

LA PERFORMATIVITÀ E I SUOI VINCOLI LO «STADIO IDEOLOGICO» NELL'ANIMALE SIMBOLICO

Marco Mazzone

Performativity and its constraints. The «ideological stage» in the symbolic animal

Austin's theory of performatives has recently inspired much literature on political correctness, based on the idea that they can be essential for the individuals' identity construction, but also for oppression and offence. In this paper I intend to analyze the power but also the limitations of performatives: we should refrain from attributing them magical efficacy, insofar as their power is actually constrained by objective conditions. This invites a revision of post-modern theories according to which any speech creates its own «regime of truth», without any chance for an objective analysis of ideology.

Keywords: pragmatics, performativity, ideology, politically correct, self.

I. INTRODUZIONE

A partire dalla formulazione originaria di John Langshaw Austin (Austin 1962), la nozione di performatività è stata al centro di riflessioni che ne hanno ampiamente mostrato la fecondità all'interno di prospettive e domini di ricerca differenti. Per Austin un enunciato è performativo (vs. constativo) se non si limita a descrivere uno stato di cose che sussiste indipendentemente, al contrario il suo proferimento ha il potere di *produrre* uno stato di cose. Ad esempio, una scommessa è il proferimento di un enunciato che ha il potere, nelle opportune circostanze, di portare qualcosa – la scommessa, appunto – all'esistenza. Gli enunciati performativi mostrano così in modo esemplare la logica che sottende la dimensione simbolica. In questa dimensione, certe entità esistono per il solo fatto che i soggetti le trattano come esistenti (Searle 1995), prendendo «alla lettera» certi segni della loro esistenza.

Un primo obiettivo del presente contributo è approfondire e al tempo stesso estendere la nozione di performatività, collocando le tesi di Austin in un contesto teorico più ampio, che va oltre i fenomeni

strettamente linguistici. Molti comportamenti, come gli enunciati performativi, hanno il potere di generare una varietà di oggetti simbolici, tra i quali va inclusa l'identità personale nelle sue diverse dimensioni (per una recente introduzione alla teoria della performatività in questo senso ampio, si veda Shephard 2016). Per indagare questo aspetto farò riferimento a studiosi – in particolare Judith Butler (1990, 1997) – che si sono esplicitamente ricollegati alla nozione austiniiana, applicandola a problemi differenti da quelli che aveva in mente il filosofo inglese; ma menzionerò anche studiosi le cui riflessioni sono nate in modo abbastanza indipendente, e tuttavia convergente verso una nozione ampia di performatività. Questo è il caso di Erving Goffman; inoltre, come proverò a mostrare, anche lo psicologo William James aveva riconosciuto un'importante radice del fenomeno, oltre mezzo secolo prima.

Osservo di passaggio che una nozione di performatività così estesa ha importanti ricadute all'interno del dibattito epistemologico sulle tendenze della scienza cognitiva post-classica. L'idea di fondo è che la nozione di performatività, nel suo senso esteso, fa saltare l'assunzione tradizionale di una netta distinzione tra *competence* e *performance*, tra competenza ed esecuzione nel senso di Noam Chomsky (si vedano qui Pennisi; Gallese). La *performance* non è una semplice manifestazione esteriore di qualcosa che ha il suo principio altrove, ad un livello ulteriore e nascosto, e che appunto chiede solo di essere manifestato. Piuttosto, essa contribuisce a determinare ciò che superficialmente sembra solo manifestare. Questa natura costitutiva della *performance* impone di rivedere alcuni assunti della teoria chomskiana, che hanno svolto un ruolo fondante nel paradigma della scienza cognitiva classica. Al tempo stesso, si può discutere se tale revisione comporti una discontinuità assoluta, in particolare se – in nome di una «metafisica della *performance*», per così dire – ci si debba spingere fino a dissolvere interamente il polo della *competence*: specificamente, se si debba fare a meno della nozione di rappresentazione (su questo, si vedano qui Pennisi; Plebe).

Il secondo e principale obiettivo che mi propongo è approfondire una questione specifica relativa alla nozione di performatività nell'ambito dell'identità personale – l'ambito che James, Goffman e Butler ci aiutano a esplorare. Si tratta di porre in questo dominio una questione analoga a quella richiamata sopra in relazione alla filosofia delle scienze cognitive: la dimensione performativa occupa senza re-

sidui lo spazio teorico, o vi è qualcosa che la eccede, e che può costituire rispetto ad essa un fattore di attrito o di vincolo? In particolare, metterò in discussione una specifica forma di «pan-performativismo», che potremmo chiamare «pan-ideologismo»: l'idea che nulla si sottrae alla messa in scena sociale delle identità, e che pertanto non è possibile guardare oltre le posizioni ideologicamente contrapposte, per trovare un terreno di confronto condiviso.

In questo spirito, intendo suggerire in conclusione l'idea di uno sviluppo ontogenetico della performatività, nel contesto del quale si spiegano le caratteristiche salienti di quello che chiamerò (con riferimento a Erickson) lo «stadio ideologico». Ciò dovrebbe consentire di sottrarci a una metafisica dell'ideologia, e radicare tale nozione su un terreno più fondamentale: quello della nostra natura biologica di animali simbolici.

2. ASPETTI DELLA PERFORMATIVITÀ

L'idea di azione performativa contiene in sé due aspetti che sono saldamente collegati, ma che è bene cogliere separatamente.

Un primo aspetto riguarda il fenomeno su cui ci siamo soffermati nel precedente paragrafo, e che potremmo sinteticamente chiamare «falso rinvio». Un enunciato performativo si comporta esteriormente come un segno che rinvia a qualcosa di indipendente, quando in realtà esso è costitutivo della cosa cui sembra solo rinviare. Un secondo aspetto è la natura relazionale e comunicativa, dunque intrinsecamente sociale, delle azioni performative. Si tratta infatti di azioni che vivono nella dimensione dello scambio comunicativo, e che determinano l'esistenza di entità simboliche intersoggettive, essenziali per la costruzione delle identità sociali.

Mi pare interessante osservare che questi due aspetti sono riconoscibili anche in un fenomeno differente dalle azioni performative: le emozioni, così come sono descritte nella cosiddetta teoria James-Lange. William James, in un celebre saggio del 1884, aveva criticato l'idea di senso comune secondo cui le emozioni sarebbero stati interni che sorgono in risposta a condizioni ambientali, e capaci a loro volta di generare certe risposte corporee. Secondo James (1884) non è l'emozione che genera la risposta corporea: piuttosto, quest'ultima è l'emozione, la costituisce. In pratica, non è che piangiamo in conseguenza

del fatto che siamo tristi, o tremiamo e scappiamo in conseguenza del fatto che abbiamo paura. Semmai siamo tristi in quanto piangiamo, abbiamo paura in quanto tremiamo e scappiamo. Ciò che chiamiamo emozioni non sono che complessi di modificazioni fisiologiche percepite, e relativi comportamenti.

Non è difficile scorgere dietro queste considerazioni l'idea di performatività, in particolare l'aspetto che abbiamo chiamato «falso rinvio»: certe manifestazioni sono considerate comunemente il segno di qualcos'altro, ma secondo James non c'è un'entità nascosta dietro di esse che le causi e di cui siano dunque manifestazione. Piuttosto, le manifestazioni *costituiscono* il fenomeno in oggetto, esse sono le emozioni. Ma da qui è naturale il passaggio all'altra dimensione, quella sociale. Se le emozioni sono essenzialmente modificazioni fisiologiche percepite e reazioni comportamentali, allora in larga parte esse sono percepibili anche all'esterno – non sono misteriosi stati interni accessibili esclusivamente al soggetto. Di più, tremare, accigliarsi, sorridere, fuggire, sono fenomeni socialmente riconosciuti e coinvolti in dinamiche culturali¹. La paura, ad esempio, può essere più o meno tollerata o stigmatizzata dentro una determinata società, si possono adottare pratiche educative volte a controllare questa emozione, e così via. In tal modo, l'emozione è trattata socialmente come qualcosa di relativamente distinto dalle sue manifestazioni, come una disposizione (in parte modificabile e che continua ad esistere anche tra una manifestazione e l'altra) a reagire in certi modi. Ecco dunque entrambe le facce della performatività: le emozioni possono essere viste insieme come qualcosa che è costituito da un insieme di manifestazioni, e come l'entità socialmente data, dotata di esistenza propria, che in quelle manifestazioni si esprime.

La stessa struttura duplice la ritroviamo nei performativi austriani. Una scommessa, una promessa, un verdetto in tribunale, non sono qualcosa che possa esistere indipendentemente dalla formulazione verbale che li esprime (nelle opportune circostanze convenzionali). Nondimeno, le entità a cui le formulazioni verbali danno vita sono socialmente riconosciute, e dotate di effetti quanto mai reali sulla scena sociale (obblighi, diritti, ecc.).

Ma la medesima struttura la ritroviamo anche nella nozione del sé, dell'identità personale, delineata da Erving Goffman (specialmente Goffman 1969). La mossa fondativa del suo approccio consiste nel guardare alla vita quotidiana attraverso il filtro della rappresentazione teatrale:

In questo studio il *sé* rappresentato è stato visto come una specie di immagine – in genere attendibile – che l'individuo, su un palcoscenico e nelle vesti di un personaggio, cerca con ogni mezzo di far passare come suo proprio [...]. Una scena ben congegnata e rappresentata induce il pubblico ad attribuire un *sé* a un personaggio rappresentato, ma ciò che viene attribuito – il *sé* – è il *prodotto* di una scena che viene rappresentata e non una sua *causa*. Il *sé*, quindi, come personaggio rappresentato non è qualcosa di organico [...]; è piuttosto un effetto drammaturgico (Goffman 1969, 289).

Per un verso, dunque, Goffman mira a dissolvere l'idea di un *sé* organico che preesista alle sue manifestazioni e in esse si esprima. Il *sé*, nel senso che a Goffman interessa, è piuttosto un «effetto drammaturgico», un risultato dei comportamenti messi in scena nel teatro sociale. Esso è *costituito* dall'immagine messa in scena. Tuttavia, se si trattasse solo di questo sarebbe incomprensibile l'inciso secondo cui quest'immagine è «in genere attendibile». Attendibile rispetto a cosa? Se l'immagine costituisse senza residui l'oggetto, quest'ultimo non esisterebbe indipendentemente e dunque non avrebbe senso domandarsi se l'immagine lo rappresenta in modo «attendibile».

Quello che Goffman verosimilmente vuole dire è che il *sé* messo in scena nelle interazioni arriva a consolidarsi in un'entità sociale relativamente stabile, un grumo di abitudini interindividuali fatto (tra l'altro) di prerogative e obblighi socialmente fissati. Questo grumo non è immutabile, deve essere riattualizzato e può essere rimesso in discussione a ogni interazione. Nondimeno, anche se non è immutabile, esso non è affatto liquido o perfettamente elastico. È stato costruito attraverso una quantità di interazioni, ed è sostenuto dalle attese e abitudini di una pluralità di soggetti, cosicché ogni nuova interazione ha il potere di modificarlo solo in misura limitata, o comunque dipendente dalle prerogative dei soggetti coinvolti. Dunque l'immagine messa in scena sul palcoscenico sociale è «in genere attendibile» nel senso che essa di solito ripropone un ruolo sociale consolidato nel tempo, che può essere ricontrattato ma che solo in circostanze eccezionali è del tutto destituito di valore: l'individuo – di norma – mette in scena esattamente il *sé* che la sua storia sociale gli riconosce e consente.

Queste considerazioni mostrano che è importante riconoscere entrambe le componenti sopra indicate. Le azioni performative, abbiamo detto, sono capaci di costruire realtà sociale nella forma del falso rinvio: producono le entità cui sembrano riferirsi. Ma sarebbe sbagliato credere che la semplice esecuzione di un'azione performa-

tiva abbia di per sé questo effetto, se non si danno le condizioni atte a garantirne l'efficacia. E queste condizioni includono le entità sociali preesistenti e relativamente stabili coinvolte nell'esecuzione del performativo, entità che possono a loro volta essere rimesse in discussione da performativi ma entro limiti che esse stesse impongono. Quando Austin ci dice che la formula del matrimonio è valida solo entro una cornice socialmente fissata, che prescrive quali ambienti e quali categorie di individui siano appropriati (il celebrante non può essere il barista, lo sposo non può essere un bimbo), sta appunto dicendo che il performativo «lo voglio!» non ha il potere incondizionato di creare la realtà sociale del matrimonio. I performativi creano realtà sociale in modi a loro volta condizionati da fatti preesistenti: sono mosse in un'arena sociale dai contorni sempre modificabili, ma con una viscosità che ha l'effetto di vincolare i cambiamenti possibili.

Insomma, la costruzione di identità si gioca sempre su un terreno relazionale e sociale che ha le proprie – parzialmente modificabili – rigidità. Questo spiega perché, come suggerisce Goffman nella citazione che precede, l'identità che l'individuo mette in scena sul palcoscenico sociale può occasionalmente risultare «inattendibile». Essa può costituire una violazione delle aspettative sociali giustificate dalla storia passata, e di conseguenza può essere respinta con più o meno forza, a seconda di quanto è seria la violazione: può essere considerata un tentativo di truffa o di millanteria, o semplicemente un atto di preunzione («chi si crede di essere!»).

La riflessione di Judith Butler (1990, 1997) si pone in continuità con queste considerazioni. La nozione austiniana di performatività viene applicata in questo caso alla questione del *gender*: l'idea di fondo è che esso sia un effetto delle pratiche, linguistiche e non, che superficialmente consideriamo semplici manifestazioni. Quest'idea è inquadrata in una generale teoria della «politica del performativo» (è il sottotitolo di Butler 1997), basata su una critica della «visione magica del performativo» (*ibidem*: 31). Secondo la studiosa, faremmo bene a ricordare che parole e rappresentazioni di per sé non causano materialmente ciò che rappresentano. Ad esempio a suo giudizio è discutibile che la pornografia, come è stato sostenuto, abbia il potere di produrre subordinazione delle donne, o che il *gangsta rap* sia responsabile della criminalità urbana e del degrado (piuttosto che esserne, semmai, una rappresentazione e un effetto), per la stessa ragione per cui è giusto resistere alle pretese degli anti-abortisti di

considerare la parola «aborto» come oscena e inibirne l'uso per legge. Parole e azioni simboliche non contano come una condotta offensiva o di sopraffazione se non sono effettivamente integrali a pratiche di sopraffazione. Se, come ha sostenuto Austin, il performativo è tale in virtù dei contesti storicamente fissati nei quali soltanto acquista i suoi poteri, allora non è possibile riconoscere il potenziale performativo delle parole senza guardare fuori di esse: alle pratiche dotate di effetti (si veda Piazza 2017).

Un tema cruciale per Butler (1997) è che non si dovrebbe affrontare la questione delle parole offensive esclusivamente sul piano della regolamentazione normativa da parte dello Stato. Una ragione per questo è appunto il fatto che le parole non hanno sempre un'efficacia performativa irresistibile: è possibile trascinarle fuori dai contesti nei quali producono i loro effetti, e con ciò addirittura rovesciarne il significato (ne sono un esempio le riappropriazioni ironiche dei termini offensivi da parte delle categorie che ne sono bersaglio). La battaglia sui performativi, insomma, va combattuta innanzitutto sul terreno delle stesse pratiche sociali. Ma c'è un'altra ragione per cui Butler suggerisce cautela nell'invocare la soluzione normativa. Se si rinuncia a tracciare una demarcazione attenta tra parole che producono o meno effetti performativi indesiderabili, se in altri termini si rinuncia a fissare criteri oggettivi per individuare quando sia in gioco la protezione di soggetti deboli rispetto a sopraffazioni reali, allora si finisce col consentire a ciascuno di mettere a tacere l'interlocutore, di inibirgli l'uso di certe parole in nome di una percezione soggettiva che queste sono offensive. Contro tale rischio, è indispensabile assumere che il potere delle parole sia determinabile in base a circostanze oggettive.

Tutte queste riflessioni insomma convergono sull'idea che, da un lato, i performativi hanno un potere di creazione di entità sociali, ma, dall'altro, questo potere non è incondizionato: non è un potere magico, che opera fuori da condizioni socialmente determinate e storicamente fissate.

3. L'IDEOLOGIA È DAPPERTUTTO?

Perché per Butler è importante metterci in guardia dalla «visione magica del performativo»? C'è davvero il rischio che questa visione si affermi sul piano teorico o pratico? Sembra che la risposta debba

essere positiva, se guardiamo all'espansione del *politically correct* nelle democrazie occidentali, e alle radici teoriche su cui questa pratica si fonda.

L'urgenza di regolamentare il linguaggio secondo i canoni del *politically correct* è giustificata teoricamente dalla convinzione che le parole non siano neutrali, non siano cioè semplici strumenti di comunicazione e di riferimento al mondo. Al contrario, esse veicolano inevitabilmente valori, connotazioni, giudizi: in una parola, i discorsi sono pervasi di ideologia.

Queste affermazioni ammettono una lettura modesta – compatibile con le considerazioni del paragrafo precedente – secondo cui le parole *possono* essere coinvolte in pratiche di pensiero e di azione che le rendono capaci di generare effetti sociali, anche di gerarchizzazione se non di sopraffazione. In questa lettura è necessario guardare al di là dei discorsi, ricostruire insomma la trama oggettiva delle relazioni e delle pratiche dentro cui essi acquistano significati e poteri, in modo da poter discriminare – come suggerisce Butler – quali parole e discorsi siano effettivamente compromessi con dinamiche di sopraffazione.

Il punto è che questa indagine sembra preclusa, se si prende sul serio la dottrina post-moderna a cui essenzialmente si ispirano alcuni approcci al *politically correct*. Secondo quella dottrina, non esistono «proprietà autonome della realtà che non siano riducibili al linguaggio», dunque non esiste una realtà con cui i discorsi possano essere razionalmente confrontati. I discorsi, piuttosto, impongono essi stessi i «regimi di verità» con cui creiamo e misuriamo la realtà, e tale creazione dunque «è interamente una questione di potere, il potere dell'imposizione» (Friedman 2018, 22). Ora, se si assume questo, diventa impossibile ricostruire le condizioni oggettive dentro le quali valutare il potere discriminatorio dei discorsi. Ogni simile tentativo si infrange senza speranza contro lo scoglio del linguaggio: per analizzare il potere dei discorsi dobbiamo ricorrere ad altri discorsi, che dunque imporranno i *propri* regimi di verità. Dalla gabbia dell'ideologia non si esce.

Ma questa posizione espone il *politically correct* ai problemi evidenziati da Butler. Il linguaggio è destinato a diventare terreno di contrapposizioni ideologiche insanabili, dato che ogni discorso (ogni azione simbolica) è ideologicamente impugnabile, tramite altri discorsi altrettanto impugnabili – nessun discorso può infatti vantare pretese di verità oggettiva. L'esito è una nevrosi interpretativa (tutto è potenzial-

mente segno di sopraffazione), un'impasse teorico (nessun conflitto ideologico è risolvibile razionalmente), e in definitiva una universale pretesa di mettere a tacere l'interlocutore in nome del proprio «regime di verità».

4. LO STADIO IDEOLOGICO

Contro l'esito appena descritto, si tratta di difendere l'idea che i discorsi performativi, con i loro poteri e la loro valenza ideologica, sono fondati su un terreno oggettivo che ammette di essere indagato. I discorsi sono creatori di realtà, ma nei limiti di vincoli (relativamente) indipendenti da essi. Non creano in modo assoluto e incondizionato, così che non sarebbe possibile attingere ad alcuna realtà anteriore o esterna ad essi.

Uno dei modi in cui si può cercare un terreno solido per l'indagine è collocare i discorsi ideologici in un'appropriata cornice psicobiologica. In particolare, intendo soffermarmi sul ruolo dell'ideologia nello sviluppo psicologico dell'individuo. Ciò consente di discernere nella nozione di ideologia due accezioni significativamente diverse, l'una più generica in base alla quale è lecito dire che ogni discorso è (a pari titolo) ideologico, l'altra individuata da specifiche condizioni che hanno particolare rilievo in una determinata fase dello sviluppo psicologico individuale.

Erik Erikson ha analizzato a fondo il ruolo che ideologia e posizionamento ideologico hanno nella costruzione dell'identità, specie nel corso dell'adolescenza (in particolare Erikson 1968) – un fatto che ha le sue radici nella nostra biologia di animali simbolici (si veda anche Mazzone 2017). Le ideologie possono essere definite come complessi di credenze, opinioni, valori che orientano scelte e azioni di un determinato gruppo sociale. Ora, sarebbe ingenuo concepire le ideologie così definite come qualcosa che un individuo *ha*: gli individui umani si costituiscono come tali, tra l'altro, attraverso il loro posizionamento ideologico, questo è parte di ciò che essi *sono*. Come diceva Aristotele, l'uomo è un animale squisitamente politico, e lo è anche in ragione del fatto che è un animale linguistico, capace di discriminare attraverso i discorsi tra il bene e il male, il giusto e l'ingiusto. Inoltre, aggiungeva Aristotele, l'adesione a questi valori in quanto condivisi crea la famiglia e lo Stato. Insomma, gli esseri

umani sono naturalmente portati a costruirsi un'identità sociale, fondata sulla capacità simbolica di posizionarsi socialmente in base ai discorsi su ciò che è giusto o ingiusto.

Questa capacità simbolica per Erikson si manifesta in modo particolare nel corso dell'adolescenza. In questa fase dello sviluppo l'individuo acquista piena consapevolezza della pluralità dei punti di vista, e della possibilità di definirsi e affermarsi come persona attraverso l'adozione di un punto di vista, e la contrapposizione ad altri. Ciò soddisfa a un tempo l'esigenza etica di prendere posizione in termini di valori, quella di sentirsi parte di una comunità di cui si condividono i valori, e quella di costituirsi come individuo differenziandosi da altri che hanno valori differenti.

Abbiamo tutti ben presenti pratiche discorsive la cui funzione prevalente è precisamente questa: il posizionamento circa questioni di rilevanza sociale, con effetti di affiliazione e contrapposizione capaci di generare identità simbolica. Queste pratiche possono essere definite ideologiche in un senso ristretto, e andrebbero distinte da pratiche le cui funzioni sono prevalentemente di altra natura. Si prendano ad esempio i discorsi scientifici. Sarebbe ingenuo negare che anche questi, con le loro terminologie e i loro schemi di ragionamento, connotino aspetti di posizionamento sociale: essi dicono «sono uno scienziato, con certe abitudini e certe prerogative». Da questo punto di vista, nessun discorso può sperare di essere neutrale: libero da valenze ideologiche. Sarebbe altrettanto ingenuo, tuttavia, disconoscere la differenza tra pratiche discorsive che mirano a costruire modelli da confrontare con la realtà, attraverso standard di verifica rigorosi e intersoggettivamente controllati, e pratiche che mirano a costruire identità sociali attraverso l'adesione a comportamenti verbali di cui non interessa la corrispondenza con la realtà.

Ciò non esclude naturalmente che, sul terreno del confronto politico, ci troviamo in una condizione tipicamente ibrida: discorsi orientati al vero e discorsi ideologici si mescolano incessantemente, e discriminare tra i due non è agevole. Nondimeno, in molti casi sembra che abbiamo intuizioni abbastanza nette circa l'appartenenza delle pratiche verbali all'uno o all'altro tipo, o comunque circa i diversi gradienti di denotazione o connotazione, di impegno verso la verità o posizionamento ideologico.

In ogni modo, senza una distinzione di questo tipo dobbiamo rassegnarci: siamo condannati a vivere nella gabbia «a prova di fuga»

dell'ideologia. Siamo condannati ad un'eterna adolescenza, a un eterno gioco di contrapposizioni circa il giusto e l'ingiusto che non ammettono mediazione razionale. Siamo condannati ad una tirannia del *politically correct*, in cui ciascuno per affermare la propria identità cerca di ridurre al silenzio le parole altrui, senza ricercare un terreno solido per (provare a) stabilire quali performativi configurino realmente forme di oppressione.

Marco Mazzone
 Università di Catania
 Dipartimento di Scienze umanistiche
 Piazza Dante 32
 95124 Catania
 mazzonem@unict.it

NOTE FINALI

¹ Quest'idea ricorderà senz'altro a molti lettori l'affermazione di Wittgenstein (1953: § 580) secondo cui «un 'processo interno' abbisogna di criteri esterni»; analogamente, alcune considerazioni successive circa la necessità di considerare i performativi linguistici nel contesto di azioni e pratiche sociali richiamano chiaramente nozioni come quelle di «gioco linguistico» e «forma di vita».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Austin J.L. (1962), *How to do things with words*, Oxford, Clarendon.
- Butler J. (1990), *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge.
- Butler J. (1997), *Excitable speech. A politics of the performative*, New York-London, Routledge.
- Erikson E. (1968), *Identity. Youth and crisis*, New York-London, Norton & Co.
- Friedman J. (2018), *Politicamente corretto*, Milano, Meltemi (ed. or. *PC Worlds. Political correctness and rising elites at the end of hegemony*, London, Berghahn Books).
- Goffman E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1956, *The presentation of self in everyday life*, Edinburgh, University of Edinburgh).
- Mazzone M. (2017), *La manutenzione. Un compito filosofico per l'«homo faber»*, Roma, Carocci.

- Piazza F. (2017), *Le parole dell'odio. Dal lessico alle pratiche verbali*, in «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 28, 175-190.
- Searle J. (1995), *The construction of social reality*, New York, Free Press.
- Shepherd S. (2016), *The Cambridge introduction to performance theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wittgenstein L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell.