

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero
2008

Estratti



Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Vicedirettore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Franco CRESPI

Franco CASSANO

Luigi CIMMINO

Cecilia CRISTOFORI

Alessandro FERRARA

Paolo JEDLOWSKI

Carmen LECCARDI

Walter PRIVITERA

Loredana SCIOLLA

Roberto SEGATORI

Gabriella TURNATURI

Redazione

Matteo BORTOLINI

Enrico CANIGLIA

Riccardo CRUZZOLIN

Francesca GALMACCI

Chiara MORONI

Massimo ROSATI

Ambrogio SANTAMBROGIO

Nota per i collaboratori

I “Quaderni di Teoria Sociale” sono pubblicati con periodicità annuale. I contributi debbono essere inviati a *Quaderni di Teoria Sociale*, Dip. Istituzioni e società – Sezione di Sociologia, Via Elce di Sotto, 06123, Perugia, in dattiloscritto e su supporto elettronico (preferibilmente Word per Windows), seguendo le modalità di impaginazione e di citazione usate nella rivista. Per contattare la redazione: ambrogio@unipg.it.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 8, 2008. ISSN: 1824-4750. Copyright © 2008 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata. www.teoriasociale.it | editore@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com. Progetto grafico del volume: Raffaele Marciano. Finito di stampare nel mese di giugno 2008 da Digital Print-Service, Segrate, Milano.

FRANCO CRESPI, MASSIMO ROSATI, AMBROGIO SANTAMBROGIO

Presentazione della parte monografica

Sono ormai diversi anni che il tema del riconoscimento è venuto imponendosi anche nelle scienze sociali. Nella grande varietà di elementi che tale tema comporta, esso appare suscettibile di ulteriori e più articolati sviluppi teorici al fine di potersi costituire come un paradigma forte per l'analisi dell'agire sociale e per le sue applicazioni pratiche, nonché quale fondamento dell'attuale riflessione politica, in particolare per quanto si riferisce ai rapporti interculturali e alla solidarietà sociale.

Il discorso sul riconoscimento, che com'è noto è stato soprattutto portato avanti in questi anni da Charles Taylor e da Axel Honneth, ha ovviamente in Hegel il suo primo riferimento. Infatti è soprattutto a Hegel che va attribuito il merito di aver mostrato con grande chiarezza la funzione costitutiva della relazione di riconoscimento reciproco nella formazione dei soggetti. A partire da tale risultato, la richiesta di riconoscimento e il bisogno di consolidare la stima di sé possono essere considerati quali moventi fondamentali dell'agire umano e quindi quali categorie interpretative assai più ampie e significative che non quella di *interesse* che aveva dominato per molto tempo sia nelle teorie economiche sia in numerose teorie sociologiche.

Come ha osservato Aldo Masullo, assume in proposito particolare rilevanza l'analisi condotta nella *Fenomenologia dello spirito* circa la costituzione dell'oggettività come reciproco *inganno* che dissimula la funzione fondatrice dell'intersoggettività. In base a tale analisi, si pone infatti in evidenza che quando l'individuo, realizzandosi nella sua azione, attribuisce a qualcosa un valore oggettivo, egli è in realtà principalmente interessato a ciò che, tramite l'azione stessa, egli *diviene per gli altri*: "Ogni individuo nel suo agire appare interessato alla cosa, ma in fondo non vuole che realizzare sé *per gli altri*, i quali a loro volta, se sono ingannati dal suo apparente interesse per la cosa e s'impegnano perciò

a cooperare con lui, anch'essi non collaborano veramente in vista della cosa, ma 'per vedere e mostrare l'opera loro'" [Masullo 1996, 196]. Ci piace qui anche ricordare, tra gli altri, l'importante contributo che a questo proposito, già nel 1988, ha dato Alessandro Pizzorno il quale, nella sua critica delle teorie del *rational choice* e a partire dal problema del *free rider*, aveva mostrato che l'individuo trae dalla sua partecipazione all'azione collettiva non solo benefici tratti dal conseguimento del bene concreto cui l'azione è indirizzata, ma soprattutto la possibilità di ottenere riconoscimento e di consolidare la propria auto-stima, rafforzando così la propria identità [cfr. Pizzorno 1988; 2007].

I diversi saggi raccolti in questo numero testimoniano della ricchezza della attuale riflessione sul riconoscimento e delle sue diverse possibilità di sviluppo. Lucio Cortella reca un importante contributo che viene a integrare su di un punto essenziale il modello teorico proposto da Honneth, sottolineando che il riconoscimento non è una relazione che viene perseguita volontariamente dai soggetti, ma una logica relazionale oggettiva che si impone ad essi quale condizione per costituirsi in quanto soggetti autonomi.

Franco Crespi, condividendo il presupposto del carattere costitutivo della relazione di riconoscimento reciproco, sottolinea che il riconoscimento autentico dell'altro non è solamente rivolto alla sua identità personale e sociale, ma anche alla sua irriducibile inoggettivabilità, da cui l'esigenza di una relativizzazione delle identità individuali e collettive.

Alessandro Ferrara sviluppa una approfondita analisi critica dei risultati conseguiti dalla riflessione teorica di Honneth nel suo recente confronto con il concetto di reificazione. In tale analisi emerge con chiarezza la priorità del riconoscimento rispetto alla conoscenza e la rilevanza di tale posizione anche per la denuncia degli attuali processi sociali di reificazione. Ferrara, nel riferimento alla sua teoria dell'autenticità e del giudizio riflessivo, auspica inoltre l'incontro della teoria del riconoscimento con gli esiti della filosofia politica ispirata a Rawls.

Davide Sparti, problematizzando il concetto di riconoscimento, arriva, a partire da presupposti diversi, a una conclusione per certi aspetti analoga a quella di Cortella, mostrando la natura relazionale, lo statuto performativo e talvolta costrittivo del riconoscimento quale condizione dell'agire umano.

Nancy Fraser ribadisce nel suo saggio una posizione da lei sostenuta in più occasioni, affermando giustamente che, sul piano politico-sociale, il tema del

riconoscimento non deve mai andare disgiunto dalla considerazione delle condizioni materiali e strutturali in grado di assicurare un'equa distribuzione delle risorse.

Patrick Pharo collega la dimensione del riconoscimento a un'analisi critica dei danni prodotti dalle etiche legate a credenze religiose o laiche di tipo dogmatico, denunciando le deformazioni prodotte dall'estremismo morale. Su questa base, egli articola la sua proposta originale di un'etica dell'uomo sensibile attenta alle situazioni di umiliazione e di imposizione riguardanti in particolare le persone socialmente più vulnerabili.

Elena Pulcini, analizzando le diverse forme di patologia del riconoscimento, definite dal fatto che esse non favoriscono l'autorealizzazione delle persone, sviluppa una critica stimolante nel riferimento ad autori contemporanei (Honneth, Taylor, Caillé-Lazzeri, Ricoeur) e a diversi autori classici da Hobbes a Rousseau attraverso Pascal, La Rochefoucauld, Nicole, Mandeville, Adam Smith. Nelle sue conclusioni, Pulcini afferma che l'idea del riconoscimento morale deve prevedere la coesistenza sia dei processi di disidentificazione dall'esistente e dalle patologie della società, sia di quelli della disidentificazione da se stessi e dall'assolutizzazione della propria differenza per essere in grado di riconoscere la differenza dell'altro e rispettare la condizioni del necessario confronto e della negoziazione nei rapporti reciproci.

Anche Davide La Valle prende in considerazione numerosi autori classici (Hobbes, Locke, Hume, Adam Smith), sottolineando l'ambivalenza dell'atteggiamento tra la stima di sé e quella riguardante gli altri e mostrando che un effettivo riconoscimento deve essere immune dal calcolo strumentale se vuole produrre per gli altri beni di identità e di stima.

Barbara Carnevali, prendendo le distanze dall'impostazione di tipo hegeliano data da Honneth riguardo al riconoscimento, si dichiara a favore di un'analisi empirica delle diverse forme di riconoscimento a seconda delle diverse società e delle diverse culture, nel riferimento in particolare ai moralisti francesi del XVII secolo.

Italo Testa, distinguendo tra tre dimensioni del riconoscere: reidentificazione, autoriconoscimento, riconoscimento reciproco, coglie diversi livelli e diversi tipi di approccio al fenomeno del riconoscimento. La sua puntuale e articolata analisi dei diversi aspetti problematici contenuti in tale prospettiva indica tra l'altro la possibilità di considerare il riconoscimento nei termini di un lavoro

espressivo di determinazione e di esplicitazione di un implicito che è dato in forma non determinata.

La ricchezza dei contributi qui presentati testimonia della vitalità della problematica aperta dal tema del riconoscimento e non pretende ovviamente di costituire un termine finale del dibattito in corso, ma, al contrario, di fornire alcuni tasselli per il suo proseguimento, promuovendo la ricerca teorica e pratica in un ambito che ha già mantenuto molte delle sue promesse.

I curatori desiderano ringraziare il prof. Christian Lazzeri, dell'Università di Parigi 10-Nanterre, per i suoi consigli nella fase di preparazione alla presente monografia. Un doveroso ringraziamento va anche a tutti gli autori dei saggi presentati, che hanno risposto con interesse e fattiva collaborazione al nostro invito.

Riferimenti bibliografici

MASULLO, A.

1996 *Metafisica. Storia di un'idea*, Donzelli, Roma.

PIZZORNO, A.

1988 *Sulla teoria dei movimenti collettivi* in A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milano.

2007 *Il velo della diversità – Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.

NANCY FRASER

RICONOSCIMENTO E DISTRIBUZIONE DELLE RISORSE

Negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, le lotte per il “riconoscimento della differenza” sembravano cariche di promesse di emancipazione. Coloro che sventolavano le bandiere della sessualità, del genere, dell’etnicità e della “razza” intendevano non solo affermare le identità negate, ma anche conferire una più ricca e ampia dimensione alle strategie per la redistribuzione della ricchezza e del potere. Con la svolta del nuovo secolo, il tema del riconoscimento e dell’identità è stato posto ancor più al centro dell’attenzione, ma ora sembra avere una portata diversa: dal Ruanda ai Balcani, il problema dell’identità ha ispirato le campagne per la purezza etnica e persino per i genocidi almeno altrettanto quanto i movimenti che vi si sono opposti.

Non solo il carattere, ma anche la dimensione di queste lotte sono cambiati. La richiesta di riconoscimento della differenza alimenta molti conflitti del mondo sociale, dalle campagne per la sovranità nazionale e per le autonomie all’interno delle nazioni, alle battaglie intorno al multiculturalismo, ai movimenti per i diritti umani internazionali, volti a promuovere sia il rispetto per i valori umani universali che ci accomunano, sia la stima per le differenze culturali. Tali orientamenti sono diventati dominanti anche in altri movimenti che, come quello femminista, avevano inizialmente messo in primo piano il problema della redistribuzione delle risorse. Certamente tali lotte esprimono un ampio raggio di intenzioni, da quelle giustamente emancipative a quelle più riprovevoli (probabilmente molte di esse si collocano lungo un *continuum* tra le due). A questo punto, sembra valga la pena di tentare il ricorso a una grammatica comune. Come mai, oggi, dopo la caduta del comunismo di stile sovietico e l’accelerazione della globalizzazione, tanti conflitti assumono questa forma? Come mai così tanti movimenti fondano le loro richieste usando l’idioma del riconoscimento?

Porre queste domande vuol dire anche sottolineare la relativa diminuzione delle richieste di una equa distribuzione delle risorse. Nella grammatica della

contestazione politica divenuta oggi egemonica, il linguaggio della distribuzione appare meno rilevante. I movimenti che, ancora non tanto tempo fa, chiedevano un'equa partecipazione alle risorse e alla ricchezza non sono certo interamente scomparsi, ma grazie al consistente attacco della retorica neo-liberale, all'assenza di ogni modello credibile di "socialismo realizzato" e ai dubbi diffusi sulla possibilità, a fronte della globalizzazione, di una social-democrazia di tipo neo-keynesiano, il ruolo di tali movimenti appare notevolmente ridotto.

Siamo quindi alle prese con una nuova costellazione della politica delle rivendicazioni, che presenta due aspetti preoccupanti. Il primo aspetto riguarda il fatto che il passaggio dalla redistribuzione al riconoscimento avviene malgrado, o a causa di, un'accelerazione della globalizzazione economica, nel momento in cui un capitalismo che si espande in modo aggressivo sta radicalmente accentuando le ineguaglianze economiche. In questo contesto, le questioni riguardanti il riconoscimento non servono tanto a integrare, complicare e arricchire le lotte per la redistribuzione, quanto a marginalizzarle, eclissarle e rimuoverle. Chiamerò questo *il problema della rimozione*. Il secondo aspetto riguarda invece il fatto che le lotte per il riconoscimento stanno avvenendo in una situazione di enorme crescita delle interazioni e comunicazioni transculturali, nel momento in cui l'accelerazione dei flussi migratori e i media globali stanno ibridando e pluralizzando le forme culturali. I percorsi seguiti da tali lotte spesso servono non a promuovere interazioni rispettose all'interno di contesti sempre più multiculturali, ma a semplificare drasticamente e a reificare le identità di gruppo. Si tende così a incoraggiare il separatismo, l'intolleranza e lo sciovinismo, il patriarcalismo e l'autoritarismo. Chiamerò questo *il problema della reificazione*.

Entrambi i problemi – rimozione e reificazione – sono estremamente gravi: nella misura in cui le politiche del riconoscimento dislocano le politiche della redistribuzione, esse possono promuovere l'ineguaglianza economica. Nella misura in cui reificano le identità di gruppo, esse rischiano di sancire le violazioni dei diritti umani e di congelare proprio gli antagonismi che si propongono di mediare. Non c'è allora da meravigliarsi che molti si siano semplicemente lavati le mani dalle politiche dell'identità o si siano proposti di gettare a mare le lotte culturali. Per alcuni, questo può voler dire ridare priorità alle classi rispetto al genere, alla sessualità, alla "razza" e all'etnicità. Per altri, può significare il rigetto di tutte le rivendicazioni "minoritarie", per insistere, invece, sul problema

dell'assimilazione delle norme della maggioranza, in nome della secolarizzazione, dell'universalismo o del repubblicanesimo.

Tali reazioni sono comprensibili, ma anche profondamente fuorvianti. Non tutte le forme di riconoscimento politico sono ugualmente perniciose: alcune rappresentano risposte autenticamente emancipative rispetto a ingiustizie cui non si può porre rimedio soltanto attraverso la redistribuzione delle risorse. Inoltre, la cultura è un terreno legittimo, anzi necessario, di lotte, un luogo a sé di ingiustizie, profondamente connesso all'ineguaglianza economica. Se intesi rettamente, gli sforzi per il riconoscimento possono essere utili alla redistribuzione del potere e della ricchezza e possono promuovere l'interazione e la cooperazione attraverso gli abissi della differenza.

Tutto dipende dal modo in cui il riconoscimento viene considerato. Ciò che intendo sostenere qui è che dobbiamo ripensare le politiche del riconoscimento in una maniera che può aiutare a risolvere, o almeno a ridurre, i problemi della rimozione e della reificazione. Questo significa concettualizzare le lotte per il riconoscimento in modo da integrarle con le lotte per la redistribuzione, piuttosto che rimuovere o minare queste ultime. Ciò significa anche sviluppare una concezione del riconoscimento che sia adeguata all'intera complessità delle identità sociali, invece che favorire la reificazione e il separatismo. Mi propongo appunto qui di sviluppare tale ripensamento.

1. *Il modello dell'identità*

In genere, il modo seguito per affrontare le politiche del riconoscimento – che chiamerò qui il “modello dell'identità” – parte dall'idea hegeliana che l'identità è costruita dialogicamente attraverso un processo di riconoscimento reciproco. Secondo Hegel, il riconoscimento indica una relazione reciproca ideale tra i soggetti, nella quale ciascuno vede l'altro sia come eguale sia come distinto. Tale relazione è costitutiva della soggettività. Un individuo diventa soggetto solo quando riconosce l'altro ed è da lui riconosciuto. Il riconoscimento dell'altro è quindi essenziale per lo sviluppo della percezione del sé. La negazione del riconoscimento – o il “misconoscimento” – porta a una distorsione della relazione con il sé e infligge una ferita alla propria identità.

Coloro che propongono il modello dell'identità trasferiscono lo schema hegeliano del riconoscimento sul terreno culturale e sociale. Essi sostengono che appartenere a un gruppo svalutato dalla cultura dominante equivale a essere misconosciuto, a soffrire una distorsione nella relazione con il proprio sé. In conseguenza di ripetuti incontri con lo sguardo stigmatizzante di chi appartiene alla cultura dominante, i membri del gruppo che subisce la disistima interiorizzano un'immagine negativa di sé e vengono impediti nello sviluppo di una loro sana identità culturale. In questa prospettiva, la politica del riconoscimento ha lo scopo di riparare tale dislocazione interiore, contestando l'immagine negativa del gruppo sostenuta dalla cultura dominante. Ci si propone di far in modo che i membri del gruppo rifiutino tale immagine a favore di una nuova e autonoma rappresentazione di sé, gettando a mare le identità negative interiorizzate e unendosi collettivamente per produrre una loro cultura auto-affermantesi, che, una volta legittimata a livello pubblico, potrà guadagnare il rispetto e la stima della più ampia società. Il risultato, quando ha successo, è il "riconoscimento": una relazione non distorta con se stessi.

Senza dubbio, il modello dell'identità contiene alcuni elementi autentici riguardo agli effetti psicologici del razzismo, del sessismo, dell'imperialismo coloniale e culturale. E tuttavia tale modello appare problematico sia sul piano teorico che politico. Unificando le politiche del riconoscimento con quelle dell'identità, si incoraggia sia la reificazione delle identità di gruppo, sia la rimozione dell'aspetto della redistribuzione.

2. La rimozione della redistribuzione

Vorrei anzitutto considerare i modi nei quali le politiche dell'identità tendono a rimuovere le lotte per la redistribuzione. Ampiamente silenzioso riguardo al problema della disuguaglianza economica, il modello dell'identità considera il misconoscimento come un male culturale a sé: numerosi suoi proponenti ignorano semplicemente l'ingiustizia distributiva, concentrandosi sugli sforzi per cambiare la cultura; altri, al contrario, valutano la gravità dell'ineguale distribuzione e vogliono sinceramente porvi riparo. Tuttavia, entrambe le posizioni finiscono con il rimuovere le esigenze redistributive.

La prima posizione configura il misconoscimento come un problema di svalutazione culturale. Le radici dell'ingiustizia sono colte nelle rappresentazioni umilianti, senza tuttavia porne in evidenza il loro fondamento sociale. In questa prospettiva, il nocciolo del problema è rappresentato dal discorso spontaneo, non dai significati *istituzionalizzati* e dalle norme. Ipostatizzando la cultura, coloro che seguono tale modello astraggono il misconoscimento dalla sua matrice istituzionale e trascurano il suo nesso con l'ingiustizia distributiva. Per esempio, essi tendono a ignorare, da un lato, la connessione (istituzionalizzata nel mercato del lavoro) tra le norme androcentriche, che svalutano le attività codificate come "femminili", e, dall'altro, i bassi salari delle donne che lavorano. Allo stesso modo, essi sottovalutano, da un alto, i nessi istituzionalizzati all'interno del sistema assistenziale tra le norme di tipo eterosessuale, che delegittimano l'omosessualità, e, dall'altro, la negazione di risorse e benefici a favore dei gay o delle lesbiche. Il fatto di trascurare tali connessioni porta a spogliare il misconoscimento dei suoi sostegni socio-strutturali per coglierlo solo quale distorsione dell'identità. La riduzione delle politiche del riconoscimento alle politiche identitarie porta così alla rimozione della politica della redistribuzione.

La seconda posizione delle politiche dell'identità, invece, non ignora allo stesso modo i problemi derivanti dall'ingiusta distribuzione. Essa riconosce che le ingiustizie culturali sono spesso connesse a ingiustizie economiche, ma non comprende la natura di tale connessione. Infatti, accettando la teoria "culturalista" della società contemporanea, i proponenti di questa seconda prospettiva pensano che la cattiva distribuzione sia soltanto un effetto secondario del misconoscimento. Per loro, le disuguaglianze economiche sono la semplice espressione delle gerarchie culturali – l'oppressione di classe è un effetto sovrastrutturale della svalutazione culturale dell'identità del proletariato (come si dice negli Stati Uniti, del "classismo"). Ne consegue che a ogni ingiustizia distributiva sembra si possa indirettamente rimediare attraverso la politica del riconoscimento: la rivalutazione di identità ingiustamente svalutate attacca simultaneamente le cause profonde della disuguaglianza economica; non vi è quindi bisogno di alcuna esplicita politica di redistribuzione.

In questo modo, i proponenti culturalisti delle politiche dell'identità capovolgono le istanze delle prime forme dell'economicismo volgare di tipo marxista: essi permettono alle politiche del riconoscimento di rimpiazzare le politiche della redistribuzione, proprio come un tempo il marxismo volgare tendeva a

rimpiazzare le politiche del riconoscimento con quelle della redistribuzione. In realtà, per comprendere la società contemporanea, il culturalismo volgare è altrettanto inadeguato quanto il volgare economicismo.

Posso ammettere che il culturalismo avrebbe un senso se uno vivesse in una società nella quale non vi fossero mercati relativamente autonomi, una società nella quale i modelli culturali dei valori fossero in grado di regolare non solo le relazioni di riconoscimento, ma anche quelle della distribuzione. In tale tipo di società, la disegualianza economica e la gerarchia culturale sarebbero fuse, il disprezzo dell'identità verrebbe perfettamente e immediatamente tradotto nell'ingiustizia economica e il misconoscimento comporterebbe direttamente l'ingiusta distribuzione. Di conseguenza, entrambe le forme di ingiustizia potrebbero essere cancellate d'un colpo solo, e una politica dell'identità in grado di raddrizzare con successo il misconoscimento potrebbe contrastare anche la cattiva distribuzione. Ma l'idea di una società puramente culturale senza rapporti economici – che ha affascinato generazioni di antropologi – è molto lontana dalla realtà attuale, nella quale la logica di mercato ha in qualche misura invaso tutte le società, separando almeno parzialmente i meccanismi economici della distribuzione dai modelli culturali dei valori e del prestigio. In modo parzialmente indipendente da tali modelli, i mercati seguono una logica loro propria, non interamente controllata dalla cultura né subordinata ad essa; di conseguenza, essi generano disegualianze economiche, che non sono semplici espressioni delle gerarchie identitarie. In queste condizioni, l'idea che si possa rimediare all'ingiusta distribuzione per mezzo di una politica del riconoscimento è profondamente illusoria: il suo risultato non può che essere la rimozione delle lotte per la giustizia economica.

3. *La reificazione dell'identità*

Tale rimozione non è, tuttavia, l'unico problema: il modello del riconoscimento delle politiche dell'identità tende anche a reificare l'identità. Sottolineando l'esigenza di elaborare e sviluppare un'autentica identità collettiva, auto-affermativa e auto-generante, tale modello esercita una pressione morale sugli individui affinché si conformino alla cultura di un gruppo determinato. La dissidenza culturale e la possibilità di sperimentare forme di espressione alternative vengo-

no quindi scoraggiate e, talvolta, semplicemente considerate come una sorta di tradimento. Lo stesso avviene con la critica culturale, che comprende tentativi di esplorare le divisioni tra gruppi, derivanti, ad esempio, dalla differenza di genere, di sessualità, di classe. In tal modo, lungi dal favorire, per esempio, l'analisi dei residui patriarcali all'interno di una cultura subordinata, la tendenza del modello identitario è di considerare tale critica come "inautentica". In genere, la tendenza è di imporre un'unica identità di gruppo drasticamente semplificata, che nega la complessità della vita della gente, la molteplicità delle loro identificazioni e l'intreccio delle loro varie filiazioni. Paradossalmente, quindi, il modello dell'identità diventa un mezzo di misconoscimento: nella reificazione dell'identità di gruppo, esso finisce per nascondere le politiche dell'identificazione culturale, le tensioni *interne* al gruppo riguardo all'autorità – e al potere – in grado di rappresentare tale identificazione. Rimuovendo l'attenzione da tali tensioni, questo tipo di approccio nasconde il potere delle frazioni dominanti e rafforza il dominio tra i gruppi. Il modello identitario si lascia così sfruttare troppo facilmente dalle forme repressive del comunitarismo, promuovendo il conformismo, l'intolleranza e il potere patriarcale.

Ancor più paradossalmente, il modello identitario tende a negare i suoi presupposti hegeliani. Essendo partito dall'assunzione che l'identità è dialogica, costruita attraverso l'interazione tra soggetti, esso finisce per valorizzare il monologo, presupponendo che le persone misconosciute possano e debbano costruire le loro identità da sole. Inoltre, esso presuppone che un gruppo abbia il diritto di essere compreso solo nei suoi propri termini – che nessuno possa vedere l'altro da un punto di vista esterno o dissentire dall'auto-interpretazione dell'altro. Ma, di nuovo, questo è contrario al presupposto dialogico, in quanto considera l'identità il risultato di un'auto-descrizione autonoma, che non viene presentata come una proposta. Cercando di proteggere "l'autentica" auto-rappresentazione collettiva dalle sfide della sfera pubblica, questo tipo di politica dell'identità favorisce assai poco l'interazione sociale tra le differenze: al contrario, incoraggia il separatismo e le chiusure di gruppo.

Il modello identitario del riconoscimento è quindi profondamente inquinato. Al tempo stesso, è difettoso dal punto di vista teoretico ed è problematico dal punto di vista politico: esso, infatti, stabilisce un'equazione tra le politiche del riconoscimento e quelle delle identità e, così facendo, incoraggia sia la rei-

ficazione delle identità di gruppo sia la rimozione delle politiche della distribuzione.

4. *Il misconoscimento come stato di subordinazione*

Di conseguenza, vorrei proporre una prospettiva alternativa, che consiste nel trattare il riconoscimento come una questione legata allo *status* sociale. Da questo punto di vista, ciò che chiede di essere riconosciuto non è un'identità specifica di gruppo, ma lo *status* degli individui membri del gruppo in quanto partecipi a pieno titolo all'interazione sociale. Di conseguenza, il misconoscimento non sta a indicare il deprezzamento e la deformazione dell'identità di gruppo, ma la condizione sociale di subordinazione, che si verifica quando si è impediti dal partecipare in condizioni di parità alla vita sociale. Per ovviare a tale ingiustizia, è certo necessaria una politica di riconoscimento, ma nel "modello dello *status*" ciò non è più ridotto a una questione di identità, bensì piuttosto indica una politica volta a superare la subordinazione, legittimando la parte misconosciuta in quanto membro a pieno titolo della società e in quanto capace di partecipare, su un grado di parità, con le restanti componenti sociali.

Vorrei spiegarmi meglio. Considerare il riconoscimento come un problema di *status* vuol dire esaminare l'effetto dei modelli culturali istituzionalizzati sulla posizione relazionale degli attori sociali. Se e quando tali modelli contribuiscono a costituire un attore come avente una posizione paritaria, come qualcuno in grado di partecipare su una base di uguaglianza con gli altri nella vita sociale, allora possiamo parlare di riconoscimento reciproco e di uno *status* di eguali. Quando, invece, tali modelli contribuiscono a definire un attore come inferiore, escluso, totalmente altro o semplicemente invisibile – in altre parole, come un partner affievolito dell'interazione sociale – allora possiamo parlare di misconoscimento e di *status* di subordinazione. In questa prospettiva, il misconoscimento non è una deformazione psichica, né un male culturale, ma una relazione di oggettiva subordinazione sociale. Essere misconosciuto, quindi, non è semplicemente essere considerato come inadeguato e inferiore, o venir svalutato da atteggiamenti, credenze o rappresentazioni da parte dell'altro. Vuol dire piuttosto vedersi negato lo *status* di partecipante a pieno titolo all'interazione

sociale, a seguito di forme istituzionalizzate di valori culturali che identificano un individuo come comparativamente indegno di rispetto o di stima.

Inoltre, nel modello di *status*, il misconoscimento non è trasmesso attraverso rappresentazioni culturali o discorsi spontanei, ma è consolidato, come si è visto, attraverso forme istituzionalizzate, in altre parole, attraverso l'opera di istituzioni sociali che regolano le interazioni secondo norme culturali che minacciano la parità. Per esempio, leggi matrimoniali che escludono le coppie omosessuali come illegittime e perverse; politiche assistenziali che stigmatizzano le madri nubili come profittatrici sessualmente irresponsabili; pratiche politiche legate a "identificazioni razziali" che associano con la criminalità persone definite in base alla razza. In ognuno di questi casi, l'interazione viene regolata da una forma istituzionalizzata di valori culturali che definiscono certe categorie di attori sociali come corrispondenti alla norma e altre come deficienti o inferiori: essere "eterosessuali" rientra nella norma, essere "gay" è perverso; le famiglie con a capo un uomo sono normali, mentre non lo sono quelle con a capo una donna; i "bianchi" sono rispettosi della legge, i "neri" sono pericolosi. Ogni volta, il risultato è la negazione rispetto ad alcuni membri della società del loro *status* di soggetti a pieno titolo dell'interazione, come individui capaci di partecipare su un piano di uguaglianza con tutti gli altri.

Come suggeriscono questi esempi, il misconoscimento può assumere una gran varietà di forme. Nelle società contemporanee, complesse e differenziate, i valori che minacciano la parità sono istituzionalizzati in una pluralità di luoghi istituzionali e in modi qualitativamente diversi. In certi casi, il misconoscimento è sancito giuridicamente, codificato espressamente in leggi formali; in altri casi, è istituzionalizzato attraverso le politiche governative, i codici amministrativi o le pratiche professionali. Può essere anche istituzionalizzato in modo informale, in associazioni, in antichi costumi o in pratiche sociali sedimentate nella società civile. Ma qualunque sia la differenza formale, la sostanza dell'ingiustizia rimane la stessa: in ciascun caso, una forma istituzionalizzata di valori culturali configura certi attori sociali come membri dimezzati della società, impedendo loro di partecipare su un piano egualitario.

Nel modello di *status*, il misconoscimento costituisce una forma istituzionalizzata di inferiorità e, quindi, una grave violazione della giustizia. In qualunque modo o tempo si verifichi, si tratta qui di una richiesta di riconoscimento, ma occorre comprendere esattamente ciò che questo significa: non si tratta di va-

lorizzare un'identità di gruppo, ma di superare uno stato di subordinazione. Secondo tale approccio, la richiesta di riconoscimento è finalizzata a far sì che l'individuo subordinato diventi un membro a pieno titolo della vita sociale, un membro capace di interagire con gli altri su di un piano di parità. In altre parole, il modello di *status* è volto a de-istituzionalizzare le forme dei valori culturali che minacciano l'uguaglianza della partecipazione, sostituendole con altri valori che promuovano quest'ultima. Mettere riparo al misconoscimento, vuol dire qui cambiare le istituzioni sociali o, più specificamente, cambiare tutti quei valori che impediscono la parità di partecipazione in tutti i luoghi istituzionali importanti. Il modo concreto per raggiungere, in pratica, tale finalità, dipende, in ogni situazione particolare, dalla forma nella quale il misconoscimento è stato istituzionalizzato. Le forme giuridiche richiedono cambiamenti delle leggi; le forme interne alla politica richiedono cambiamenti politici; le forme associative richiedono cambiamenti delle regole dell'associazione; e via dicendo: i modi e le azioni per riparare variano, così come variano le diverse sfere istituzionalizzate. Ma in ogni caso, lo scopo è lo stesso: riparare al misconoscimento richiede che le forme istituzionalizzate dei valori che impediscono la parità di partecipazione vengano rimpiazzate con altre che la rendano possibile e la promuovano.

Consideriamo di nuovo il caso delle leggi matrimoniali che negano la parità dei gay e delle lesbiche. Come abbiamo detto, la radice dell'ingiustizia è l'istituzionalizzazione dovuta a leggi fondate su valori che fissano l'eterosessualità come normale e l'omosessualità come perversa. Riparare a tale ingiustizia richiede la de-istituzionalizzazione di tale impostazione e la sua sostituzione con valori alternativi che promuovano la parità. Questo, tuttavia, può essere fatto in vari modi: un modo potrebbe essere quello di assicurare alle unioni di gay e di lesbiche lo stesso riconoscimento goduto normalmente dalle coppie eterosessuali attraverso la legalizzazione dei matrimoni tra persone dello stesso sesso. Un altro modo, potrebbe essere quello di de-istituzionalizzare il matrimonio eterosessuale, separando dallo stato coniugale certi diritti, come, ad esempio, le assicurazioni sulla salute, e attribuendoli su un'altra base, come, ad esempio, quella della cittadinanza. Anche se vi possono essere buone ragioni per preferire l'una o l'altra soluzione, entrambe sono, in via di principio, in grado di promuovere la parità sessuale, ponendo riparo al misconoscimento.

In via generale, il modello di *status* non è legato *a priori* a nessun tipo di rimedio, ma consente varie possibilità, a seconda dei bisogni concreti degli in-

dividui subordinati, al fine che essi possano partecipare, su un piano di parità, alla vita sociale. In certi casi, essi possono aver bisogno di essere liberati da eccessive distinzioni di tipo ascrittivo o comunque costruite; in altri, invece, che si tenga conto di distinzioni finora poco riconosciute. E ancora, essi possono aver bisogno che si sposti l'attenzione sui gruppi dominanti o avvantaggiati, mostrando che la differenza di questi ultimi è stata falsamente presentata come una condizione universale; in altri casi, essi possono voler decostruire gli stessi fondamenti sui quali sono state comunemente elaborate le differenze attribuite. In ogni modo, il modello di *status* individua i provvedimenti concreti che impediscono la parità. A differenza del modello dell'identità, esso non accorda un privilegio *a priori* ai tentativi che tendono a valorizzare la specificità dei gruppi. Al contrario, esso è, in via di principio, favorevole a ciò che potremmo chiamare un riconoscimento universalistico e de-costruttivistico, almeno quanto il riconoscimento volto ad affermare la differenza. Il punto cruciale, ancora una volta, è che, con il modello di *status*, la politica del riconoscimento non si ferma all'identità, ma cerca rimedi istituzionali a mali istituzionali. Avendo centrato l'attenzione sulle forme culturali radicate nel sociale (in opposizione alle forme culturali liberamente fluttuanti), *questa* politica cerca di superare le situazioni di subordinazione, cambiando i valori che regolano le interazioni e fondando nuove forme valoriali, che potranno promuovere la parità di partecipazione nella vita sociale.

5. *Sottolineare l'ingiusta distribuzione*

Vi è un'altra importante differenza tra il modello dello *status* e quello dell'identità. Per il primo, le forme istituzionalizzate dei valori culturali non sono l'unico ostacolo alla parità di partecipazione. Al contrario, la partecipazione egualitaria è anche minacciata quando alcuni attori mancano delle risorse necessarie per interagire su di un piano di parità. In questi casi, la cattiva distribuzione costituisce un impedimento alla parità di partecipazione nella vita sociale e, di conseguenza, una forma di subordinazione e di ingiustizia. A differenza del modello dell'identità, il modello dello *status* considera la giustizia sociale come comprensiva di due dimensioni analiticamente distinte: una dimensione di riconoscimento, che riguarda gli effetti, sulle relative posizioni degli attori sociali,

dei significati e delle norme istituzionalizzate, e una dimensione di distribuzione, che comprende l’allocazione di risorse disponibili per gli attori sociali¹.

Ciascuna dimensione è associata, quindi, con un aspetto analiticamente diverso dell’ordine sociale. La dimensione di riconoscimento corrisponde all’ordine degli *status* sociali, quindi della definizione, attraverso valori culturali radicati nel sociale, di determinate categorie di attori sociali – *status* di gruppo – ciascuno distinto dai relativi onori, gradi di prestigio e di stima che gode rispetto agli altri. Dal suo canto, la dimensione distributiva corrisponde alla struttura economica della società e, quindi, alla determinazione, attraverso i regimi della proprietà e dei mercati del lavoro, di categorie economicamente definite di attori, o di classi, sulla base delle differenze derivanti dalla disponibilità delle risorse².

¹ In verità, dovrei dire “almeno due dimensioni analiticamente distinte”, per lasciare la possibilità di altre dimensioni. In particolare, ho in mente una possibile terza classe di ostacoli alla partecipazione paritaria che potrebbe essere chiamata *politica*, in quanto distinta da culturale e da economica. Essa potrebbe comprendere le procedure di *decision-making* che emarginano in maniera sistematica alcune persone anche in assenza di una ingiusta distribuzione o di misconoscimento, come, ad esempio, le regole elettorali maggioritarie, che negano a minoranze quasi-permanenti la possibilità di farsi sentire [cfr. Guinier 1994]. La possibilità di una terza classe di ostacoli politici alla partecipazione paritaria rivela fino a che punto sono debitrice a Max Weber, in particolare al suo testo *Classe, status, partito* [Weber 1958]. In questo mio saggio, unisco una versione della distinzione weberiana tra classe e *status* alla distinzione tra distribuzione e riconoscimento. Tuttavia la distinzione di Weber era tripartita in “classe, *status* e partito”. In questo modo, egli effettivamente preparava la possibilità di dare spazio a un terzo tipo di ostacoli alla partecipazione paritaria, che potrebbe essere compreso come *emarginazione o esclusione politica*. Non sviluppo qui questa possibilità, ma mi limito alla cattiva distribuzione e al misconoscimento, lasciando l’analisi degli ostacoli politici alla partecipazione paritaria per un’altra occasione.

² In questo saggio, uso deliberatamente la concezione weberiana di classe, anziché quella marxista. Intendo, quindi, la posizione di classe di un attore in termini della sua relazione al mercato, non in relazione ai mezzi di produzione. La concezione weberiana di classe, in quanto categoria *economica*, corrisponde maggiormente al mio interesse per la distribuzione, quale dimensione normativa di giustizia, rispetto alla concezione marxiana di classe in quanto categoria *sociale*. Con questo, non intendo rifiutare l’idea marxiana del “modo di produzione capitalista” in quanto totalità sociale. Al contrario, trovo tale idea utile in quanto schema generale all’interno del quale si può situare la comprensione weberiana di classe e *status*. Contesto così la diffusa tendenza a considerare Marx e Weber come pensatori antitetici e non conciliabili.

Inoltre, ciascuna dimensione è associata anche con una forma analiticamente diversa di ingiustizia. Per la dimensione del riconoscimento, come si è visto, l'ingiustizia deriva dal misconoscimento. Per la dimensione distributiva, invece, l'ingiustizia deriva dall'ineguale distribuzione, per la quale le strutture economiche, i regimi di proprietà e dei mercati del lavoro privano gli attori delle risorse necessarie a una piena partecipazione. Ciascuna dimensione, infine, corrisponde a una posizione di subordinazione analiticamente distinguibile: la dimensione del riconoscimento, come si è detto, corrisponde allo stato di subordinazione radicato nelle forme istituzionalizzate dei valori culturali; la dimensione distributiva corrisponde, invece, alla subordinazione economica connessa alle caratteristiche del sistema economico.

In via generale, quindi, il modello di *status* situa il problema del riconoscimento all'interno del più ampio contesto sociale. In questa prospettiva, le società appaiono come ambiti complessi, che comprendono non solo forme culturali, ma anche forme economiche di ordine sociale. In tutte le società, queste due forme sono intimamente connesse. Nei sistemi capitalisti, nessuna delle due forme è interamente riducibile all'altra. Al contrario, la dimensione economica, in quanto spazio di mercato nel quale predomina l'azione strategica, appare diversa dalla dimensione culturale, che si differenzia dagli spazi connessi al mercato e nella quale predominano le interazioni regolate da valori. Ne risulta una divisione parziale tra la distribuzione delle risorse economiche e le strutture di prestigio. Pertanto, nelle società capitaliste, nelle quali i valori culturali non dettano rigidamente le allocazioni economiche (contro la teoria culturalista della società) e nelle quali le diseguaglianze economiche di classe non riflettono semplicemente le gerarchie di *status*, la cattiva distribuzione appare parzialmente distinta dal misconoscimento. Per il modello di *status*, quindi, non tutte le ingiustizie distributive possono essere superate soltanto dal riconoscimento. Una politica di redistribuzione è anche necessaria³.

Ciò nonostante, occorre riconoscere che, nelle società capitaliste, le dimensioni della distribuzione e del riconoscimento non sono mai nettamente separate tra loro. Per il modello di *status*, esse sono intimamente intrecciate e interagenti. Certi elementi economici, come, ad esempio, quelli relativi al reddito, sono

³ Per una più ampia discussione della reciproca irriducibilità dell'ingiusta distribuzione e del misconoscimento, come di classe e status, cfr. Fraser 1998, 140-149; 1998a, 1-67.

influenzati da dimensioni connesse al riconoscimento: le forme istituzionalizzate dei valori nel mercato del lavoro possono privilegiare certe attività, codificate come “virili”, “bianche” e via dicendo, rispetto a quelle codificate come “femminili” e “nere”. Al contrario, certi elementi del riconoscimento – per esempio, giudizi estetici – possono essere influenzati dalle dimensioni distributive: un accesso limitato alle risorse economiche può impedire una partecipazione egualitaria alla produzione artistica⁴. Ne può risultare un circolo vizioso della subordinazione, in quanto l’ordine legato ai valori sociali e quello connesso alle strutture economiche si interpenetrano e rinforzano reciprocamente.

A differenza del modello identitario, quello di *status* considera il misconoscimento nel contesto di una più ampia comprensione della società contemporanea. In questa prospettiva, la subordinazione legata allo *status* non può essere compresa indipendentemente dalle strutture economiche, così come il riconoscimento non può essere compreso senza tener conto della distribuzione. Soltanto considerando entrambe le dimensioni, si può individuare ciò che minaccia la parità della partecipazione nei contesti particolari; soltanto ponendo in evidenza le complesse interrelazioni dello *status* con la classe economica si può arrivare a cogliere la maniera più opportuna per ovviare alle ingiustizie. In tal modo, il modello di *status* opera contro le tendenze a rimuovere le lotte per la redistribuzione. Rifiutando l’idea che il misconoscimento sia un male culturale indipendente, tale modello sottolinea che la subordinazione legata allo *status* è spesso connessa all’ingiustizia distributiva. A differenza della teoria culturalista della società, il modello di *status* evita di ridurre la complessità di tali vincoli: nella convinzione che non ogni ingiustizia economica può essere superata semplicemente dal riconoscimento, esso vuole integrare le richieste di riconoscimento con le esigenze di redistribuzione, correggendo così la tendenza a rimuovere queste ultime.

Inoltre, il modello di *status* evita di reificare le identità di gruppo: come si è visto, ciò che richiede riconoscimento non è una specifica identità di gruppo, quanto piuttosto lo *status* di individui in grado di partecipare a pieno titolo all’interazione sociale. Questo orientamento offre vari vantaggi. Ponendo l’accento sugli effetti delle norme istituzionalizzate riguardo all’interazione, il mo-

⁴ Per una analisi più ampia, anche se in certo senso riduttiva, di questo aspetto, cfr. Bourdieu 2001.

dello evita di ipostatizzare la cultura e di equiparare la costruzione delle identità al cambiamento sociale. Parimenti, rifiutando di privilegiare i rimedi del misconoscimento orientati a valorizzare le identità di gruppo esistenti, tale modello evita di congelare le attuali configurazioni e di impedire che i processi storici tendano a trasformarle. Infine, assumendo quale standard normativo la parità di partecipazione, il modello di *status* rinvia le richieste di riconoscimento ai processi democratici di giustizia pubblica, evitando il monologismo autoritario delle politiche dell'autenticità e valorizzando le interazioni transculturali, che si oppongono al separatismo e alle chiusure di gruppo. Anziché favorire il comunitarismo repressivo, il modello di *status* lotta contro di esso.

Per riassumere: oggi, le lotte per il riconoscimento spesso assumono la forme delle politiche dell'identità. Al fine di contrastare le rappresentazioni culturali volte a umiliare i gruppi subordinati, tali politiche astraggono il misconoscimento dalle sue matrici istituzionali e ignorano i suoi vincoli con l'economia politica, promuovendo identità collettive "autentiche". Così facendo, anziché promuovere le interazioni al di là delle differenze, tali politiche rafforzano il separatismo, il conformismo e l'intolleranza. Il loro risultato tende ad essere doppiamente dannoso: in molti casi, le lotte per il riconoscimento non solo tendono a spiazzare le lotte per la giustizia economica, ma anche promuovono le forme repressive del comunitarismo.

La soluzione non sta nel rifiutare *tout court* le politiche del riconoscimento. Ciò vorrebbe dire condannare milioni di persone a soffrire gravi ingiustizie, che possono essere eliminate soltanto attraverso una qualche forma di riconoscimento. Ciò di cui abbiamo bisogno è una politica di riconoscimento alternativa, una politica *non-identitaria*, che ponga rimedio al misconoscimento senza cadere nella rimozione e nella reificazione. Ho sostenuto che il modello di *status* offre una base per questo diverso tipo di azione. Interpretando il riconoscimento come un problema di *status* ed evidenziando la sua relazione con la dimensione economica, diventa possibile agire per mitigare, se non per eliminare del tutto, la tendenza a rimuovere le lotte per la redistribuzione. Evitando il modello identitario, si può cominciare a diminuire, se non a eliminare del tutto, la pericolosa tendenza a reificare le identità collettive.

(Traduzione dall'inglese di Franco Crespi)

Riferimenti bibliografici

BOURDIEU, P.

2001 *La distinzione. Critica sociale del gusto* (1979), il Mulino, Bologna.

FRASER, N.

1998 *Heterosexism, Misrecognition and Capitalism. A Response to Judith Butler*, NLR, 1/228, March-April, pp. 140-9.

1998a *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*, in Grethe B. Peterson (a cura di), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, Salt Lake City 1998, pp. 1-67.

GUINIER, L.

1994 *The Tyranny of the Majority*, New York.

WEBER, M.

1958 *From Max Weber. Essays in Sociology*, Oxford 1958.

PARTE MONOGRAFICA

La teoria del riconoscimento

Franco Crespi-Massimo Rosati-Ambrogio Santambrogio, *Presentazione* | Lucio Cortella, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre* | Franco Crespi, *Riconoscimento e relativizzazione delle identità* | Alessandro Ferrara, *La pepita e le scorie. Ripensare la reificazione alla luce del riconoscimento* | Davide Sparti, *L'imperativo del riconoscimento. Tre modi di problematizzare un concetto* | Nancy Fraser, *Riconoscimento e distribuzione delle risorse* | Patrick Pharo, *Etica dell'uomo sensibile* | Elena Pulcini, *Patologie del riconoscimento. Riconoscere che cosa?* | Davide La Valle, *Perché stimiamo gli altri* | Barbara Carnevali, *Il riconoscimento e i suoi modi. Idee per un trattato di filosofia morale* | Italo Testa, *Lo spazio sociale e l'ontologia del riconoscimento*.

In copertina: Stefano Bottini, «2007 Perugia». Stampa su carta fotografica.

www.teoriasociale.it

ISSN 1824-4750 | euro 13,00