

Logica della democrazia, conflitto e discorso dell'odio

[Logic of Democracy, Conflict and Hate Speech]

Alfonso Di Prospero

Università D'Annunzio, Chieti, Italy

alfonsodipropero@yahoo.com

Abstract

[IT] Viviamo in anni in cui i modelli delle relazioni tra le persone vanno subendo importanti trasformazioni. In democrazia affermiamo che ci sono obblighi morali riguardanti il rispetto e la dignità delle persone, ma il fatto che il nostro ambiente sociale è continuamente in trasformazione può diventare causa di confusione e di incomprensione su ciò che è “giusto” fare anche in relazione a questi obblighi. Il mio tentativo è di mostrare che *hate speech* e *cancel culture* dipendono da una disposizione psicologica a conservare - in un contesto sociale che però oggi è strutturalmente diverso dal passato - gli stessi modelli di reazione che erano accettati spontaneamente in precedenza.

Parole chiave: *Hate Speech, Cancel Culture, Evoluzione Storica, Pettegolezzo*

Abstract

[EN] We are living in years where the patterns of human relations are subject to very relevant changes. In democracy we maintain that there are moral duties concerning the respect and dignity of people, but the fact that our social environment is continuously changing can be a cause of confusion and misunderstanding about the “right” things to do, even in relation to such duties. I attempt to show that hate speech and cancel culture depend

on a psychological attitude to keep - in a social context that nowadays is structurally different from the past - the same models of reaction that were spontaneously accepted in precedent social contexts.

Keywords: *Hate Speech, Cancel Culture, Historical Evolution, Gossip*

1. Globalizzazione, cancel culture e hate speech

I discorsi dell'odio (hate speech) sono spesso associati a processi di costruzione del colpevole o di "victim blaming" (biasimo della vittima), definiti anche "vittimizzazione secondaria". Può accadere così che una donna vittima di violenza sessuale debba subire in seguito anche il danno di divenire lei oggetto di biasimo perché accusata di aver avuto comportamenti che avrebbero avuto l'effetto di provocare l'aggressione, come indossare vestiti in grado di attirare l'attenzione, trovarsi da sola in luoghi isolati di notte, etc., in un quadro in cui la donna stessa può arrivare ad avere sentimenti di auto-colpevolizzazione (SPACCATINI, PACILLI 2019). A chi abbia in mente il vasto insieme di opere e di riflessioni che riguardano da varie prospettive i concetti di colpa e vergogna, possono venire in mente le pagine celebri scritte da Primo Levi (LEVI 1986: 51-64): i sopravvissuti dei campi di sterminio, pur essendo stati loro le vittime di una violenza atroce, possono tendere a sentirsi colpevoli. La vittima mostra una tendenza a identificarsi come colpevole: Levi cerca di analizzare con molta profondità questo sentimento, ma non arriva a darne una spiegazione univoca: piuttosto lo registra come una sorta di dato, formulando solo ipotesi su quali potrebbero essere le sue cause. Ricorrendo a un'elaborazione teorica ormai classica dell'antropologia culturale (BENEDICT 1946), che distingue tra culture basate sul concetto di colpa (nelle quali quello che a volte viene chiamato il locus of control del sentimento morale è interno all'individuo) e quelle basate sul concetto di vergogna (nelle quali è esterno e coincide in sostanza con ciò che gli altri pensano della persona: in particolare se l'apprezzano oppure no), si può ipotizzare una chiave di lettura di questo genere: ci sono formazioni sociali nelle quali la persona tende a sviluppare un concetto "oggettivo" di ciò che è giusto o no, in cui prevale il senso di autonomia morale individuale (culture della "colpa"), ma al tempo stesso anche in queste situazioni rimane nel fondo più inaccessibile della personalità il sentimento di un bisogno di approvazione da parte degli altri, che rimanda ai principi che regolano in modo più esteso e capillare le "culture della vergogna". La costituzione psicologica di un'identità capace di affermare la propria autonomia geneticamente presuppone una fase preliminare in cui il soggetto (si pensi al bambino, anche se sicuramente non è questo l'unico caso) è dipendente dagli altri, per cui è comprensibile che rimanga ancora – anche nella persona apparentemente più autonoma – qualcosa di

simile a un residuo, che rende impossibile fare astrazione da quello stadio psichicamente più antico (e che comunque è geneticamente preliminare a quelli successivi), in cui la rappresentazione del proprio sé dipendeva da come lo guardavano gli altri. Il presupposto di questo schema argomentativo – che in seguito verrà chiarito più ampiamente – è che il rapporto tra le persone dipende da un senso dell’intersoggettività che, a sua volta, è il risultato di una costruzione basata sull’esperienza – che quindi è soggetta (1) in generale a innumerevoli variabili legate ai diversi contesti, (2) più nello specifico, a quelle variabili empiriche che in concreto coincidono con i fattori per cui l’essere umano è in una condizione di dipendenza o legame rispetto al suo gruppo sociale. Nel caso della persecuzione degli ebrei da parte del nazismo, è intuitivo che le esigenze biologiche e vitali collegabili al sentimento di vergogna e al bisogno psichico dell’individuo di essere bene integrato nel proprio contesto sociale possano essere una spiegazione dei fenomeni psichici descritti da Primo Levi: se la vergogna serve a evitare che l’individuo assuma comportamenti che lo faranno percepire in modo negativo dalle persone intorno a lui, se serve in altre parole a metterlo in condizioni materiali di sicurezza nel suo rapporto con gli altri, gli avvenimenti della seconda guerra mondiale in Germania e nei territori occupati mostrano che gli ebrei, per quanto vittime nel modo più radicalmente ingiusto di un odio senza nessuna possibilità di giustificazione razionale, erano in effetti nella condizione di dover percepire se stessi come “odiati” da un numero di persone abbastanza grande da mettere in pericolo la loro stessa sopravvivenza fisica. Nel caso di una donna vittima di violenza, che tenda a considerare se stessa “colpevole” di qualcosa che avrebbe contribuito al verificarsi di quell’episodio di violenza, il fenomeno si presenterebbe certamente con caratteri del tutto diversi, che potrebbero essere spiegati come dovuti al fatto che comunque l’individuo – che in ogni caso continua a dover rimanere psicologicamente “in contatto” con quelle regioni più antiche della sua personalità di cui prima ho parlato – è portato a trattare la dimensione dell’intersoggettività che si è costruita intorno alla sua identità come una rete o un sistema di elementi concreti ed empirici, in cui fattori estrinseci e fattori intrinseci dei giudizi sono inestricabili. Esemplificando con un esempio che renda il ragionamento più chiaro: se una donna sa di essere del tutto innocente (oggettivamente e sul piano degli avvenimenti realmente avvenuti, nel loro significato che possiamo definire intrinseco) ma non può dimostrarlo (sul piano dei rapporti con osservatori

esterni, che assolutamente non erano presenti), sarebbe portata psicologicamente a scambiare il giudizio accettato intersoggettivamente (anche se questo si è creato di fatto solo per motivi estrinseci e al limite pressoché casuali, come può accadere quando si forma una “coalizione” contro un “capro espiatorio” per motivi che possono essere i più diversi) come un criterio effettivo della “verità”. L’idea di fondo è quindi quella che Federica Spaccatini e Maria Giusepina Pacilli, ricapitolando parte dei risultati di una survey sulla letteratura sull’argomento, esprimono così: «Le ricerche hanno ampiamente mostrato come le persone si formano rapidamente e automaticamente delle impressioni su persone sconosciute basandosi sulle poche informazioni disponibili, e questo avviene anche di fronte a vittime di violenza» (2019: 153). A causa di questi meccanismi, «[l]a paura di essere colpevolizzate, di essere stigmatizzate e di vedere la propria reputazione compromessa così come la mancanza di corrispondenza tra la propria esperienza e la definizione restrittiva di stupro diffusa a livello sociale, portano le vittime a non denunciare la violenza» (2019: 156-157). Secondo la mia analisi, la frizione tra “vergogna” (centrata sull’esperienza dell’intersoggettività) e “colpa” (che fa leva su una nozione più vicina a un realismo oggettivista che non a un approccio che in epistemologia sarebbe descritto come “consensualista”) creerebbe lo slittamento psicologico che porta all’autocolpevolizzazione, così come anche i dati sui bias nell’attribuzione della colpa da parte di osservatori esterni, descritti da un’ampia letteratura, possono essere messi in accordo con questo quadro, sostanzialmente perché anche tutte le altre persone fanno parte di una “rete” dell’intersoggettività che ha maglie più meno larghe e imprecise: per questo tutti possono tendere a scambiare il problema della dimostrabilità intersoggettiva (intesa come condivisione delle conclusioni del giudizio anche con persone che non sono bene informate su ciò che è accaduto, ad esempio perché assenti al momento del fatto) con quello della verità oggettiva di un avvenimento, creando di fatto un grave vulnus in quelle che invece dovrebbero essere le intuizioni più plausibili alla base dei giudizi (un’analisi epistemologica più completa di questa dinamica è proposta in DI PROSPERO 2020). Si pensi al riguardo ai celebri esperimenti di Solomon Asch, in cui persone che vedevano proiettati sullo schermo di una sala segmenti che chiaramente erano di lunghezza diversa, finivano per dichiarare che la loro lunghezza era uguale se le altre persone nella sala (opportunosamente istruiti dagli sperimentatori sulle cose da

dire) si mostravano sicure nell'affermare che avevano invece la stessa lunghezza.

A seconda quindi degli schemi di giudizio culturalmente ratificati ed empiricamente diffusi in un dato gruppo sociale, si creerebbero sistematicamente delle condizioni di vantaggio per alcune categorie di persone e di svantaggio per altre. La letteratura sulla epistemic injustice ha estesamente indagato come questi bias possano danneggiare le donne, in quanto il tipo di categorizzazione sociale che le identifica viene penalizzata da pregiudizi che ne diminuiscono la credibilità.

Partendo da queste premesse, in questo lavoro si accetta un'intuizione di fondo per la quale, se si ragiona adottando un metro di ordine storico, la comparsa di società democratiche di massa è un fatto estremamente recente. Per questo è plausibile che vi siano una quantità di idee e modi di pre-comprensione che ci guidano istintivamente ma sono ereditati da epoche storiche in cui la struttura dei rapporti tra le persone era profondamente diversa. Elementi di continuità con il passato possono essere riconosciuti in una pluralità di modi. Ma le nuove dinamiche relazionali che oggi si manifestano contengono probabilmente aspetti che la nostra società non riesce ancora ad affrontare elaborando gli strumenti cognitivi adeguati. Una "cultura" contiene delle pratiche che non possono essere improvvisate *ex abrupto* da una sola generazione: occorre un lavoro di molti e molti anni per comprendere le implicazioni fattuali di una nuova tendenza che compare nella società, né ovviamente si può dare per assodato che – anche *dopo* che in una società una qualche tendenza si sia infine affermata da molto tempo – sia *semplice* comprendere (in senso sociologico) il suo effettivo significato. Uno studioso come Niklas Luhmann (1983), per esempio, afferma che anche nelle società post-illuministiche sono presenti significati "latenti" (nel senso del funzionalismo sociologico di Robert Merton) che in realtà è prevedibile che *non* verranno esplicitati e trasferiti sul piano dei significati "manifesti" perché una tale operazione intaccherebbe gli equilibri di tipo sistemico che si sono costituiti. Per Luhmann è però opportuno seguire una strategia da lui definita "illuminismo sociologico", che si dia lo scopo di rimodellare volta per volta alcuni elementi del nostro modello di società, spostando alcune sue parti dalla dimensione latente a quella manifesta, nella misura in cui può pensarsi che ciò possa servire a costruire una società migliore (con un movimento implicito in senso inverso di altre parti di questo modello, che però per definizione

si produrrà in modalità che lo faranno risultare invisibile e “sottotraccia”). La democrazia afferma dei valori di uguaglianza e rispetto della dignità delle persone, ma sia perché le condizioni del vivere materialmente vanno trasformandosi, sia perché le stesse norme di condotta che si vanno elaborando sul piano psicologico e morale risultano nuove, possono esserci errori nella diagnosi di ciò che accade e nella valutazione dei giusti comportamenti da assumere. Un esempio che può farsi è quello delle iniziative prese nel contesto della *cancel culture* (HUNTER 1991, PASQUINO 2022; SALVADORI 2021, LENTANO 2023, BORGNA 2022): da un lato i suoi critici possono affermare che si perde, ricorrendo a forme di semplificazione del discorso che sono eccessive e troppo rigide, la capacità di un pensiero complesso e razionale, mentre dall’altro i suoi sostenitori possono in effetti ritenere che in una situazione generale in cui la difficoltà maggiore in un processo di comunicazione riguarda la possibilità di attirare l’attenzione dei potenziali interlocutori, il tentativo di organizzare in modi concettualmente più sistematici e organici il proprio punto di vista porterebbe all’isolamento e all’impotenza. Ma dove trovare il giusto punto di equilibrio tra tali opposte esigenze? Per molti afro-discendenti che vivono negli U.S.A., proprio a causa degli svantaggi economici e materiali di cui soffrono, destinare risorse all’analisi e costruzione di strategie argomentative più complesse può profilarsi come un piano d’azione i cui costi sono eccessivi, diventando un deterrente per la partecipazione alle azioni di protesta di un maggior numero di persone.

Nel caso dell’*hate speech*, si pongono problemi analoghi nella ricerca di una definizione dei modelli corretti del comunicare, come si può scorgere già a partire dal fatto che risulta estremamente difficile stabilire un perimetro preciso del fenomeno cui si vuole fare riferimento. La Commissione Europea contro il Razzismo e l’Intolleranza (ECRI), nella Raccomandazione di politica generale n. 15 relativa alla lotta contro il discorso d’odio adottata l’8 dicembre 2015, fa riferimento a motivazioni del discorso d’odio fatte «sulla base della “razza”, del colore della pelle, dell’ascendenza, dell’origine nazionale o etnica, dell’età, dell’handicap, della lingua, della religione o delle convinzioni, del sesso, del genere, dell’identità di genere, dell’orientamento sessuale e di altre caratteristiche o stato personale» (ECRI 2016: 3): il riferimento a nozioni generiche come “convinzioni” o “altre caratteristiche o stato personale” rende una tale definizione esposta al rischio di poter includere

situazioni praticamente di ogni tipo (sul problema in generale PETRILLI 2020; FEMIA 2019).

Sul piano metodologico, anche a causa di queste difficoltà utilizzerò l'espressione sostanzialmente nel suo senso letterale di "discorso che veicola (o fomenta) odio", ma con l'avvertimento che il mio interesse sarà più rivolto a un'analisi di tipo causale-esplicativo e - in senso lato - genetico, per cui – dandosi la possibilità che uno stesso fattore sia causa di fenomeni tra loro *diversi*, quando si diano le circostanze opportune – svolgerò le mie riflessioni trattando anche alcune delle questioni poste dalla *cancel culture*, che probabilmente è un fenomeno che dipende da un'eziologia abbastanza simile (come si vede dal fatto che si può arrivare in entrambi i casi a un utilizzo estremamente aggressivo del linguaggio), per quanto sicuramente con una fenomenologia sostanzialmente sua propria.

L'idea di fondo che qui si vorrebbe considerare è se l'indagine semiotica con una ben scelta "logica" del discorso possa permettere alla società di contrastare l'*hate speech* non con strumenti legislativi – che rischiano di essere troppo rigidi – ma con le risorse interne allo stesso atto del comunicare. Per trovare un modello di procedura per regolare situazioni di conflitto ci si potrebbe ispirare a un autore come Habermas, che teorizza un'"etica del discorso" (HABERMAS 1986) per cui in tali casi si dovrebbe ricorrere a una corretta argomentazione. Ma per esempio Margaret Kohn osserva che «Could the call for a reasonable consensus on areas of disagreement be another way of reinforcing the status quo, which due to its stability, longevity, or the lack of alternatives almost inevitably appears reasonable?» (2000: 418): «Under the guise of equality and impartiality, deliberative democracy privileges the communicative strategies of elites» (2000: 426). Naturalmente il fatto di non ricorrere ad argomentazioni non equivale a formulare espressioni di odio, ma è da osservarsi che, in una situazione di effettivo conflitto, l'utilizzo di strategie retoriche più filtrate – che non ricorrendo ad argomentazioni non possono neppure esibire delle "ragioni" della parte che le sta utilizzando – non è di per sé una garanzia della moralità degli obiettivi che si perseguono.

2. *Hate speech*, pettegolezzo ed evoluzione storico-sociale

Le osservazioni fin qui fatte non giustificano – né assolutamente si danno questo obiettivo – discorsi in cui si esprime “odio”. Si vorrebbe però proporre un’analisi di più ampio respiro. Uno studioso che parla soprattutto sulla base dei suoi interessi di ricerca in antropologia culturale, Giuseppe Mantovani (2005), rileva come il “pettegolezzo” nelle società tradizionali svolga una funzione sociale di tipo positivo, per quanto in effetti veicoli sentimenti di ostilità e volontà di sopraffazione (differenziandosi peraltro dall’*hate speech* per il fatto di non aggredire la vittima in un modo a lei palese):

I membri di un gruppo, che condividono valori e principi all’interno di una stessa cornice culturale, negoziano caso per caso quali pratiche siano da considerare deviazioni dai principi e quali no. In questo modo, essi stabiliscono quali scostamenti dalle norme siano accettabili e quali invece incompatibili con la caratterizzazione morale del gruppo (MANTOVANI 2005: 31)

Per valutare l’importanza di questo punto, si consideri come la *cancel culture* si dia in effetti obiettivi moralmente condivisibili, per quanto facilmente assuma le forme di un discorso che finisce per veicolare ostilità e odio, costruendo una sorta di caricatura del proprio avversario (“il bianco”, “l’occidentale”, etc.,), mentre un tipo di “odio” che spesso serpeggia sui *social media*, rivolto da privati cittadini contro personaggi politici, pur nella condanna dei toni impiegati, può essere comunque interpretato come un tentativo, per quanto maldestro, di limitare il potere di soggetti che si trovano in ogni caso in una posizione che gli dà molto più facilmente la facoltà di agire contro norme e intuizioni morali che riteniamo giuste (PALAZZI 2021). Guardando alla pratica del “pettegolezzo”, si vede come con esso inizialmente si possa ricorrere a un biasimo di carattere più *morbido* – diverso da un vero e proprio intervento da parte di istituzioni esistenti nel gruppo che potrebbero agire con più risolutezza – in un modo che in effetti permetterà in fin dei conti di evitare in seguito di dover ricorrere in un maggior numero di casi a sanzioni più pesanti. Non si può negare che vi siano dei costi – sia sul piano della felicità individuale sia su quello di una difesa delle norme e dei valori del gruppo

che voglia essere *attendibile* – ma il problema che qui si vorrebbe porre è un altro. Passando da una società – e da strumenti per la comunicazione – che rendono possibile questo tipo di censura su una scala molto ridotta (quella della comunità di villaggio o – oggi – a quella che comunque ha preso da tempo la forma di una *Gesellschaft*) a situazioni che si vanno profilando sempre più chiaramente come del tutto diverse, quali quelle che osserviamo in una società che ormai risente in modo sempre più intenso di sollecitazioni che provengono da ogni parte del pianeta, si può ipotizzare che inerzialmente gli individui proseguano nell’adottare strategie di espressione della propria inimicizia verso un dato *target* che sono ricalcate su situazioni storico-sociali che invece sono del tutto *superate*. In questo senso l’*hate speech*, oltre che moralmente riprovevole, sarebbe anche *disfunzionale* dal punto di vista dell’analisi sociologica. Edgar Morin ha proposto l’immagine di un “pianeta-patria” (1994). È legittimo chiedere in effetti che anche lo studio dell’*hate speech* venga condotto avendo in mente una prospettiva per cui dovremmo capire in che modo i flussi di comunicazione debbano essere descritti e regolati su una scala che ormai è di complessità enormemente maggiore anche solo rispetto a mezzo secolo fa. In generale il rischio è che atteggiamenti che storicamente potevano essere in linea di massima comprensibili, non riescano ad andare incontro a un necessario processo di rimodellamento e ri-definizione. Non si intende ovviamente minimizzare la differenza “morfologica” tra insulti lanciati su una piattaforma *social* e le parole di diffamazione che nel pettegolezzo delle società tradizionali potevano in realtà distruggere la reputazione di una persona (anche del tutto onesta). Sul piano di un’analisi di livello più generale è però perlomeno interessante che: 1) naturalmente anche oggi esiste la possibilità di un *gossip* realizzato in modalità simili a quelle del passato: questo significa che anche oggi le persone possono sviluppare come un’abitudine di vita l’attesa che “parlar male” di qualcuno di cui siamo avversari possa portarci sul piano strumentale qualche vantaggio, indebolendo la posizione di un nostro rivale; 2) soprattutto, in una *Gemeinschaft* il *gossip* veniva fatto a danno di persone i cui atteggiamenti di fondo erano in generale ancora monitorabili dagli osservatori che partecipavano alla rete della maldicenza (per quanto l’interferenza dei vari rapporti di forza sarebbe certamente da prendere in considerazione anche nella forma che nella terminologia attuale si definirebbe di “ingiustizia epistemica”): oggi nell’*hate speech online* questa condizione di ordine cognitivo ed epistemologico si è

totalmente persa. Quali implicazioni trarre allora da questa trasformazione? Questo punto è particolarmente delicato perché in una precedente fase di “allargamento” dell’orizzonte psicologico del senso di appartenenza delle persone, quella in cui si è costituito il moderno concetto di stato-nazione, Benedict Anderson (1983) ha mostrato che il trasformarsi delle condizioni del comunicare (con la diffusione per esempio delle gazzette) ha portato a quelle che ha chiamato “comunità immaginarie” (i “francesi” o gli “italiani”, anche se per il singolo francese o il singolo italiano, è certo che molti milioni dei suoi “connazionali” rimarranno per tutta la vita assolutamente sconosciuti). Guardando però agli eventi successivi, accaduti nella prima metà del Novecento, è agevole pensare che in realtà vi sia stato un grande deficit della capacità di controllo epistemologico dei flussi di comunicazione, che si sarebbe dovuta ottenere attraverso elementi stabilizzatisi all’interno del modello culturale accettato (cioè in termini *strutturali* e non facendo appello volontaristicamente solo all’intelligenza e alla coscienza dei singoli come tali) e che invece non si è riusciti a realizzare. Tra Ottocento e Novecento, quando le “masse” sociali erano ormai “nazionalizzate” (MOSSE 1984), con ciò provocando un’ulteriore modifica negli assetti del comunicare dal punto di vista epistemologico (è chiaro che qui ci si riferisce a una “epistemologia” dei processi cognitivi dell’individuo, in quanto immerso in una rete di flussi di informazione, e non a “comunità” di ricerca come in filosofia della scienza), si è arrivati così alle degenerazioni più sanguinarie del nazionalismo a causa dell’incapacità delle facoltà di pensiero di dare indicazioni attendibili su ciò che stava in realtà accadendo (attraverso strumenti di giudizio che l’individuo inevitabilmente prende dalla cultura in cui vive).

Leggendo per esempio Ferrini – Paris (2019) e Dal Lago (2017), si può vedere come anche nell’odierno *hate speech* vi sia da parte di attori politici il tentativo di costruire un “nemico” (per esempio gli “immigrati”). Il modo in cui oggi si configurano queste dinamiche dipende sicuramente in maniera cruciale dalle caratteristiche dei nuovi media per la comunicazione digitale. Riprendendo i concetti di “cultura della colpa” e della “vergogna” (BENEDICT 1946), Marcel van Herpen (2022) sostiene che vi è uno slittamento della società (nel suo caso, quella degli USA) da una cultura della colpa, quale era tradizionalmente, a una cultura della vergogna, in cui si è costantemente vigili sul giudizio che gli *altri* danno su di noi. Una tale diagnosi non è del tutto nuova: *La democrazia in America* di Tocqueville e *La*

folla solitaria di Riesman (opere che l'autore discute) dimostrano come fosse ben radicato già molto prima dei nuovi media digitali un atteggiamento per cui il *locus of control* della personalità finiva per essere proiettato in grande misura verso l'esterno. È probabile però che nella sua analisi vi sia qualcosa di sostanzialmente vero. Le comunicazioni *online* portano a una situazione in cui si è inseriti in reti sociali che sono in costante movimento, accentuando ulteriormente una fisionomia del nostro vivere cui Bauman ha fatto riferimento con la formula della “modernità liquida”. La *forza* con cui il giudizio degli altri – giusto o sbagliato che sia – si ripercuote sulle nostre esistenze (anche quando chi ci osserva è totalmente privo delle informazioni utili per giudicare del nostro caso) diventa quindi un fattore che l'individuo rileva con estrema facilità, spesso senza avere in alcun modo le risorse per contrastarlo. La situazione può essere meglio compresa se si richiama l'importante libro di Bernard Williams, *Shame and Necessity* (1993), in cui, prendendo le mosse dall'indagine sul concetto di vergogna tra i Greci dell'età arcaica, si sostiene che la vergogna non è un sentimento morale residuale o “primitivo”, dato che è proprio la considerazione che diamo al modo in cui gli altri ci percepiscono (partendo necessariamente dal modo in cui “esteriormente” appariamo) che ci permette di costruire un sistema coordinato di interazioni. Questo tipo di prospettiva è essenziale per poter valutare quanto anche oggi vi possa essere un fondo di *vulnerabilità* degli individui, in quanto vedono le loro vite potenzialmente esposte allo sguardo altrui: questa vulnerabilità non è necessariamente legata a una fragilità di ordine psicologico della persona, ma può essere la manifestazione di un effettivo intrecciarsi (razionalmente riscontrabile) delle vite e delle opinioni di persone che incontrandosi non hanno in generale la possibilità di esprimersi con cognizione di causa sul senso delle azioni altrui. Il processo di costituzione di una dimensione condivisa delle nostre vite può arrivare a tematizzare e caricare di valore un riferimento al significato oggettivo dei comportamenti, quale si trova nella cosiddetta cultura della colpa, ma è necessario che prima si attraversino degli *step* in cui la costruzione dell'intersoggettività è poggiante ancora su riferimenti visibili, materiali e concreti, come nella cultura della vergogna. Come in precedenza accennato, in una fase storica di profonde e rapide trasformazioni, può accadere che le persone non dispongano ancora degli strumenti psicologici e cognitivi per controbilanciare l'impatto che il giudizio altrui – spesso dato con superficialità e disattenzione – può avere sulle loro vite, cadendo nelle

distorsioni tipiche di una cultura della vergogna. Dato che oggi ci troviamo a dover affrontare un orizzonte sociale che va diventando man mano più esteso, possiamo pensare che si debba di nuovo – nella comunicazione con persone di cui non conosciamo la storia, il vissuto e l’identità – passare preliminarmente per una fase della comunicazione in cui prevalgono i riferimenti a una sfera dell’agire in cui ciò che è più “esteriore”, proprio perché più accessibile, è tematizzato maggiormente. Si può creare così però un condizionamento con effetti gravi e pericolosi. Più nello specifico, si potrebbe capire in questo modo come nei fenomeni di *hate speech* si possa assistere a una vera e propria *regressione* sul piano logico e delle capacità di fornire ragioni: in una cultura della vergogna è prevalente l’interesse per il modo in cui gli altri ci giudicano, che noi appuriamo attraverso le sue manifestazioni *concrete*, soggette per questo a tutti i condizionamenti e alla variabilità che si legano al mutare delle situazioni e dei canali di comunicazione, ma la mutevolezza continua dei riferimenti – tanto quelli individuali quanto quelli condivisi – spinge a una semplificazione del pensiero in cui ci si appella a messaggi logicamente destrutturati e a presupposti che sono più che altro degli *identificativi* del proprio gruppo di riferimento: svolgono cioè una funzione fàtica e non logico-argomentativa o epistemica. Questo spiegherebbe perché finiamo per osservare una vera e propria *deriva* logica ad esempio nei processi semiotici di costruzione del “colpevole”, *i.e.*, dei soggetti ai quali una categoria di persone addebita la responsabilità dei propri problemi (per esempio, RICHARDSON-SELF 2021, SETTE – SICURELLA 2024, PASTA – SANTERINI 2021, VANTIN 2020, MORINI 2024), dato che in un contesto sociale destrutturato anche i messaggi – per aprirsi una strada nella *ressa* della comunicazione – devono semplificarsi e diventare logicamente destrutturati.

3. Processi di costruzione dell’intersoggettività

Judith Butler (2015) ha dedicato importanti riflessioni al fenomeno del costituirsi di *nuove* forme di “intersoggettività”. Le situazioni alle quali fa riferimento sono quelle delle iniziative dei movimenti sociali di protesta, per esempio quando questi si riuniscono o sfilano nelle strade. Il tema è certamente

collegato a quello dell'*hate speech*: sia perché in tutta l'opera dell'autrice i due argomenti sono sempre interrelati (si pensi al suo *Excitable Speech: A Politics of the Performative*), sia perché, in senso più analitico, nell'*hate speech* si trova anche l'aspetto del voler configurare nei modi più confacenti al proprio interesse percepito le sfere dell'intersoggettività entro cui ci si inserisce, mediante una pressione basata non sulla forza delle "ragioni", ma su armi come l'intimidazione, la riduzione al silenzio, etc.:

il linguaggio d'odio non solo comunica disprezzo e ostilità contro individui e gruppi, ma anche svolge opera di proselitismo di quel disprezzo e quella ostilità [...] Paradossalmente spesso il destinatario primo di un attacco verbale non è la vittima dell'attacco [...] ma il nostro gruppo di appartenenza (BIANCHI 2021: 10-11)

Il punto di vista che vorrei proporre vede nel contributo di Butler una prospettiva che permette di mettere in risalto il carattere *empirico* della nozione di intersoggettività, dato che l'autrice si sofferma proprio sui condizionamenti fisici che possono derivare dall'atto del riunirsi materialmente in un luogo (si pensi al significato che diamo al *numero* dei partecipanti oppure le valenze attribuibili al dover pagare una somma per occupare un certo luogo oppure ancora alle implicazioni del fatto che in una riunione i partecipanti siano disabili con difficoltà nella locomozione). In filosofia della scienza è diffuso un presupposto che può essere formulato come l'idea che una conoscenza attendibile e razionale debba essere valutabile come tale in linea di principio da tutti i potenziali osservatori. Un esempio illustre di questo principio è l'epistemologia di Popper, ma in realtà si tratta di una convinzione che percorre buona parte sia degli studi specialistici sia delle riflessioni che ognuno di noi in generale è portato a fare. Tra gli studiosi che criticano questa posizione, si deve menzionare Nicholas Rescher: «There is nothing rationally mandatory about the quest for consensus» (RESCHER 1993: 126).

La declinazione che io vorrei dare di queste intuizioni è però abbastanza diversa. Desidero sostenere che analiticamente la distinzione fondamentale non è tra "intersoggettività" (o consenso) e "non-intersoggettività", ma tra un concetto *empirico* e uno *a priori* di intersoggettività. In altre parole la nostra

inclinazione a pensare che la condivisione sociale di una credenza sia un indizio della sua attendibilità sarebbe non qualcosa che in sé è da contestare o criticare, ma piuttosto una credenza che deriva da un apprendimento empirico che abbiamo effettuato nel corso di tutta la nostra vita: sarebbe cioè un apprendimento a posteriori. Segue da ciò, però, che un tale criterio per la ricerca della verità (o se si vuole, dell'accettabilità) deve essere visto come sottoposto a tutte le *variazioni* che la differenza tra i contesti o tra le esperienze individuali può provocare.

Si può esporre il punto di vista che io difendo ricorrendo al fondamentale contributo dato da Jean Piaget agli studi sulla psicologia dello sviluppo (in particolare PIAGET 1973). L'epistemologia genetica afferma che il neonato si trova in una condizione di radicale ego-centrismo ed è privo ancora delle nozioni di spazio e tempo, della distinzione tra soggetto e mondo, etc. L'interpretazione teorica che io do di queste tesi – allontanandomi parzialmente da Piaget, che si riconosce invece nelle posizioni dello strutturalismo – è che tutte queste nozioni sono costruite facendo leva in modo sostanziale su associazioni e generalizzazioni empiriche e induttive (DI PROSPERO 2020). Ne segue che, se anche il nostro modello di intersoggettività – il modo in cui abbiamo superato il nostro iniziale ego-centrismo – è costruito a partire dall'esperienza, dato che questa comunque varia da persona a persona, allora anche le nostre intuizioni istintive su ciò che si deve associare alla nozione di condivisione intersoggettiva (di una credenza, di un valore, etc.) può realizzarsi in forme diverse a seconda dei vari contesti.

4. Performativi e posizioni di potere

Gli studi filosofici dell'*hate speech* trovano un loro punto di riferimento teorico assai comune nella teoria degli atti linguistici di Austin (1962): il discorso d'odio sarebbe in primo luogo un atto carico di valenze *performative*. Una semiotica come quella che intuitivamente può prendere le mosse dall'epistemologia genetica, vedendo la stessa nozione di intersoggettività come il risultato di una costruzione, tende in generale a dare risalto (oltre che al carattere *inferenziale* e soggettivo del significato) proprio al carattere

performativo del linguaggio. È il fatto stesso di partecipare alla pratica della comunicazione che non è un a priori, ma l'effetto di una costruzione. Il soggetto quindi può percepire come strategicamente utile (a seconda del percorso che abbia seguito nella sua esperienza) l'atto di cercare di "impossessarsi" in modo puramente *empirico* (e anche con mezzi sleali e scorretti) di uno spazio per l'intersoggettività più ampio e più conforme ai suoi interessi individuali, per esempio escludendo o riducendo in posizione subordinata i portatori di identità i cui interessi materiali vadano tendenzialmente in una direzione in contrasto rispetto alla sua. In questo senso, negli U.S.A. le persone "W.A.S.P." che hanno pregiudizi contro gli afro-discendenti, possono fare appello a presunte evidenze empiriche (desunte dalla vita quotidiana o da studi "scientifici") che mostrerebbero le loro minori capacità rispetto ai bianchi, ma in realtà l'esperienza che li sta muovendo in questa valutazione sarebbe di ordine diverso: il fatto che la ricchezza materiale disponibile in una società è un bene limitato li porterebbe (eventualmente in modo pressoché immediato e irriflesso) ad agire in un modo che ottimizza le loro possibilità di continuare a detenere nella sua ripartizione la posizione più favorevole, ricorrendo poi a formulazioni nel discorso che possono essere analizzate sostanzialmente nei termini della teoria di Vilfredo Pareto su "residui e derivazioni". Sul piano analitico, è interessante però che, avendo anche in mente le tesi di Dan Sperber sul carattere strumentale e pragmatico delle argomentazioni (pretese) "razionali", un tale tipo di discorsi sia da descriversi come insieme di atti *performativi*, rispetto ai quali un oppositore che si limiti a mostrare le insufficienze metodologiche (da un punto di vista teorico e scientifico) che sono alla base dei *bias* razzisti, si starebbe comunque ancora ponendo secondo una logica dell'azione che fa leva sul carattere performativo del discorso. In altre parole, più che convincere con "ragioni" il suo interlocutore, dovrebbe mostrare empiricamente che le sue ragioni contro il razzismo sono fruibili intersoggettivamente da una comunità di persone più ampia. In generale, il soggetto parlante sviluppa le sue strategie di comportamento in un modo che implicitamente presuppone la sua *presenza* sulla scena dell'interazione: è ciò che gli interlocutori *vedono* (sia nel contenuto del messaggio in senso stretto, sia all'esterno di esso) che dovrà convincerli.

Il modo in cui si è impostato qui il discorso può far capire che il modo in cui si fa riferimento ai performativi è più simile a quello di BACH e HARNISH (1982) che non a quello più ortodosso di Austin. Un atto linguistico sarà

“felice” o no a seconda delle “convenzioni” che in una società sono accettate, ma a loro volta le convenzioni sono il risultato di atti cognitivi individuali che storicamente si sono composti tra loro secondo determinate configurazioni, partendo però sempre da esperienze degli individui (che naturalmente potevano trovarsi a dare evidenza al risultato di processi storici precedenti, per i quali una data struttura sociale si era ormai costituita e aveva quindi per quegli individui il valore di un “dato”).

Si può esporre questo punto ricorrendo alle nozioni di comunicazione “analogica” e “digitale” dovute a BATESON (1972): la prima è il canale attraverso cui passano le emozioni e si basa su inferenze che l’osservatore può compiere osservando il parlante nel contesto dell’interazione. La seconda è l’insieme dei significati convenuti nei sistemi di comunicazione come le lingue: è più versatile concettualmente ma al tempo stesso rende molto più facile mentire. Anthony Wilden descrive il rapporto tra i due tipi di comunicazione scrivendo: «all human communication, including mathematics and logic, is an open system which can be subject to closure only for methodological reasons» (WILDEN 1980: 123).

The digital system has greater “semiotic freedom”, but it is ultimately governed by the rules of the analog relationship between systems, subsystems, and supersystems in nature. The analog (continuum) is a set which includes the digital (discontinuum) as a subset (WILDEN 1980: 189)

In un tale quadro teorico, prima di procedere nella necessaria valutazione morale e assiologica dell’*hate speech*, si può proporre di dare un’analisi di tipo descrittivo dei contesti in cui esso avviene che sia simile al modo in cui James March e Pierre Romelear affrontano lo studio della teoria delle decisioni (muovendosi nella prospettiva di Herbert Simon sul concetto di “razionalità limitata”):

Consider a round, sloped, multi-goal soccer field on which individuals play soccer. Many different people (but not everyone) can join the game (or leave it) at different times. Some people can throw balls into the game or remove them. Individuals

while they are in the game try to kick whatever ball comes near them in the direction of goals they like and away from goals that they wish to avoid (MARCH, ROMELEAR 1976: 276)

Per questa via, ci si può soffermare su alcuni passaggi del dibattito recente, ad esempio sul “problema dell’autorità” (MAITRA 2012; BIANCHI 2017). Il tipo di “autorità” che è socialmente necessaria per non essere sanzionati o puniti quando si sta di fatto prevaricando qualcuno con un discorso, è l’esito di processi di composizione che si sedimentano e diventano infine qualcosa che è percepito come un “dato” naturale. Un’epistemologia di tipo non-monotono porta a fare allora almeno tre considerazioni:

1) In un certo senso tutti *sappiamo*, anche se inavvertitamente e in modo irriflesso, che lo spazio dell’intersoggettività in cui ci muoviamo è una costruzione empirica: associamo il fatto di essere “accolti” entro uno spazio sociale a una sensazione di forza e benessere, e questo basta a spingerci nel perseguire (al limite inconsapevolmente) le azioni che possono consolidare la nostra posizione all’interno di esso. Per questo istintivamente facciamo leva su comportamenti legati più alla performatività dell’atto comunicativo che non alla “pura” razionalità argomentativa.

2) Questi meccanismi logici non riguardano solo “gruppi” o “categorie” di persone, come le minoranze riconoscibili come svantaggiate, ma anche i singoli individui: ognuno vuole essere individualmente presente – in una posizione il più possibile ben garantita – all’interno di uno spazio sociale.

Nella vita quotidiana continuamente utilizziamo “scorciatoie” del giudizio che possono fare torto a seconda dei casi a *individui* o a *categorie* di persone. L’esistenza di questi *bias* è di pertinenza anche dell’epistemologia. I *bias* contro *gruppi* sono relativamente più evidenziabili, se non altro perché può prodursi più facilmente una letteratura scientifica al riguardo, ma i *bias* contro *un* individuo – in particolare in un società frammentata e atomizzata come la nostra – sono enormemente più difficili da contrastare, proprio perché è più difficile per principio la loro individuazione (quella che è difficile costituire è

in realtà proprio una concettualizzazione che possa essere abbastanza aderente alla varietà dei casi e dei vissuti individuali). Nei termini di Luhmann, questi ultimi *bias* ricadono in genere nella dimensione della latenza. Però ognuno può percepire che, per essere più garantito *individualmente*, può avere a disposizione strategie che fanno leva su sentimenti già esistenti di ostilità verso gruppi svantaggiati, i cui appartenenti quindi saranno in generale meno temibili socialmente: se applica queste strategie, è possibile che il vero *motore* psicologico della sua azione non sia una convinzione (per così dire, “teorica” e di principio) che è sbagliata e che gli è stata inculcata attraverso una cattiva educazione. Semmai il fatto che una tale educazione, nel caso, gli sia stata impartita può rivelare che pre-esistevano condizioni empiriche che favorivano il conflitto anche nelle generazioni precedenti (sarebbero qui da ricordare anche le posizioni di ARCHER [1985] sulla relativa autonomia di pensiero delle persone rispetto ai “modelli” della cultura di appartenenza).

3) Queste riflessioni non portano a ridurre la volontà di critica e di contrasto contro l’*hate speech*. L’impostazione funzionalista (in particolare nella forma difesa da Luhmann) cui qui ci si richiama può forse creare questo equivoco, dato che per arrivare a una esplicazione delle dinamiche sociali si cerca in effetti di individuare quelle che possono essere le loro “funzioni” (anche se latenti). È noto che le forme di funzionalismo troppo rigido, come quella di Talcott Parsons, sono state ampiamente criticate per questo motivo, ma Luhmann, che accoglie una visione della società profondamente legata agli schemi di pensiero dell’evoluzionismo darwiniano (pur sempre basato sul concetto di “funzione”), è in grado di spiegare non solo le possibili ragioni che depongono a favore della conservazione dell’ordine sociale esistente, ma anche quelle della sua *trasformazione*, come anche nel mio approccio in seguito diverrà più chiaro. Ciò su cui si vorrebbe richiamare l’attenzione è soprattutto che viviamo in una società caratterizzata in grandissima misura da quello che Hannah Arendt definiva “atomismo sociale”, considerandolo una pre-condizione dell’avvento dei totalitarismi, dato che persone così indebolite per l’assenza di legami sociali saldi sono meno in grado di opporsi alle forze che premono per imporre regimi oppressivi. Le considerazioni qui avanzate vorrebbero essere uno strumento concettuale che, favorendo una descrizione più accurata e aderente al vero dei vissuti individuali nel corso dei processi di comunicazione, possa dare un contributo per *ricostruire* in

modo più saldo quei legami sociali che oggi vanno sempre più deteriorandosi.

È possibile che, naturalmente senza entrare in contrasto con le analisi più consuete dell'*hate speech*, il problema principale oggi sia il prevalere di una grande *disattenzione di tutti per tutto*: se si è abituati nella propria esperienza di vita a osservare che la misura standard di attenzione che una persona riserva per i suoi conoscenti è abbastanza minima – a causa di ragioni che sono sistemiche e sono legate al crescere in misura vertiginosa dei flussi di informazione oltre che al disimpegno sempre più diffuso – l'atteggiamento di fondo sarà quello – individualistico, egoistico e opportunistico – di cercare di ritagliarsi il più possibile per se stessi uno spazio sociale nel quale sussistano "uniformità" nei processi comunicativi che – attraverso l'esclusione di chi è percepito come diverso – consentano una riduzione della complessità: non si riesce a sopportare una misura di complessità maggiore, che invece permetterebbe la comunicazione anche su fatti e situazioni che si discostano dai modelli maggiormente presenti nel proprio contesto di vita, perché la struttura logica del linguaggio con cui si ha maggiore familiarità e che si è abituati a utilizzare è troppo semplice e povera.

5. Conclusioni. Evoluzione storica e linguaggio

La dimensione storico-evolutiva delle questioni che ho posto in precedenza può essere affrontata guardando ai processi oggi in corso come caratterizzati da un movimento di apertura ed espansione verso un orizzonte dell'intersoggettività costruito su base planetaria. Il fatto che la nozione di intersoggettività sia di carattere empirico implica che può essere rimodellata e riconfigurata in modo da far apparire pertinente – in un nuovo contesto storico – elementi in precedenza ignorati o visti come di poco conto. Il compito che il lavoro dell'analisi dovrebbe darsi è quello di comprendere *come* questi processi di ri-configurazione debbano procedere.

Se si guarda alla costruzione dell'intersoggettività come a un processo di tipo empirico, guidato da generalizzazioni induttive, si può portare un esempio tratto dalla cronaca recente che, per quanto non rientri esattamente nella

casistica dell'*hate speech*, è utile comunque per illustrare le caratteristiche generali del mio approccio, da cui dipende poi anche l'analisi che faccio dell'*hate speech*.

Una commissione incaricata dal Comune di Milano di valutare la collocazione di opere d'arte nello spazio cittadino ha espresso parere negativo riguardo la possibilità di esporre in Piazza Duse un'opera di Vera Omodeo che rappresenta una donna che allatta un bambino, dal titolo *Dal latte materno veniamo*. La motivazione è che essa trasmetterebbe valori «certamente rispettabili, ma non universalmente condivisibili» (LANFRANCO 2024).

Al di là delle molte (e legittime) polemiche che ha suscitato, un episodio come questo fa capire in modo immediato come le nostre intuizioni semiotiche implicite siano ancora estremamente condizionate e gravate da assunzioni come quelle che Rescher attacca: un messaggio è legittimo se è “universalizzabile” (in questo caso peraltro un consenso estesissimo, se non “unanime”, sui valori espressi verosimilmente da questa statua, sarebbe stato facilmente diagnosticabile). Dato che poi istintivamente sappiamo che questa “universalizzazione”, più che una semplice descrizione dei fatti, è una *costruzione* sociale che penalizza alcuni e favorisce altri, indirizziamo i nostri sforzi verso tipi di generalizzazioni che siano più confacenti agli interessi e le convinzioni di “categorie” e gruppi di persone in cui ci riconosciamo. Dovendo accettare di impiegare per forza di cose delle generalizzazioni, si cerca di ottenere che comunque quelle che infine “vinceranno” ci siano propizie.

Si può ammettere che il modo in cui – del tutto in generale – funziona il linguaggio fa leva in maniera irrinunciabile sul meccanismo della *generalizzazione*. Se le generalizzazioni accettate (induttivamente) da un parlante portano a un esito, si deve verificare se queste conclusioni non possano essere in contrasto con quelle di una sua controparte, che parte da esperienze diverse.

Da questo punto di vista, un *danno* in termini utilitari può essere ricevuto da qualcuno a causa di pratiche – con risvolti in senso lato comunicativi, cioè attinenti al “significato” che si dà alle cose in un gruppo sociale – che sono state compiute anche con intenzioni del tutto diverse: se il mio comportamento *suggerisce* dei significati a chi lo osserva, chi sia contrario a considerare accettabili quei significati potrà sentirsi minacciato dai miei comportamenti (in base ad attribuzioni di valore non condivise da altri, ma che comunque

individualmente sono legittime). Ci si può aspettare quindi che la persona che teme per sé un tale esito prenderà delle contromisure e si sentirà legittimata a procedere in questa direzione fino al punto consentito dalla normativa e da criteri ragionevoli di efficacia dell'azione intrapresa.

Riconoscendo, come fa Rescher, che oggi ancora opera implicitamente nelle nostre intuizioni un presupposto non dimostrato e contestabile, per cui la "verità", per essere tale, deve essere "universalizzabile", si dovrebbe togliere spazio a quegli atteggiamenti per i quali si cerca di "dimostrare" la verità delle proprie posizioni cercando semplicemente di *allontanare* dalla scena della comunicazione (al limite colpendo direttamente la sua immagine e la sua credibilità) chi non aderisce ad esse.

La speranza che anima questo lavoro è che disporre di strumenti di comprensione dell'*hate speech* che permettano di collocarlo esplicitamente all'interno di un quadro il più possibile obiettivo e coerente (ECRI 2016: 6, punto f) possa essere un fattore che aiuti nelle scelte che possono incrementare le forme di collaborazione linguistica, piuttosto che le espressioni di odio. L'ECRI riconosce che «un metodo fondamentale per fronteggiare il discorso dell'odio è quello di controbatterlo e condannarlo direttamente con argomenti che ne dimostrino con evidenza la natura distruttrice e inaccettabile» (ECRI 2016: 4). Ma probabilmente questo obiettivo deve essere perseguito mantenendo uno sguardo particolarmente aperto a questioni che sono di ordine macro-sociale e storico (oltre che epistemologico), dato che in una società pervasivamente basata sui principi della competizione capitalistica ci si deve aspettare che le vie prese dai contrasti interpersonali possano essere le più varie e inaspettate. A mo' di conclusione, si può ricordare una pagina famosa degli *Scritti corsari*, in cui Pasolini parla degli appartenenti ai movimenti di destra dicendo: «nessuno di noi ha mai parlato con loro o a loro. Li abbiamo subito accettati come rappresentanti inevitabili del Male» (1999: 317). Una simile citazione, con la possibilità che suggerisce di considerare attuale lo stesso messaggio anche per i problemi da noi considerati, deve essere presa con molta prudenza, sia perché le situazioni cui ci si riferisce sono assai diverse sia perché Pasolini era più spesso mosso dal rimpianto di forme di vita del passato che non dal desiderio di rivolgersi alle possibilità offerte dal futuro, secondo la linea che invece ispira questo testo, sia perché infine il registro stilistico dell'invettiva cui spesso Pasolini tende, mal si concilia con il giudizio da darsi su persone che oggi si sforzano di agire per *contrastare* i fenomeni di *odio*. Colpisce

però proprio l'insistenza sul valore del *parlare*, che in un'epistemologia non-monotona acquista poi valenze specifiche, particolarmente legate a una dimensione logico-cognitiva. È in realtà però proprio la novità delle situazioni che affrontiamo nel tempo presente che deve ammonirci a evitare che – anche se in modi estremamente diversi, anzi proprio perché tali e quindi più difficili da individuare – errori simili a quelli considerati da Pasolini non possano ripetersi.

Riferimenti Bibliografici

- ANDERSON, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso
- ARCHER, Margaret (1985), «The Myth of Cultural Integration» in *British Journal of Sociology*, N 36(3), pp. 333-353
- AUSTIN, John (1962), *How To Do Things With Words*, Cambridge, MA, Harvard University Press
- BACH, Kent, HARNISH, Robert (1982), *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge, MA, MIT Press
- BATESON, Gregory (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago, University of Chicago Press
- BENEDICT, Ruth (1946), *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston, Houghton Mifflin
- BIANCHI, Claudia (2017), «Linguaggio d’odio, autorità e ingiustizia discorsiva» in *Rivista di estetica*, n. 64, pp. 18-34
- BIANCHI, Claudia (2021), *Hate Speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Roma-Bari, Laterza
- BORGNA, Alice (2022), *Tutte storie di maschi morti...*, Roma-Bari, Laterza
- BUTLER, Judith (2015), *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, MA, Harvard University Press
- DAL LAGO, Alessandro (2017), *Populismo digitale. La crisi, la rete e la nuova destra*, Milano, Cortina
- DI PROSPERO, Alfonso (2020), *Linguaggio e ordine del mondo*.

Ricerche sul significato dell'induzione, Rende, Il Sileno

- ECRI (2016), *Raccomandazione di politica generale n. 15 dell'ECRI relativa alla lotta contro il discorso dell'odio*, Strasburgo, Consiglio d'Europa
- FEMIA, Diego (2019), *Discorso dell'odio e risorse per il trattamento automatico delle lingue. Metodi, ipotesi, proposte*, in PETRILLI, Raffaella (2019), a cura di, *Hate speech. l'odio nel discorso pubblico. Politica, media, società*, Roma, Round Robin
- FERRINI, Caterina, PARIS, Orlando (2019), *I discorsi dell'odio. Razzismo e retoriche xenofobe sui social network*, Roma, Carocci
- HABERMAS, Jürgen (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it., Bologna, Mulino
- HUNTER, James Davison (1991), *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Basic Books, New York
- KOHN, Margaret (2000), *Language, Power, and Persuasion: Toward a Critique of Deliberative Democracy* in *Constellations*, n.7(3), pp. 498-429
- LANFRANCO, Monica (2024), *Milano, se con una statua si vuole cancellare la maternità*, MicroMega, 10 aprile 2024, <http://www.micromega.net/milano-se-con-una-statua-si-vuole-cancellare-la-maternita/> (consultato il 29/06/2024)
- LENTANO, Mario (2023), *Classici alla gogna. I Romani, il razzismo e la cancel culture*, Salerno Editrice, Roma
- LEVI, Primo (1986), *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino
- LUHMANN, Niklas (1983), *Illuminismo sociologico. Teoria sociale e politica*, Saggiatore, Milano
- MAITRA, Ishani (2012), *Subordinating Speech*, in MAITRA, Ishani,

MCGOWAN, Mary-Kate, eds., *Speech and Harm: Controversies over Free Speech*, Oxford University Press, Oxford

- MANTOVANI, Giuseppe (1998), *L'elefante invisibile*, Giunti, Firenze
- MARCH, James, ROMELEAR, Pierre (1976), *Position and Presence in the Drift of Decision*, in MARCH, James, OLSEN, Johan (1976), eds., *Ambiguity and Choice in Organizations*, Universitetsforlaget, Bergen, pp. 251-275
- MORIN, Edgar (1994), *Terra patria*, tr. it., Milano, Cortina
- MORINI (2024), *Countering online sexist hate speech in the European legal context: Between present commitment and future challenges* in QIL, Zoom-in, 104, 17-34
- MOSSE, George (1984), *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, tr. it., Bologna, Mulino
- PALAZZI, Franco (2021), *Politiche della rabbia. Per una balistica filosofica*, Roma, Nottetempo
- PASQUINO, Gianfranco (2022), a cura di, *Cancel Culture. Uso e abuso*, numero speciale di Paradoxa, n. 16(2)
- PASOLINI, Pier Paolo (1999), *Scritti corsari*, in *Saggi sulla politica e la società*, Milano, Mondadori, pp. 265-535
- PASTA, Stefano, SANTERINI, Milena (2021), *Nemmeno con un click. Ragazze e odio online*, Milano, Angeli
- PETRILLI, Raffaella (2020), *La strategia pubblica dell'odio*, http://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/speciali/Hate_speech/04_Petrilli.html (consultato il 29/06/2024)
- PIAGET, Jean (1973), *La costruzione del reale nel bambino*, tr. it., Firenze, Giunti
- RESCHER, Nicholas (1993), *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon

- RICHARDSON-SELF, Louise (2021), *Hate Speech Against Women Online*, London, Rowman & Littlefield
- SALVADORI, Massimo (2021), *In difesa della storia. Contro manipolatori e iconoclasti*, Roma, Donzelli
- SETTE, Raffaella, SICURELLA, Sandra (2024), *Parole in libertà: hate speech online attraverso l'Europa*, Savona, PM Edizioni
- SPACCATINI, Federica, PACILLI, Maria Giuseppina (2019), *Victim blaming e violenza di genere: antecedenti, funzioni e conseguenze* in *La camera blu/About genders*, n. 21, pp. 145-166
- VAN HERPEN, Marcel (2022), *The Rise of the Shame Society. America's Change from a Guilt Culture Into a Shame Culture*, Boston, Rowman & Littlefield
- VANTIN, Serena (2020), *La lama della rete. Forme della violenza contro le donne sul web* in *Rivista Italiana di Informatica e Diritto*, n. 2, pp. 27-33
- WILDEN, Anthony (1980), *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*, New York, Tavistock
- WILLIAMS, Bernard (1993), *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press