

Irene Strazzeri

# **Dalla redistribuzione al riconoscimento**

Declinazioni paradigmatiche  
della differenza sessuale



**Confini  
sociologici**

**FrancoAngeli**

**Confini sociologici**

Collana diretta da Paolo De Nardis

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

Irene Strazzeri

# **Dalla redistribuzione al riconoscimento**

Declinazioni paradigmatiche  
della differenza sessuale



**Confini  
sociologici**

**FrancoAngeli**

*Grafica della copertina: Elena Pellegrini*

Copyright © 2009 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

*A Ines, Monia, Maria, Elena  
e tutte le donne di "Libera"*



## *Indice*

<b>Introduzione. Dal femminismo al multiculturalismo</b>	pag. 9
<b>1. Dalla redistribuzione al riconoscimento</b>	» 17
1. Due paradigmi a confronto	» 21
2. Il genere: una categoria doppia?	» 22
3. La parità partecipativa	» 29
<b>2. L'antidualismo decostruttivo</b>	» 37
1. Redistribuzione vs riconoscimento	» 40
2. Perché teorizzare una dicotomia?	» 42
3. Tra teoria e prassi	» 45
4. Tra economia e cultura	» 48
5. Riconoscimento per amor di redistribuzione	» 51
6. L'intreccio tra materiale e culturale	» 54
<b>3. "Meramente culturale"</b>	» 59
1. La parodia come forma d'identificazione	» 60
2. L'unità ortodossa	» 63
3. L'esclusione materiale	» 69
4. Il modo della produzione sessuale	» 70
5. Doni culturali e materiali	» 72



<b>4. Il capitalismo tra eterosessismo e misconoscimento</b>	pag. 75
1. Due tipi di ingiustizie	» 77
2. La dissociazione della teoria dalla prassi politica	» 78
3. Come identificare le ingiustizie principali?	» 81
4. Sessualità e plusvalore	» 83
5. Funzionalismo e anacronismo teorico	» 85
6. La storicizzazione radicale	» 88
<b>5. In difesa di Fraser</b>	» 91
1. L'analisi multilivello	» 92
2. Il dualismo prospettico	» 93
3. Modelli affermativi e trasformativi nelle politiche sociali	» 95
<b>6. Ripensare il riconoscimento</b>	» 97
1. Il modello dell'identità	» 99
2. Il problema del dislocamento	» 100
3. Il problema della reificazione	» 103
4. Il misconoscimento come status di subordinazione	» 104
5. Rimedi contro le ingiustizie economiche	» 107
<b>Bibliografia</b>	» 113
<b>Note sulle autrici</b>	» 117

## *Introduzione*

### *Dal femminismo al multiculturalismo*

Esiste una tensione tra femminismo e multiculturalismo? In quanto visioni politiche della giustizia sociale, le due correnti certamente divergono in modo sostanziale. Per il femminismo, le donne non devono essere svantaggiate per il loro sesso, hanno la stessa dignità umana degli uomini e dovrebbero avere le stesse opportunità di vivere una vita gratificante e liberamente scelta. Per il multiculturalismo, il problema politico principale consiste nel fatto che le culture e i modi di vivere delle minoranze non vengano sufficientemente protetti dalla tutela dei diritti soggettivi, tipica dei sistemi redistributivi liberali; nell'ottica del riconoscimento le culture e i modi di vivere specifici dovrebbero essere tutelati mediante speciali diritti di gruppo<sup>1</sup>. Le tensioni tra femminismo e multiculturalismo, dunque, cominciano a manifestarsi quando le istanze delle culture collidono con la norma della parità di genere. Cosa fare? L'interrogativo, cruciale, ricorda la provocazione espressa alcuni anni dalla filosofa americana Susan Moller Okin: "il multiculturalismo danneggia le donne?"<sup>2</sup>.

Riflettendo sulle questioni del velo nelle scuole pubbliche francesi<sup>3</sup>, sullo statuto giuridico della poligamia, sul significato di parità tra i

<sup>1</sup> Kymlicka W. (1995), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford.

<sup>2</sup> Moller Okin S. (2007), "Il multiculturalismo è un male per le donne?", in Besussi A. e Facchi A. (a cura di), *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Cortina, Milano, pp. 3-22. Lo stesso saggio di Okin, con il titolo "Il multiculturalismo danneggia le donne?", si può leggere nella traduzione di Pievatolo M.Ch. in *Post-filosofie*, gennaio-dicembre 2006, pp. 97-113.

<sup>3</sup> Benhabib S. (2005), *La rivendicazione dell'identità culturale*, il Mulino, Bologna, pp. 131-9.

generi, Susan Moller Okin si chiedeva, provocatoriamente, se i diritti collettivi dovessero essere accordati anche a quelle culture che calpestano i diritti individuali di alcuni dei suoi membri, per esempio le donne. La Okin constatò come la maggior parte delle culture fosse attraversata da pratiche e ideologie che avevano a che fare con la differenza di genere<sup>4</sup>. Notò ancora che alcune di queste pratiche e ideologie si presentassero come palesemente antifemministe. Per quale motivo, si domandò infine, tanto il liberalismo quanto il comunitarismo hanno evitato di affrontare adeguatamente la questione? Il motivo di quella “svista” potrebbe derivare da una considerazione eccessivamente statica del concetto di cultura da parte delle scienze sociali, o dalla tendenza – comune ai comunitaristi e ai liberali – ad attribuire maggiore rilievo alle differenze “esterne” ai gruppi sociali piuttosto che alle loro differenze interne. Sono proprio queste ultime a essersi quasi sempre strutturate secondo la norma di genere dell’eterosessualità. Tale è la ragione per cui i cosiddetti pionieri dei diritti collettivi prestano ben poca attenzione alla dimensione privata dell’esistenza, ossia a uno dei contesti in cui avviene l’interiorizzazione della cultura, sotto forma di socializzazione primaria alla norma di genere.

Il contributo di Susan Moller Okin può essere letto, inoltre, come un invito a riflettere sulla relazione tra femminismo e multiculturalismo, evitando di cadere in un’altra trappola: l’alternativa tra fondamentalismo biologico e femminismo radicale, o paradigma della differenza sessuale<sup>5</sup>. Come ha spesso evidenziato la storica Linda Nicholson, il limite principale di entrambi gli approcci è che “si autoignorano in quanto costruzionismi sociali”<sup>6</sup>. Il fondamentalismo biologico, presupponendo una derivazione deterministica del dato culturale da quello biologico, non sembrerebbe pienamente cosciente del carattere dialettico della loro relazione, con ciò assecondando il razionalismo occidentale. Il paradigma della differenza sessuale<sup>7</sup>, demistifi-

<sup>4</sup> Piccone Stella S., Saraceno C. (a cura di) (1996), *Genere. La costruzione sociale del maschile e del femminile*, il Mulino, Bologna, pp. 7-37.

<sup>5</sup> Nicholson L. (1996), “Per un’interpretazione di genere”, in Piccone Stella S., Saraceno C. (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del maschile e del femminile*, cit., pp. 41-65.

<sup>6</sup> Ivi, p. 54.

<sup>7</sup> Cfr. AA.VV. (1987), *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano.

cando il genere in quanto tratto culturale, sembrerebbe assumere un atteggiamento identico, di segno radicalmente opposto. La riflessione sul genere e il multiculturalismo richiede, insomma, un'impostazione che vada al di là dei dualismi, che faccia valere la prospettiva di genere di volta in volta in contesti particolari, de-posizionando il soggetto universale donna.

In questa prospettiva, Marion Iris Young, Nancy Fraser e Judith Butler propongono di considerare la sfera delle funzioni vitali personali, sessuali e riproduttive come il nucleo centrale del funzionamento della società nel contesto (particolare) del "capitalismo moderno". Dalla loro proposta scaturisce, così, un primo, significativo corollario concettuale: la struttura latente dell'organizzazione del sistema sociale capitalista è rappresentata dal regime culturale patriarcale. Le autrici offrono un vivido confronto tra le rispettive concezioni sul tema delle politiche identitarie, del capitalismo moderno e della giustizia sociale, che qui tento di ricostruire. Nel dibattito contemporaneo sulla giustizia sociale è Nancy Fraser a sollevare la questione decisiva del riconoscimento, ossia del diritto ad avere una propria identità. Secondo Fraser le richieste di riconoscimento mettono fortemente in crisi l'equazione tra redistribuzione economica e uguaglianza di status, su cui si è tradizionalmente fondata la giustizia sociale: nel multiculturalismo lo "status" finisce per denotare il riconoscimento di identità particolari ma condivise, da cui conseguono le moderne rivendicazioni dell'identità culturale.

Per contrastare la tendenza, tipica di una condizione che definisce "post-socialista", a porre l'universalismo della redistribuzione e la particolarità del riconoscimento in un rapporto dicotomico, Nancy Fraser propone di comprendere nella categoria dell'oppressione perlomeno due classi distinte di ingiustizie: quelle prodotte dal fallimento della logica universalista della redistribuzione e quelle, più attuali, connesse al conflitto dovuto al misconoscimento. In *Justice and the politics of difference*, invece, Iris Marion Young ha delineato una classificazione plurale delle forme di oppressione del capitalismo, distinguendone cinque: lo sfruttamento, la marginalizzazione, l'impotenza, l'imperialismo culturale e, naturalmente, la violenza<sup>8</sup>. Lo sco-

<sup>8</sup> Young I.M. (1996), *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano.

po di Young non è solo quello di elaborare una classificazione plurale, ma limitata, delle categorie dell'oppressione, ma anche quello di facilitare la possibilità di variare le strutture oppressive in cui collocare individui e gruppi, evitando così di ridurre l'oppressione a una o due strutture soltanto. Tale riduzione indebita sarebbe, secondo la sua opinione, responsabile della rappresentazione distorta, che circola nella sfera pubblica, dei movimenti femministi e dei movimenti transgender, in quanto orientati al raggiungimento di un riconoscimento puramente formale. Se meglio compresi, come dalla ricostruzione del dibattito, si può cogliere nelle rivendicazioni di questi movimenti una pretesa politica essenziale: che il riconoscimento culturale si traduca in giustizia politica ed economica. Molti si sono domandati se con la sua concettualizzazione binaria della giustizia sociale, che sostanzialmente ricalcherebbe la vecchia contrapposizione marxista tra economico e culturale, la Fraser non abbia effettivamente contribuito a intrappolare i movimenti femministi in un dilemma autodistruttivo: come separare la politica della differenza sessuale dal suo ruolo nella produzione dell'oppressione culturale e della deprivazione materiale? Una possibilità risolutiva proviene, come dirò, dall'atteggiamento "antidualista-decostruttivo" che, respingendo a priori la distinzione fra economia e cultura in quanto "dicotomica", tenta di destrutturarla completamente. La tesi di Judith Butler è appunto che economia e cultura sono talmente connesse che non ha alcun senso distinguerle. Una tesi correlata è che la società capitalista contemporanea è talmente un sistema monolitico di oppressione che la lotta contro un suo aspetto minaccia necessariamente il tutto; per cui è illegittimo e controproducente distinguere la cattiva redistribuzione dal mancato riconoscimento. Come si ridefinisce, in seguito a questo dibattito, la pretesa di riconoscimento delle donne nel contesto delle attuali società capitalistiche e multiculturali?

I divari nelle condizioni giuridiche delle donne sembrano essere, a mio avviso, il terreno più evidente in cui si configura una sorta di versione *di genere* dello scontro di civiltà. Ivi si materializza la tensione tra l'irriducibilità dei diritti universali delle donne e i precetti di alcune culture. Propongo, pertanto, alla luce del dibattito femminista americano sulla giustizia sociale, di considerare lo scontro di genere tra civiltà precisamente come la conseguenza di un'impostazione

contraddittoria dei rapporti tra femminismo, o redistribuzione, e multiculturalismo, o riconoscimento: da un lato il messaggio politico di fondo del multiculturalismo rischia di consolidarsi nell'idea che l'appartenenza a una specifica identità di gruppo attenui i reati contro le donne – uxoricidio, cliteridectomia, infibulazione – dall'altro si produce una distorsione nella percezione pubblica delle identità di gruppo, tale per cui la difesa culturale dei diritti comunitari si trasforma in una violazione sistematica dei diritti fondamentali delle donne.

Al contrario, la femminista Okin fa del valore della libertà personale, intesa come diritto di esercizio della propria autonomia morale, universalmente e senza restrizioni dovute al sesso, il requisito fondamentale che esclude molte culture dalla rivendicazione dei diritti collettivi. Si intende dire che la libertà femminile rappresenta un parametro cruciale su cui confrontare le diverse culture in una concezione “post-socialista” della giustizia.

L'opinione delle sostenitrici del riconoscimento, come Nancy Fraser, mette in discussione l'idea che il misconoscimento si riferisca al rispetto di sé o all'autorealizzazione personale e pone al centro della giustizia sociale la questione della partecipazione politica e sociale delle donne in rapporto all'istituzionalizzazione dell'eterosessismo. Da questa angolazione, difatti, la subordinazione delle donne agli uomini è sia informale e privata, sia istituzionale e pubblica, consentendo un ripensamento della relazione tra multiculturalismo, riconoscimento e femminismo. Ciò significa, senza dubbio, che la distinzione tra genere e cultura dovrebbe essere più accurata: se è vero, infatti, che la cultura è qualcosa di molto più complesso del sistema patriarcale, è vero pure che sussistono diverse possibilità di affrontare le disuguaglianze tra gruppi e le disuguaglianze all'interno di un gruppo. Così come sussistono diversi modi di collegare multiculturalismo e femminismo, i quali evidentemente non propongono gli stessi rimedi. Secondo Will Kymlicka<sup>9</sup>, per esempio, esisterebbero “tutele esterne”, tramite le quali garantire la libertà personale dei soggetti da costrizioni provenienti dal contesto culturale esterno, e “restrizioni interne”, che inibiscono la libertà personale dei medesimi membri, se

<sup>9</sup> Kymlicka W. (1995), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford.

considerati in quanto membri di una minoranza. Inutile, dunque, il compiacimento liberale per il livello di autonomia – puramente formale – ormai acquisito dalle donne. Se, infatti, lasciare che le culture siano giudicate sulla base del grado di libertà concesso alle donne indubbiamente non potrà rappresentare l'unico criterio, "l'estraneo" non dovrà mai risultare una minaccia nei confronti delle donne, i regimi liberali delle democrazie occidentali, infatti, non potranno essere considerati a lungo meno patriarcali di quelli vigenti in altre culture, poiché essi alimentano una concezione sessista dei ruoli e una doppia codificazione dell'emancipazione femminile, secondo quanto denunciato dagli studi postcoloniali<sup>10</sup>.

Cambiare dunque la relazione tra multiculturalismo e femminismo, ma come? Cambiare in modo da rafforzare l'uguaglianza o cambiare in modo da rafforzare il riconoscimento? La prima opzione presenta il limite di avvalersi di una percezione stereotipata della "subalterna" e finisce con il negoziare i diritti collettivi solo con i gruppi che presuppongono un requisito di liberalismo interno.

Il conflitto tra multiculturalismo e femminismo appare così, in tutta chiarezza, come tentativo patriarcale di salvare le donne dall'oppressione interna alle culture minoritarie. D'altra parte, attenuare le pressioni del femminismo occidentale significherebbe non cogliere le problematiche avanzate dal multiculturalismo nei confronti delle stesse donne. Tra le problematiche segnalate, non si può che concordare con Butler, secondo la quale la più pericolosa riguarda il fraintendimento in senso *meramente culturale* del meccanismo politico di funzionamento del multiculturalismo nel sistema capitalistico; un sistema, vale a dire, in cui l'ordine sessuale è coadiuvato dall'economia politica. Significa non comprendere la fondamentale minaccia che il femminismo e i movimenti per la libertà sessuale rappresentano per la sua sopravvivenza. L'economico, legato al riproduttivo, è necessariamente connesso alla conservazione dell'eterosessualità. Il problema non consiste esclusivamente nell'esclusione dei non-eterosessuali dal suddetto sistema, ma piuttosto nel fatto che la loro soppressione sia essenziale alla sopravvivenza di ciò che in esso è aprioristicamente normativo. Non si tratta solo di mancanza di riconosci-

<sup>10</sup> Cfr. Spivak C.G. (2004), *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma.

mento culturale, ma dello specifico modo di produzione sessuale che opera per la stabilizzazione della differenza di genere, per la riproduzione del desiderio eterosessuale e per la naturalizzazione della famiglia. Per quale motivo, dunque, considerando il ruolo fondamentale della sessualità nella produzione e nella distribuzione economica, la sessualità dovrebbe figurare come esemplificativa del *meramente culturale*? In che modo la sessualità e il genere si correlano, al di là dell'esclusione forzata dalla sfera riproduttiva, nel contesto del multiculturalismo? In che modo verrebbero considerate l'omosessualità, la bisessualità e la transessualità se estendessimo l'analisi del modo di produzione capitalista alla descrizione del meccanismo sociale di regolazione della sessualità? Sono anche questi gli interrogativi cui si tenta di rispondere. Certamente "le ingiuriose tassonomie", come le definisce la Butler<sup>11</sup>, operano un intervento di carattere politico. Si potrebbe aggiungere che ogni definizione è un intervento politico, in cui è anche, paradossalmente, contenuta la nostra possibilità di esistenza sociale. Non si tratta solo di mancanza di riconoscimento culturale, si diceva, ma della violenza di ciò che Althusser chiamò interpellazione<sup>12</sup>, della volontà di controllo e subordinazione che costantemente limita il discorso sull'altra/o. Così, la chiave del concetto di riconoscimento, la costitutiva e condivisa vulnerabilità del soggetto, è anche un invito a riformulare le implicazioni e gli scopi del riconoscimento stesso, rendendolo problematico soprattutto dal punto di vista politico. In primo luogo, il riconoscimento è un atto performativo; l'atto del riconoscimento crea lo status, come direbbe Fraser.

Una seconda caratteristica del riconoscimento potrebbe essere desunta dalla teoria di Michel Foucault, il quale in *Sorvegliare e punire*<sup>13</sup> descrive le prestazioni di potere con cui ogni persona recepisce la propria individualità in connessione con i parametri, i divari e i segni che ne contraddistinguono la sessualità. Foucault si concentra sull'istituzionalizzazione delle tecniche di controllo mediche e psichiatriche, che possono ben rappresentare la reificazione dell'identità a

<sup>11</sup> Butler J. (1997), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, New York, p. 2.

<sup>12</sup> Althusser L. (1978), "Ideologia e apparati ideologici di stato", in Barbagli M., *Scuola, potere, ideologia*, il Mulino, Bologna, pp. 79-137.

<sup>13</sup> Foucault M. (1976), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino.



una singolarità fissa, immobilizzata dal riconoscimento. I rischi di fissazione a una singolarità indiscussa e di esercizio del potere performativo del riconoscimento, sono entrambi particolarmente evidenti se si considera in che modo questi rischi si materializzino nella nostra società: non soltanto si tende a trattare le culture come totalità coerenti e distinte, a usarle e abusarne, come direbbe Sheyla Benhabib, ma gli effetti reificanti del misconoscimento per coloro che non vi si riconoscono sono avallati dalle istituzioni: i discorsi legali e le politiche pubbliche costituiscono la devianza dai modelli dominanti come fatto sociale contro cui le istituzioni devono nuovamente reagire.

In quest'ottica, la mobilitazione dei movimenti per i diritti delle donne, dei gay, dei transessuali e delle lesbiche conferma il loro ruolo subalterno nella ricezione di adeguamenti mirati: nei provvedimenti istituzionali, per esempio, il riconoscimento ha finito per favorire la logica discriminativa patriarcale. Infine, l'atto del riconoscimento si pone sempre a un doppio livello, individuale e collettivo. Da un lato, ciò significa che l'interazione tra femminismo e multiculturalismo alimenta modelli di azione che possono sfociare nella conservazione dello status quo, dall'altro ciò significa che la derivazione dell'identità sessuale dal contesto culturale nega la complessità dell'esistenza sociale.

A mio avviso, è necessario interrogare la trasposizione del riconoscimento nel diritto e nel discorso politico connessi al fatto del pluralismo, sia per le conseguenze negative e restrittive sulle donne, sia per l'impatto sulle relazioni intersoggettive pubbliche e private. In questo senso Nancy Fraser, Iris Marion Young e Judith Butler hanno l'indiscusso merito di aver inserito nell'agenda politica argomentazioni a favore del dissenso per una lettura perversamente dicotomica della realtà: tra redistribuzione e riconoscimento, tra genere e cultura, tra multiculturalismo e femminismo. Gli effetti di una simile lettura sono, peraltro, doppiamente perversi quando si istituzionalizzano in modelli culturali e pratiche sociali. Si pensi soltanto a quante volte – volontariamente o involontariamente – la distinzione tra culturale e materiale è rimessa in campo, quando nella sfera politica diventa indispensabile tracciare il confine della sessualità.

## *1. Dalla redistribuzione al riconoscimento*

I diritti delle donne sono stati spesso il risultato di conflitti sociali e lotte politiche verificatisi in circostanze storiche particolari. Alcune volte si è trattato di lotte per la parità salariale, altre del diritto di voto, altre ancora per i diritti civili. Fino a che punto questi conflitti siano esplosi per questioni connesse alla redistribuzione o al riconoscimento è una questione aperta. Una volta riconosciuta la portata storica della cosiddetta questione femminile sull'estensione dei diritti soggettivi, tuttavia, viene a determinarsi nel dibattito attuale sulla giustizia sociale l'adozione di un nuovo sistema categoriale di lettura della realtà: il problema che si pone alla teoria è quello della formulazione dei presupposti concettuali di un'interpretazione "di ciò che è giusto" al di là della redistribuzione di beni, risorse e servizi tra uomini, bianchi, adulti normodotati e donne più o meno subalterne<sup>1</sup>.

In questo capitolo prenderò in esame la proposta della sociologa Nancy Fraser di fondare un'etica pubblica "postsocialista"<sup>2</sup>. Cercherò di capire, ossia, se le sue 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 uguaglianza formale – attraverso l'universalismo della redistribuzione – e

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

<sup>2</sup> Fraser N., Honneth A. (2007), *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma.

differenza – attraverso la particolarità del riconoscimento –. Ciò dovrebbe consentire di demolire quella visione della giustizia sociale dicotomicamente scissa tra economia e cultura. Senza dubbio la problematica del riconoscimento ha assunto un ruolo cruciale nella definizione della conflittualità contemporanea: che si alluda al diritto di autodeterminazione di un popolo o alla controversia sul lavoro domestico femminile, ai diritti civili degli omosessuali o a quelli delle minoranze culturali, il denominatore comune è la pretesa morale al *riconoscimento*, la cui conseguenza diventa politica.

Come noto da tanto tempo ai sociologi, il riconoscimento non è altro che una prassi intersoggettiva, che fa dipendere l'autonomia individuale dei soggetti dalla loro approvazione sociale. In primo luogo non deve sorprendere che il locus "naturale" della lotta per il riconoscimento – come pratica intersoggettiva fondativa della totalità sociale – provenga dalla filosofia, precisamente dagli scritti jenesi di Hegel. Né dovrebbe meravigliare, in secondo luogo, che la *ratio* fondativa della lotta per il riconoscimento sia trasferibile al contesto attuale, caratterizzato dall'intensificarsi dei processi di globalizzazione politica ed economica. Non a caso, Axel Honneth prende ispirazione dalla filosofia sociale hegeliana, articolata in diversi stadi di riconoscimento: quello più naturale e immediato, l'amore, quello delle espressioni formalizzate e universali, il diritto e, infine, la solidarietà. Honneth, peraltro, fa corrispondere alle sfere del riconoscimento le rispettive forme di misconoscimento, ricercando un concetto di eticità in grado di rispettare universalismo e particolarità<sup>3</sup>.

Egli dispone, inoltre, al di là della generale teoria dei livelli di riconoscimento di matrice hegeliana, della visione intersoggettiva dell'io, alla base dell'interazionismo simbolico. Mi riferisco alla tesi di Herbert Mead, secondo cui l'individuo matura consapevolezza del proprio sé soltanto all'interno di un contesto intersoggettivo, nel qua-

<sup>3</sup> La sua proposta filosofica si regge essenzialmente su tre fattori: 1) Innanzitutto la tesi secondo cui il fondamento genetico e assiologico della società va cercato non 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. Cfr. Honneth A. (2003), *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano.

le non è esclusa la possibilità del conflitto<sup>4</sup>. Se la posizione di Honneth sul riconoscimento si pone sul piano dell'autocomprensione normativa e dell'autorealizzazione personale, quella di Fraser cerca di chiarire i rapporti tra riconoscimento e redistribuzione.

Il tema della redistribuzione ha avuto un significato centrale tanto per la teoria sociale quanto per i conflitti sociali successivi all'industrializzazione dei Paesi occidentali, durante il periodo fordista del capitalismo. Formalizzato in modo sistematico nella cornice del paradigma liberale del primo dopoguerra, l'ideale della giustizia redistributiva appariva il più adatto ad articolare i sentimenti di ingiustizia dei gruppi socialmente vulnerabili. In particolare in Gran Bretagna e nell'Europa occidentale, T.H. Marshall ha sostenuto che l'attribuzione dei diritti sociali ed economici andasse collegata direttamente al problema dell'uguaglianza sociale. Dalla sua visione della cittadinanza scaturivano uguali diritti per tutti i cittadini, indipendentemente dal loro sesso, dal colore della pelle, dall'età o dal credo<sup>5</sup>.

L'insistenza di Marshall sui diritti sociali ed economici attribuiti dal *welfare*, allora in ascesa, si inseriva esplicitamente nella prospettiva dell'*umverteilung*. Più tardi, con la radicalizzazione della modernità, la descrizione idealizzata di Marshall entrò fortemente in crisi, probabilmente perché le richieste di riconoscimento non potevano più essere ignorate. In seguito alla modernizzazione, infatti, le esigenze di differenziazione sociale e culturale dovevano essersi molto particolareggiate e dovevano, pertanto, essere collocate al centro dell'agenda politica dei governi futuri. Non di meno, le disuguaglianze economiche non accennavano a diminuire; al contrario, aumentavano drammaticamente in tutto il mondo. Fino agli anni Ottanta, peraltro, le misure redistributive si attuavano soprattutto all'interno dei confini nazionali, solo successivamente, il neo-liberismo degli anni Novanta promosse la riduzione della spesa sociale in molti Paesi allo scopo di rendere competitivi i prezzi sul mercato internazionale, procurando nuovo impulso alle rivendicazioni di giustizia sociale redistributiva le quali, anch'esse, non potevano più essere ignorate. Attualmente la

<sup>4</sup> Mead G.H. (1966), *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze.

<sup>5</sup> Marshall T.H. (1950), *Citizenship and Social Class Order and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge.