i>Martijn De Waal, José Van Dijck, Thomas Poell (2019). Platform society. Valori pubblici e società connessa.</i>	201

LA PARTOGENESI DELLA RAGIONE

Appunti per una storia critica del mito

di *Cristian Perra**

Abstract

The *Critical history of Mythology* is a branch of the critical history of ideas that looks to describe the connection between mythological storytelling and connection between mythological storytelling and the way power is handled in society. Mythology is based on the work of a *Mythological engine* able to reconstruct materials depending on who detains the right to define mythology. This essay aims to draw the lines of a critical reflection on the myth, presenting how social relations are hidden behind the myth of origin.

Keywords

Critical theory; Critical history of ideas; Critical history of mythology; Mythology; Logic of disintegration

* CRISTIAN PERRA è studente del corso di laurea magistrale in Scienze storiche e filosofiche presso l'Università degli studi di Sassari.

Email: anticristian.perra@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.labsquarterly.axxii.n4.7>

1. PER UNA STORIA CRITICA DEL MITO

Possiamo considerare l'ambito della *storia critica delle idee*¹ come una delle chiavi di lettura privilegiate per capire l'articolazione dei rapporti di potere nella nostra società. Questa disciplina permette di comprendere le compromissioni con i rapporti di potere vigenti nella società a partire da relazioni di saperi e di pratiche che risemantizzano e rielaborano materiali economici, storici e culturali. Le idee, infatti, si inseriscono in un variegato sistema di significati che variano in base ai *regimi di verità* attraverso i quali esse vengono significate. Come scrive Sebastiano Ghisu, nella *Breve introduzione alla storia critica delle idee*:

In un certo senso, i sistemi di idee e gli apparati che li accompagnano costituiscono, delle forme di potere – se per potere s'intende (seguendo Foucault) non una forza che costringe i soggetti ad essere altro da ciò che sono, ma un meccanismo che rende i soggetti ciò che sono, li genera e li riproduce (2012: 22).

La storia critica delle idee quindi si pone il compito – certamente ambizioso – di ricostruire i legami tra le idee, i loro supporti (ideologici e materiali) e tra i loro significanti. I fatti filosofici e culturali nascondono, infatti, sempre tensioni e conflitti reali, contraddizioni e ideologie. In questo senso si vuole scegliere il mito sia come oggetto del presente studio, che *regime di verità* nel quale osservare i conflitti e le tensioni dietro le idee. Ma dietro le idee ci sono le persone. Le persone che in base ad esse e a partire da esse significano il mondo, rendono il soggetto ciò che è, generando e riproducendo modelli di umanità.

I *materiali mitologici*, infatti, non si danno mai di per sé, ma si inseriscono in rapporti di connessione e rielaborazione. Il mito si costituisce come un congegno - o potremmo dire di un dispositivo - in grado di creare una immagine del mondo coerente con le esigenze di chi sistematizza e diffonde il discorso sul mito arrogandosi il ruolo di produrlo e di sistematizzarlo.

Certamente la storia critica delle idee non è scevra dall'impianto di una *teoria critica della società* che voglia indagare in una chiave emancipativa l'*origine* delle oppressioni e dei privilegi della società patriarcale, capitalistica e coloniale nella quale viviamo. Ci si arroga, perciò di un compito militante: affrontare la realtà e le idee che la costituiscono in una chiave politica.

¹ Per quanto riguarda la storia critica delle idee si rimanda al già citato *Breve introduzione alla storia critica delle idee* di Sebastiano Ghisu e al lavoro del *Giornale critico di storia delle idee* diretto da Sebastiano Ghisu e Andrea Tagliapietra.

2. IL MITO COME MACCHINA MITOLOGICA

Per cominciare una analisi di questo tipo sui materiali mitologica, tuttavia, bisogna riconoscere come la *scienza del mito* sia stata dominata storicamente da una impostazione mistico-esoterica o da una archetipica che non ha mai contemplato il tipo di analisi critica della società a partire dal discorso mitologico che vorremmo proporre. Effettivamente, però, è esistito un *unicum* che è riuscito ad operare una *critica immanente* del mito, mostrando la compromissione di questo con il discorso del potere: si tratta dell'esperienza teorica di Furio Jesi. In particolare, facciamo riferimento all'individuazione di una struttura che soggiace alla rielaborazione dei vari mitologemi (che da ora e in poi chiameremo *materiali mitologici*). Si tratta del funzionamento di una *macchina mitologica*. La macchina mitologica, scrive Jesi, «pone nelle nostre mani, nello stesso tempo, un modello gnoseologico e uno specchio del nostro inganno» (Jesi 1979: 18).

Per Jesi, infatti, la mitologia è «sempre la mitologia di un potere» (1976: 30), è un dispositivo² che si costituisce in base ai rapporti di potere vigenti, con l'obiettivo di costruire – oltre che una narrazione – un vero e proprio paradigma epistemologico, potremmo dire un *regime di verità* in grado di conferire senso alla realtà.

La figura *militante* del mitologo ha per Jesi ha come obiettivo quello di mettere i bastoni tra le ruote della macchina mitologica: demistificare gli aspetti legati al potere sociale mostrandone il carattere di supporto ideologico. Proprio per questo Jesi si pone in maniera critica rispetto alla scienza del mito per come sempre è stata studiata – a partire dall'esperienza del suo stesso maestro, Károly Kerényi – ad una scienza archetipica che si è costruita sulla volontà di trovare una dimensione mistica e originaria al discorso mitologico. Per Jesi, non si tratta di tornare all'arcaico, alla bontà e giustizia misteriosa dell'origine, ma di comprendere i processi scaturiti da essa. Egli, infatti, da buon conoscitore dell'itinerario filosofico di Walter Benjamin, considera l'*origine* come «ciò che scaturisce dal divenire e dal trapassare» e non «il divenire di ciò che scaturisce» (1991: 20). Si tratta quindi di osservare i fenomeni, in questo caso il mito, non a partire dalla sua origine – intesa come fondazione – ma dagli effetti che ha avuto. «In ogni fenomeno originario»

² Non è azzardato avvicinare la concezione della macchina mitologica jesiana a quella di “dispositivo” per come formulata da Michel Foucault. Come scrive, infatti, anche Nicola Bucci nell'articolo *Dispositivi mitogenetici e macchina antropologica*: «si potrebbe leggere la “macchina antropologica” esattamente nel senso di quei dispositivi sottesi alla costituzione stessa del soggetto che Foucault chiama tecnologie del sé» (2009: 131).

– continua Benjamin – «si determina la forma sotto la quale un'idea continua a confrontarsi col mondo storico, finché essa non sta lì, compiuta, nella totalità della sua storia. L'origine, dunque non emerge dai dati di fatto, bensì riguarda la loro preistoria e la storia successiva» (*Ibidem*).

L'analisi sull'origine del mito ci permette, quindi, con e oltre Jesi, di operare una analisi critica del mito a *partire dalla fine*, dai suoi effetti, dalle sue conseguenze e dai rapporti di potere che lo hanno creato e che ha generato e non *ab aeterno*, come se fossero una materia di per sé. Proprio per questo secondo Jesi, il mitologo non si dovrebbe occupare di studiare il mito in sé – il quale sarebbe a suo dire inconoscibile come sostanza – ma di studiare il funzionamento della macchina mitologica: il suo rielaborare costantemente dei materiali, dei mitologemi che vengono risemantizzati in base ai rapporti di potere vigenti. Come scrive lo stesso Jesi nel volume sul *Mito* della Enciclopedia Filosofica ISEDI:

E chi crede nell'esistenza del mito come sostanza autonomamente esistente, tende a credersi anche depositario dell'esegesi che, sulla base presunta dell'essenza autonoma del mito, distingue i giusti dagli ingiusti, coloro che devono vivere da coloro che devono morire. Qualsiasi studio del concetto di *mito* che non voglia confondersi con l'elaborazione dottrinale della mistica del potere, deve quindi affrontare come problema capitale e con la critica più rigorosa l'eventualità della sostanza del mito (1973: 8).

Così il compito del mitologo non sarà quello di elaborare il mito come sostanza, di ipostatizzare un mondo mistico-esoterico, di elaborare una genesi o una escatologia, ma di comprendere le conseguenze del discorso mitico. Una storia critica del mito, quindi, si creerà come composizione di una serie di materiali mitologici: «un tentativo di circoscrivere il concetto di mito mediante una tecnica di “composizione” critica di dati e dottrine, fatti reagire tra loro, il cui modello metodologico si trova nella formula del conoscere per citazioni, dunque strumentalizzando le citazioni (che divengono schegge interreagenti), di W. Benjamin» (*Ibidem*).

Per Jesi «il mito non ha sostanza al di fuori della mitologia» (1979: 107), ed è proprio chi esercita la *mito-logia*, intesa come elaborazione e sistematizzazione dei materiali mitologici a determinarne l'essenza. Non si tratta tuttavia di un meccanismo esclusivamente lontano da noi a livello temporale, ma che riguarda molto da vicino anche la società nella quale viviamo, il nostro presente e il nostro passato prossimo. Pensiamo all'appropriazione e alla rielaborazione da parte dei fascismi novecenteschi del mito di Roma, della purezza della razza

ariana o – in tempi molto più vicini a noi – alcune teorie cospirative come quella di Q-Anon (Wu Ming, Citare articoli) che da semplici teorie del complotto sono diventate vera e propria mitologia a favore dell'amministrazione Trump.

3. MITO, MITOLOGIA ED EPOS: TRA OMERO E ADORNO

Il nostro tentativo di ricostruzione di una *storia critica del mito* prosegue con l'entrata in scena in *medias res* di un nuovo attore: Theodor W. Adorno. Nel volume, *Interpretazione dell'Odissea*, a cura di Stefano Petrucciani, viene riportato un dialogo tenuto da Adorno nel 1952 con Károly Kerényi, filologo e storico delle religioni ungherese – e soprattutto maestro di Furio Jesi – particolarmente interessante ai fini della nostra trattazione, in quanto mostra dei lati dell'interpretazione adorniana del processo di *mito-logia* che non hanno trovato spazio nella trattazione di *Dialettica dell'illuminismo* e che sono fondamentali per la nostra trattazione. Sebbene Kerényi tenda a minimizzare l'aspetto illuministico del testo omerico inteso come la più importante manifestazione del processo mito-logico e sua la conseguente demitizzazione considerandola «in un rapporto come quello della Riforma nei confronti del cattolicesimo, dove il fondamento della religione viene conservato e tuttavia ha luogo una certa epurazione di elementi magici e simili» (Adorno 2001: 150), Adorno molto acutamente osserva come questa trasformazione si articoli in tre fasi distinte, notando che:

D'altra parte, è anche vero che da un lato la mitologia stessa costituisce uno stadio storico distinto nei confronti del mito, e dall'altro lato l'*epos* costituisce a sua volta uno stadio storico distinto nei confronti della mitologia (*Ibidem*).

Queste tre fasi quindi sarebbero, la prima, quella del mito, della piena mimesi con la natura, delle divinità ctonie e del loro uso della forza. La seconda, invece, sarebbe quella della mitologia, nella costitutiva duplicità del $\mu\theta\omicron\varsigma\text{-}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, tra discorso sul mito (non solo la sua scrittura, comunque di qualche secolo posteriore ai poemi omerici, quanto il ruolo di mediazione dell'aedo e quindi della soggettività umana) e la razionalizzazione di questo. La terza ed ultima sarebbe, quindi, quella dell'*epos*, della compiuta razionalizzazione della materia mitica, ripulita di ogni residuo irrazionale, e nella quale «l'individualità autocosciente, padrona di sé e capace di calcolare sagacemente mezzi e fini, si sottrae alla sottomissione atavica alle potenze e ai mostri mitici, avvalendosi a questo scopo di tutta la sua inventiva "tecnica"» (*Ibidem*).

Adorno osserva che questo processo sarebbe stato osservato anche dal filologo classico inglese Gilbert Murray – più volte citato nelle parti del saggio su Odisseo non confluite nell'edizione definitiva – il quale avrebbe «mostrato per esempio, nella sua interpretazione di Omero, con procedimenti filologici, che i mitologemi che stanno alla base dell'*epos* sono stati sottoposti a una sorta di censura, e che quindi gli elementi propriamente barbarici, se così si può dire, hanno subito una sorta di epurazione; e in questo senso egli – seguito poi in ciò da molti altri – ha confermato l'*epos* omerico come uno stadio, per dir così, di demitizzazione ovvero di illuminismo in rapporto ai mitologemi originari» (*Ibidem*).

I poemi omerici sono un caso di studio particolarmente interessante in quanto ci permettono di osservare il funzionamento della *macchina mitologica* sia per quanto riguarda la rielaborazione dei materiali mitologici che, soprattutto per il ruolo pedagogico, quali *exempla* che essi hanno avuto per l'intera società greca. In particolare, l'Odissea, grande *romanzo di formazione* della soggettività greca, la quale si è formata proprio a partire da questi³ tanto che Werner Jaeger nel suo *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (1936), scriverà che Omero «fu l'educatore di tutta la Grecia» (1978: 88). Proprio da questo punto Adorno⁴ partirà per dedicare l'intero excursus di *Dialettica dell'illuminismo*, "Odisseo: o mito e illuminismo", alla figura di Odisseo, esplicitando il lascito dei poemi omerici per la costruzione della soggettività dell'uomo greco. Scrive ancora Adorno: «non c'è opera che testimoni in modo più eloquente dell'intreccio di mito e illuminismo di quella omerica, testo originale della civiltà europea. In Omero *epos* e mito, forma e materia, non tanto divergono semplicemente quanto piuttosto si confrontano reciprocamente» (Horkheimer e Adorno 1997: 53). E ancora che «nelle stratificazioni omeriche si sono depositati i miti; ma il loro resoconto, l'unità imposta alle leggende diffuse, è anche la descrizione dell'orbita onde il soggetto si sottrae alle potenze mitiche» (Ivi: 54).

Ancora Jaeger, nel già citato *Paideia – La formazione dell'uomo*

³ In tutta la parabola del mondo greco, i poemi omerici hanno avuto anche una importante funzione pedagogica. Le figure degli eroi fornivano da *exempla* per i giovani e mostravano lo spirito di un popolo. Pensiamo alla formazione del principe macedone Alessandro – poi divenuto Alessandro Magno – sotto la guida di Aristotele, il quale, per creare un uomo che potesse essere il re di tutti i Greci, aveva pensato la sua formazione sull'*Iliade* e l'*Odissea*.

⁴ Si parla del solo Adorno e non del duo Adorno-Horkheimer, sebbene *Dialettica dell'illuminismo* si costituisca come un'opera scritta a quattro mani, in quanto la modalità in cui verrà coniugato il motivo mitologico è prettamente adorniano. Anche all'interno del bilancio dell'opera il capitolo su Odisseo sarebbe da doversi attribuire al solo Adorno.

greco (1936) compie delle riflessioni interessanti in questo senso. Egli, innanzitutto, differenzia l'Odissea, dall'Iliade mostrando come:

Nell'Odissea tale peculiarità della struttura spirituale dell'epos greco si manifesta in modo ancora più spiccato che nell'Iliade. L'Odissea è un'opera di un'epoca il cui pensiero era già in alto grado razionalmente e sistematicamente ordinato (1978: 114).

Quindi, come possiamo osservare dalle parole di Jaeger nell'*Odissea*, rispetto all'*Iliade* è entrata in gioco quell'unità di demitizzazione. Mentre l'*Iliade* si basa sul ruolo della forza, sul valore dell'eroe καλὸς καὶ ἀγαθός, la seconda si basa sulla capacità razionale dell'eroe eponimo della soggettività greca di superare le mille difficoltà del ritorno a casa, attraverso il ricorso al suo multiforme ingegno.

Ma soprattutto, come prosegue Jaeger, cambia la natura stessa degli dei riuniti in consiglio. In particolare, cambia la natura del più importante di essi: di Zeus, Dall'imposizione della sovranità con la violenza, si passa alla rappresentazione della coscienza. Scrive infatti Jaeger che «lo Zeus che presiede il concilio degli dei nell'Odissea è la coscienza universale filosoficamente purificata» (Ivi: 115).

Jaeger individua questo passaggio dalla violenza dell'*Iliade* alla razionalità dell'*Odissea* come uno dei cambiamenti più sostanziali nella trasformazione, non solo dei poemi omerici, ma dell'uomo greco. Le relazioni di potere vengono così traslate dal piano della forza a quello del dominio. Le figure mitiche che popolano, da questo momento, le teogonie e cosmogonie greche, costituiscono così un pantheon gerarchizzato, al cui vertice si situa la divinità patriarcale che regna allo stesso modo sugli uomini e sulla natura e che diventa archetipo del potere.

La macchina mitologica crea così un ordine concettuale dominante, una dimensione ineluttabile costruita sul binomio osmotico potere-ragione. Questo ordine concettuale ha, tra i suoi effetti – o forse tra i suoi obiettivi – quello della costruzione della soggettività dell'uomo greco: il passaggio, in sostanza, da ἄνθρωπος a ἀνὴρ. Odisseo non è solo l'eroe eponimo del poema a lui dedicato, ma è l'eroe eponimo di tutto il mondo greco.

4. MITOLOGIA E SOGGETTIVITÀ

Quindi la lettura di *Dialettica dell'illuminismo* sarebbe quella di una filosofia della storia – e all'interno di essa di una storia critica del mito – fondata sul binomio soggettività e dominio. Dopotutto è lo stesso Adorno,

in *Dialettica negativa*, a definire quella operata in *Dialektik der Aufklärung* come una “storia originaria del soggetto” quando, nel paragrafo “Il primato dell’oggetto” scrive che «certo si potrebbe scrivere una preistoria del soggetto, qual è schizzata nella *Dialettica dell’illuminismo*, ma non una dell’oggetto» (2004: 166-167). La tesi di Adorno a questo proposito è chiara: quello di Odisseo è un viaggio che ha in sé il carattere di una vera e propria *Fenomenologia dello spirito* dell’uomo greco.

Il senso del processo mitologico è quindi quello di porre il problema della costruzione del soggetto: di operare inclusioni e soprattutto le esclusioni all’interno di determinati rapporti di potere. Come nota Gianpaolo Cherchi in *Logica della disgregazione e storia critica delle idee*:

La prima parte della *Dialektik der Aufklärung* è dedicata al problema dell’origine. Essa intende indagare storicamente il bisogno ontologico del Primo, che l’idealismo e l’ontologia fondamentale hanno invece considerato unicamente da un punto di vista speculativo, ovvero astraendo e isolando il momento della coscienza dal rapporto di cose di cui esso fa parte, rimanendo ancorati a quel momento soggettivo dell’intuizione categoriale di cui Adorno parla anche nella *Negative Dialektik* (2020: 117).

Potremmo così dire come la questione del mito come necessità della soggettività sia uno dei sottotesti che si possono identificare nella filosofia adorniana. Il *fil rouge* tra la *Dialettica dell’illuminismo* e la *Dialettica negativa* è la determinazione della soggettività in diversi campi come frutto di una stratificazione di sintesi dialettiche.

La risposta di Edipo all’enigma della Sfinge – «l’uomo» – ritorna indiscriminatamente, come soluzione stereotipa dell’illuminismo, che si tratti di un pezzo di significato oggettivo, delle linee di un ordinamento, della paura di forze maligne o della speranza del riscatto (Ivi: 15).

Nell’*excursus* su Odisseo, Adorno nota come l’*Odissea* abbia tutte le caratteristiche del romanzo di formazione moderno. Il riferimento è sicuramente al romanzo inglese del Settecento, il quale esprimeva una soggettività di tipo simile. Robinson – personaggio simbolo di quel genere letterario – ha in comune con Odisseo l’ardore e l’ingegno dell’uomo borghese. Questi valori si esprimono nel modo con cui essi fanno fronte alle difficoltà dei loro viaggi, dal loro dominare una natura a ostile, sopravvivendo adattandosi ad essa. In *Dialettica dell’illuminismo*, infatti leggiamo che:

Odisseo e Robinson hanno entrambi a che fare con la totalità: l'uno la percorre, l'altro la crea. L'uno e l'altro ci riescono solo in assoluta separazione da tutti gli altri uomini. Che si presentano loro solo in forma estraniata, come nemici o come sostegni, sempre come strumenti, come cose (Horkheimer e Adorno 1997: 69).

Entrambe le figure hanno una vera e propria attitudine spirituale, lo spirito borghese che deve «venir a capo di ogni sorta di difficoltà solo con la sua abilità, astuzia, intelligenza (e poco importa se le idee migliori gli siano suggerite da Atena⁵)» (Petrucciani 1984: 241-242).

Il soggetto epico borghese, contrapposto a quello ancora legato al mito, è tale perché non si è piegato passivamente alla natura. Si tratta di colui che è riuscito a piegare la natura alla sua autocoscienza adattandosi ad essa. L'adattamento, e non più la mimesi, è il momento costitutivo della soggettività illuministica:

Il sapere in cui consiste la sua identità e che gli permette di sopravvivere, è sostanziato dall'esperienza del molteplice, diversivo e dissolvente, e colui che sapendo sopravvive è anche quegli che si affida più temerariamente alla minaccia mortale che lo indurisce e rafforza per la vita. Ecco il segreto del processo che si svolge tra epos e mito: il Sé non costituisce la rigida antitesi all'avventura, ma si costituisce, nella sua rigidità, solo in questa antitesi, unita solo nella molteplicità di ciò che quell'unità nega. Odisseo, come gli eroi di tutti i romanzi successivi degni di questo nome, fa getto di sé per ritrovarsi: l'estraniamento dalla natura, che egli compie, si realizza nell'abbandono alla natura, con cui egli si misura ad ogni nuovo episodio; e la natura spietata, a cui egli comanda, trionfa ironicamente quando egli torna, spietato, a casa, e si rivela – nella sua qualità di giudice e vendicatore – erede delle stesse potenze a cui è sfuggito (Horkheimer e Adorno 1997: 55).

Non è un caso che nell'Odissea, quindi, esista una contrapposizione netta tra l'eroe, rappresentante la soggettività borghese, e i suoi compagni, individualità certamente più deboli, i quali «rischiano sempre di farsi sviare dalle tentazioni, dagli incanti magici, dai pressanti bisogni immediati, dalla paura!» (Petrucciani 1984: 237).

Dimostrazione di ciò è il dominio su di sé che caratterizza Odisseo, la sua capacità di controllare i propri impulsi e i propri sentimenti, come avviene in episodi celeberrimi come l'incontro con le Sirene e il loro irresistibile canto, o non cedendo agli inganni e all'eroticismo della maga

⁵ Non è un caso che anche qui si ritrovi la figura di Atena: la ragione che guida l'eroe nelle sue peregrinazioni. Qui dovremmo vedere la dea come una vera e propria allegoria: la ragione che permette di superare le avversità. Odisseo è *uomo dal multiforme ingegno* proprio perché guidato dalla ragione.

Circe. In entrambe le circostanze, i compagni di Odisseo, o regrediscono ad intinualità pura, come nel caso della loro trasformazione in maiali ad opera della maga, o devono essere dominati dalla soggettività borghese per sopravvivere: costretti a non sentire la tentazione, ponendosi tappi di cera per non sentire il canto delle Sirene. Solo l'eroe, in quanto capace di resistere alle tentazioni, può ascoltare la chiamata delle Sirene. È naturale, così, che l'autodominio diventi il pretesto, il mito ideologico del dominio sull'altro: del comando delle *élites* nei confronti delle classi subalterne. Nota infatti Petrucciani che:

La nascita della *ratio* borghese appare dunque come il risultato di un articolato processo di emancipazione, il cui soggetto è certamente solo la classe dominante: emancipazione dalla soggezione alla natura e dall'immediato legame di comunità con gli altri uomini, conseguita attraverso il dominio delle condizioni di produzione e dunque sul lavoro altrui; emancipazione dalle più antiche credenze e norme mitiche, garantita dall'attitudine razionale acquisita nelle relazioni con gli altri uomini e nel controllo della natura esterna ed interna. Emancipazione, dunque, anche dalla pressione della natura interna: le rappresentazioni e le azioni non devono essere emotivamente influenzate, ma obiettive e razionali; bisogna distinguere la realtà obiettiva delle proiezioni delle proprie paure e dei propri desideri, con le quali si confondeva il mondo naturale nello stadio magico-mitico (Ivi: 259).

In questo caso l'emancipazione porta all'alienazione, nel senso marxiano di sottomissione dell'uomo ad un nuovo destino cieco ed irrazionale. L'emancipazione dal mito avviene con un altissimo prezzo da pagare: l'alienazione da sé, dalla natura e dagli altri uomini.

La soggettività, quindi, non è mai qualcosa di statico, disinteressato, ma è frutto di tutta una serie di processi di soggettivazione, e la macchina mitologica è uno di questi. Come scrive Marco Maurizi, in *Adorno e il tempo del non-identico*:

Non è possibile, in altri termini, dire «che cos'è l'uomo». La sua essenza, se ve n'è una, è nascosta nella storia del suo farsi, e ogni antropologia deve rinunciare a descriverne positivamente l'essenza. Per questo Adorno parlò a volte della necessità di una «antropologia negativa» (2004: 144).

La struttura della soggettività, quindi, si costituisce attraverso dei processi di antropopoiesi volti alla modificazione delle strutture implicite di essa. *Dialettica dell'illuminismo*, alla luce di ciò, vuole rintracciare il nucleo genetico, l'origine, di questo processo, mostrando che, solo indagando la totalità dello sviluppo storico della soggettività, si può svelare il suo significato più nascosto.

Il mondo naturale, infatti, diviene per l'autocoscienza, il caos a cui sottrarsi: il passaggio dalle mitologie più antiche all'*epos* è segnato dalla tensione continua che accompagna il processo di costituzione del soggetto. In questo senso, la necessità di sistema e l'Idealismo – come narrazione egemone di questo – trovano la loro radice ultima nella storia originaria del soggetto caratterizzata dall'autoconservazione. Questa struttura "preistorica" configura il pensiero come riduzione incessante delle qualità naturali nelle quantità astratte dell'identità. L'estraneazione del sé è la nemesi che colpisce il soggetto al termine del processo di razionalizzazione del mondo naturale, al termine del suo percorso fenomenologico di costituzione.

Il viaggio dell'eroe rappresenta la costruzione dialettica dell'identità, del soggetto che supera ad una, ad una, le figure che gli vengono poste d'innanzi per giungere all'unità dell'autocoscienza. Rappresenta il percorso che il soggetto deve compiere per affermarsi come sé, come soggettività, sottraendosi a tutte le difficoltà che di volta in volta incontra. Queste sono rappresentate da figure mitiche che tentano, attraverso lusinghe, o attraverso l'erotismo, di allontanare il sé dalla sua logica, dalla sua razionalità, basti pensare all'episodio dei Lotofagi o della già citata Circe. Il soggetto si afferma estraniandosi, alienandosi dalla natura tentatrice e ingannatrice, e ciò che gli permette di fare ciò è l'astuzia, l'utilizzo strumentale della ragione.

Tutta l'analisi è infatti volta a disgregare l'autocoscienza, in quanto legislatrice di quella «figura armata e reificata dei concetti che il soggetto ha immediatamente di fronte» (Adorno 2004: 131).

Disgregare il concetto significa disgregare la soggettività che lo ha costituito, mostrando la sua falsità attraverso l'analisi genealogica. In *Dialettica dell'illuminismo*, infatti, rendendo esplicito il carattere irrazionale dell'illuminismo vengono messi in luce sia i processi storici, sia le forze reali che spiegano la genesi del soggetto, dell'oggetto come sua conseguenza e sia del loro trasformarsi in apparato di dominio.

Il sé, quindi, si dà come il risultato di un movimento storico che inizia con il rifiuto da parte del soggetto di assimilarsi alla natura in un impulso che porta sempre di più verso il dominio. La *Urgeschichte der Subjectivitat* mostra l'emergere del soggetto come un ambito interno contrapposto alla natura: il rapporto tra uomo e natura, infatti, è di tipo oppositivo. Questo processo di costruzione dell'io muove, quindi, dalla rottura della tradizione arcaica che vede l'uomo come parte della natura stessa, il quale, emancipandosi da essa la supera per appropriarsene come oggetto di dominio come il compimento di un processo di *sintesi dialettica*.

Il senso di questo processo è che l'assoggettamento della natura ha

fatto sì che il processo conoscitivo si esplicasse come una forma di colonizzazione dell'oggetto da parte del soggetto. Così l'illuminismo ha potuto coerentemente presentare la ragione come la luce della verità che si proietta sulle cose rischiarandole (non per nulla il termine tedesco *Aufklärung* significa letteralmente "rischiaramento"). Si tratta di istanze di dominio, di potere, che partono dall'interno soggettivo verso un esterno da assorbire e dominare secondo un meccanismo dialettico di alienazione e appropriazione. L'illuminismo, infatti, non è altro che la strategia calcolante del soggetto che non esita a ridurre a oggetto altri soggetti, ad asservire altri individui al fine della sua autoconservazione.

La continuità che questo discorso compie da *Dialettica dell'illuminismo* a *Dialettica negativa* non si basa soltanto sulla critica genealogia, ma denuncerà l'osmosi della società borghese con il soggetto teorizzato dalla filosofia idealistica, nell'atto stesso del suo pensare. Esiste, infatti, per Adorno, una effettiva omologia tra il principio di scambio, il quale plasma la società borghese, e il concetto, l'universale astratto, il quale è l'espressione principale dell'identità logica del soggetto in quanto frutto di un processo di sintesi. Rispetto a *Dialettica dell'illuminismo*, esiste, dunque, in *Dialettica negativa* un approfondimento del carattere concettuale astratto della società, la quale comunque, è riconducibile a un meccanismo di antropopoesi, a una funzionalità soggettiva: il processo di costruzione della soggettività viene riproposto sul piano dialettico.

Possiamo asserire, così, che l'intera opera di Adorno si sviluppi *contra Ulixem*, intendendo così la costruzione del soggetto, utilizzando la *logica della disgregazione* contro il *multiforme ingegno* dell'eroe, il quale si costituisce per l'uomo moderno come il canto delle Sirene, come la più ammaliante delle fascinazioni. L'ineluttabilità di questo fascino è l'inganno della totalità: ogni movimento conciliativo, infatti, è schiavo dell'*Herrschaft des Ganzheit*, il "dominio della totalità" che «dispiega la differenza di particolare e universale dettata dall'universale» (2004: 8).

5. LA STORIA CRITICA DEL MITO COME CRITICA DELL'ONTOLOGIA

Adorno e Jesi, senza conoscersi – ma nella comunità del loro impegno politico – si trovano ad essere entrambi fautori di una *storia critica del mito*, di una disciplina che indaga i rapporti tra materiali mitologici e la loro sistematizzazione all'interno di rapporti di potere e la conseguente creazione di rapporti di dominio legittimati dalla narrazione mitologica. Potremmo quasi dire che entrambi cerchino di dare statuto politico alle loro discipline, rispetto alla politica come mero oggetto di esse: possiamo

identificare così una politica della filosofia, contrapposta alla filosofia politica, e di una politica della mitologia che si riferisce polemicamente alla scienza del mito classica, tesa tra la filologia, l'aspetto mistico-esoterico e l'archetipica.

Per quanto riguarda Adorno, però, non possiamo pensare che la critica del mito si limiti esclusivamente alla mera trattazione di *Dialettica dell'illuminismo*. L'opera di Adorno, infatti, se letta da uno sguardo non ingenuo, si costruisce in un reticolo di rimandi e di sovrapposizioni che può essere capito solo tenendo conto della logica che tiene in piedi l'intero itinerario filosofico (e non solo) di Adorno. Si tratta della *Logik des Zerfalls* che lo stesso Adorno definisce nell'avvertenza a *Dialettica negativa* come la più vecchia delle sue concezioni filosofiche, risalente agli anni in cui era studente. Si tratta, come scrive Gianpaolo Cherchi:

[...] di un'indicazione certamente preziosa ai fini della ricostruzione e dell'interpretazione del suo pensiero, in quanto consente di valutarne retroattivamente lo sviluppo sulla base di un motivo unitario e persistente, di un convincimento profondo che orienta il suo itinerario filosofico fin dai suoi anni giovanili per poi conservarsi, pressoché intatto ed immutato nel suo nucleo speculativo, anche nelle opere della maturità (2020: 4).

Sembrerebbe bizzarro proporre un passaggio da una questione interna alla *scienza del mito* per approdare alla critica dell'ontologia, ma nella filosofia di Adorno i procedimenti che abbiamo osservato in Furio Jesi rivelano l'*Hinterwelt* che si nasconde dietro alla narrazione mitologica. Per Adorno, infatti, il problema del mito non è altro che il problema della cosa in sé. In una delle sue prime opere, *L'idea della storia naturale* (1932), conferenza pronunciata in risposta ad Heidegger, il nostro filosofo scrive che:

Con il concetto di mitico si intende ciò che è sempre possibile riscontrare nella storia, ciò che caratterizza la storia umana come suo essere necessario, come suo destino, ossia ciò che sembra essere l'essenza della storia. Il mitico come essenza apparente della storia è ciò che intendo con "natura". La domanda che si pone ora riguarda il rapporto che la natura mitica intrattiene con ciò che intendiamo con il termine "storia". In questa accezione "storia" indica quel modo di comportamento tradizionale degli uomini caratterizzato, prima di tutto, dal fatto che in esso appare l'elemento qualitativamente nuovo. La storia è, dunque, un movimento che non diviene in pura identità, pura riproduzione di qualcosa che è già sempre qui; essa, di contro, fa emergere il nuovo e ottiene il proprio significato attraverso il nuovo che appare in esso (2009: 60).

Senza voler entrare nella questione specifica del rapporto tra natura e

storia in Adorno, queste parole rivelano come il *Mitico* si costituisca come la staticità, l'abbandono di ogni pretesa trasformativa sulla realtà, lo scontare una colpa originaria prima della quale la realtà era pura, autentica. Il compito militante del filosofo sarà quindi quello di smascherare il lato *mitico* della filosofia: di adeguare la teoria alla necessità politica e filosofica della trasformazione della realtà. Di *raggiungere* «l'interpretazione che promise il passaggio alla prassi» (2004: 3).

Possiamo sostenere come il ricorso ad una dimensione originaria, ad un mito dell'origine in grado di riportare allo splendore del passato è uno dei *topoi* di una certa filosofia reazionaria, in particolare dei filosofi della cosiddetta *rivoluzione conservatrice*. La necessità di un principio ordinatore e unificatore della realtà, infatti, nasce come reazione all'irrazionalità della società industriale avanzata e dello sviluppo tecnico post grande guerra. Il linguaggio di questi pensatori – che secondo Adorno avrebbe il suo culmine in Heidegger – si realizza, infatti, in quello che il teorico critico francofortese definisce come un vero e proprio *Gergo dell'autenticità* si fonderebbe su quella esigenza di trovare un terreno che non può crollare sotto i piedi. Scrive Adorno in *Il Gergo dell'Autenticità*:

Se è falsa una coscienza che dall'esterno – in termini hegeliani, senza essere nella cosa – si pone al di sopra di essa e la tratta dall'alto in basso, altrettanto ideologica diviene la critica nell'istante in cui, autolegittimata, dà ad intendere che il pensiero necessita di un «suolo». Il dogma, oltrepassato dalla dialettica hegeliana, secondo cui il pensiero per essere vero avrebbe bisogno di un principio primo e indubitabile, esercita nel gergo dell'autenticità un terrore tanto più forte, quanto maggiore è quell'aria di sufficienza con cui esso insedia il suo principio primo all'esterno di ogni connessione di concetti. L'antisofistica nello stadio finale della mitologia prefabbricata è un'irrigidita filosofia dell'origine. Il gergo registra la ricaduta della metafisica risorta in uno stadio predialettico come ritorno alle madri (2002: 35).

L'ontologia esistenziale heideggeriana risponde, infatti, a livello ontologico a questa necessità che si realizza nel bisogno ontologico. Adorno continua in *L'idea della storia naturale*, infatti dicendo che:

La domanda sul senso (*Sinnfrage*), che nella fase iniziale della fenomenologia (Scheler) occupa una posizione centrale, nasce poiché la fenomenologia muove dalla ratio autonoma e diviene problematica proprio grazie alla sua origine soggettiva; l'atto di dare senso, infatti, non è altro se non un conferimento di significati operato dalla soggettività. La concezione che intende la domanda sul senso come un conferimento di significati soggettivi all'ente conduce alla crisi già nella fase iniziale. L'espressione drastica di

questa crisi corrisponde all'instabilità delle determinazioni fondamentali dell'ontologia che la ratio deve produrre nel tentativo di ottenere un ordine dell'essere come esperienza (2009: 62).

Sia il mito che l'ontologia fondamentale heideggeriana, quindi, funzionano attraverso lo stesso meccanismo concettuale: quello del rimando alle questioni preliminari, al rimando ad una origine, ad una sostanza originaria che riveste di senso tutto quello che viene dopo. Come dice Adorno l'ontologia non è altro che la forma sublimata di quell'idealismo che riduce tutto a sistema, che plasma la realtà a partire dalla verità del tutto, ma come il nostro filosofo scrive nei *Minima moralia* «il tutto è falso» (2008: 48).

Lo stesso idealismo che, come obiettivo, aveva quello di fondare una *mitologia razionale*, una nuova narrazione mitica, la quale «deve essere al servizio delle idee, deve diventare una mitologia della ragione» (Hegel 1990: 46-48). Essa doveva servire, nelle intenzioni di Hegel, Schelling e Hölderlin a tradurre in tedesco, intendendolo come la lingua della filosofia, i contenuti politici della Rivoluzione francese, rendendoli accessibili anche a chi non aveva gli strumenti teorici per affrontarli. «Se» – scrivono infatti i tre filosofi – «non rendiamo estetiche le idee, vale a dire, mitologiche, esse non avranno alcun interesse per il popolo» (*Ibidem*).

La narrazione mitologica appare quindi come uno dei dispositivi principali attraverso cui si plasma il discorso sull'origine di quasi tutte le pratiche, degli attraversamenti di saperi e potere. Adorno mostra in una delle lezioni sulla *Terminologia filosofica* come il discorso sull'origine sia sempre figlio di una vera e propria *superstizione* di questa. Scrive Adorno che «la convinzione che i vecchi dei siano quelli veri, che ciò che è esistito per primo debba essere necessariamente migliore, secondo il significato dei miti dell'età dell'oro, che in origine gli uomini possedessero una verità che hanno poi perduta, o per propria colpa, o per un destino metafisico» (2007: 142).

Questa verità originaria è quella portata avanti sia dalle *ontologie regionali*, per dirla con Husserl, in questo caso la mitologia, sia dall'ontologia fondamentale la quale ha la volontà di sussumere in sé tutte le singolarità. Non è un caso, quindi, che la figura di Odisseo venga ricondotta da Adorno all'*origine* della soggettività borghese. La mitologia come superstizione dell'origine assolve a una duplice funzione, quella politica di fornire da dispositivo di soggettivazione e quella, per così dire, esistenziale di fornire un «solido terreno su cui non c'è da temere di perdersi» (Ivi: 142), una legittimazione alla staticità e la rassegnazione di fronte all'immodificabilità della realtà pacificando ogni tentativo di conflitto.

Il rimando, infatti, a una dimensione atavica, originaria, dove erano già in qualche modo presenti le contraddizioni che contraddistinguono la nostra epoca, rende la realtà immodificabile, rende quel mito ipostatizzato e in sé⁶. Fa sì che la subalternità, dal piano politico, passi al piano antropologico, a quello ontologico-mitico. «Significa» – secondo Adorno, infatti – «delegare ad uno spazio e ad un tempo metafisico la determinazione di ciò che si è e di ciò che si fa. È in questo momento che il concetto di profondità si altera, diventa falso; ciò comporta già la riduzione della verità filosofica a ciò che una volta ho chiamato la superstizione dell'origine. Ciò che viene geneticamente e logicamente prima, proprio per questo deve poter pretendere alla suprema dignità e verità. Credo di non rendermi troppo sospetto di un positivismo scettico, se vi faccio almeno osservare che in questa concezione si può avvertire una forte componente di una non risolta mitologia: la convinzione che i vecchi dei siano quelli veri, che ciò che è esistito per primo debba essere necessariamente migliore, secondo il significato dei miti dell'età dell'oro, che in origine gli uomini possedessero una verità che hanno poi perduta, o per propria colpa, o per un destino metafisico» (*Ibidem*).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO, TH.W. (2004). *Dialettica negativa*. Torino: Einaudi.
ADORNO, TH.W. (2015), *Interpretazione dell'Odisea*. Roma: manifestolibri.
ADORNO, TH.W. (2007), *Terminologia filosofica*. Torino: Einaudi.
ADORNO, TH.W. (2008), *Minima moralia*. Torino: Einaudi.
ADORNO, TH.W. (2009), *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*. Milano: Mimesis.
AGAMBEN, G. (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo.
BACONE, F. (1965). *Meditazioni sacre*. In Id., *Opere filosofiche*. Bari: Laterza.

⁶ Anche Furio Jesi è dello stesso parere di Adorno per quanto riguarda la filosofia di Heidegger, il quale, secondo il mitologo piemontese, avrebbe operato la scelta «di volere/potere riconquistare "l'autentico" fungendo da custodi dell'"autentico" stesso, identificato con la sostanza del mito, sacrale e riposante in sé stessa». Effettivamente Heidegger nel §63 di *Essere e tempo* (1927) pone il mito come una delle forme attraverso le quali si attua la pre-comprensione dell'essere da parte del *Dasein* in quanto essere-nel-mondo. Quindi è lo stesso Heidegger ad assumere come il mito non sia altro che una delle modalità attraverso le quali il soggetto riveste di senso la realtà. L'intero apparato della *Seinsfrage* si darebbe come storico a partire da quell'origine mitica della storia dell'essere senza la quale sarebbe impossibile comprendere la sua articolazione.

- BUCCI, N. (2009). Dispositivi mitogenetici e macchina antropologica. *Nuova corrente*, 143.
- CHERCHI, G. (2020). *Logica della disgregazione e storia critica delle idee. Uno studio a partire da Adorno*. Bologna: il Mulino.
- HORKEIMER, M., ADORNO, TH. W. (1997), *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi.
- JAEGER, W. (1978). *Paideia. La formazione dell'uomo greco*. Firenze: La Nuova Italia.
- JESI, F. (1973). *Mito*. Torino: ISEDI.
- JESI, F. (1976). *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*. Messina-Firenze: D'Anna.
- JESI, F. (1979). *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Torino: Einaudi.
- MAURIZI, M. (2004). *Adorno e il tempo del non-identico*. Milano: Jaca Book.
- PETRUCCIANI, S. (1984). *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*. Roma: Salerno Editrice.
-

Numero chiuso il 25 febbraio 2021

2020 / XXII(2 - aprile-giugno)

- ROBERTO CIPRIANI, *Presentazione*;
MARIELLA NOCENZI, ALESSANDRA SANNELLA, *Quale conflitto sociale nell'era dei robots e dell'intelligenza artificiale?*;
RICCARDO FINOCCHI, MARIELLA NOCENZI, ALESSANDRA SANNELLA, *Raccomandazioni per le future società*;
FRANCO FERRAROTTI, *La catarsi dopo la tragedia. Le condizioni del nuovo umanesimo*;
MARCO ESPOSITO, *La tecnologia oltre la persona? Paradigmi contrattuali e dominio organizzativo immateriale*;
ALEX GIORDANO, *Tecnica e creatività – Societing 4.0. Per un approccio mediterraneo alle tecnologie 4.0*;
PAOLO DE NARDIS, *Conflittualità urbana, AI e digitalizzazione*;
VITTORIO COTESTA, *Tecnica e società. Il caso della Fabbrica integrata Fiat a Melfi*;
ANTONIO LA SPINA, *Trasformazioni del lavoro e conflitti*;
LUCIO MEGLIO, *Evoluzione tecnologica e tecnologie educative in una società conflittuale*;
MARTINA DE SOLE, *Aspetti orizzontali dell'IA, Gli aspetti di genere*;
RENATO GRIMALDI, SANDRO BRIGNONE, LORENZO DENICOLAI, SILVIA PALMIERI, *Intelligenza artificiale, robot e rappresentazione della conoscenza*;
MICHELE GERACE, *Il conflitto ideale*;
ANGELO ROMEO, *Maria Cristina Marchetti (2020)*, Moda e politica. La rappresentazione simbolica del potere.
DOMENICO MADDALONI, *Edmond Goblot (2019)*. La barriera e il livello. Studio sociologico sulla borghesia francese moderna. *A cura di Francesco Pirone*;
LUCA CORCHIA, *Francesco Antonelli (2019)*. Tecnocrazia e democrazia. L'egemonia al tempo della società digitale.

2020 / 22(3 - luglio-settembre)

- MARIA CATERINA FEDERICI, ULIANO CONTI, *Vilfredo Pareto. Dialogo postumo con la modernità*;
DONATELLA PACELLI, *Vilfredo Pareto oggi. Ancora un talento da de-ideologizzare?*;
Maria Cristina Marchetti, *Rileggere Weber e Pareto. Ragione e sentimento nella teoria dell'azione sociale*;
MINO GARZIA, *Pareto e la matematica*;
ALBAN BOUVIER, *La théorie des croyances collectives de Pareto. Essai de reconstruction et d'évaluation de la théorie des « dérivations » et des « résidus » du point de vue des recherches contemporaines*;
FRANCESCO ORAZI, FEDERICO SOFRITTI, *La sfida della digitalizzazione in Italia. Transizione forzata e welfare tecnologico ai tempi del Covid-19*;
LUCA BENVENGA, MICHELE LONGO, *Kropotkin. Mutualismo e Anarchia*;
ANDREA BORGHINI, *Paolo De Nardis (2019)*. Il crepuscolo del funzionalismo. Appunti di teoria sociale;
SIMONE TUZZA, *Philippe Combessie (2020)*. Sociologia della prigione, a cura di Sabina Curti;
DARIO LUCCHESI, *Nick Couldry, Ulises A. Mejias (2019)*. The Costs of Connection. How Data is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism
-