

IRENE STRAZZERI

## LA CITTADINANZA TRA REDISTRIBUZIONE E RICONOSCIMENTO

La cittadinanza effettiva è stata spesso il risultato dei conflitti sociali e delle lotte di potere che si sono svolte in circostanze storiche particolari. Alcune volte si è trattato di lotte di classe, altre del risultato di scontri etnici e geopolitici. Fino a che punto questi conflitti siano esplosi per questioni connesse alla redistribuzione o al riconoscimento è un problema empirico aperto. Se consideriamo gli eventi spesso drammatici degli ultimi anni, non possiamo non rilevare come essi siano caratterizzati, in misura rilevante, dalla compresenza di due fattori, distinti ma connessi fra loro. Innanzitutto abbiamo la crisi di tutto quanto potrebbe essere definito, con termine speculativo, universale: ideologie, progetti politici, *Weltanschauungen* sembrano aver perso ogni capacità persuasiva. La critica dell'universalismo filosofico si è ora estesa anche al piano politico, anche se può sembrare curioso che queste riflessioni debbano essere fatte proprio in seguito alla fine del bipolarismo, in un'epoca in cui sembra potersi presentare dopo lungo tempo la possibilità di un ordine planetario. Se da un lato il divario tra Primo e Terzo Mondo tende costantemente ad aumentare, l'idea di un ordine mondiale stenta a decollare; proprio ora che le potenze occidentali hanno di fatto vinto la Guerra Fredda, il sistema capitalistico ricade vittima dei particolarismi, come il grave spregio dei diritti fondamentali nel corso del conflitto nella ex-Jugoslavia ha ampiamente dimostrato.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Sui presupposti e le prospettive di un ordine politico internazionale, cfr. L. Bonanate, *Etica e politica internazionale*, Einaudi, Torino 1992.

Non meno complicata è la situazione dal punto di vista della politica interna: in tutti i paesi industrializzati l'ipertrofia del *Welfare State* rende necessarie nuove strategie di giustizia sociale, le quali faticano a concretizzarsi in scelte pratiche, lasciando l'ambito della gestione del potere politico alle tendenze dominanti alla *deregulation* e al particolarismo di una classe politica "professionale" che amministra le funzioni di cui viene incaricata alla stregua di meri interessi privati. Di fronte a questa crisi dell'universale e allo stesso tempo profondamente legato ad essa, troviamo il secondo dei fattori menzionati all'inizio, ovvero il conflitto politico e sociale connesso con l'estensione dei diritti e il contenuto effettivo della cittadinanza. Almeno a partire dalla rivoluzione francese, il conflitto era concepito come strettamente connesso al progresso storico, come il suo motore principale. La definizione di conflitto sociale presupponeva che la lotta non avvenisse in nome di interessi particolaristici, bensì doveva portare in sé le potenzialità di un ordine di giustizia oggettivamente superiore per tutti. Al contrario, negli ultimi anni esso viene sempre più spiegato facendo riferimento a omogeneità etniche, culturali e religiose. Il processo è accompagnato da una trasformazione nei meccanismi che portano alla formazione di identità collettive, la cui rilevanza è confermata dalla circostanza che il conflitto si delinea sempre più a partire da presunte differenze antropologico-culturali, non solo nel Terzo Mondo e nell'Europa orientale, ma anche nell'Occidente europeo e nordamericano, all'interno dei quali gli elementi oggettivi di tensione vengono potenziati da interpretazioni ideologiche della realtà, fino a creare un complesso difficilmente districabile.

Se connettiamo i due fattori emerge un quadro politicamente preoccupante: una volta abbandonato il riferimento a valori universali, il conflitto non spinge più verso una crescita collettiva, ma trova le sue linee di demarcazione nelle distinzioni di diversi particolari, la nazione, la religione, l'etnia, il gruppo culturale, i quali non hanno altra aspirazione se non la conquista di uno spazio vitale più ampio. Peraltro, tali linee di demarcazione mutano nel corso del tempo; cioè le ragioni della lotta mutano nel corso del tempo rinviando alla necessità di ridefinire le categorie con le quali vengono individuate tali ragioni. Ora però, una volta ammesso che la geografia del conflitto viene ampiamente determinata dall'adozione di uno specifico sistema categoriale di lettura del reale, si pone il problema se non sia compito della filosofia morale, della teoria sociale e della prassi politica formulare i presupposti concettuali per un'interpretazione dell'esistente

che vada al di là della mera contrapposizione tra “particolarismi”.<sup>2</sup> A tal fine prenderò in esame le proposte provenienti da Nancy Fraser e Axel Honneth, facendo in particolare riferimento ai loro recenti lavori.<sup>3</sup>

Nello specifico si tratterà di chiedersi se le loro tesi possano essere interpretate come tentativo omogeneo e convincente di elaborare una lettura della realtà socio-politica in grado di garantire un nuovo equilibrio tra l’universalismo della redistribuzione e la particolarità del riconoscimento. Tale prospettiva è destinata secondo me a restituire un significato effettivo al concetto di cittadinanza, in cui tanto la redistribuzione quanto il riconoscimento hanno un’importanza centrale. Oggi il concetto di riconoscimento ha un ruolo chiave nella lotta per l’affermazione della propria identità e differenza: sia per descrivere il diritto all’autodeterminazione di una popolazione indigena che per la controversia sul riconoscimento del lavoro domestico femminile, sia per la rivendicazione del matrimonio tra omosessuali che per il mantenimento del velo da parte di donne musulmane, viene utilizzata la categoria filosofico morale del *riconoscimento* come base normativa per ogni pretesa politica. Sotto tale categoria, che fa dipendere l’autonomia individuale dall’approvazione intersoggettiva, si può dunque cogliere l’importanza morale della molteplicità del conflitto contemporaneo. Per questo motivo non deve sorprendere che il luogo tipico di una lotta per il riconoscimento come pratica intersoggettiva su cui fondare la totalità sociale fornito da Hegel negli scritti jenesi<sup>4</sup>, si possa trasferire nel contesto di una globalizzazione moltiplicante le occasioni di incontro/scontro interculturale. In questo senso Axel Honneth, ispirandosi alla visione hegeliana di una filosofia sociale caratterizzata da diversi gradi di riconoscimento, da quello più naturale e immediato alle espressioni formalizzate e universali, dove peraltro questi gradi di riconoscimento sono a loro volta separati da differenti tipi di conflitto, ricerca un concetto di eticità in grado di rispettare universalismo e particolarità. La sua personale proposta filosofica si regge essenzialmente su tre fattori: 1) Innanzitutto la tesi secondo cui il fondamento genetico e assiologico della società va cercato non

<sup>2</sup> Sulla coppia concettuale crisi dell’universale e conflitti particolaristici si veda la lettura che del disagio politico-sociale contemporaneo offre S. Dellavalle in *Conflitto, riconoscimento, intersoggettività. La ricostruzione della totalità socio-politica nell’ottica della ragione comunicativa*, in «Teoria politica», n. 1, 1994, pp. 105-31.

<sup>3</sup> N. Fraser-A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi*, ed. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1971.

nell'individuo singolo, ma in una qualche struttura di relazione sociale; 2) il sistema sociale nel suo complesso si articola in tre diverse forme di riconoscimento reciproco – il riconoscimento concreto e immediato (l'amore), il riconoscimento universale e astratto (il diritto), il riconoscimento universale concreto (l'eticità); 3) la realizzazione delle varie forme del riconoscimento è contrassegnata da un processo conflittuale, da una lotta.<sup>5</sup>

Honneth, oltre ad una teoria generale dei livelli di riconoscimento di matrice hegeliana, dispone anche di un ancoramento della medesima in una visione intersoggettiva dell'io e della società: egli fa propria la tesi di Mead secondo cui l'individuo raggiunge coscienza di sé soltanto all'interno di un contesto intersoggettivo, nel quale non è esclusa la possibilità del conflitto e della trasformazione. Nel rapporto tra il Sé ed il mondo circostante può generarsi una contraddizione tra il Me dato e la pretesa di autonomia dell'io dalle restrizioni normative provenienti dall'ambiente sociale.<sup>6</sup> La posizione chiave del riconoscimento diventa una questione di autocomprensione-normativa, e di autorealizzazione, cosicché il suo rapporto con la redistribuzione potrebbe a dire il vero rimanere oscurato. Questa seconda categoria ha avuto un significato centrale tanto per la filosofia politica quanto per le lotte sociali avvenute nei paesi industrializzati durante il periodo fordista del capitalismo. Formalizzato sistematicamente nell'ambito del grande progetto di un "liberalismo egualitario" nel dopoguerra, il paradigma della giustizia redistributiva appariva il più adatto ad articolare gli obiettivi del movimento operaio e delle classi disagiate dell'epoca. In particolare in Gran Bretagna e nell'Europa occidentale, come T.H. Marshall ha dimostrato, l'attribuzione dei diritti sociali ed economici era collegata all'uguaglianza di status. Questa uguaglianza attribuiva uguali diritti a tutti i cittadini indipendentemente dal sesso, dal colore della pelle, dall'età o dal credo.<sup>7</sup> L'insistenza di Marshall sui diritti sociali ed economici attribuiti da un *Welfare State* in espansione si inseriva esplicitamente nella prospettiva della redistribuzione.

Ma ultimamente questa descrizione idealizzata è stata messa in discussione, poiché non possono più essere ignorate le richieste di riconoscimento. Come l'11 Settembre ha tragicamente esibito le esi-

<sup>5</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.

<sup>6</sup> G. H. Mead, *Mente, sé e società*, trad. it. di R. Tettucci, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

<sup>7</sup> T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, trad. it. a cura di P. Maranini, UTET, Torino 1976.

genze di differenziazione si sono molto particolarizzate, e devono essere collocate al centro del futuro. Allo stesso tempo però anche l'ingiustizia redistributiva non ha perso di significato; al contrario le disuguaglianze economiche crescono oggi in maniera drammatica per via del neoliberismo globalizzante che indebolisce le competenze dei governi. Fino agli anni Ottanta le misure redistributive erano applicate nei confini dello stato nazionale, ma il programma neoliberale attuato dagli anni Novanta promuovendo la riduzione delle spese sociali allo scopo di rendere competitivi i prezzi sul mercato globale, ha ridato senso e significato alle domande di giustizia redistributiva le quali, anch'esse, non possono più essere ignorate. Il programma neoliberale non ha alcun interesse ad assicurare un livello minimo di dignità, anzi il livello minimo di dignità si è notevolmente abbassato in assenza di una politica economica di tipo keynesiano, svincolando la giustizia sociale dall'idea stessa di cittadinanza.<sup>8</sup> Ma dal punto di vista della giustizia sociale il riconoscimento solleva una questione ulteriore: il diritto ad avere una propria identità. La questione è talmente problematica da mettere in crisi l'equazione tra redistribuzione universalistica e uguaglianza di status: lo "status" finisce per denotare il riconoscimento di identità particolari condivise, da cui conseguono i moderni dibattiti sul multiculturalismo e la rivendicazione di diritti culturali collettivi. Occorre ricordare che l'attribuzione dei diritti rivendicati dai singoli cittadini è stata normalmente possibile grazie alle lotte cui quei cittadini hanno partecipato in quanto membri di una collettività (un buon esempio è costituito dai diritti economici e sociali conquistati dai lavoratori). Le questioni relative al riconoscimento rendono più complessa la concezione della cittadinanza come pratica di appartenenza "inclusiva" che dovrebbe riconoscere le differenze di genere, le preferenze sessuali, l'appartenenza etnica, etc.<sup>9</sup> Discutere di diritti e giustizia sociale nei termini di una redistribuzione avulsa dalla sfera della cultura significherebbe perseverare nell'errore di ignorare le questioni che riguardano l'identità e le differenze. D'altra parte, la maggior parte delle pretese al riconoscimento avanzate nell'ambito delle cosiddette "politiche dell'identità" sono in realtà pretese alla redistribuzione. Da un lato le pretese a un riconoscimento simbolico comportano di solito l'assegnazione di risorse e/o diritti (senza i quali il riconoscimento sarebbe privo di consistenza), dall'altro lato le rivendicazioni basate sull'identità

<sup>8</sup> G. Soledad-S. Lukes, *Redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in «Inchiesta», anno XXVIII, aprile/giugno 1998, European Forum Centre for Advanced Studies, Firenze 1998, p. 3.

<sup>9</sup> Ivi, p. 4.

collettiva sono più efficaci di quelle basate sulla classe o sull'occupazione quando si tratta di ottenere il sostegno e talvolta il consenso da parte di altri settori della popolazione. Nella situazione attuale non possono essere messi da parte né il riconoscimento né la redistribuzione; entrambe le zone di conflitto costringono i filosofi politici e i sociologi a confrontarsi.

Questo tipo di confronto è alla base dell'attuale dibattito su come la relazione tra redistribuzione e riconoscimento possa essere compresa. La premessa di entrambi è che, allo stesso tempo, un concetto di giustizia adeguato oggi deve perlomeno comprendere due classi di interessi: quelli legati alla lotta per la redistribuzione, e quelli, più attuali, connessi al conflitto per il riconoscimento. Entrambi stimano che una sola delle determinazioni tradizionali di giustizia, economica o sociale, sia inadeguata per rispondere alle tensioni in corso. Ad entrambi rimane estranea una prospettiva economicista che veda nella lotta per il riconoscimento solo un sottoprodotto o un epifenomeno della lotta per la redistribuzione.<sup>10</sup> Qui tuttavia finiscono anche gli aspetti in comune. Secondo Honneth la categoria del riconoscimento è fondamentale per formulare un concetto di morale esteso, dal quale si possono derivare finalità redistributive.<sup>11</sup> Secondo Nancy Fraser l'obiettivo della redistribuzione non può essere subordinato alla categoria del riconoscimento. Essa si batte invece per una prospettiva dualista, nella quale entrambe le categorie ugualmente originali e quindi alternative siano alla base di due dimensioni della giustizia complementari ma irriducibili.<sup>12</sup> Come si vede, la questione pone interrogativi centrali di filosofia morale, teoria sociale e prassi politica: a livello di filosofia morale si discute del relativo vantaggio di un monismo normativo fondato sul riconoscimento rispetto al dualismo prospettico di una giustizia bidimensionale, della priorità della giustizia sul bene e delle connesse implicazioni; a livello di teoria sociale entra in crisi la contrapposizione concettuale tra economia e cultura nella struttura della società capitalista. A livello di analisi politica, infine, si esamina il rapporto tra uguaglianza e differenza, tra lotta economica e identità politica, tra democrazia sociale e multiculturalismo. Se si accetta la tesi secondo cui oggi è richiesto ad una politica della cittadinanza sia il soddisfacimento di esigenze redistributive

<sup>10</sup> N. Fraser-A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, cit., pp. 7-11.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 177-89.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 42-66.

che il riconoscimento delle differenze, il problema maggiore diventa quello di come combinare la politica culturale della differenza con la politica sociale dell'uguaglianza. Lo schema omnicomprensivo che dovrebbe integrare gli aspetti emancipativi dei due paradigmi dovrebbe altresì escogitare nel campo della filosofia morale una concezione generale della giustizia, nel campo della teoria sociale una comprensione adeguata del rapporto fra interesse e identità, nel campo della teoria politica un insieme di assetti istituzionali e di riforme politiche correlate che promuovano l'impegno democratico al di là delle divisioni attuali per costruire un orientamento programmatico al tema della cittadinanza che integri le priorità della politica della redistribuzione con i vantaggi di una politica del riconoscimento. Per dare conto dei problemi teorico-morali che emergono quando si tenta di integrare redistribuzione e riconoscimento in un'unica analisi omnicomprensiva della giustizia si potrebbe utilizzare, come fa la Fraser, l'esempio preminente del genere. Il genere è una tipica categoria doppia, avente cioè sia una dimensione economica che una dimensione culturale. Per comprendere e correggere le ingiustizie di genere è necessario un cambiamento sia rispetto alla redistribuzione che al riconoscimento.<sup>13</sup> Dal punto di vista distributivo il genere è un principio organizzativo basilare per la struttura economica della società. Da esso scaturisce ad esempio la divisione fondamentale fra il lavoro "produttivo" pagato e il lavoro "riproduttivo" non pagato, attribuendo alle donne la principale responsabilità del secondo. Dall'altro lato, il genere struttura anche la divisione all'interno del lavoro pagato, tra le occupazioni industriali meglio pagate, prevalentemente maschili, e le occupazioni femminili nel lavoro domestico. Il risultato è una struttura economica che genera forme di ingiustizia redistributiva specificamente di genere. Dal punto di vista del riconoscimento, al contrario, il genere è una differenziazione di status. Una delle principali caratteristiche delle ingiustizie di genere è l'androcentrismo, inteso come costruzione autoritaria di norme che privilegiano i tratti associati alla mascolinità ed il dispregio di cose femminili. Quando queste norme androcentriche vengono istituzionalizzate, lo status delle donne subisce delle offese specificatamente legate al genere, come la violenza sessuale e domestica, e la descrizione stereotipata e oggettivante operata dai media, l'esclusione e la marginalizzazione

<sup>13</sup> Questa interpretazione è il fulcro delle argomentazioni della Fraser, cfr. *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in «Iride», n. 28, 1999, pp. 531-47.

nella sfera pubblica e nelle istituzioni deliberative. Questi danni sono ingiustizie di riconoscimento.

Sono relativamente indipendenti dall'economia politica e non sono meramente sovrastrutturali. Perciò non possono essere corretti dalla sola redistribuzione, ma richiedono una correzione ulteriore e indipendente sul piano del riconoscimento.<sup>14</sup> Insomma, il genere secondo Nancy Fraser conterrebbe aspetti economici che rinviano alla redistribuzione ed aspetti culturali che lo riconducono all'ambito del riconoscimento, ed è un problema aperto se i due aspetti siano di eguale importanza. In ogni caso esso richiede la correzione sia della struttura economica che dell'ordinamento di status della società contemporanea. Ma il genere non è un caso speciale, molti altri fattori di ingiustizia hanno analogamente una doppia faccia. Il caso paradigmatico del genere serve soltanto ad inquadrare tre ordini di problemi: in primo luogo il riconoscimento è veramente una questione di ingiustizia o di autorealizzazione? In secondo luogo, la giustizia redistributiva ed il riconoscimento costituiscono due paradigmi normativi distinti e *sui generis* oppure si può sussumere uno dei due sotto l'altro? Infine, la giustizia richiede il riconoscimento di ciò che è specifico negli individui e nei gruppi, oppure basta il riconoscimento della nostra comune umanità? Per quanto riguarda il primo problema, Charles Taylor e Axel Honneth sostengono che il riconoscimento è una questione di autorealizzazione.

Charles Taylor, mettendo in luce la processualità della questione identitaria, definisce l'identità come «la visione che una persona ha di quello che è, delle proprie caratteristiche fondamentali, che la definiscono come essere umano»<sup>15</sup>. Innanzitutto, l'identità si basa sulla «visione che una persona ha di se stessa», sul sentimento di sé come individuo, interiormente costruito, in cui però l'identità non si esaurisce, ma è necessaria anche una dimensione interpersonale per prendere coscienza di sé come essere umano, o meglio, della modalità specifica in cui l'umanità si oggettiva in me, in un modo del tutto peculiare, che può venire compreso, proprio nella sua unicità, nel confronto con l'altro e nel riconoscimento reciproco delle rispettive specificità. Taylor insiste proprio su questo fatto: l'immagine che noi ci formiamo di noi stessi dipende in gran parte dal riconoscimento o misconoscimento attribuitoci dagli altri. Trascurare l'importanza che ha il riconoscimento per il costituirsi dell'identità personale può

<sup>14</sup> Ivi, p. 533.

<sup>15</sup> J. Habermas-Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1999, p. 9.

danneggiare il formarsi stesso dell'identità. Un esempio è fornito dai gruppi storicamente umiliati o disprezzati, come i popoli colonizzati, che hanno interiorizzato l'immagine negativa riflessa su di loro dalla società, finendo per riconoscersi nel ruolo attribuito loro dalla cultura dominante e perdendo così ogni capacità di opposizione e resistenza. Similmente Honneth identifica la prassi fondamentale dei rapporti sociali di riconoscimento nel conflitto conseguente al "disprezzo" o misconoscimento, sino a ritenere la lotta per il riconoscimento una condizione intersoggettiva dell'integrità personale in grado di fondare un concetto "formale" di eticità. Secondo Nancy Fraser obiettivo della cittadinanza è assicurare la dignità umana. Per essere conseguito tale obiettivo deve sconfiggere l'oppressione e le coercizioni esercitate dalle istituzioni sulla autorealizzazione dei soggetti, sicché il misconoscimento è un'ingiustizia, nella misura in cui rappresenta un impedimento all'autorealizzazione degli oppressi.<sup>16</sup> Bisogna dire che è ingiusto che ad alcuni individui e gruppi venga negato lo status di partecipante a pieno titolo alla cooperazione sociale semplicemente come conseguenza di modelli istituzionalizzati di valori culturali alla cui costruzione non hanno partecipato su un piano di eguaglianza e che svalutano i loro caratteri specifici o i caratteri specifici loro assegnati. Definire il misconoscimento un'ingiustizia e il riconoscimento "una questione di giustizia" invece che di autorealizzazione presenta diversi vantaggi: in primo luogo, «permette di giustificare le pretese di riconoscimento come moralmente vincolanti nelle condizioni moderne del pluralismo dei valori»<sup>17</sup>.

In queste condizioni non esiste un'unica concezione dell'autorealizzazione che sia universalmente condivisa, o a cui possa essere attribuita un'autorità superiore. Perciò i tentativi di giustificare le pretese di riconoscimento a partire da una concezione dell'autorealizzazione sono necessariamente settari. A differenza di queste impostazioni, spetta a ciascun individuo, uomo o donna, definire per proprio conto che cosa costituisce una vita buona e concepire un modo di realizzarla, entro il limite di garanzia del rispetto dell'altrui libertà. Ciò che rende il mancato riconoscimento moralmente ingiusto è il fatto che nega ad alcuni individui e gruppi la possibilità di partecipare all'interazione sociale su di un piano di parità con gli altri. Nel senso richiesto da Nancy Fraser *la Norma di parità partecipativa* è non settaria, rimandando ad una concezione della giustizia che può essere

<sup>16</sup> N. Fraser, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 534.

<sup>17</sup> *Ibid.*

accettata da persone che hanno vedute divergenti sulla vita buona, posto che acconsentano ad attenersi a termini equi di interazione nelle condizioni del pluralismo dei valori. Trattare il riconoscimento in termini di giustizia presenta anche un secondo vantaggio: *concepire il mancato riconoscimento come un'offesa allo status che ha luogo nei rapporti sociali invece che nella psicologia individuale*.<sup>18</sup> Su questo punto il contrasto con Honneth si acutizza notevolmente.

Honneth, infatti, cercando conferma empirica alla tesi secondo cui il conflitto sociale non va letto esclusivamente come una lotta tra interessi materiali contrastanti, ma anche in rapporto a “sensazioni morali di torto subito”, utilizza una serie di studi storici<sup>19</sup> che dimostrano che non è nemmeno l’“esperienza del bisogno economico e della privazione” a provocare il confronto sociale, bensì in molti casi è la sensazione morale del mancato riconoscimento della propria funzione sociale o la rottura di quel “contratto sociale implicito” che stava alla base dell’ordine sociale e dell’“eticità” fino a quel momento vigenti.<sup>20</sup> Se invece, come sostiene la Fraser, il mancato riconoscimento si concretizza come offesa allo status che ha luogo nelle relazioni sociali, esso non può essere considerato semplicemente come l’essere malgiudicati, malvisti o disprezzati nelle credenze mentali o negli atteggiamenti consapevoli degli altri. Consiste piuttosto nel vedersi negare lo status di partecipante a pieno titolo all’interazione sociale e nell’essere impediti di partecipare su di un piano di parità alla vita sociale in conseguenza di modelli *istituzionalizzati* di valori culturali che squalificano qualcuno come un soggetto non meritevole di rispetto e di stima. Questo significa che quando il riconoscimento è equiparato al pregiudizio nella mente degli oppressori, il suo superamento può richiedere un intervento autoritario sulle loro credenze; viceversa se il mancato riconoscimento è identificato con delle distorsioni interne alla struttura di consapevolezza degli oppressi diviene molto facile incolpare le vittime. Se la svalutazione sociale da parte di altri è vista come problema di ingiustizia, essa diventa una questione di ostacoli visibili esteriormente e verificabili

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> In particolare Honneth si richiama al metodo e ai risultati ottenuti dagli studi di E. P. Thompson, B. Moore e A. Greissing. Cfr. E. P. Thompson, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, trad. it. di B. Maffi, 2 voll., Garzanti, Milano 1969; B. Moore, *Le basi sociali dell'obbedienza e della rivolta*, trad. it. di R. Cambiaghi-R. Mussapi, Ed. Comunità, Milano 1983; A. Greissing, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und Kollektives Bewusstsein deutscher Handwerksgelesen im 18 Jahrhundert*, Ullstein, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien 1981.

<sup>20</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit., pp. 267 e sgg.

pubblicamente che impediscono ad alcuni soggetti di godere dello status di partecipanti a pieno titolo della società. E tali ostacoli sono moralmente condannabili anche quando non distorcono la soggettività degli oppressi. Infine considerare il riconoscimento una questione di ingiustizia eviterebbe di affrontare la delicata questione dei criteri della legittimità di ognuna richiesta di riconoscimento.

Questa tesi, sostiene la Fraser, «è manifestamente insostenibile, perché rende inutile la nozione di stima»<sup>21</sup>. La questione non è certamente di poco conto, dal momento che essa potrebbe essere posta senza problemi nei termini che il dibattito tra comunitaristi e liberali ha assunto di recente. Il modello comunitarista proposto da Taylor ad esempio insiste su due elementi apertamente contrastanti con il modello liberale, che dovrebbero essere promossi da una politica del riconoscimento: l'importanza dell'autenticità, ossia della capacità dei soggetti di realizzare il proprio personale progetto di vita, in contrapposizione all'autonomia, intesa come capacità di autodeterminazione.<sup>22</sup> Un simile concetto di riconoscimento dell'autenticità rimane piuttosto vago non permettendo di distinguere tra varie forme di riconoscimento: si tratta del diritto all'esistenza di ogni specificità culturale o si tratta di estendere la richiesta di riconoscimento della propria specificità al valore di essa? La vera carenza del modello tayloriano sarebbe proprio quella di un criterio normativo che permetta di distinguere tra forme di identità che meritano di essere riconosciute e stimate e forme di identità che andrebbero scoraggiate. È evidente che la richiesta di riconoscimento non è sufficiente a legittimare l'esigenza di riconoscimento di una identità in quanto tale. Taylor stesso ammette che ogni forma di liberalismo deve necessariamente innalzare degli steccati, ma in base a quale principio? Non di meno, quanto colpisce nell'analisi di un filosofo come Honneth, è proprio la mancanza di un basilare criterio contro-fattuale di giudizio.<sup>23</sup> Proprio perché «il tentativo di partire dai presupposti intersoggettivi dell'integrità personale per arrivare alle condizioni normative universali di una vita riuscita deve alla fine includere anche la modalità di riconoscimento di una solidarietà sociale che può essere generata soltanto

<sup>21</sup> N. Fraser, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 535.

<sup>22</sup> 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 2002.

<sup>23</sup> U. Pagallo, *Alle fonti del diritto. Mito scienza filosofia*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 224 e sgg.; e Id., *Su alcune nuove tendenze della filosofia politica e giuridica tedesca: l'ultimo contributo di Axel Honneth*, «Ircocervo», 2, 2003, disponibile sul sito web [www.filosofiadeldiritto.it/Dottrina%20Archivio.htm](http://www.filosofiadeldiritto.it/Dottrina%20Archivio.htm).

da fini comuni e condivisi»<sup>24</sup>. O, infatti, la cifra delle odierne società (occidentali) è data dal weberiano “politeismo dei valori” e da quanto, più recentemente, si formula anche come dimensione della “multi-culturalità” – ma, allora, il problema diventa proprio quello di definire quali debbano essere i valori “comuni” e “condivisi” da cui possono dipendere la stima e la solidarietà sociale. Se il contributo del filosofo tedesco risulta pregevole per i diversi livelli d’analisi secondo cui cogliere la cifra intersoggettiva del riconoscimento – nell’orizzonte dell’amore, del diritto e dell’etica –, è però significativo che risultino sfocati i principi e le categorie con cui dar voce alle nuove istanze giuridiche e politiche. Al contrario, l’impostazione delle problematiche del riconoscimento in termini di giustizia sociale implicherebbe il criterio in base al quale chiunque ha uguale diritto a ricercare stima e riconoscimento giuridico in condizioni eque di uguale opportunità. Questo significa, ad esempio, che quando i modelli istituzionalizzati dominanti svalutano la femminilità, il “non bianco”, l’omosessualità e tutto ciò che è culturalmente associato ad essi queste condizioni semplicemente non si danno.

Ora, anche ammettendo con queste argomentazioni, che il riconoscimento concerne ciò che giusto e ciò che non lo è piuttosto che l’autorealizzazione, resta da capire se il riconoscimento e la redistribuzione pertengano a due concezioni della giustizia separate e distinte, se la questione della cittadinanza debba essere esaminata da due lati distinti, oppure se l’uno può essere ridotto all’altro. Il secondo problema è se la giustizia redistributiva possa sussumere adeguatamente i problemi del riconoscimento. A mio parere, la risposta è negativa. Certo, molti teorici della redistribuzione apprezzano l’importanza dello status al di là e al di sopra dell’allocazione delle risorse e cercano di darne conto nelle loro analisi. John Rawls, ad esempio, talvolta concepisce i «beni primari» quali il reddito e il lavoro come «le basi sociali del rispetto di sé», affermando nello stesso tempo che il rispetto di sé è esso stesso un bene primario particolarmente importante la cui distribuzione è una questione di giustizia. Analogamente Ronald Dworkin sostiene l’idea di «uguaglianza di risorse» come espressione distributiva del «valore uguale delle persone». Infine, Amartya Sen ritiene che il senso di sé e la «capacità di apparire in pubblico senza vergogna» siano entrambi rilevanti per la «capacità di funzionare», e che pertanto ricadano nel campo di applicazione di una concezione della giustizia che esige l’uguale distribuzione delle

<sup>24</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, cit., p. 208.

capacità fondamentali.<sup>25</sup> Ma i risultati non sono del tutto soddisfacenti.

Molti di questi teorici assumono una visione legalistica ed economicistica dello status, ritenendo che una giusta distribuzione delle risorse e dei diritti basti a impedire il non riconoscimento. In realtà, però, il mancato riconoscimento non è sempre un sotto prodotto della cattiva redistribuzione, da sola o congiunta alla discriminazione legale. Ciò soprattutto nei paesi come la Germania, dove ad esempio gli immigrati detengono una serie di diritti economici e sociali, pur non potendo aspirare alla cittadinanza tedesca. Se in passato gli immigrati accettavano un certo livello di assimilazione per integrarsi, il loro attuale attaccamento ai paesi d'origine diventa un fatto importante quando si tratta di decidere quali iniziative istituzionali dovrebbero essere intraprese per inserirli nella società ospite.<sup>26</sup> Per trattare questi casi, una politica inclusiva della cittadinanza deve andare oltre la distribuzione dei diritti e dei beni ed esaminare i modelli di valore culturale. Deve esaminare se i modelli istituzionalizzati di interpretazione e di valutazione impediscano la parità di partecipazione alla vita sociale. L'eccezione più rilevante è costituita in questo senso da Will Kymlicka, un teorico che ha cercato di inserire le questioni culturali all'interno di una cornice distributiva. Kymlicka propone di considerare l'accesso a una "struttura culturale intatta" come un bene primario da distribuire equamente. Questa impostazione è fatta su misura per comunità politiche multinazionali come il Canada, distinte da comunità politiche polietniche come gli Stati Uniti.

Diviene però problematica nei casi in cui coloro che si mobilitano per rivendicare un tipo di riconoscimento non si dividono così nettamente (o magari non così nettamente) in gruppi dotati ciascuno di una cultura distinta e relativamente delimitata. Inoltre, ha delle difficoltà a trattare con i casi in cui le pretese di riconoscimento non prendono la forma di richieste di (un certo grado di) sovranità, ma mirano invece alla parità di partecipazione entro una comunità politica solcata da linee multiple e intersecanti di differenza e di disuguaglianza.

<sup>25</sup> Si veda J. Rawls, *Liberalismo Politico*, trad. it. di G. Rigamonti, Ed. Comunità, Milano 1994, pp. 81, 181 e 318; R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, trad. it. di F. Oriana, il Mulino, Bologna 1982; A. Sen, *Commodities and Capabilities*, North Holland, New York 1985.

<sup>26</sup> R. Bauboeck, *Transnational Citizenship. Membership and Rights*, in «International Migration», Edward Elgar 1994.

za.<sup>27</sup> Che dire allora dell'altro lato del problema? Le attuali teorie del riconoscimento possono sussumere adeguatamente i problemi di distribuzione? Anche qui la risposta sembrerebbe negativa, anche se alcuni teorici del riconoscimento apprezzano l'importanza dell'uguaglianza economica e cercano di tenerne conto nelle loro analisi. Alla domanda su che cosa significa che un soggetto sia capace di agire autonomamente, Honneth risponde: «Basta un semplice sguardo allo sviluppo fattuale assunto dall'attribuzione dei diritti soggettivi nelle condizioni post-tradizionali a mettere in luce la direzione seguita da questi cambiamenti»<sup>28</sup>.

Riprendendo il celebre tentativo di Thomas H. Marshall, egli sostiene che nel Diciottesimo secolo vengono affermati i diritti di tipo liberale, nel Diciannovesimo si impongono quelli legati alla partecipazione politica, nel Ventesimo, infine, i diritti sociali miranti a ottenere il benessere. Con questa suggestiva affermazione, successivamente precisata e affinata, conclude Honneth: «È importante per i nostri scopi la tesi che lega storicamente l'affermazione di ogni classe di diritti fondamentali ad argomenti implicitamente riconducibili all'esigenza di una piena appartenenza alla comunità politica»<sup>29</sup>. Ma ciò che sembra sfuggire ad Honneth lungo questa strada "fattuale", è proprio l'indissolubile intreccio che lega questo "progressivo arricchimento" dell'uomo come persona, dovuto "all'invasione" delle forme di organizzazione internazionale (politica, giuridica ed economica) dell'occidente moderno, con le drammatiche divisioni tra Primo e Terzo Mondo. Non è il caso di assumere una veduta riduttiva e culturalista della distribuzione, ritenendo che le disuguaglianze economiche affondino le radici in un ordinamento culturale ideologico e che un mutamento di questo ordinamento sia sufficiente a impedire la cattiva redistribuzione.<sup>30</sup> Basti citare il caso delle cosiddette *export processing zone*, vere e proprie *enclaves* nei paesi non industrializzati, in cui, per attrarre capitali stranieri, la popolazione viene mantenuta dalle autorità locali in condizioni di indigenza tali da offrire la propria manodopera anche a costi che si collocano al di sotto della soglia di povertà. In questo caso la distribuzione ingiusta ha poco a

<sup>27</sup> Per la tesi che una struttura culturale intatta è un bene primario si veda W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford 1989; per la distinzione fra politica multinazionale e politica poliethnica si veda Id., *Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada*, in S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, Princeton 1996.

<sup>28</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, cit. p. 139.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>30</sup> *Ibid.*

che vedere con il riconoscimento. È piuttosto una conseguenza di imperativi intrinseci ad un ordinamento economico, la globalizzazione, la cui ragion d'essere è l'accumulazione di profitto.

Per trattare questi casi una politica effettiva della cittadinanza dovrebbe andare al di là dei modelli culturali e studiare la struttura economica, dovrebbe esaminare se dei meccanismi economici, relativamente distaccati dai modelli di valore culturale e operanti in modo impersonale, possano impedire la parità di partecipazione alla sfera pubblica internazionale. In generale, quindi, né i teorici della redistribuzione né i teorici del riconoscimento sono riusciti finora ad assumere adeguatamente i problemi degli altri. Invece di adottare uno dei due paradigmi escludendo l'altro, Nancy Fraser propone di sviluppare una teoria della giustizia "bidimensionale" che tratti il riconoscimento e la redistribuzione come dimensioni distinte di un'unica cornice più ampia che accolga entrambe. Il nucleo normativo di tale concezione è appunto la nozione di *parità partecipativa*. La Fraser ha coniato l'espressione nel 1995. Da allora il termine parità ha acquistato un posto centrale nella politica femminista francese. In quel contesto designa la richiesta che le donne occupino il 50% pieno dei seggi nel parlamento e negli altri organi rappresentativi. In Francia, di conseguenza, "parità" significa rigida uguaglianza numerica di genere nella rappresentanza politica. Per la Fraser, al contrario, "parità" indica la condizione di essere un "pari," di essere in parità con gli altri, di stare sullo stesso piano. Secondo la norma della parità partecipativa, la giustizia esige delle istituzioni che permettano a tutti i membri della società di interagire fra loro su di un piano di parità e per renderla possibile devono essere soddisfatte almeno due condizioni: la prima è che la distribuzione delle risorse materiali garantisca ai partecipanti indipendenza e "voce". Essa richiama all'attenzione delle considerazioni tradizionalmente associate alla teoria della giustizia redistributiva, specialmente quelle concernenti la struttura economica della società e i differenziali di classe definiti in termini economici. La seconda è che i modelli culturali istituzionalizzati di interpretazione e di valutazione esprimano uguale rispetto per tutti i partecipanti e garantiscano uguali opportunità di ottenere stima sociale. Ciò mette in evidenza più che altro questioni connesse all'ordinamento di status nella società e la gerarchia di status definita culturalmente,

perciò entrambe le condizioni sono necessarie alla norma della parità partecipativa.<sup>31</sup>

A ben vedere, tuttavia, rimarrebbe aperto il problema di quale sia il requisito morale in base al quale ai membri sia garantita *la possibilità* della parità e di quale sia il motivo per il quale essi dovrebbero scegliere di prendere parte a una data collettività. Come abbiamo visto, infatti, le minoranze di immigrati che detengono comunque i diritti sociali, come i turchi in Germania, aspirano ad una forma di cittadinanza politica priva di legami culturali.<sup>32</sup> È anche importante capire quale misura di uguaglianza sia necessaria per garantire parità. Questo ci conduce direttamente al terzo problema: l'idea di cittadinanza deve contemplare il riconoscimento di ciò che contraddistingue gli individui e i gruppi o il riconoscimento di ciò che accomuna la nostra umanità?

La sfida è ben espressa dalle opposte concezioni di due pensatori, Richard Rorty e Jean François Lyotard. Se Rorty afferma che «l'obiettivo della giustizia è estendere il referente concreto di espressioni come “la nostra gente” e “le persone come noi”»<sup>33</sup>, Lyotard sostiene, richiamandosi a Hannah Arendt che «ciò che rende simili gli uni agli altri gli essere umani è il fatto che ogni essere umano porta in sé la figura dell'altro. La somiglianza che li accomuna deriva dalla differenza di ognuno rispetto all'altro»<sup>34</sup>. Per l'uno l'umana comunanza sta in una somiglianza, per l'altro la comunanza risiede proprio nella capacità di differenziarsi, relazionandosi. La seconda posizione presenta il grosso vantaggio di evitare di rincorrere la ricerca di un minimo comune denominatore, di stabili e costanti bisogni, che se da un lato si configurano come istanze o rivendicazioni da soddisfare, dall'altro si propongono quali criteri del genuinamente umano, quindi quali confini di inclusione/esclusione tra esseri umani e non.<sup>35</sup> È chiaro che solo un' impostazione pragmatista consente di superare queste difficoltà: se il riconoscimento pubblico si effettua politicamente correggendo un'ingiustizia e non soddisfacendo un bisogno

<sup>31</sup> N. Fraser, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 537.

<sup>32</sup> T. Faist, *Ethnicisation and Racialisation of Welfare State Politics in Germany and the USA*, in «Ethnic and Racial Studies», n. 18/2, 1995, pp. 219-50; Y. Soysal, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

<sup>33</sup> R. Rorty, *Diritti umani, razionalità e sentimento*, in S. Shute-S. Hurley (a cura di), *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures 1993*, trad. it. di S. Lauzi, Garzanti, Milano 1994, p. 139.

<sup>34</sup> J.-F. Lyotard., *I diritti dell'altro*, in *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures 1993*, cit., p. 152.

<sup>35</sup> S. Petrucciani, “Democrazia nella globalizzazione, una agenda dei problemi”, in V. Marzocchi-S. Petrucciani (a cura di), *Democrazia e diritti nell'età globale*, manifestolibri, Roma 2004.

umano generico, le forme del riconoscimento richieste dalla giustizia dipendono dalle forme di mancato riconoscimento da correggere. L'impostazione pragmatista evita sia l'affermazione secondo cui la cittadinanza richiede il riconoscimento delle capacità comuni a tutti gli uomini, che precluderebbe dogmaticamente il riconoscimento delle differenze, sia l'affermazione opposta secondo cui tutti avrebbero sempre bisogno del riconoscimento della propria specificità, senza spiegare perché non tutte le pretese sociali di riconoscimento sono moralmente giustificabili. L'impostazione pragmatica rivendica il riconoscimento della differenza contestualmente «come rimedio specifico a danni specifici», mettendo al centro dell'idea di giustizia soltanto le pretese che promuovono la parità partecipativa.<sup>36</sup> Di conseguenza tutto dipenderebbe da ciò di cui hanno bisogno esattamente le persone non riconosciute per poter partecipare alla vita sociale. In alcuni casi possono voler essere liberate del peso di una specificità eccessivamente ascritta o costruita, in altri casi possono avere bisogno che si tenga conto di una specificità non riconosciuta fino a quel momento, in altri casi ancora possono avvertire il bisogno di spostare l'attenzione su gruppi socialmente privilegiati facendone emergere le specificità che si presentano falsamente come universalità, infine possono aver bisogno di tutte o alcune di queste misure combinate fra loro o con la redistribuzione. Ma se individuare quali persone, che tipo di riconoscimento e quale contesto dipendesse esclusivamente dalla natura degli ostacoli che hanno di fronte rispetto alla parità partecipativa, la controversia redistribuzione/riconoscimento si risolverebbe tutta in termini di teoria sociale: individuando le relazioni, o le interazioni causali fra classe e status, ed i legami reciproci tra cattiva redistribuzione e mancato riconoscimento. Il ragionamento della Fraser diviene a questo punto poco convincente.

Essa propone di considerare l'esperimento ideale di una società prestatale idealtipica, del tipo descritto dalla letteratura antropologica classica.<sup>37</sup> In questa società l'idioma principale dei rapporti sociali è la parentela. La parentela organizza i matrimoni, il rapporto tra i sessi, il processo lavorativo e la distribuzione dei beni, le gerarchie simboliche dello status e del prestigio. In questa società le offese allo status si tradurrebbero immediatamente in ingiustizie distributive ed il mancato riconoscimento coinciderebbe perfettamente con una

<sup>36</sup> N. Fraser, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 539.

<sup>37</sup> Ad esempio, M. Mauss, "Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche", in *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965.

cattiva redistribuzione. Si consideri ora il caso opposto, quello di una società completamente mercantile in cui la struttura economica detta direttamente il valore culturale. In questo caso l'istanza principale sarebbe il mercato. Esso organizzerebbe il processo lavorativo, la distribuzione, ma anche, di conseguenza, il matrimonio ed il rapporto tra i sessi. In questa società le ingiustizie redistributive si tradurrebbero immediatamente in offese allo status e la cattiva redistribuzione implicherebbe direttamente il mancato riconoscimento.<sup>38</sup> Perciò il culturalismo sarebbe una teoria sociale perfettamente idonea a comprendere le forme di dominio caratteristiche della società interamente governata dalla parentela: in essa si potrebbe facilmente inferire lo status dalla classe; l'economicismo sarebbe la teoria adeguata alla società mercantile, potendosi dedurre direttamente la classe dallo status. Ma queste impostazioni sono palesemente anacronistiche rispetto alle nostre società complesse dove predomina il divario se non la contraddizione tra classe e status sociale. In esse l'implicazione tra cattiva redistribuzione e mancato riconoscimento non è mai diretta, potendo esistere ad esempio il caso in cui istituzioni politiche relativamente autonome impediscono che le offese di status si convertano completamente e senza residui in ingiustizie redistributive. Ne segue che né l'economicismo né il culturalismo sono sufficienti a comprendere la società capitalista, occorre invece un'impostazione che tenga conto della differenziazione, della divergenza e dell'interazione tra redistribuzione e riconoscimento ad ogni livello. Che tipo di teoria sociale può svolgere questo compito?

È evidente a questo punto che l'esperimento mentale suggerito dalla Fraser vorrebbe giustificare, se non rendere necessario, un qualche tipo di dualismo, visto che né l'economicismo né il culturalismo sarebbero sufficienti. In effetti ad un dualismo di tipo "sostantivo," che tratta le redistribuzione e il riconoscimento come sfere separate attinenti ambiti societari distinti, essa vorrebbe contrapporre un "dualismo prospettico" in cui redistribuzione e riconoscimento costituiscono due prospettive analitiche che possono essere assunte rispetto a qualsiasi ambito.<sup>39</sup> Secondo il primo quando prendiamo in esame delle questioni economiche, come la struttura del mercato del lavoro, dobbiamo assumere il punto di vista della giustizia redistributiva prestando attenzione all'effetto delle decisioni prese da istituzioni economiche sulla posizioni degli attori sociali, quando al

<sup>38</sup> N. Fraser, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., pp. 539-47.

<sup>39</sup> Ivi.

contrario prendiamo in esame questioni culturali dobbiamo assumere il punto di vista del riconoscimento, prestando attenzione all'effetto dei modelli istituzionalizzati di interpretazione e di valore sullo status degli attori sociali. Anche se il dualismo sostantivo sarebbe preferibile all'economicismo, esso è altrettanto inadeguato, scambiando le differenziazioni sociali per divisioni istituzionali impermeabili e nettamente delimitate. In realtà l'economia non è affatto una zona libera dalla cultura, essa spesso strumentalizza la cultura, la usa e ne cambia i significati, basti pensare alla sterminata letteratura su quella che ha ragione è stata definita *industria culturale*. Insomma il dualismo sostantivo più che una soluzione sembrerebbe un sintomo della preoccupante divaricazione tra politiche dell'uguaglianza e politiche dell'identità. Secondo il dualismo prospettico si potrebbe invece usare la prospettiva del riconoscimento per identificare le dimensioni culturali di quelle che comunemente sono considerate politiche economiche redistributive, come nel caso dello status sociale delle madri nubili, oppure si può usare la prospettiva redistributiva per individuare le dimensioni economiche di quelle che sono solitamente considerate questioni di riconoscimento, per esempio gli alti costi del "vivere nascosti" di omosessuali e lesbiche come effetto del non riconoscimento eterosessista.<sup>40</sup> Gli esempi utilizzati finora tuttavia a me sembrano molto efficaci non tanto nel giustificare una prospettiva dualista quanto per testimoniare delle profonde interferenze che intercorrono tra riconoscimento e redistribuzione. Ossia è davvero possibile, grazie al dualismo prospettico, valutare la giustizia di qualunque prassi sociale chiedendosi se essa soddisfa sia le condizioni economiche che quelle culturali della parità partecipativa? E se una tale impostazione addirittura compromettesse tale giustizia?

Vorrei sostenere che l'inevitabile compenetrazione tra riconoscimento e redistribuzione sembrerebbe favorire piuttosto una prospettiva che vada oltre lo stesso dualismo che si concretizza solo un piano pratico. A livello di teoria sociale invece è necessario soddisfare simultaneamente alcuni requisiti essenziali: primo, occorre evitare di ipostatizzare la cultura e le differenze culturali; secondo, occorre rispettare il bisogno di una giustificazione morale deontologica, non settaria, nelle condizioni moderne del pluralismo dei valori; terzo, occorre tenere conto del carattere differenziato della società capitalistica, nella quale status e classe possono divergere; infine occorre evitare una veduta ingenuamente unitaria dell'integrazione culturale,

<sup>40</sup> Ivi.

una veduta che postula un unico schema di valori culturali condiviso da tutti che permea tutte le istituzioni e le prassi sociali.<sup>41</sup> Non credo che questi requisiti possano essere soddisfatti da un dualismo prospettico, il quale per altro pretende di superare un dualismo con un altro dualismo. Esiste infatti già una terza possibilità, definita “antidualismo decostruttivo”, che respingendo a priori la distinzione fra economia e cultura in quanto “dicotomica” tenta di decostruirla completamente. La tesi è appunto che economia e cultura sono talmente connesse che non ha senso distinguerle. Una tesi correlata è che la società capitalista contemporanea è talmente un sistema monolitico di oppressioni che una lotta contro un suo aspetto minaccia necessariamente il tutto; per cui è illegittimo e controproducente distinguere la cattiva redistribuzione dal mancato riconoscimento.<sup>42</sup> Ma anche dal punto di vista della prassi politica non si capisce perché il criterio della parità partecipativa debba soddisfare “almeno” due condizioni, un’equa distribuzione delle risorse materiali e l’eguale rispetto per tutti, senza tenere conto di quella classe di ostacoli alla partecipazione che definirei politici. Tali ostacoli comprenderebbero le procedure decisionali che marginalizzano sistematicamente alcune persone anche in assenza di cattiva redistribuzione o mancato riconoscimento, come nel caso di minoranze permanentemente assenti dai luoghi della rappresentanza a causa di sistemi elettorali maggioritari.<sup>43</sup> Peraltro la possibilità di una terza classe di ostacoli “politici” conferisce un’altra torsione all’uso che fa Nancy Fraser della distinzione classe/status. Tale questione peraltro era già stata posta da Weber quando, dopo aver distinto classe, status e partito politico, aveva sottolineato non solo le relazioni ma anche la relativa autonomia dei tre concetti.<sup>44</sup> L’esclusione politica infatti si oppone ad una pratica effettiva di riconoscimento, anche in presenza di politiche di *Welfare* che sempre più rischiano di scadere nella deriva difensiva e corporativista. Ciò è particolarmente evidente nel carattere selettivo attraverso cui nell’ambito delle politiche redistributive vengono individuati i criteri di accesso

<sup>41</sup> Tali questioni sono state tutte discusse in N. Fraser-A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, cit.

<sup>42</sup> I. M. Young, *Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual System Theory*, in «New Left Review», n. 222, 1997, pp. 147-60; J. Butler, *Merely Cultural*, in «Social Text», 53-54, 1998. Per delle confutazioni puntuali, cfr. N. Fraser, *A Rejoinder to Young*, in «New Left Review», n. 223, 1997, pp. 126-29; Ead., *Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler*, in «Social Text», 53-54, 1998.

<sup>43</sup> Per un’acuta analisi di questo esempio cfr. L. Guinier, *The Tyranny of the Majority*, The Free Press, New York 1994.

<sup>44</sup> M. Weber, *Economia e Società*, a cura di P. Rossi, Ed. Comunità, Milano 1961.

alle risorse ed i relativi destinatari: poveri, devianti, mendicanti come diversi dagli altri lavoratori che, attraverso i loro contributi, rendono possibili politiche di *Welfare*. Politiche di questo tipo nel momento stesso in cui individuano i poveri da sostenere economicamente di fatto li stigmatizzano in un ruolo parassitario. Il risultato è che all'offesa derivante dal mancato riconoscimento si aggiunge il danno della privazione. È così che il tentativo di correggere un'impostazione prevalentemente culturalista delle politiche di riconoscimento, attraverso misure distributive, finisce per riproporre la logica stessa che si proponeva di superare. La verità è che senza una teoria e una prassi di connessione culturale tra misure di redistribuzione e pratiche di riconoscimento il risultato più probabile sarà il fallimento di ogni politica sociale in conseguenza della disintegrazione dell'arena politica. Ciò chiama in causa un rinnovato ruolo della sfera pubblica, come luogo deputato della promozione di una cittadinanza europea, in grado di superare il dualismo rivendicativo che contrappone la richiesta di diritti politici degli immigrati sulla base di argomentazioni "post-nazionali" e cittadini europei tesi alla salvaguardia dei diritti sociali conquistati sul terreno redistributivo dello Stato sociale. Nell'ambito della sopraindicata prospettiva si colloca anche il superamento della frammentazione della cittadinanza, possibile attraverso l'idea di cittadinanza multipla.<sup>45</sup>

L'articolata appartenenza dei cittadini alle diverse comunità che incidono in modo significativo sulle loro forme di vita potrebbe garantire per un verso i loro diritti di partecipazione alla vita pubblica per altro il riconoscimento della loro integrità culturale. Se infatti una cittadinanza multipla implica *demoi* multipli, e quindi una flessibile determinazione/rideterminazione dei diritti fondamentali questi ultimi potrebbero essere soddisfatti sia sul piano della redistribuzione che del riconoscimento e della partecipazione. Si porrebbero in tal modo i presupposti istituzionali di un processo di autodeterminazione civica in cui cittadini liberi, uguali, solidali potrebbero sentirsi autori di quelle leggi di cui al contempo sono destinatari. Si tratta, come si può vedere, di un'idea regolativa ma non utopica fondata sulla costruzione cooperativa, istituzionalmente mediata, di norme convalidabili come le migliori al momento possibili.

<sup>45</sup> D. Held, *Democrazia e ordine globale: dallo Stato moderno al governo cosmopolitico*, a cura di M. Medeot, trad. it. di A. De Leonibus, Asterios, Trieste 1999.