

Performatività e credenze: l'uso irriflessivo dei discorsi di odio

Maria Chiara Spagnolo, Università del Salento

Performativity and beliefs: the unreflective use of hate speech. *Much of the knowledge is provided to us by the social context, from which the typification of behavior and action derives. In fact, knowledge is transmitted through language. It follows that even the verbal statement is connected to the context of its production. Persuasive or offensive language strengthens and multiplies the beliefs and symbolic universe of social actors, these same beliefs reverberate like a non-reflective ritual within the web and social pages. Being the recipient of an offense or being insulted and abused with hateful words performatively establishes that social subordination that names and typifies: we are vulnerable to language since language is the dimension in which human lives are represented, narrated, and lived.*

Keywords: Hate speech, language, rituals.

Fenomenologia dei discorsi di odio

L'articolo, attraverso il ruolo della sociologia fenomenologica, con riferimento ad Alfred Schütz e in particolare a due testi, *La fenomenologia del mondo sociale* (Schütz 1960 [1974]) e *Il problema della rilevanza* (Schütz 1970 [1975]), cerca di analizzare i discorsi di odio – hate speech – visti da una prospettiva comprendente. I discorsi di odio sembrano agire in due direzioni: sul linguaggio e sulle rappresentazioni che ho dell'altro. Attraverso il linguaggio il soggetto “dice il suo fare”; attraverso il linguaggio si presentano all'altro le condizioni per il riconoscimento sociale reciproco, mentre le rappresentazioni organizzano livelli e porzioni di mondo.

I discorsi di odio appaiono come *enclaves* linguistiche in cui le categorie simboliche e gli stereotipi culturali sono proiezioni già co-presenti all'interno della vita quotidiana e che riflettono le sfaccettature del sé moderno.

Primo Problema: soltanto l'agire dell'individuo e il *sensu* che il soggetto attribuisce all'azione rendono comprensibili l'interpretazione delle relazioni sociali, che “si costituiscono per l'azione dei singoli attori”, e di conseguenza “la struttura del mondo sociale” è una costruzione “fatta di *comprensibili* contenuti soggettivi” (Schütz 1960 [1974], p. 11, corsivo di chi scrive).

Secondo problema: per Schütz la comprensione dell'altro non può stagnarsi soltanto nelle maglie strette dell'agire strumentale (quello weberiano), di conseguenza l'agire 'irrazionale' esiste solo come vuoto o come possibile scarto rispetto allo schema ideal tipico della "razionalità secondo uno scopo": "solo ciò che sia compreso ha un senso" (Parsons 1937 [1987]; Schluchter 1987; Ferrara 1995).

I contenuti "comprensibili" possono essere colti con il loro *significato soggettivo* solo "gradualmente" (ed è questo il punto, il significato soggettivo può essere sempre contrattato, (cfr. Habermas)), e "secondo il livello delle azioni umane" (Schütz 1960, p. 11). Esiste una sostanziale differenza tra "agire come decorso" e "azione compiuta", "senso del produrre" e "senso del prodotto" (ivi, p. 12), una "*essenziale differenza tra l'autointerpretazione dei vissuti d'esperienza da parte del proprio io e l'interpretazione dei vissuti altrui da parte di un alter ego*" (ibidem, corsivo dell'autore). Ma come è possibile comprendere lo scarto, le categorizzazioni stereotipiche rappresentate attraverso l'uso del linguaggio?

La comprensione proietta due angolazioni rilevanti. La comprensione per Schütz presenta un carattere di naturalità, tuttavia non è semplice chiarire come si può passare dalla "naturalità" del comportamento alla riflessione riguardante l'azione compiuta, cioè come si possa passare dall'azione al contenuto del senso dell'azione attraverso una capacità autoriflessiva dell'attore sociale da accordare con l'immensa eterogeneità del mondo.

Gli attori sociali vivono all'interno del mondo e sono parte costituente e costituita di esso; la naturalità è posta tra parentesi solo da una interruzione riflessiva, attraverso la quale appare il senso celato del nostro agire.

Senso "dei vissuti propri e di quelli altrui" e di significati compresi, delimitati e fissati in uno spazio temporale preciso, "il tempo interiore" (*inners Zeitbewusstsein*). Ma nella comprensione dei significati miei e altrui rientra un altro ostacolo da superare, il riposizionamento del senso nella sfera del tempo interiorizzato, poiché è "solo in quest'ultimo *livello* dei vissuti accessibili alla riflessione [...] è rintracciabile la fonte originaria dei fenomeni del 'significato' e della "comprensione" (*Sinn und Verstehen*)" (Schütz 1960 [1974], p 19)

Nella prima pagina della Prefazione al suo libro, Schütz scrive: “quasi tutti questi problemi dipendono strettamente dal fenomeno del tempo vissuto (del senso interiore del tempo)” (ivi, p. 3).

Su queste basi si tratta di capire come è possibile ipotizzare un'analisi dei discorsi di odio attraverso la teoria della comprensione delle rilevanze tematiche, interpretative e motivazionali che strutturano le azioni umane nella vita quotidiana.

Quale è il senso e lo scopo – se le azioni sono intenzionate ma soggettive – dei discorsi di odio?

Quale livello di tempo interiorizzato destrutturato per comprendere le soggiacenze dei discorsi di odio? Esiste ancora nel Sé moderno un tempo da interiorizzare? Che parametri utilizzare per riflettere su un tempo moderno sclerotizzato dalle identità multiple dei vari mezzi di comunicazione?

O sono le stesse identità a essere irrigidite dai costrutti di mediazione (on line, off line) le cui interpretazioni non sono più affidate al soggetto? Quest'ultimo appare sempre più come un passivo terminale di una socializzazione elettronica, le cui rappresentazioni, quelle sociali, relazionali e culturali sono artefatti del sistema razionale che replica le regioni finite di significato.

L'analisi sui discorsi di odio è veicolata dalla sociologia di Schütz e dalla distinzione tra intenzionalità soggettiva e riflessività, senso comune e tipizzazione. Il *Verstehen* dipende non solo dalla razionalità, ma dal grado della comprensibilità che salda un individuo ad un altro e che determinano un dato comportamento: A:B come il senso A:al senso di B; tutto l'agire dotato di senso soggettivo è letto in termini di proporzioni o su scale di piccola razionalità condivisa (questa volta) empaticamente.

Ma cosa accade, come ha sottolineato Enzo Melandri nell'introduzione italiana de *La fenomenologia del mondo sociale*, se “teniamo ferma la comprensione e ne rendiamo variabile la razionalità?” (Schütz 1960 [1974], p. xv).

Tutte queste azioni che si sedimentano nel nostro fondo di coscienza, si depositano mentre il tempo fluisce ininterrottamente.

La riflessione si poggia su una frattura del tempo, un fermo immagine dello scorrere della vita che bloccandosi, riguarda le proprie azioni. Così facendo, il flusso di tempo viene spezzato e consapevolmente (?) affettato in un prima, un mentre e un dopo. L'unità della vita è perciò frammentata, l'azione appare come un ricordo dell'alter ego e non dell'ego che ha compiuto l'azione; la sedimentazione delle esperienze cumulate viene in qualche modo dissodata. Tuttavia, "il grado di chiarezza con cui mi risulta percepibile il significato del mio agire non va confuso, a sua volta, col suo *effettivo significato*" (Schütz 1960 [1974], p. 27, corsivo di chi scrive).

Appare chiaro che è il corpo il centro dell'attività dotata di significato, il quale si articola nella nostra 'coscienza' in una molteplicità di livelli e substrati, caratterizzati da fattori fondamentali: la *durée*, la *mémoire*, il corpo stesso. In questo modo l'*attention à la vie* è legata a questi piani in momenti differenziati, legati alla riflessione e al momentaneo congelamento del tempo.

La comprensione richiede un primo sforzo da parte di ego, il quale deve autointerpretare i propri vissuti culturali e sociali di un io, connesso, agli altri agenti sociali. L'altro viene colto nelle sue qualità corporee mediante l'auto-interpretazione delle esperienze, poiché l'alter ego ha "la stessa struttura" dell'ego. Ma il vissuto che viene colto è pur sempre parziale, frammentato nella sua *durée* che deve essere ricostruita isolando l'azione già compiuta e ricollocandola in uno spazio-tempo; e se *alter* vuole "prevedere" l'azione di ego, deve dedurla dai motivi di ego, sia individuando la successione delle fasi dell'azione, sia ricostruendone l'insieme delle condizioni che hanno innescato l'azione. Il senso dell'azione è sempre estraneo e il progetto "infinito".

La propria esistenza è per *ego* un dato a-problematico, *fraglos* "fuori questione", poiché il senso inteso è qualcosa di soggettivo e inaccessibile ad altri; tuttavia è la intersezione, l'unione e la convenzionalità dei vissuti a rendere possibile la comprensione dell'altro. Gli attori condividono una serie di riferimenti nel vissuto quotidiano – schemi linguistici, normativi, pratici – che consentono loro un vincolo di sentire e percepire un'unità prodotta dal senso comune.

Ne consegue che il senso dell'azione dipende dal contesto in cui l'attore si trova: il contesto del mondo-ambiente (*Umwelt*) e quello del mondo sociale dei suoi contemporanei (*soziale Mitwelt*). Il mondo-ambiente delinea delle relazioni tra ego e gli attori a lui familiari "con-soci", le cui relazioni sono determinate da interazione faccia a faccia, circoscritte in uno spazio temporale specifico e dotate di un certo significato culturale. I contemporanei invece, sono gli attori sociali che transitano nel mondo di *ego* e che sono però anonimi. Di conseguenza i con-soci appartengono al sistema dell'esperienza in corso o che si sta verificando, mentre le esperienze con i contemporanei sono soltanto virtualmente accessibili.

Tutto ciò fabbrica una pluralità di mondi delle relazioni sociali e aree di ambiguità sulla collocazione spazio-temporale e cognitiva dei soggetti. Il 'tu' non è più colto nella sua particolarità, ma come anonime generalizzazioni e tipizzazioni.

Quando le province sono finite: l'albero di ciliegio del mio giardino...

È evidente che nel mondo contemporaneo la realtà non si presenta più come un mondo oggettivo e fisso – "l'albero di ciliegio del mio giardino così come appare a me" – ma esistono molteplici realtà in cui l'individuo deve districarsi e frammentare la sua corporeità, la sua datità. Siamo ben lontani dalla realtà oggettiva schütziana in cui non è possibile "spezzare le nostre esperienze in unità sempre più piccole" (Schütz 1970 [1975], p. 80).

Le province finite di significato rappresentano le modalità in cui si organizza il senso, sensori di un certo "stile cognitivo" che si illuminano rispetto a certi accenti della realtà. Esse sono finite, non permeabili le une dalle altre, il corollario e l'indice dei contenuti non può essere trasportato da una provincia ad un'altra senza provocarne uno shock¹. Le *monografie* in esso contenuto non possono mescolarsi, ma sono identificative di un argomento particolare che può, invece, essere categorizzato dall'attore per necessità e rilevanza: *tematiche, interpretative e motivazionali*.

¹ "Questa finitezza implica che non c'è possibilità di riferire una di queste province all'altra introducendo una formula di trasformazione. Il passaggio dall'una all'altra può essere compiuto solo con 'salto' [...] che non è nient'altro che una modificazione radicale nella tensione della coscienza, fondata su una diversa attention à la vie" (Schütz 1962, p. 232).

Le rilevanze appartengono al mondo della socializzazione, esse “generandosi” e “richiamandosi” a vicenda come embrioni neuronali, orientano il piano emotivo e intenzionale degli attori. Questo sistema richiede la creazione di *tipicità* che servono a individuare gli oggetti e gli ambiti di significato, sono tratti distintivi di un oggetto che dipendono, tuttavia, dalla scelta o meglio dagli interessi del soggetto che esprime un criterio di rilevanza.

Ma come è possibile vivere molteplici esperienze di senso, diversi *livelli di realtà*, percependosi ancora come unità?

La pluralità dei mondi e i continui salti da un “sistema di riferimento” ad un altro fanno emergere in Schütz l’ipotesi di un io schizofrenico (Schütz 1970 [1975], p.14), in cui si assiste ad una cesura tra tema e orizzonte, tra rilevanze tematiche e periferiche.

Tuttavia, nell’analisi di Schütz il piano soggettivo dell’attribuzione di senso e il piano della sfera sociale come dimensione di appartenenza di ogni individuo coesistono e si adattano reciprocamente, a tal punto che non è possibile pensare e tematizzare l’una senza richiamare più o meno esplicitamente anche l’altra. Soggetto e sociale sono dimensioni strettamente interconnesse di un fenomeno che si presenta in sé unitario. La parte sociale è una realtà continuamente costruita e negoziata da parte degli attori, ma possiede anche un carattere di ante-datità che gli conferisce la fisionomia del ‘già da sempre’ esistente indipendentemente dagli individui che di essa fanno parte.

Questa ante-datità è però anche il problema che affligge la contemporaneità, il “sistema” del mondo della vita risulta un dato aprioristicamente accettato, il cui flusso non è guardato da alcun atteggiamento riflessivo attraverso cui l’attore può ricostruire il *significato* delle esperienze passate. L’evento del guardare non avviene né all’interno del flusso stesso, né al di fuori, il tempo è diventato esso stesso un “oggetto temporale” il cui significato “politetico” non può essere afferrato. La *Lebenswelt*, così come lo stesso soggetto appaiono dati per scontati, tanto da risultare essere la costruzione passiva di un “io” le cui *immagini* degli altri determinano e fissano l’identità.

Nell’analisi schütziana il sistema della vita è configurato come un atto noetico intenzionale il cui perno è la riflessione, il cui senso è soggettivamente

inteso dagli attori sociali, e i cui significati plurimi si articolano in un'altra dimensione, quella costitutiva e pervasiva della socialità. Ma si assumesse quest'ultima come una sorta di entità autonoma, fatta solo delle immagini riflesse dell'io moderno, “monadi senza porte né finestre” sulla realtà esterna. L'intersoggettività è il prodotto della datità della vita, i fatti quotidiani sono pervasivi, non possono essere – almeno nell'immediato – tematizzati, ma la riflessione, la rottura del flusso della vita consentono di lavorare sugli oggetti e sugli stimoli che circondano l'attore sociale.

Pensiamo invece al mondo virtuale, alle dimensioni costitutive *dell'essere* on-line, e al senso comune che ne scaturisce dall'interazione mediata dei soggetti. Rovesciamo la teoria schütziana: se la conoscenza del mondo è un “mondo di oggetti” circoscritti e di “qualità ben definite”, – “l'albero di ciliegio del mio giardino così come appare a me” – sui quali, secondo Schütz, applichiamo un certo grado di pressione e forza, nel mondo virtuale gli stimoli sovrabbondanti non sono autotipizzati e tematizzati, non consentendo, al soggetto, di fare una scelta.

Ogni percezione di sé implica una scelta, l'agganciarsi, almeno come “punto di partenza”, ad un campo percettivo preciso che diventa il nostro accampamento di riferimento, organizzando via via gli elementi che possono diventare tematici e soggetti quindi ad una interpretazione.

La ‘conoscenza’ che deriva da un mondo virtuale – se di conoscenza si tratta – non è circoscritta a province ed *enclaves* di significato; non esiste una priorità di livelli in cui i vissuti interiori (*Erlebnis*) o le esperienze oggettive (*Erfahrung*) dei soggetti sociali, colti nella loro individualità e, poi relazionalità, possono bilanciarsi ricostruendone i significati. L'oggetto (l'on-line) non è materia su cui applicare resistenza, ma è l'attore sociale ad essere modificato, cosicché il corpo e l'azione ne appaiono totalmente dissociati.

“Noi esperiamo continuamente il nostro organismo come un tutto funzionale”, una unità tra corpo, pensiero e azione dettata dal linguaggio.

Possiamo dire “tendo la mano per prenderre questo o quello” solo per la grossolanità del nostro linguaggio [...]. *Io sono la mano* che si tende verso il bicchier d'acqua, *io sono la bocca* a cui la mano alza il bicchiere. *Io sono l'occhio*

che percepisce il bicchiere, e io *sono la lingua* che sente la freschezza dell'acqua. (Schütz 1960 [1975], pp. 83-84, corsivo dell'autore)

L'intersoggettività (?) virtuale è un sub-universo jamesiano che ha scalzato il mondo della vita, ha uno stile cognitivo proprio, ma ciò che non ha, è, una "realtà preminente" (*paramount reality*), in cui praticare "fisicamente" il senso comune del presente: oggetti, corpi, movimenti, resistenza degli oggetti, esperibili (è questo il punto) da tutti intersoggettivamente, in quanto reale. Nel sub-universo virtuale le azioni degli attori sociali appaiono come nei versi di Thomas Stearns Eliot: (*hollow*), vuote, cavità passive da riempire, che girano intorno tra l'idea e la realtà².

Performatività del linguaggio, credenze e rituali sociali

Dunque, perché si verifichi una comprensione, il mondo sociale, così come i suoi campi d'azione, devono essere dominati dagli attori. *Ego* sa che il medesimo mondo sociale è lo stesso campo di azione che condivide con altri attori secondo criteri comprensibili, derivati dalla sua "situazione autobiografica" e dalla "distribuzione sociale della conoscenza".

Gran parte della conoscenza ci è fornita dal contesto sociale, da cui deriva la tipizzazione del comportamento e dell'azione. Di fatto, la conoscenza si trasmette tramite il linguaggio; ne consegue che anche l'enunciato verbale è collegato al contesto della sua produzione. "Il linguaggio quotidiano è innanzi tutto un linguaggio di cose ed eventi nominati, e ogni nome include tipizzazioni e generalizzazioni che prevalgono nel gruppo linguistico a cui appartiene" (Schütz 1960 [1974], p. xxxi).

L'effetto del linguaggio, del nominare, è anche l'effetto del linguaggio persuasivo o offensivo, che potenzia e moltiplica le *credenze* e l'universo simbolico degli attori sociali.

² Thomas Stearns Eliot, 1925, *The Hollow Men*: We are the hollow men We are the stuffed men Leaning together Headpiece filled with straw. Alas! Our dried voices, when We whisper together (I v). Here we go round the prickly pear Prickly pear prickly pear Here we go round the prickly pear. At five o'clock in the morning. Between the idea And the reality (V. v)

Credenze che si esprimono attraverso il linguaggio offensivo. Le stesse credenze che si riverberano come un rituale non riflessivo all'interno del web e delle pagine social. La nostra conoscenza è “socialmente distribuita”, ma il nostro campo di sapere è limitato, finito, circoscritto solo ad alcuni domini; in altri ambiti stipiamo le nostre credenze, non giustificate dalla riflessione e che perciò risultano fuori discussione.

Judith Butler nei suoi testi fa una analisi del rapporto tra produzione di senso e lingua, in termini di performatività, caratterizzata come la proprietà costitutiva del linguaggio discriminatorio e degli *hate speech*.

In *Excitable Speech* (Butler 1997 [2010]) Butler si sofferma sul concetto di performatività analizzando espressioni razziste oppure omofobiche partendo dalla teoria performativa di Austin e dalla rilettura derridiana. Chi mette in atto la performance, chi è il soggetto della performance? Ragionando sul funzionamento del linguaggio e sugli *hate speech* nel contesto americano, Butler introduce il tema della vulnerabilità dei soggetti nei confronti del linguaggio. L'essere destinatari di un'offesa, l'essere insultati e ingiuriati con parole d'odio stabilisce *performativamente* quella subordinazione sociale che nomina e tipizza: siamo vulnerabili al linguaggio in quanto il linguaggio è la dimensione nella quale le vite umane sono rappresentate, narrate, vissute.

La pervasività del linguaggio discriminatorio è da ricercarsi nella creazione e nella sedimentazione poi, di relazioni disomogenee, basate sulla disuguaglianza. Butler sottolinea come il linguaggio sia in grado di andare oltre il soggetto, di oltrepassarlo, consolidando in maniera rituale il disprezzo e l'aggressione dell'altro. La società accetta il rituale linguistico performativo (Faloppa 2010), oggettivandolo e storicizzandolo in tipizzazioni sessiste, razziste, omofobe, costituendo in questo modo delle gerarchie di potere, basate sulla soggezione del ricevente. Di fatto, l'enunciato aggressivo è un atto che ha in sé il carattere de – “il dire del fare”, avrebbe detto Austin – nel quale tuttavia, la soggettività Schütziana è solo una piccola parte del processo che perpetua le categorizzazioni e le relazioni di potere tra i membri del gruppo che ne fanno parte.

Nei discorsi di odio entra in gioco anche un altro fattore, quello della performatività dell'azione e della ritualità riconosciuta e accettata dalla società

che consente il riproporsi di una certa tipologia di rappresentazione collettiva di valori e credenze basati sugli stereotipi, o quantomeno di uno stesso universo cognitivo e simbolico.

È la performatività che ne rinnova l'efficacia poiché il solo "senso comune non spiega se stesso [...] si limita ad illustrare e a ribadire ciò che è tale e resterà tale fino a prova platealmente contraria" (Salamone 2001, p. 286).

L'effetto performante deriva da strutture consolidate che regolano quali rilevanze e tipizzazioni saranno accettate come naturali all'interno di una società.

L'essere nominato produce un posizionamento, un riconoscimento sociale e culturale, così come un posizionamento all'interno di una lingua (l'attore sociale, il soggetto, è sia ricevente che emittente) e come ogni atto performativo, esso ha tratti di ritualità per cui il momento dell'enunciazione corrisponde prima a un riconoscimento e poi a una citazione del soggetto. Questo aspetto implica la natura intrinsecamente citazionale dei discorsi di odio e si collega al commento e all'atto performativo. Gli attori sociali interagiscono supponendo che la realtà esterna sia da tutti percepita allo stesso modo: nominando gli oggetti, utilizzando tipizzazioni linguistiche, si presume che l'altro si indirizzerà al medesimo referente.

Di conseguenza, il sistema sociale di rilevanze e di tipizzazioni è parte del gruppo, che lo proietta sui singoli membri, decidendo di volta in volta quali elementi ed eventi trattare in maniera uguale e omogenea.

Ogni gruppo si rappresenta come una tribù con un mito centrale da narrare all'interno del gruppo e poi da rappresentare all'esterno; chi è incluso nella performance condivide le stesse immagini, replicandole (differenziazioni, ruoli, linguaggi), le altre sono identità escluse. Replicabilità delle azioni e delle strutture che è comprensibile a "ognuno che sia uno di noi" (Salamone 2001, p. 287).

Secondo Butler, la performatività di un termine ingiurioso attribuito a un interlocutore si estende a tutti gli usi discriminatori nei quali la questione è se il linguaggio e l'invettiva devono essere compresi come una componente della discriminazione oppure come un aspetto dell'aggressione.

Sostanzialmente, esiste

una dimensione culturale che trascende il singolo emittente dell'espressione ingiuriosa e che la include dandole un significato generale e permanente al di là della singola occasione? In ultima istanza, la questione è se il potere lesivo dell'enunciato risiede nella parola o nel suo uso³.

I soggetti butleriani sono opachi, nominabili ma anonimi, storicizzati dal linguaggio ma al contempo fuori dai gruppi e dall'incorporazione dell'altro.

Senza l'*Alter* in termini schütziani non ci può essere un *Ego*, l'io non ha una propria storia che non sia una storia sociale; senza questa non può fornire un resoconto di sé. Se da una parte l'io si fonda su una serie di codici, prescrizioni e norme (il dover-essere), dall'altra è socialmente costituito attraverso la relazione e la comunione con l'altro. Il dover-essere paradossalmente non dipende dall'oggettività delle norme ma dalla pratica e dalla comprensione del comportamento altrui.

Ora bisogna chiedersi che cosa – nella società contemporanea – unisce le diverse autobiografie degli attori sociali?

Disomogenee, instabili, plasmate da paralleli mondi virtuali i cui “diversi settori della realtà” non sono governabili, non consentono di rintracciare nei soggetti una chiara expertise come riferimento di uno specifico campo. Se i significati non sono più deducibili dalla singola esperienza e dal vivere quotidiano in relazione ad *Alter*, l'universo simbolico costruito appare come in Berger e Luckman una proiezione totemica del medium, una religione (meglio ancora), una credenza non sottoposta al dubbio.

La matrice dell'esperienza vissuta in prima persona scompare dalla memoria del singolo e del gruppo, la “situazione originaria” di che cosa e quale evento abbia creato e fissato nella memoria il fatto si perde nell'a-problematicità della credenza. *Noema* (situazione originaria) e *Noesis* (la riflessione sulla mia situazione attuale) sono fagocitate dal *Medium* a-riflessivo, e il linguaggio così come il corpo che subisce l'offesa sono percepiti come irrilevanti. Struttura e fenomeno appaiono dissociati, fuori dal senso comune che non è in grado di

³ Butler vede nella formulazione di Austin la spiegazione: “Se una parola in questo senso può essere detta “fare” una cosa, allora appare che la parola non solo significa una cosa, ma che questa significazione sarà anche un'attuazione della cosa. Sembra qui che il significato di un atto performativo debba essere trovato nella coincidenza del significare e dell'attuare”.

pensare il mondo “fuori da me”, la soggettività del mondo che non può essere declinata al presente, a cose, oggetti, vissuti, emozioni.

È il mondo che “si presenta come una versione mostruosamente obesa, gigantesca, di Internet: nell’uno e nell’altro tutti si gettano nella mischia universale” (Baumann 2000, p. 148).

Riferimenti bibliografici

- Barber M.D., 1989, *Social Typifications and the Elusive Other*, Bucknell, University Press, Lewisburg and Associated University Presses, London-Toronto.
- Baumann Z., (1999) 2000, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.
- Butler J., 1997, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, London-New York; tr. it., 2010, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano
- Ferrara A., 1995, *Presentazione*, in Weber M., *Considerazioni intermedie. Il destino dell’Occidente*, Armando, Roma.
- Muzzetto L., 1997, *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell’azione*, Franco Angeli, Milano.
- Muzzetto L., 2012, “L’intersoggettività e la sfera ‘emozionale-affettiva’. Appunti per una rilettura dell’analisi costitutiva”, in «SocietàMutamentoPolitica», 2(4).
- Natanson M., 1986, *Anonymity. A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, Indiana University Press, Bloomington.
- Parsons T., 1937, *The Structure of Social Action*, The Free Press, New York; tr. It., 1987, *La struttura dell’azione sociale*, il Mulino, Bologna.
- Protti M., 1995, *Alfred Schutz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Unicopli, Milano.
- Protti M. (a cura di), 2001, *QuotidianaMente. Studi sull’intorno teorico di Alfred Schutz*, Pensa Multimedia, Lecce.
- Sacchetti F., 2013, “Il problema dell’identità in Alfred Schütz”, in «Società MutamentoPolitica», 4(8), 99-124.
- Salamone N., 2001, Sistema sociale e mondo della vita in ambiente postmoderno: un’interpretazione fenomenologica, in Protti M., *QuotidianaMente. Studi sull’intorno teorico di Alfred Schutz*, Pensa Multimedia, Lecce.
- Santambrogio A., 2021, “Il mondo emotivo comune. Un approccio fenomenologico alla sociologia delle emozioni”, in «SocietàMutamentoPolitica», 12(24).
- Schluchter W., (1980) 1987, *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, Liguori, Napoli.
- Schütz A., 1960, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer-Verlag, Wien; tr. it., 1974, *La fenomenologia del mondo sociale*, Società editrice il Mulino, Bologna.
- Schütz A., 1970, *Reflections on the Problem of Relevance*, Yale University Press, New Haven and London; tr. it., 1975, *Il problema della rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Spagnolo Mc., 2013, È forza colpa di Max Weber? Tre brevi 'considerazioni intermedie' in Toscano M. A., Cirillo A., *Sulla razionalità Occidentale*, Franco Angeli, Milano.

