

NANCY FRASER

RICONOSCIMENTO SENZA ETICA?*

Da qualche tempo, oggi, le forze della politica progressista si dividono in due campi. Da un lato ci sono gli esponenti della “redistribuzione”. Ricorrendo a lunghe tradizioni di organizzazione egualitaria, laburista e socialista, gli attori politici associati a questo orientamento cercano una più giusta allocazione delle risorse e dei beni. Dall'altro stanno gli esponenti del “riconoscimento”. Riferendosi a visioni più nuove di una società “amica della differenza”, essi perseguono un mondo in cui l'assimilazione alla maggioranza o alle norme culturali dominanti non è più il prezzo da pagare per ottenere un eguale rispetto. I membri del primo campo sperano di redistribuire la ricchezza dal ricco al povero, dal Nord al Sud, e dai proprietari ai lavoratori. I membri del secondo, invece, ricercano il riconoscimento di prospettive peculiari di minoranze etniche, “razziali” e sessuali, come pure della differenza di genere. L'orientamento della redistribuzione ha un retroterra filosofico illustre, dal momento che le istanze redistributive egualitarie hanno rappresentato il caso paradigmatico per la maggior parte delle teorie sulla giustizia sociale degli ultimi 150 anni. Tuttavia, l'orientamento del riconoscimento ha di recente attratto l'interesse dei filosofi politici, alcuni dei quali stanno tentando di sviluppare un nuovo paradigma normativo che metta al centro il riconoscimento.¹

* Edizione originale: *Recognition without Ethics?*, in «Theory, Culture & Society», vol. 18, n. 2-3, April-June 2001, pp. 21-42.

Traduzione dall'inglese di Sergio Alloggio.

¹ Parti di questo saggio sono state riadattate e stralciate dal mio saggio, “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation”, in N. Fraser-A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London-New York 2003. Sono grata alla Tanner Foundation for Human Values per l'aiuto prestato a questo lavoro, una cui prima versione fu presentata come Tanner Lecture on Human Values alla Stanford University, 30 aprile-2 maggio 1996. Ringrazio Elizabeth Anderson e Axel Honneth per le loro risposte attentamente ponderate alla Lecture e Rainer Forst per i suoi seri commenti alla precedente stesura di questo saggio.

Attualmente, purtroppo, le relazioni tra i due campi sono tese. In molti casi, le lotte per il riconoscimento sono disgiunte dalle lotte per la redistribuzione. All'interno di movimenti sociali come per esempio il femminismo, le tendenze attivistiche che guardano alla redistribuzione come rimedio alla dominazione maschile sono sempre più dissociate dalle tendenze che, invece, guardano al riconoscimento della differenza di genere. E lo stesso avviene per lo più nella sfera intellettuale. Per riprendere l'esempio del femminismo, nell'accademia gli studiosi che intendono il genere come una relazione sociale sviluppano una difficile coesistenza a distanza con coloro che lo interpretano come un'identità o un codice culturale. Questa situazione illustra un fenomeno più vasto, vale a dire la diffusa disgiunzione tra politica culturale e politica sociale, tra politica della differenza e politica dell'eguaglianza.

Inoltre, in certi casi, la dissociazione è diventata polarizzazione. Alcuni esponenti della redistribuzione vedono le istanze di riconoscimento della differenza come "falsa coscienza", un ostacolo al perseguimento della giustizia sociale. Viceversa, alcuni sostenitori del riconoscimento respingono la politica redistributiva come parte integrante di un materialismo obsoleto che non può né articolare né sfidare le esperienze-chiave dell'ingiustizia. In tali casi, ci troviamo di fronte ad un dilemma: redistribuzione o riconoscimento? Politica di classe o politica dell'identità? Multiculturalismo o eguaglianza sociale?

Come ho argomentato altrove, queste sono false antitesi.² Oggi la giustizia richiede *sia* la redistribuzione *sia* il riconoscimento: nessuno dei due da solo è sufficiente. Ma non appena si sposa questa tesi, diviene urgente la questione di come metterli insieme. Io sostengo che gli aspetti emancipativi delle due problematiche hanno bisogno di essere integrati in un unico quadro comprendente. Il compito, in parte, è di elaborare una concezione allargata della giustizia che possa conciliare sia le istanze giustificabili dell'eguaglianza sociale che quelle del riconoscimento della differenza.

Moralità o etica?

Ma integrare redistribuzione e riconoscimento è tutt'altro che facile. Al contrario, prendere in considerazione questo progetto significa

² Cfr. N. Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics", cit.; Ead., *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age*, «New Left Review», n. 212, July-August 1995, pp. 68-93, ristampato in Ead., *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Routledge, London 1997; e Ead., *Adding Insult to Injury: Social Justice and the Politics of Recognition*, Kevin Olson (ed.), Verso, London-New York 1999.

lasciarsi subito coinvolgere in un intrico di difficili questioni filosofiche. Alcune tra le più spinose riguardano la relazione tra moralità ed etica, tra il giusto e il buono, tra giustizia e vita buona. Una questione chiave è se paradigmi di giustizia di solito associati con la “moralità” possono trattare istanze di riconoscimento della differenza o, al contrario, se è necessario volgersi all’“etica”. Mi sia consentito di spiegarmi. È attualmente una pratica standard in filosofia morale distinguere tra problemi di giustizia e problemi della vita buona. Interpretando i primi come una questione concernente il “giusto” e i secondi come una questione relativa al “bene”, la maggior parte dei filosofi associano la giustizia distributiva alla *Moralität* (moralità) kantiana e il riconoscimento alla *Sittlichkeit* (eticità) hegeliana. In parte quest’antitesi è una questione relativa all’ampiezza del campo d’indagine. Si pensa che le norme di giustizia siano universalmente vincolanti; esse si reggono indipendentemente dall’adesione degli attori a valori specifici. Per contro, le istanze di riconoscimento della differenza sono più ristrette. Poiché coinvolgono i giudizi qualitativi circa il valore relativo delle diverse pratiche, caratteristiche e identità culturali, queste istanze dipendono da orizzonti di valore storicamente determinati, che non possono essere universalizzati.

Molta della recente filosofia morale accende discussioni sulla posizione relativa di questi due differenti ordini di normatività. I teorici politici liberali e i filosofi morali deontologici insistono sul fatto che il giusto ha la priorità sul bene. Di conseguenza, per costoro, le domande di giustizia hanno il sopravvento su quelle dell’etica. Comunitari e teorici della teleologia concordano sul fatto che la nozione di una moralità universalmente vincolante, indipendente da ogni idea del bene, è concettualmente incoerente. Preferendo spiegazioni “forti” dell’esperienza morale a spiegazioni “deboli”, essi collocano le istanze sostanziali di valori comunitari culturalmente determinati al di sopra degli appelli astratti alla Ragione o all’Umanità.

Inoltre, i partigiani del giusto spesso sottoscrivono modelli distributivi di giustizia. Considerando la giustizia come equità, essi cercano di eliminare le disparità ingiustificate tra le chances di vita degli attori sociali. Per identificare queste disparità invocano criteri di equità che non pregiudichino le (variabili) concezioni del bene proprie degli attori. I partigiani del bene, invece, respingono il “vuoto formalismo” degli approcci distributivi. Poiché considerano l’etica una questione di vita buona, cercano di promuovere le condizioni qualitative del benessere umano (come essi le intendono), piuttosto che la fedeltà agli astratti requisiti di un trattamento eguale.

Queste concezioni filosofiche complicano il problema di integrare redistribuzione e riconoscimento. In questa divisione, la distribuzione evidentemente appartiene al versante della moralità. Tuttavia, il riconoscimento sembra di primo acchito appartenere all'etica, dal momento che apparentemente richiede giudizi sul valore delle varie pratiche, caratteristiche distintive e identità. Perciò, non sorprende che molti teorici della deontologia semplicemente respingano le istanze di riconoscimento della differenza come violazioni della neutralità liberale, concludendo che la giustizia distributiva copre la moralità politica nella sua interezza. Né d'altronde sorprende che molti teorici del riconoscimento si schierino a favore dell'etica e contro la moralità; seguendo lo stesso ragionamento delle loro controparti liberali, concludono che il riconoscimento richiede giudizi di valore qualitativi che trascendano le capacità dei modelli distributivi.

In queste concezioni standard, entrambe le parti concordano che la distribuzione appartiene alla moralità, il riconoscimento all'etica, e che pertanto non si incontreranno mai. Così, ognuno presume che il proprio paradigma escluda quello dell'altro. Nel caso avessero ragione, allora le istanze della redistribuzione e quelle del riconoscimento non potrebbero essere coerentemente conciliate. Al contrario, chiunque volesse difendere le istanze di entrambi i tipi corre il rischio della schizofrenia filosofica.

È esattamente questa presunzione di incompatibilità che io intendo contestare. Contro la saggezza standardizzata, argomenterò che redistribuzione e riconoscimento si *possono* integrare senza incorrere nella schizofrenia. La mia strategia consisterà nell'interpretare la politica del riconoscimento in un modo tale da non consegnarla prematuramente all'etica. Anzi, spiegherò le istanze di riconoscimento come *istanze di giustizia* all'interno di una concezione allargata della giustizia. La prima conseguenza sarà quella di recuperare la politica del riconoscimento alla *Moralität* e, quindi, di contrastare il ripiegamento verso l'etica. Ma non sarà questa la mia conclusione ultima; anzi, concederò che possono esserci dei casi in cui la valutazione etica è inevitabile. Ma poiché tale valutazione è problematica, suggerirò i modi per rinviarla il più a lungo possibile.

Identità o status?

La chiave della mia strategia è rompere con il modello standard del riconoscimento dell'"identità". In questo modello, ciò che il riconoscimento richiede è un'identità culturale relativa a un gruppo specifico. Il misconoscimento consiste nella svalutazione di una tale

identità da parte della cultura dominante e al conseguente danno inferto al senso del sé dei membri del gruppo. La riparazione di questo torto equivale alla richiesta di “riconoscimento”. Ciò a sua volta esige che i membri del gruppo si aggregino per rimodellare la loro identità collettiva producendo una propria cultura auto-affermativa. In questo modo, nel modello del riconoscimento dell’identità, la politica del riconoscimento è sinonimo di “politica dell’identità”.³

Questo modello dell’identità è estremamente problematico. Interpretando il misconoscimento come identità lesa, esso evidenzia la struttura psichica rispetto alle istituzioni sociali e all’interazione sociale. In tal modo, esso corre il rischio di sostituire forme intrusive di progettazione della coscienza al cambiamento sociale. Il modello aggrava questi rischi postulando l’identità di *gruppo* come oggetto del riconoscimento. Prescrivere l’elaborazione e la messa in risalto di un’identità collettiva autentica, auto-affermantesi e auto-creata induce una pressione morale sui singoli membri per conformarsi alla cultura di gruppo. L’esito spesso è quello di imporre un’unica e drasticamente semplificata identità di gruppo, che nega la complessità della vita delle persone, la molteplicità delle loro identificazioni e le influenze trasversali delle loro varie affiliazioni. Inoltre, questo modello reifica la cultura. Ignorando i flussi transculturali, tratta le culture come rigidamente delimitate, nettamente separate e non reciprocamente interagenti, come se fosse ovvio dove finisce l’una e dove comincia l’altra. Ne risulta che esso tende a incoraggiare il separatismo e la chiusura di gruppo invece dell’interazione tra i gruppi. Inoltre, negando l’eterogeneità interna, il modello dell’identità oscura le lotte che si svolgono *all’interno* dei gruppi sociali per l’autorità, e di fatto per il potere, al fine di rappresentarli. Di conseguenza, esso maschera il potere delle frazioni dominanti e rafforza la dominazione interna al gruppo. In generale, poi, il modello dell’identità si presta troppo facilmente a forme repressive di comunitarismo.⁴

Per queste ragioni, presenterò un’analisi alternativa del riconoscimento. La mia proposta è di trattare il riconoscimento come una questione di *status sociale*. Da questa prospettiva – che definirò *il modello di status* – a richiedere il riconoscimento non è l’identità specifica di un gruppo, ma piuttosto lo status di membri di un gruppo come *partners* a pieno titolo nell’interazione sociale. Ne conse-

³ Per una discussione più ampia del modello del riconoscimento dell’identità, cfr. N. Fraser, *Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics*, in «New Left Review», n. 3, May-June 2000, pp. 107-20.

⁴ Per una critica più ampia del modello dell’identità, *ivi*.

gue che il misconoscimento non equivale alla svalutazione e alla deformazione dell'identità di gruppo. Piuttosto, esso è sinonimo di *subordinazione sociale* nel senso di essere ostacolati a *partecipare paritariamente* alla vita sociale. Senza dubbio, riparare l'ingiustizia necessita di una politica del riconoscimento, ma questo non significa politica dell'identità. Anzi, nel modello di status, ciò significa una politica diretta a superare la subordinazione istituendo la parte misconosciuta come membro a pieno titolo della società, capace di partecipare alla pari insieme con gli altri membri.⁵

Mi sia consentito di entrare nel merito del discorso. Considerare il riconoscimento come una questione di status vuol dire esaminare i modelli istituzionalizzati di valore culturale nei loro effetti sulla rispettiva posizione degli attori sociali. Se e quando tali modelli costituiscono gli attori come *pari*, capaci di partecipare paritariamente alla vita sociale, solo allora possiamo parlare di *riconoscimento reciproco* e di *eguaglianza di status*. Per converso, quando modelli istituzionalizzati di valore culturale costituiscono alcuni attori come inferiori, esclusi, totalmente altri o semplicemente invisibili, dunque come meno che *partners* a pieno titolo dell'interazione sociale, solo allora dovremmo parlare di *misconoscimento* e di *subordinazione di status*.

Nel modello di status, poi, il misconoscimento sorge quando le istituzioni strutturano l'interazione secondo norme culturali che impediscono la parità di partecipazione. Gli esempi comprendono le leggi matrimoniali che escludono la relazioni omosessuali come illegittime e perverse, o le politiche sociali di *Welfare* che stigmatizzano le madri *single* in quanto parassiti sessualmente irresponsabili, oltre che pratiche di controllo come il "profilo razziale" che associano persone la cui identità è definita dalla razza e criminalità. In ciascuno di questi casi, l'interazione è regolata da un modello istituzionalizzato di valore culturale che costituisce alcune categorie di attori sociali come conformi alla norma e altre come carenti o inferiori: l'eterosessuale è normale, il gay è perverso; le "famiglie con capifamiglia maschi" sono giuste, non lo sono quelle con "capifamiglia donne"; i "bianchi" sono rispettosi della legge, i "neri" sono pericolosi. In ogni caso, il risultato è quello di negare ad alcuni membri della società lo status di *partners* a pieno titolo dell'interazione, capaci di partecipare alla pari con tutti gli altri.

In ciascuno di questi casi, quindi, l'istanza di riconoscimento è legittima. Ma occorre fare attenzione a ciò che questo significa: di-

⁵ Per un'illustrazione più dettagliata del modello del riconoscimento di status, cfr. N. Fraser, *Rethinking Recognition*, cit., e Ead., "Social Justice in the Age of Identity Politics", cit.

rette non a valorizzare l'identità di gruppo, ma piuttosto a superare la subordinazione, le istanze di riconoscimento – nel modello di status – cercano di istituire la parte subordinata come un *partner* a pieno titolo della vita sociale, in grado di interagire alla pari con gli altri. In altre parole, esse mirano a *deistituzionalizzare i modelli di valore culturale che impediscono la parità di partecipazione e a sostituirli con modelli capaci di promuoverla*.

Il modello di status si sottrae a molte difficoltà proprie del modello dell'identità. In primo luogo, respingendo la concezione del riconoscimento come valorizzazione dell'identità di gruppo, esso evita di essenzializzare tali identità. In secondo luogo, mettendo a fuoco gli effetti delle norme istituzionalizzate sulle capacità di interazione, non cede alla tentazione di sostituire il cambiamento sociale con la riprogettazione della coscienza. In terzo luogo, prescrivendo l'eguaglianza di status nel senso della parità della partecipazione, valorizza l'interazione trasversale tra i gruppi in antitesi al separatismo e alla chiusura di gruppo. In quarto luogo, il modello di status evita di reificare la cultura – senza tuttavia negarne l'importanza politica. Consapevole che i modelli istituzionalizzati di valore culturale possono essere veicolo di subordinazione, esso cerca di deistituzionalizzare i modelli che ostacolano la parità di partecipazione e di rimpiazzarli con modelli atti a favorirla.

Infine, il modello di status possiede un ulteriore notevole vantaggio. A differenza del modello dell'identità, interpreta il riconoscimento in modo tale da non relegare questa categoria nell'ambito dell'etica. Intendendo il riconoscimento come una questione di eguaglianza di status, definito a sua volta come parità di partecipazione, esso fornisce una spiegazione deontologica del riconoscimento. In tal modo, libera la forza normativa delle istanze del riconoscimento dalla diretta dipendenza di uno specifico orizzonte sostanzialistico di valore. Inoltre, a differenza del modello dell'identità, il modello di status è compatibile con la priorità del giusto sul bene. Rifiutando la tradizionale associazione del riconoscimento con l'etica, lo associa piuttosto con la moralità. Per questa via, il modello di status consente di conciliare riconoscimento e redistribuzione, senza cadere nella schizofrenia filosofica. O almeno così proverò ad argomentare nelle pagine seguenti.

Giustizia o vita buona?

Ogni tentativo di integrare redistribuzione e riconoscimento in un quadro unitario deve affrontare quattro questioni filosofiche cruciali. La prima: il riconoscimento è una questione di giustizia o è una que-

stione di autorealizzazione? La seconda: la giustizia distributiva e il riconoscimento costituiscono due paradigmi normativi distinti e *sui generis* o l'uno può essere sussunto all'interno dell'altro? La terza: la giustizia richiede il riconoscimento di ciò che distingue individui o gruppi, oppure il riconoscimento della nostra comune umanità è sufficiente? La quarta: come possiamo discernere le istanze di riconoscimento che sono giustificate da quelle che non lo sono?

Il modo in cui si risponde a queste domande dipende dalla concezione del riconoscimento che si assume. Nelle pagine seguenti impiegherò il modello di status al fine di fornire una spiegazione deontologica. Ricorrendo a questo modello, allargherò la concezione standard della giustizia per includervi le istanze di riconoscimento. Inoltre, dilatando il concetto di moralità, eviterò di rivolgermi prematuramente all'etica.

Comincio con la questione: il riconoscimento è un problema di giustizia, e quindi di moralità, o è un problema di vita buona, e quindi di etica? Di solito, il riconoscimento viene inteso come un problema di vita buona. È questa la concezione sia di Charles Taylor sia di Axel Honneth, i due più famosi teorici contemporanei del riconoscimento. Per entrambi, l'essere riconosciuto da un altro soggetto è la condizione necessaria per conseguire una soggettività piena e non distorta. Negare a qualcuno il riconoscimento equivale a privarlo/la di un prerequisito fondamentale del benessere umano. Per Taylor, ad esempio, «il non riconoscimento o il misconoscimento [...] può essere una forma di oppressione, che imprigiona qualcuno in un modo di essere falso, distorto o ristretto. Al di là della semplice mancanza di rispetto, può infliggere alle persone una grave ferita provocando in loro un rovinoso odio di sé. Il riconoscimento dovuto non è propriamente una cortesia, ma un bisogno vitale»⁶. Analogamente, per Honneth, «noi dobbiamo la nostra integrità [...] al ricevere l'approvazione o il riconoscimento da altre persone. Negare il riconoscimento [...] ferisce, perché danneggia [...] le persone nella propria positiva comprensione del sé – una comprensione conseguita con mezzi intersoggettivi»⁷. Così, entrambi questi teorici interpretano il misconoscimento nei termini di una soggettività svantaggiata e di un'identità danneggiata. Ed entrambi interpretano l'offesa in termini etici, nella misura in cui inibisce la capacità del soggetto di realizzare una vita

⁶ Ch. Taylor, «La politica del riconoscimento», in J. Habermas-Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998, p. 10.

⁷ A. Honneth, *Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition*, «Political Theory», vol. 20, n. 2, May 1992, pp. 188-89.

buona. Pertanto, per Taylor e Honneth, il riconoscimento è un problema di etica.

A differenza di Taylor e Honneth, propongo di intendere il riconoscimento come un problema di giustizia. Di conseguenza, non si dovrebbe rispondere alla domanda “che cosa c’è di sbagliato nel riconoscimento?” dicendo che impedisce il benessere umano perché distorce la “relazione pratica con se stesso” del soggetto.⁸ Si dovrebbe dire, piuttosto, che è ingiusto che ad alcuni individui e gruppi venga negato lo status di *partners* a pieno titolo dell’interazione sociale in conseguenza di modelli istituzionalizzati di valore culturale alla cui costruzione essi non hanno paritariamente partecipato, e che sviliscono le loro caratteristiche peculiari o le caratteristiche peculiari loro assegnate. In altre parole, si dovrebbe dire che il riconoscimento è sbagliato perché costituisce una forma di subordinazione istituzionalizzata e, quindi, una seria violazione della giustizia.

Quest’approccio offre non pochi importanti vantaggi. Anzitutto, richiamandosi ad un criterio deontologico, consente di giustificare le istanze di riconoscimento come moralmente vincolanti nelle attuali condizioni di pluralismo dei valori.⁹ Sotto queste condizioni, non vi è un’unica concezione della vita buona che sia universalmente condivisa, né una concezione che possa essere stabilita in modo autoritario. Così, ogni tentativo di giustificare le istanze di riconoscimento che si richiami a un’esposizione della vita buona deve necessariamente essere settario. Nessun approccio di questo tipo può stabilire tali istanze come normativamente vincolanti per coloro che non condividono l’orizzonte di valore etico del teorico.

Diversamente da questi approcci, il modello del riconoscimento fondato sullo status è deontologico e non settario. Abbracciando lo spirito della “libertà soggettiva” che è la cifra della modernità, esso postula che dipende dagli individui e dai gruppi definire ciò che per loro costituisce la vita buona e dotarsi di un approccio per realizzarla, entro limiti che garantiscano agli altri una libertà simile. In tal modo, il modello di status non ricorre a nessuna concezione di vita buona, ma piuttosto ad una concezione della giustizia che potrebbe – e dovrebbe – essere accettata da coloro che hanno concezioni divergenti della vita buona. In questa prospettiva, ciò che rende il riconoscimento moralmente sbagliato è il fatto che esso nega ad alcuni individui e gruppi la possibilità di partecipare paritariamente con gli

⁸ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002, e Id., *Integrity and Disrespect*, cit.

⁹ Sono grato a Rainer Forst per l’aiuto fornitomi nel formulare questo punto.

altri all'interazione sociale. La norma della *parità partecipativa* qui invocata non è settaria nel senso stabilito; può giustificare le istanze di riconoscimento come normativamente vincolanti per tutti coloro che sono d'accordo nel rispettare i giusti termini dell'interazione in condizioni di pluralismo dei valori.

Trattare il riconoscimento come un problema di giustizia ha altresì un secondo vantaggio. Interpretare il misconoscimento come una subordinazione di status, colloca l'elemento negativo nelle relazioni sociali e non nella psicologia individuale o interpersonale. Sotto questo riguardo, essere misconosciuti non equivale semplicemente ad essere oggetto di una cattiva considerazione, ad essere disprezzati o sottovalutati negli atteggiamenti consapevoli o nelle convinzioni personali degli altri. È piuttosto il fatto di vedersi negato lo status di *partner* a pieno titolo dell'interazione sociale e ostacolati nella partecipazione paritaria alla vita sociale come conseguenza di modelli istituzionalizzati di valore culturale, che rende un soggetto relativamente indegno di rispetto o di stima. Quando tali modelli di mancanza di rispetto e stima vengono istituzionalizzati, impediscono la parità di partecipazione, esattamente come fanno le ingiustizie distributive.

Inoltre, evitando la psicologizzazione, quest'approccio sfugge alle difficoltà che affliggono gli approcci rivali. Quando il misconoscimento viene identificato con le distorsioni interne alla struttura dell'autocoscienza dell'oppresso, il passo è breve per arrivare a biasimare la vittima, dal momento che, ad esempio, imputare il danno psichico a quelli che sono esposti al razzismo sembra aggiungere il danno alla beffa. Per converso, quando il misconoscimento è considerato alla stregua di un pregiudizio nella mente degli oppressori, superarlo sembra richiedere la necessità di vigilare sulle loro credenze: un approccio che è illiberale ed autoritario. Nel modello di status, invece, il misconoscimento è un problema di impedimenti esternamente manifesti e pubblicamente verificabili all'affermazione di alcune persone come membri a pieno titolo della società. E forme sociali di questo genere sono moralmente indifendibili, *che esse deformino o meno la soggettività di chi è oppresso*.¹⁰

¹⁰ Come ho rilevato, il modello di status evita la psicologizzazione. Tuttavia, ciò che questo significa richiede qualche chiarimento. Il modello non implica che il misconoscimento non ha mai quel tipo di conseguenze psicologiche descritto da Taylor e Honneth. Ma piuttosto afferma che quello che c'è di sbagliato nel misconoscimento non dipende dalla presenza di queste conseguenze. Così, il modello di status separa la normatività delle istanze di riconoscimento dalla psicologia, rafforzando in questo modo la loro forza normativa. Quando le istanze di riconoscimento sono fatte precedere da una teoria psicologica delle «condizioni intersoggettive per la formazione di un'identità non distorta», come nel modello di Honneth, esse sono rese vulnerabili alle vicissi-

Infine, associando il riconoscimento alla giustizia invece che alla vita buona, si evita la concezione che ognuno ha un egual diritto alla stima sociale. Naturalmente, questa concezione è palesemente insostenibile, perché rende privo di senso il concetto di stima.¹¹ Eppure, una simile conclusione sembra discendere da almeno uno dei paradigmi rivali. Nella teoria di Honneth, la stima sociale compare tra le “condizioni intersoggettive per la formazione di un’identità non distorta”, che la moralità ha il compito di proteggere. Ne consegue che ognuno ha moralmente il diritto alla stima sociale.¹² Per contro, la spiegazione del riconoscimento qui proposta non implica una tale *reductio ad absurdum*. Ciò che *invece* implica è che ognuno ha un eguale diritto a ricercare la stima sociale in eque condizioni di eguale opportunità.¹³ E condizioni del genere non sono in vigore quando, ad esempio, i modelli istituzionalizzati di valore culturale sviscerano pervasivamente la femminilità, il “non essere bianchi”, l’omosessualità e tutto ciò che è vi è culturalmente connesso. In questi casi, le donne e/o le persone di colore e/o i gay e le lesbiche nella ricerca della stima devono affrontare ostacoli che gli altri non incontrano sulla propria strada. E tutti, inclusi gli uomini bianchi eterosessuali, dovranno affrontare ulteriori ostacoli se scelgono di realizzare progetti e di coltivare tratti che sono culturalmente codificati come femminili, omosessuali o “non bianchi”.

Per tutte queste ragioni, il riconoscimento viene ad essere trattato meglio in quanto problema di giustizia, e quindi di moralità, anziché come problema di vita buona, e quindi di etica. E interpretare il riconoscimento sulla base del modello di status ci consente di trattarlo come un problema di giustizia.

Ma da questa impostazione che cosa deriva per la teoria della giustizia?

tudini di questa teoria: il loro statuto morale vincolante evapora nel caso in cui la teoria risultasse falsa. Per contro, trattando il riconoscimento come un problema di status, il modello che sto proponendo evita di ipotizzare le istanze normative come dati di fatto psicologici. Si può mostrare che una società le cui norme istituzionalizzate impediscono la parità di partecipazione è ingiusta, anche se non infligge alcun danno psichico a coloro che a essa sono subordinati.

¹¹ Qui assumo la distinzione tra rispetto e stima, oggi abbastanza in voga nella filosofia morale. Stando a questa distinzione, il rispetto è dovuto universalmente ad ogni persona in virtù di un’umanità condivisa; la stima, invece, viene accordata in modo differenziato sulla base dei tratti specifici delle persone, delle loro qualità e del loro contributo. Così, mentre la prescrizione di rispettare ognuno in modo eguale è perfettamente ragionevole, l’ingiunzione di stimare ognuno nella stessa misura è ossimorica.

¹² A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

¹³ Questo punto può essere riformulato nel modo seguente: benché nessuno abbia diritto ad una eguale stima sociale in senso positivo, ognuno ha diritto a non essere *disistimato* sulla base delle classificazioni istituzionalizzate di gruppo che compromettono la sua posizione come *partner* a pieno titolo dell’interazione sociale. Devo questa formulazione a Rainer Forst (conversazione personale).

Allargare il paradigma della giustizia

Nell'ipotesi che il riconoscimento sia un problema di giustizia, in che rapporto sta con la distribuzione? Ne consegue forse – volgendoci ora alla nostra seconda questione – che distribuzione e riconoscimento costituiscono due concezioni della giustizia distinte e *sui generis*? O possono essere ridotte l'una all'altra?

Il problema della riduzione va considerato da due versanti differenti. Da un lato, il punto è se le teorie esistenti della giustizia distributiva possono sussumere adeguatamente i problemi del riconoscimento. Nella mia prospettiva di pensiero, la risposta è negativa. Certamente, molti teorici della distribuzione apprezzano l'importanza dello status ben oltre l'allocatione delle risorse e cercano di includere quest'aspetto nelle loro spiegazioni.¹⁴ Ma i risultati non sono del tutto soddisfacenti. La maggior parte di questi teorici adottano una concezione dello status riduttivamente economicistica e legalistica, supponendo che una giusta distribuzione di risorse e diritti basti a impedire il misconoscimento. Ma, in realtà, non ogni misconoscimento è un effetto collaterale (*by-product*) di una cattiva distribuzione, né di una cattiva distribuzione più una discriminazione sancita dalla legge. Prova ne sia il caso di un banchiere afro-americano di Wall Street che non riesce a trovare un taxi che lo faccia salire. Per trattare casi del genere, una teoria della giustizia deve andare al di là della distribuzione di diritti e beni per esaminare i modelli istituzionalizzati di valore culturale; deve verificare se questi modelli impediscono la parità di partecipazione alla vita sociale.¹⁵

¹⁴ Per esempio, John Rawls a volte intende i «beni principali», quali il reddito e il lavoro come «basi sociali della stima di sé», mentre parla anche della stima di sé (*self-respect*) in quanto tale, come di un bene fondamentale particolarmente importante la cui distribuzione è un problema di giustizia. Analogamente, Ronald Dworkin difende l'idea dell'«eguaglianza delle risorse» come espressione distributiva dell'«eguale valore morale delle persone». Amartya Sen, infine, considera sia il «senso del sé» che la capacità di «apparire in pubblico senza vergogna» come rilevanti per la «capacità di funzionare», quindi tali da rientrare nel campo di una spiegazione della giustizia che prescriva l'eguale distribuzione delle capacità di base. Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982, §§ 67 e 82; Id., *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994; R. Dworkin, *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, in «Philosophy and Public Affairs», Fall 1981, pp. 283-345; e A. Sen, *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Amsterdam 1985.

¹⁵ L'eccezione importante di un teorico che ha cercato di includere le questioni culturali all'interno di un paradigma distributivo è Will Kymlicka. Egli propone di trattare l'accesso ad una «struttura culturale intatta» come un bene fondamentale che va equamente distribuito. Quest'approccio si attagliava perfettamente a forme di governo multinazionali, come il Canada, in antitesi a forme di governo polietniche, come gli Stati Uniti. Tuttavia, tale approccio diventa problematico nei casi in cui gli attori che si mobilitano per il riconoscimento non si dividono chiaramente (o non molto chiaramente) in gruppi dotati di culture distinte e relativamente delimitate. Esso ha anche difficoltà nel trattare casi in cui le istanze di riconoscimento non assumono la forma di domande (di un certo livello di) sovranità, ma mirano piuttosto alla parità di partecipazione all'interno di uno Stato che

Inoltre, che dire circa l'altro versante della questione? Possono le teorie del riconoscimento esistenti sussumere adeguatamente i problemi della distribuzione? Anche a questo proposito la mia risposta è negativa. Senza dubbio, alcuni teorici del riconoscimento apprezzano l'importanza dell'eguaglianza economica e cercano di includerla nelle loro spiegazioni. Ma ancora una volta gli esiti non sono del tutto soddisfacenti. Axel Honneth, ad esempio, postula una riduttiva concezione culturalista della distribuzione. Credendo che tutte le ineguaglianze economiche siano radicate in un ordine culturale che privilegia alcuni tipi di lavoro su altri, egli ritiene che cambiare quell'ordine culturale sia sufficiente a impedire ogni cattiva distribuzione.¹⁶ Ma, in realtà, non ogni cattiva distribuzione è un effetto collaterale del misconoscimento. Prova ne sia il caso dell'operaio bianco specializzato che diventa disoccupato per la chiusura di una fabbrica derivante da una fusione aziendale di tipo speculativo. In questo caso, l'ingiustizia della cattiva distribuzione ha poco a che fare con il misconoscimento. È piuttosto la conseguenza di imperativi intrinseci a un ordine di relazioni economiche specializzate la cui *raison d'être* è l'accumulazione del profitto. Per trattare tali casi, una teoria della giustizia deve andare al di là dei modelli culturali di valore per esaminare la struttura del capitalismo. Deve accertare se i meccanismi economici che sono relativamente separati dalle strutture di prestigio, e operano in modo relativamente impersonale, impediscono la parità di partecipazione alla vita sociale.

In generale, allora, né i teorici della distribuzione né i teorici del riconoscimento sono riusciti sin qui a sussumere con successo gli uni i temi degli altri.¹⁷ Così, invece di perorare una delle due concezioni

è tagliato trasversalmente da una molteplicità di linee di differenza e di ineguaglianza che si incrociano tra loro. Sul tema della struttura culturale intatta come bene fondamentale, cfr. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1989. Per la distinzione tra politica multinazionale e politica polietnica, cfr. Id., "Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada", in AA.VV., *Democracy and Difference: contesting the boundaries of the political*, Seyla Benhabib (ed.), Princeton University Press, Princeton 1996.

¹⁶ Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

¹⁷ Inoltre, in assenza di una riduzione sostanziale, sussunzioni meramente verbali non sono utili. Serve a poco sottolineare come aspetto semantico il fatto, per esempio, che anche il riconoscimento è un bene che va distribuito; né, per contro, affermare come questione di definizione che ogni modello distributivo esprime una matrice implicita di riconoscimento. In entrambi i casi il risultato è una tautologia. Il primo trasforma ogni riconoscimento in distribuzione mediante una definizione, mentre il secondo asserisce semplicemente il contrario. In nessuno di questi casi vengono sollevati problemi sostanziali di integrazione concettuale. In realtà, tali "riduzioni" conseguite attraverso mere definizioni servono proprio a impedire di andare avanti nella soluzione di questi problemi. Creando un'apparenza fuorviante di riduzione, questi approcci rendono difficile vedere, tanto meno affrontare, le tensioni e i conflitti possibili tra le istanze di redistribuzione e le istanze di riconoscimento.

ad esclusione dell'altra, propongo di sviluppare una concezione allargata della giustizia. La mia concezione tratta la distribuzione e il riconoscimento come distinte prospettive sulla, e dimensioni della, giustizia. Senza ridurre l'una prospettiva all'altra, essa abbraccia entrambe le dimensioni in un quadro più largo e comprensivo.

Come ho già sottolineato, il nucleo normativo della mia concezione è il concetto di *parità partecipativa*¹⁸. Secondo questa norma, la giustizia richiede misure sociali che consentano a tutti i membri (adulti) della società di interagire reciprocamente alla pari. Perché la parità partecipativa sia possibile, sostengo che devono essere soddisfatte almeno due condizioni.¹⁹ Prima di tutto, la distribuzione delle risorse materiali deve essere tale da assicurare ai partecipanti indipendenza e voce. Chiamo questa la *condizione oggettiva* della parità partecipativa. Essa inibisce forme e livelli di ineguaglianza materiale e di dipendenza economica che impediscano la parità di partecipazione. Pertanto, vengono impediti le misure sociali che istituzionalizzino la deprivazione, lo sfruttamento e le vistose disparità di ricchezza, reddito e tempo libero, cioè quelle misure che negano ad alcune persone i mezzi e le opportunità di interagire con gli altri paritariamente.²⁰

Per contro, la seconda condizione richiede che i modelli istituzionalizzati di valore culturale esprimano un eguale rispetto verso tutti

¹⁸ Da quando ho coniato questa espressione nel 1995, il termine "parità" ha cominciato a svolgere un ruolo centrale nella politica femminista in Francia. Qui si traduce nella richiesta che le donne occupino il 50% dei posti in parlamento e negli altri corpi rappresentativi. Di conseguenza, in Francia "parità" è sinonimo di eguaglianza di genere strettamente numerica nella rappresentanza politica. Al contrario, per me, "parità" equivale alla condizione di essere *pari*, di essere *alla pari* con gli altri e di essere su un piano di parità. Lascio in sospenso la questione circa il grado o il livello esatto di eguaglianza necessario per garantire tale parità. Nella mia formulazione, inoltre, il requisito morale consiste nel fatto che ai membri della società deve essere assicurata la *possibilità* della parità, se e quando essi scelgono di partecipare a una determinata attività o interazione. Non c'è alcun requisito in base al quale ognuno partecipi effettivamente a qualsiasi attività del genere.

¹⁹ Intendo «devono essere soddisfatte *almeno* due condizioni» al fine di consentirne anche più di due. Mi riferisco in particolare a una possibile terza classe di ostacoli alla parità partecipativa che potrebbe essere definita in antitesi a quella economica o culturale. Ostacoli "politici" alla parità di partecipazione includerebbero le procedure decisionali che sistematicamente marginalizzano alcune persone anche in assenza di una cattiva distribuzione e di un misconoscimento: per esempio, regole elettorali del tipo il vincitore-pigliatutto in collegi uninominali che non danno voce alle minoranze quasi permanenti. L'ingiustizia corrispondente sarebbe la "marginalizzazione politica" o l'"esclusione", mentre il rimedio corrispondente sarebbe la "democratizzazione". Per una discussione più dettagliata di questa "terza" dimensione della giustizia, cfr. N. Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation", cit. Per una intelligente illustrazione delle regole elettorali del tipo il vincitore-pigliatutto nei collegi uninominali, cfr. L. Guinier, *The Tyranny of the Majority*, The Free Press, New York 1994.

²⁰ Resta aperta la questione su quanto l'ineguaglianza economica sia compatibile con la parità partecipativa. Una qualche ineguaglianza di questo tipo è inevitabile e non censurabile. Ma c'è una soglia in cui le disparità di risorse diventano tanto vistose da impedire la parità nella partecipazione. Dove esattamente una tale soglia si collochi, è materia di un'indagine ulteriore.

i partecipanti e garantiscano pari opportunità per ottenere la stima sociale. Chiamo questa la *condizione intersoggettiva* della parità partecipativa. Essa inibisce tutte le norme istituzionalizzate che sistematicamente sviliscono alcune categorie di persone e le prerogative ad esse associate. Per questa ragione, vengono banditi i modelli di valore istituzionalizzati che negano ad alcuni lo status di partecipanti a pieno titolo dell'interazione – affibbiando loro l'etichetta di un'eccessiva "differenza" oppure mancando di riconoscere la loro peculiarità (*distinctiveness*).

Sia la condizione oggettiva sia la condizione intersoggettiva sono necessarie per la parità partecipativa. Nessuna delle due da sola è sufficiente. La condizione oggettiva mette a fuoco interessi tradizionalmente associati alla teoria della giustizia distributiva, segnatamente quelli che concernono la struttura economica della società e le differenze di classe economicamente definite. La condizione intersoggettiva mette a fuoco interessi recentemente evidenziati nella filosofia del riconoscimento, specialmente quelli che concernono l'ordine di status della società e le gerarchie di status culturalmente definite. In tal modo, una concezione allargata della giustizia ispirata alla norma della parità partecipativa comprende sia la redistribuzione che il riconoscimento, senza ridurre l'un termine all'altro.

Quest'approccio compie un passo considerevole verso la soluzione del problema da cui siamo partiti. Interpretare la redistribuzione e il riconoscimento come due dimensioni reciprocamente irriducibili della giustizia, e sottoporle alla norma deontologica della parità partecipativa, significa situarli entrambi sul comune terreno della *Moralität*. Evitare, quindi, di rivolgersi prematuramente all'etica, sembra promettere una via di fuga dalla schizofrenia filosofica.

Riconoscere la peculiarità?

Prima di vantarsi del successo conseguito dobbiamo, comunque, riprendere la nostra terza questione filosofica: la giustizia richiede il riconoscimento della peculiarità degli individui o dei gruppi, al di là del riconoscimento della nostra comune umanità? Se la risposta risulta essere positiva, dovremo rivisitare la questione dell'etica.

Ci sia consentito di cominciare rilevando che la parità partecipativa è una norma universalistica in un duplice senso. Anzitutto, essa comprende tutti i *partners* (adulti) dell'interazione. E in secondo luogo presuppone l'eguale dignità morale degli esseri umani.

Ma l'universalismo morale inteso in questa duplice accezione, lascia ancora aperta la questione se si può chiedere alla giustizia il rico-

noscimento della peculiarità di individui o gruppi, come un elemento tra gli altri della condizione intersoggettiva della parità partecipativa.

A mio avviso, la questione non può ottenere una risposta mediante una spiegazione *a priori* delle forme di riconoscimento di cui ognuno ha sempre bisogno. Piuttosto essa va affrontata con lo spirito di un pragmatismo orientato dalle idee della teoria sociale. Da questa prospettiva, il riconoscimento è un rimedio all'ingiustizia sociale, non la soddisfazione di un generico bisogno umano. Così, la(e) forma(e) di riconoscimento che la giustizia richiede in un dato caso dipende(ono) dalla(e) forma(e) di *mis*conoscimento a cui occorre porre riparo. Nei casi in cui il *mis*conoscimento implica negare la comune umanità di alcuni dei partecipanti, il rimedio è un riconoscimento universalistico; per questo, il primo e più fondamentale provvedimento adottato per l'*apartheid* in Sud Africa fu la cittadinanza universale "non razziale". Di converso, là dove il *mis*conoscimento implica negare la peculiarità di alcuni partecipanti, il rimedio potrebbe essere il riconoscimento della specificità; perciò, molte femministe pretendono che il superamento della subordinazione di genere richieda il riconoscimento della capacità unica e peculiare delle donne di mettere al mondo gli esseri umani.²¹ In ogni caso, il rimedio dovrebbe essere adeguato al danno.

L'approccio pragmatista supera gli inconvenienti delle altre due concezioni specularmente opposte. Anzitutto, respinge la pretesa, propugnata da alcuni teorici della distribuzione, che la giustizia richieda di limitare il pubblico riconoscimento a quelle capacità che tutti gli esseri umani condividono. Promosso dagli avversari dei programmi contro le discriminazioni (*affirmative action*), quest'approccio preclude dogmaticamente il riconoscimento di ciò che distingue le persone le une dalle altre, senza considerare se tale riconoscimento potrebbe essere in certi casi necessario per vincere gli ostacoli alla parità partecipativa. In secondo luogo, l'approccio pragmatista respinge l'opposta pretesa, anch'essa decontestualizzata, che ognuno di noi ha sempre bisogno di vedersi riconosciuta la propria peculiarità.²² Spesso promosso dai teorici del riconoscimento, questo secondo approccio non è in grado di spiegare perché non tutte, ma solo alcune,

²¹ Dico che il rimedio *potrebbe*, non che deve, essere il riconoscimento della differenza. In realtà vi sono altri possibili rimedi alla negazione della peculiarità – inclusa la decostruzione dei termini veri e propri in cui le differenze vengono attualmente elaborate. Per una discussione di queste alternative, cfr. N. Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics", cit.

²² Sia Taylor che Honneth difendono questa concezione. Cfr. Ch. Taylor, "La politica del riconoscimento", cit., e A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

differenze sociali generano istanze di riconoscimento, né perché solo alcune di queste istanze, ma non altre, sono moralmente giustificate. Più specificatamente, non è in grado di spiegare perché coloro che occupano posizioni vantaggiose nell'ordine degli status, come gli uomini e gli eterosessuali, di solito sfuggono al riconoscimento della loro peculiarità (di genere e sessuale), reclamando non la specificità, ma l'universalità.²³ E nemmeno è in grado di spiegare perché, in quelle occasioni in cui essi cercano un riconoscimento di questo tipo, le loro pretese sono solitamente illegittime. Per contro, l'approccio qui proposto considera le istanze di riconoscimento della differenza in termini pragmatici e contestuali – come risposte correttive a specifiche ingiustizie preesistenti. Ponendo al centro dell'attenzione i problemi di giustizia, esso si rende conto che i bisogni di riconoscimento degli attori subordinati differiscono da quelli degli attori dominanti e che *solo le istanze che promuovono la parità di partecipazione sono moralmente giustificate*.

Di conseguenza, per il pragmatista, tutto dipende da ciò di cui le persone misconosciute hanno esattamente bisogno per essere in grado di partecipare paritariamente alla vita sociale. E non c'è ragione di immaginare che queste persone hanno bisogno tutte della stessa cosa in ogni contesto. In alcuni casi, possono aver bisogno di essere sgravate dal peso di un'eccessiva peculiarità che è stata loro attribuita o stabilita. In altri, possono aver bisogno che venga presa in considerazione una loro caratteristica peculiare fino a quel momento sottovalutata. In altri ancora, possono aver bisogno di spostare l'attenzione sui gruppi dominanti o avvantaggiati, rivelando la peculiarità di questi ultimi, che era stata ingannevolmente ostentata come universale. In alternativa, possono aver bisogno di decostruire i termini esatti in cui le differenze attribuite vengono comunemente elaborate. Infine, possono aver bisogno di tutte o solo di alcune di queste cose in connessione l'una con l'altra e in connessione con la redistribuzione. Quali persone abbiano bisogno di quale(i) tipo(i) di riconoscimento in quali contesti, dipende dalla natura degli ostacoli che essi devono affrontare in riferimento alla parità partecipativa.

Pertanto, non possiamo escludere in anticipo la possibilità che la giustizia in alcuni casi possa richiedere il riconoscimento della peculiarità.

²³ L. Nicholson, *To be or Not to Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition*, in «Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory», vol. 3, n. 1, 1996, pp. 1-16.

Giustificare le istanze di riconoscimento

Fino a questo punto, sono riuscita a rispondere alle tre questioni filosofiche fondamentali sul riconoscimento restando sul terreno della *Moralität*. Leggendo il riconoscimento attraverso il modello di status, ne ho fornito un'interpretazione deontologica. E allargando il paradigma standard della giustizia, ho trattato redistribuzione e riconoscimento come due dimensioni della e due prospettive sulla giustizia reciprocamente irriducibili, ognuna delle quali può essere ricondotta sotto la norma comune della parità partecipativa. In questo modo, ho sin qui evitato di volgermi all'etica e mi sono sottratta alla schizofrenia filosofica.

Tuttavia, a questo punto, la questione dell'etica minaccia di ritornare. Una volta che accettiamo che la giustizia *potrebbe*, in determinate circostanze, esigere il riconoscimento della peculiarità, allora dobbiamo prendere in considerazione il problema della giustificazione. Dobbiamo chiederci: che cosa giustifica l'istanza di riconoscimento della differenza? In che modo possiamo distinguere un'istanza giustificata di questo tipo da un'altra non giustificata? La questione cruciale è se sarà sufficiente un criterio puramente deontologico o se, invece, è richiesta la valutazione etica delle varie pratiche, identità e caratteristiche. In quest'ultima eventualità, ci si dovrà in ultima analisi rivolgere all'etica.

Mi sia consentito di cominciare sottolineando che non ogni istanza di riconoscimento è valida, così come non lo è ogni pretesa di distribuzione. In entrambi i casi, si ha bisogno dell'ausilio di criteri e/o procedure per distinguere tra istanze valide e istanze non valide. I teorici della giustizia distributiva hanno a lungo cercato di fornire spiegazioni di tal genere, facendo appello o a criteri oggettivistici, come la massimizzazione dell'utilità, o a norme procedurali, come quelle dell'etica del discorso. Al contrario, i teorici del riconoscimento sono stati più lenti nell'affrontare questo problema. Essi devono ancora fornire un fondamento di principio per distinguere le istanze che sono giustificate da quelle che non lo sono.

Questo problema pone gravi difficoltà a coloro che trattano il riconoscimento come una questione di etica. I teorici che giustificano il riconoscimento come un mezzo di autorealizzazione sono vulnerabili soprattutto alle obiezioni sollevate su questo aspetto. Per esempio, secondo Axel Honneth, ognuno ha bisogno di vedere riconosciuta la propria peculiarità al fine di sviluppare l'autostima, che (insieme con la fiducia in se stessi e il rispetto di sé) è una componente essenziale

di un'identità non distorta.²⁴ La conseguenza sembra essere che le istanze di riconoscimento che accrescono l'autostima degli interessati sono giustificate, mentre quelle che la indeboliscono non lo sono. Ma, alla luce di questa ipotesi, sembrerebbe che le identità razziste abbiano diritto a un qualche riconoscimento, in quanto consentono ad alcuni europei e euroamericani poveri di affermare il senso della loro propria dignità contrapponendosi ai loro presunti inferiori. Le istanze antirazziste, invece, si imbatterebbero in un ostacolo allorché dovessero minacciare l'autostima di bianchi poveri. Purtroppo, casi simili, in cui il pregiudizio genera vantaggi psicologici, non sono affatto rari, ma bastano a smentire la concezione secondo cui un'accresciuta autostima può offrire un criterio di giustificazione alle istanze di riconoscimento.

In che modo, dunque, le istanze di riconoscimento *dovrebbero* essere giudicate? Che cosa costituisce un criterio adeguato per accertare il loro valore? L'approccio qui proposto si appella alla parità partecipativa come criterio di valutazione. Come abbiamo visto, questa norma concilia entrambe le dimensioni della giustizia: la distribuzione e il riconoscimento. Così, per entrambe le dimensioni lo stesso criterio generale serve a distinguere le istanze valide da quelle non valide. Che si tratti della distribuzione o del riconoscimento, coloro che avanzano delle istanze devono mostrare che gli assetti in vigore impediscono loro di partecipare alla pari con gli altri alla vita sociale. Coloro che rivendicano una redistribuzione devono mostrare che gli assetti economici esistenti negano loro le condizioni oggettive necessarie affinché si realizzi la parità partecipativa. Coloro che rivendicano un riconoscimento devono mostrare che i modelli istituzionalizzati di valore culturale negano loro le condizioni intersoggettive necessarie. Perciò, in entrambi i casi, la norma della parità partecipativa è il criterio di validità delle istanze. Inoltre, in entrambi i casi la parità nella partecipazione serve anche a valutare i rimedi proposti per riparare l'ingiustizia. Che reclamino una redistribuzione o un riconoscimento, gli interessati devono mostrare che i cambiamenti sociali che essi cercano promuoveranno di fatto la parità di partecipazione. Coloro che rivendicano una redistribuzione, dovranno mostrare che le riforme economiche da loro difese assicureranno le condizioni oggettive di una partecipazione a pieno titolo a quelli a cui attualmente viene negata – senza esacerbare significativamente le altre disparità. Analogamente, quelli che rivendicano un riconosci-

²⁴ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

mento devono mostrare che i cambiamenti socio-culturali istituzionali da loro voluti garantiranno le condizioni intersoggettive necessarie, ancora una volta, senza sostanzialmente aggravare le altre disparità. In entrambi i casi, di nuovo, la parità partecipativa è il criterio per garantire i progetti di riforma.

Ciò costituisce un progresso considerevole rispetto al criterio di “autorealizzazione” appena discusso. Concentrando l’attenzione sulle capacità di partecipazione, il modello di status condanna l’istituzionalizzazione di valori razzisti anche nei casi in cui quest’ultima fornisca vantaggi psicologici a coloro che sottoscrivono quei valori. Ciò nonostante, resta da vedere se la norma della parità partecipativa è di per sé sufficiente per distinguere le istanze di riconoscimento della differenza che sono giustificate da quelle che non lo sono.

*Matrimonio tra persone dello stesso sesso,
minoranze culturali e il doppio requisito*

Il problema è che non tutte le disparità sono *di per sé* ingiuste. I teorici della giustizia distributiva hanno a lungo apprezzato quest’idea per ciò che riguarda le ineguaglianze economiche. Cercando di distinguere le disparità economiche legittime da quelle illegittime, qualcuno fra loro ha, da un lato, differenziato le disuguaglianze che emergono come il risultato di scelte individuali e, dall’altro lato, quelle che si originano dalle circostanze al di fuori del controllo individuale, argomentando che soltanto le seconde, e non le prime, sono ingiuste.²⁵ Questioni analoghe si sviluppano per quanto riguarda il riconoscimento. Anche qui non tutte le disparità sono ingiuste – perché non tutte le gerarchie di valore istituzionalizzate sono ingiuste. Ciò di cui si ha bisogno, conseguentemente, è un modo di distinguere fra giuste e ingiuste disparità nella partecipazione. La questione chiave è qui, ancora una volta, se la norma deontologica della parità di partecipazione è sufficiente a tale scopo – e se, non lo è, si deve tornare all’etica.

Per rispondere a tale quesito, applichiamo lo standard di parità partecipativa a qualche controversia attuale. Consideriamo, per primo, l’esempio del matrimonio tra persone dello stesso sesso. In questo caso, come vediamo, l’istituzionalizzazione nel diritto matrimoniale di una norma culturale eterosessista nega la parità partecipativa ai gay e alle lesbiche. Per il modello di status, pertanto, questa situazione è

²⁵ Vedi, per esempio, R. Dworkin, “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, cit.

palesamente ingiusta, e un'istanza di riconoscimento è in linea di principio valida. Una tale istanza cerca di rimediare all'ingiustizia deistituzionalizzando il modello di valore eteronormativo e di sostituirlo con uno alternativo che promuova la parità. Questo, comunque, può esser fatto in più di un modo. Uno di questi potrebbe essere quello di garantire il medesimo riconoscimento di cui gode la relazione di coppia eterosessuale alla relazione di coppia omosessuale, legalizzando il matrimonio tra persone dello stesso sesso. Un altro potrebbe essere di deistituzionalizzare il matrimonio eterosessuale, scollegando i diritti, per esempio l'assicurazione sanitaria, dallo stato matrimoniale e assegnandoli in base ad altri criteri, come, ad esempio, la cittadinanza e/o la residenza territoriale. Sebbene ci possano essere buone ragioni per preferire uno di questi approcci a un altro, entrambi potrebbero servire a incoraggiare la parità partecipativa fra i gay e gli eterosessuali; pertanto, sono entrambi giustificati in linea di principio – tenendo fermo che nessuno dei due avrebbe l'effetto di esacerbare altre disparità. Non andrebbe considerato valido, al contrario, un approccio, come il PACS francese o la norma relativa all'"unione civile" adottata nello Stato americano del Vermont, che stabilisca un secondo e parallelo status legale all'unione domestica, che non riesce a conferire tutti i benefici simbolici o materiali del matrimonio, mentre riserva esclusivamente quest'ultimo status privilegiato alle coppie eterosessuali. Sebbene tali riforme rappresentino un chiaro progresso rispetto alle leggi esistenti e possano procurare un sostegno su basi tattiche, come provvedimenti transitori, esse non soddisfano i requisiti di giustizia che sono stati illustrati attraverso il modello di status.

A parte queste considerazioni tattiche, il caso del matrimonio tra persone dello stesso sesso non presenta difficoltà per il modello di status. Al contrario, illustra un vantaggio del modello precedentemente discusso: qui, la norma della parità partecipativa avalla deontologicamente le rivendicazioni dei gay e delle lesbiche senza il ricorso a valutazioni etiche – senza cioè assumere il giudizio sostanziale che le unioni omosessuali siano valutabili sul piano etico. L'approccio dell'auto-realizzazione, invece, non può evitare di presupporre questo giudizio, e in tal modo è vulnerabile a contro-giudizi che lo negano.²⁶ Così, il modello di status è superiore nel trattare questo caso.

²⁶ È meglio evitare qualsiasi possibile malinteso: non ho nessun tipo di problema con la visione che attribuisce valore etico alle coppie omosessuali. Sto insistendo sul fatto che non può essere adeguatamente fondata l'istanza di riconoscimento nelle società in cui i cittadini si attengono a divergenti visioni della vita buona e non sono d'accordo sul valore etico delle unioni tra persone dello stesso sesso.

Forse, comunque, questo esempio è troppo semplice. Consideriamo qualche altro caso presumibilmente più complesso e includente pratiche culturali e religiose. In questi casi, la questione è: se la parità partecipativa può realmente essere soddisfacente come criterio di giustificazione, se cioè essa serva ad avallare deontologicamente le istanze, senza ricorrere ad una valutazione etica delle pratiche culturali e religiose in questione. Infatti, come vedremo, la parità partecipativa si dimostra anche qui adeguata – sempre che venga correttamente applicata.

Ciò che è qui decisivo è che la parità partecipativa si adatta all'oggetto a due differenti livelli. Primo, a livello dell'*intergruppo*, essa fornisce il criterio per determinare gli effetti dei modelli istituzionalizzati di valore culturale sulla collocazione relativa delle *minoranze di fronte alle maggioranze*. Infatti, c'è chi lo invoca quando ci si domanda, per esempio, se le vecchie regole canadesi che stabiliscono di uniformare il copricapo nelle stazioni di polizia costituiscano un caso di ingiusto *comunitarismo maggioritario*, quando effettivamente escludono da quella professione i Sikh. Secondo, a livello dell'*intra-gruppo*, la parità partecipativa serve anche a determinare *gli effetti interni delle pratiche minoritarie* che rivendicano riconoscimento – cioè, gli effetti sui membri del proprio gruppo. A questo livello, c'è chi invoca tale criterio quando considera, per esempio, se le pratiche di segregazione sessuale degli ebrei ortodossi in campo educativo marginalizzino ingiustamente le ragazze di quella confessione, e se a queste pratiche dovrebbe perciò essere negato il riconoscimento in forma di esenzioni fiscali o sussidi scolastici respinti.

Presi insieme, questi due livelli costituiscono un doppio requisito per le istanze di riconoscimento culturale. Coloro che avanzano tali istanze devono mostrare, primo, che l'istituzionalizzazione delle norme culturali della maggioranza nega loro la parità partecipativa e, secondo, che le pratiche per le quali aspirano al riconoscimento non negano esse stesse la parità partecipativa – ai membri di qualche gruppo come anche a chi non ne fa parte. Per il modello di status, ambedue i requisiti si rivelano necessari; tuttavia nessuno dei due da solo è sufficiente. Soltanto le istanze che incrociano entrambi meritano pubblico riconoscimento.

Per applicare questo doppio requisito, consideriamo la controversia francese sul *velo*. Qui la questione è se le politiche che vietano alle ragazze musulmane di indossare il *velo* nelle scuole statali costituiscano un ingiusto trattamento nei confronti di una minoranza religiosa. In questo caso, coloro che avanzano il riconoscimento del *velo*

devono stabilire due punti: in primo luogo, devono mostrare che la messa al bando del *foulard* costituisca un comunitarismo maggioritario ingiusto, che nega la parità educativa alle ragazze musulmane; e secondo, che una politica alternativa che permettesse il velo non esacerberebbe la subordinazione femminile – nelle comunità musulmane o nella società in generale. Soltanto affermando entrambi i punti, essi potrebbero giustificare la loro rivendicazione. Il primo aspetto, riguardante il comunitarismo maggioritario francese, può, apparentemente, essere stabilito senza difficoltà, in quanto nessuna analoga proibizione vieta di indossare la croce cristiana nelle scuole statali; pertanto, la politica attuale nega la medesima posizione ai cittadini musulmani. Il secondo aspetto, riguardante il non inasprimento della sottomissione femminile, si dimostra, al contrario, essere controverso, in quanto qualche repubblicano francese ha argomentato che il *velo* stesso è un contrassegno di tale sottomissione e deve perciò essergli negato il riconoscimento. Discutendo questa interpretazione, comunque, qualche multiculturalista ha replicato che il significato del velo è oggi oggetto di un'aspra diatriba nelle comunità musulmane francesi, come lo sono, in modo molto più generale, le relazioni fra i sessi. Infatti, invece di interpretarlo secondo una modalità esclusivamente patriarcale, la quale effettivamente accorda alla supremazia maschile la sola autorità nell'interpretazione dell'Islam, lo Stato dovrebbe trattare il *velo* come un simbolo dell'identità musulmana in transizione, il cui significato è contestato, come lo è peraltro la stessa identità francese, in quanto tale significato è l'effetto di interazioni transculturali in una società multiculturale. Da questa prospettiva, permettere il *velo* nelle scuole statali potrebbe essere un passo in direzione, e non a svantaggio, della parità di genere.²⁷

Nel mio modo di vedere, i multiculturalisti possiedono l'argomentazione più forte su questo punto (incidentalmente, questo *non* è il caso di coloro che vorrebbero riconoscere ciò che chiamano “circoncisione femminile” – di fatto, una mutilazione genitale, che chiaramente nega la parità per quanto riguarda il piacere sessuale e la salute di donne e ragazze). Ma non è questo l'elemento che voglio evidenziare. Il fatto, invece, è che l'argomentazione è giustamente formulata in termini di parità di partecipazione. Per il modello di status, questo è precisamente il punto a cui la controversia dovrebbe

²⁷ Certamente, c'è spazio per il disaccordo sugli effetti del *velo* sulla condizione femminile. Questi effetti non possono essere calcolati con metodi o calcoli algoritmici. Al contrario, possono essere solo determinati dialogicamente, attraverso uno scambio (*give-and-take*) argomentativo, nel quale i giudizi conflittuali vengono passati al setaccio e le interpretazioni rivali soppesate.

connettersi. Come nel caso del matrimonio di persone dello stesso sesso, così è anche nel caso delle istanze culturali e religiose: la parità partecipativa è il criterio appropriato per avallare le rivendicazioni. Tuttavia, vi sono differenze nella sua interpretazione, la norma della parità partecipativa serve a valutare deontologicamente tali istanze di riconoscimento, senza alcun bisogno di una valutazione etica sulle pratiche religiose o culturali in questione.²⁸

In generale, allora, il modello di status stabilisce un criterio rigoroso per giustificare le istanze di riconoscimento della differenza culturale; rimanendo però interamente deontologico. Applicata in questo doppio modo, la norma della parità partecipativa è sufficiente per escludere le istanze infondate senza nessun ricorso a valutazioni etiche.

Ecologia senza etica?

La questione rimane, comunque, se la parità partecipativa è sufficiente in ogni caso, o se deve essere integrata da qualche considerazione etica. Nell'ultimo caso, non tutte le istanze che hanno superato il test deontologico potrebbero essere giustificate. Invece, soltanto quelle che sono sopravvissute all'ulteriore fase della disamina etica potrebbero essere considerate degne di riconoscimento pubblico. Secondo questa ipotesi, la parità partecipativa sarebbe una condizione necessaria, ma non sufficiente, della giustificazione. Invece di aiutare a selezionare le istanze che si rivelano inaccettabili sul terreno deontologico, sarebbe incapace di provvedere al passo finale, cioè stimare il *valore etico* delle pratiche contestate. Potrebbe, allora, essere necessario, alla fine, tornare all'etica.

Questa prospettiva si sviluppa quando prendiamo in considerazione casi non aperti a soluzioni pluralistiche. Questi potrebbero essere i casi, a differenza del matrimonio tra persone dello stesso sesso o dell'*affaire velo*, che non possono essere trattati istituzionalizzando la

²⁸ In generale, il criterio della parità partecipativa non può essere applicato monologicamente, nel senso di una procedura decisionale. Invece, deve essere applicato dialogicamente e discorsivamente, attraverso processi democratici di pubblico dibattito. In tali dibattiti, i partecipanti discutono se gli esistenti modelli istituzionalizzati di valore culturale impediscono la parità partecipativa e se le alternative proposte possano promuoverla – senza esacerbare le altre disparità. Per il modello di status, allora, la parità partecipativa serve come idioma di contestazione pubblica e di deliberazione circa le questioni della giustizia. In maniera più incisiva, essa rappresenta *il principale idioma della ragione pubblica*, il linguaggio favorito per promuovere un dibattito politico democratico su questioni sia di natura distributiva che di riconoscimento. Per un resoconto più dettagliato su questo approccio dialogico, vedi N. Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation", cit.

tolleranza. In questi due casi, le persone con differenti visioni etiche della vita buona potrebbero convenire sul proprio dissenso e optare per un regime di *vivi e lascia vivere*. Supponiamo, comunque, di imbatterci in un caso in cui le visioni etiche delle persone siano così direttamente antitetiche, così reciprocamente distruttive, che la coesistenza pacifica diventi impossibile. In questo caso, la società potrebbe essere costretta a scegliere fra una di esse, e la parità partecipativa potrebbe cessare di essere un obiettivo decisivo. Con questo standard deontologico non più applicabile, sarebbe necessario valutare dal punto di vista etico le alternative. I cittadini dovrebbero stimare il relativo valore delle due visioni contrapposte della vita buona.

Certamente, questi casi sono in linea di principio possibili. Ma non sono così comuni come credono coloro che assegnano il riconoscimento alla sfera etica. Consideriamo il caso ipotetico di una società impegnata a garantire l'integrità e la sostenibilità dell'ambiente naturale. Supponiamo che gli assetti sociali in questa società istituzionalizzino modelli eco-compatibili di valore culturale. Supponiamo anche che l'effetto sia quello di svantaggiare una minoranza di membri che si identificano con orientamenti culturali di eco-sfruttamento. Ipotizziamo, anche, che quei membri abbiano formato una minoranza culturale e abbiano richiesto ugual riconoscimento della loro differenza culturale. Supponiamo, cioè, che essi richiedano l'istituzionalizzazione di un nuovo modello di valore culturale che assicuri parità fra le pratiche culturali degli eco-sostenitori e quelle degli eco-sfruttatori.

Chiaramente, questo caso non è aperto a una soluzione pluralista. Non ha senso istituzionalizzare parità fra l'orientamento eco-sostenibile e quello di eco-sfruttamento all'interno di una singola società, poiché quest'ultimo eliminerebbe il primo. Così, la società è effettivamente costretta a scegliere fra un orientamento e l'altro. La questione è che cosa possa giustificare la scelta. I sostenitori dell'etica presuppongono che il terreno comune debba essere etico. Secondo loro, i cittadini devono decidere quale orientamento nei confronti della natura conduca più agevolmente a una forma di vita buona; ed essi dovranno giustificare la loro scelta su un tale terreno etico. Se i cittadini optano per l'ambientalismo, per esempio, devono far appello a giudizi di valore radicati in una visione del mondo ecologica; se optano per un anti-ambientalismo, al contrario, devono fare appello a valori anti-ecologici. Tuttavia, tali richiami sono problematici per ragioni che abbiamo già sottolineato. Entrambi invocano giustificazioni interne a una visione del mondo che l'altro esplicitamente ri-

getta. Infatti, nessuno dei due può giustificare la propria posizione in termini che l'altro, sulla base dei propri principi, potrebbe accettare. E così nessuno può evitare di posizionare l'altro al di fuori del circolo nel quale si è autorizzati a tale giustificazione.²⁹ Eppure ciò è di per sé un fallimento nel riconoscimento – di un cittadino come me *in quanto* cittadino. In generale, allora, se nessun'altra giustificazione – non-etica – è disponibile, il misconoscimento e, quindi l'ingiustizia, non può essere evitato.

Fortunatamente, la difficoltà è meno intricata di come appare. Infatti, è disponibile una risoluzione non-etica, poiché l'istanza degli anti-ecologisti viola il criterio deontologico della parità partecipativa – ben prima che si faccia intervenire una valutazione etica. Specificatamente, essa viola il secondo estremo del doppio requisito, quello che sostiene che le riforme proposte non debbano aggravare una disparità nella partecipazione mentre si rimedia a un'altra. In questo caso, gli anti-ecologisti cercano di porre rimedio alla loro disparità nei confronti dei loro concittadini eco-compatibili – ma facendolo a spese delle generazioni future. Istituyendo, adesso, la parità per le pratiche che peggiorerebbero il surriscaldamento globale, essi negherebbero ai loro discendenti i prerequisiti materiali per una accettabile forma di vita – violando, di conseguenza, la giustizia intergenerazionale. Pertanto, l'istanza degli anti-ecologisti non supera il test della parità partecipativa. E così, anche questo caso, come il matrimonio tra persone dello stesso sesso e *l'affaire velo*, può essere vagliato esclusivamente sul terreno deontologico. Non è necessario nessun ricorso all'etica.

La morale qui è che si dovrebbe procedere cautamente prima di volgersi all'etica. La valutazione etica, dopo tutto, è problematica. Sempre inserita in contesti, essa è soggetta a dispute ogni volta che orizzonti valutativi divergenti entrano in contatto. Dunque, si dovrebbe far attenzione a esaurire tutte le risorse del ragionamento deontologico prima di compiere questo passo. Infatti, come quest'esempio mostra, i casi che sembrano inizialmente richiedere l'etica possono spesso essere risolti con mezzi deontologici. Questo non significa che i casi che richiedano una valutazione etica siano in linea di

²⁹ Per un argomento del tipo “un diritto basilare alla giustificazione” in termini accettabili da chiunque sulla base dei propri principi, vedi R. Forst, *The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights*, «Constellation», vol. 6, 1999, pp. 35-60. Per una trattazione più estesa, vedi Id., *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994, specialmente i capp. II e IV; una traduzione apparirà prossimamente come *Contextes of Justice: Beyond Liberalism and Communitarianism*, University of California Press, Berkeley.

principio impossibili. Tuttavia, si può insistere nella determinazione che, materialmente, ci si imbatte in un caso del genere soltanto alla fine di lunga catena argomentativa di carattere morale. Non riuscire a completare tale catena significa volgersi prematuramente all'etica. In quella situazione, ci si imbarca in un'impresa incerta. Nel fare appello ad orizzonti sostanziali di valore che non sono condivisi da nessuno di coloro che sono coinvolti, si sacrifica la *chance* di vagliare definitivamente le istanze di riconoscimento secondo modalità vincolanti per tutti.

Conclusione

Per questa ragione, e per le altre che qui ho offerto, si dovrebbe procrastinare il più possibile il ricorso all'etica. Approcci alternativi, favoriti sfortunatamente dalla maggior parte dei teorici del riconoscimento, si rivolgono prematuramente all'etica. Escludendo l'opzione di sviluppare un'interpretazione deontologica del riconoscimento, essi perdono la chance di riconciliare le richieste di riconoscimento della differenza con quelle di una redistribuzione egualitaria. Pertanto, perdono l'occasione di ristrutturare il terreno concettuale che attualmente favorisce la schizofrenia filosofica.

Data questa spiacevole alternativa, è rassicurante vedere quanto lontano si può avanzare con un'interpretazione deontologica del riconoscimento. E noi qui *ci siamo spinti* considerevolmente più avanti. Impiegando il modello di status, con il suo principio di parità partecipativa, è stato possibile maneggiare questioni apparentemente etiche, come il riconoscimento, da un lato, del matrimonio tra persone dello stesso sesso e, dall'altro, delle pratiche culturali e religiose delle minoranze senza volgersi di fatto all'etica. Anche l'apparente difficilissimo caso dell'etica ambientale si è dimostrato suscettibile di una risoluzione deontologica.

In generale, allora, l'argomento qui perseguito favorisce una conclusione piuttosto incoraggiante: non c'è nessun bisogno di porre un *aut aut* fra politiche della redistribuzione e politiche del riconoscimento. È possibile, al contrario, costruire uno schema esauriente che possa comprenderle entrambe – seguendo la via qui perseguita. Primo, si dovrebbe interpretare il riconoscimento come una questione di giustizia, opposta cioè alla “vita buona”. Questo, a sua volta, richiede di sostituire il modello identitario standard del riconoscimento con il modello alternativo di status qui abbozzato. Successivamente, si dovrebbe espandere la propria concezione della giustizia per inglobare la distribuzione e il riconoscimento come due dimensioni reciproca-

mente irriducibili. Questo comporta ridurre entrambe le dimensioni sotto la norma deontologica della parità partecipativa. Infine, dopo aver accettato che la giustizia potrebbe in qualche caso richiedere di riconoscere la specificità al di là della comune umanità, si devono sottomettere le istanze di riconoscimento al criterio di giustificazione della parità partecipativa. Questo, come si può vedere, significa controllare scrupolosamente i modelli istituzionalizzati di valore culturale, e le proposte per trasformarli, per verificare il loro impatto sull'interazione sociale – sia attraverso che all'interno dei gruppi sociali. Solo allora, dopo tutti questi passi, si *potrebbe* incontrare una situazione nella quale si *possa* rivelare necessario volgersi all'etica. All'infuori di questi casi, si avranno risoluzioni positive rimanendo sul terreno della *Moralität* ed evitando il ricorso all'etica.

È possibile, concludo, affermare al contempo la redistribuzione e il riconoscimento senza per questo incappare nella schizofrenia filosofica. In questo modo, si possono gettare le fondamenta concettuali per affrontare quella che ritengo essere la questione politica centrale all'ordine del giorno: come possiamo costruire un orientamento coerente che integri la redistribuzione e il riconoscimento? Come possiamo sviluppare uno schema che integri quel che rimane cogente e insuperato della visione socialista con ciò che è cogente e indiscutibile della nuova, e manifestatamente “post-socialista”, visione del multiculturalismo? Se sbagliamo nel porre tali domande, se ci aggrappassimo invece a false antitesi e a fuorvianti ed escludenti dicotomie, perderemmo la chance di immaginare assetti sociali che possano correggere, nello stesso tempo, ingiustizie economiche e culturali. Soltanto guardando ad approcci integrati che uniscano la redistribuzione e il riconoscimento, possiamo soddisfare i requisiti di una giustizia per tutti.