

NANCY FRASER

Nancy Fraser¹ definisce «post-socialiste» le società contemporanee, per sottolineare come in esse prevalga un clima intellettuale caratterizzato dall'«esaurimento delle energie utopiche (della sinistra)»². I movimenti sociali si battono, infatti, sul terreno della lotta per il riconoscimento, piuttosto che per questioni socio-economiche e di classe, e il dominio culturale sembra essersi sostituito allo sfruttamento come forma fondamentale di ingiustizia. Alcuni autori socialisti vedono in questa trasformazione della politica contemporanea, ovvero nel passaggio dalla politica di classe alla politica dell'identità, un fenomeno negativo che distoglie l'attenzione dalla dimensione economico-sociale dell'ingiustizia nelle società capitaliste.

Alcuni difensori della redistribuzione, come Richard Rorty, Brian Barry e Todd Gitlin³, - scrive la Fraser - ritengono che la politica dell'identità sia una deviazione controproducente rispetto alle reali questioni economiche. Essa non solo scompone e balcanizza i gruppi, ma per di più rifiuta norme morali universali. Secondo costoro, l'unico vero oggetto della lotta politica è l'economia. Diversamente, alcuni sostenitori del riconoscimento, come Iris Marion Young, reputano che la politica della redistribuzione sia cieca alle differenze e atta a rafforzare l'ingiustizia attraverso una falsa universalizzazione delle norme dei

¹ Nancy Fraser (Baltimora 1947 -) è professoressa di Scienze politiche e sociali presso la New School a New York. Sulla filosofia politica di Nancy Fraser, v.: K. Olson (a cura di), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates her Critics*, Verso, London 2008.

² Cfr. Habermas cit. in N. Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Routledge, New York-London 1997, p. 2. La Fraser pone tra virgolette l'aggettivo «post-socialiste» per segnalare lo sforzo di mantenere un atteggiamento critico verso quest'orizzonte di pensiero (cfr. *ivi*, p. 1).

³ Si riferisce in particolare a: R. Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twenty-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, M.A. 1998 e T. Gitlin, *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars*, Metropolitan Books, New York 1995.

gruppi dominanti la quale richiede l'assimilazione dei gruppi subordinati e disconosce le loro particolarità. Per costoro, l'obiettivo politico da privilegiare è la trasformazione culturale⁴.

Rispetto a queste due posizioni contrapposte, che presentano i due paradigmi del riconoscimento e della redistribuzione come alternativi l'uno all'altro, Nancy Fraser assume una posizione intermedia che definisce «dualismo di prospettiva». Se è necessario resistere alla tentazione di ridurre tutti i conflitti sociali a conflitti per il riconoscimento, non si deve incorrere tuttavia neppure nella tentazione del riduzionismo economico. In vari suoi lavori, da *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition* (1997) fino al recente *Redistribution or Recognition?*, che contiene il confronto con le posizioni di Honneth, la Fraser sostiene che bisogna distinguere a livello analitico due forme di ingiustizia: la prima, di carattere socio-economico, affonda le sue radici nella struttura economica della società e produce sfruttamento, marginalizzazione e deprivazione dei beni fondamentali; la seconda, è un'ingiustizia culturale e simbolica, che deriva dai modelli di comunicazione, di rappresentazione della realtà e produce dominanza culturale, mancato riconoscimento e disprezzo.

Redistribuzione e riconoscimento offrono due diverse prospettive sul fenomeno dell'ingiustizia: essi devono essere considerati non come paradigmi alternativi, ma come paradigmi equifondamentali e irriducibili, sebbene nella realtà la maldistribuzione possa spesso essere collegata a forme di misconoscimento. Maldistribuzione e misconoscimento chiedono forme diverse di riparazione: la prima, misure redistributive e/o di riorganizzazione economica (che riguardano il lavoro, i diritti di welfare, la lotta alla povertà); la seconda, politiche del riconoscimento (che concernono le donne, i gay, le lesbiche e le minoranze oppresse).

Nella misura in cui struttura e cultura sono inseparabili, secondo la Fraser, alla distinzione tra i due paradigmi deve essere assegnato un valore principalmente teoretico e analitico. Essa, tuttavia, è utile e necessaria, secondo l'autrice, per comprendere la realtà e immaginare soluzioni efficaci.

La Fraser ci invita a compiere un esperimento mentale: collocare i gruppi sociali lungo un continuum in cui a un estremo si trovano coloro che soffrono solo di ingiustizie culturali (le sessualità disprezzate), all'altro coloro che soffrono solo di ingiustizie economiche (classe sociale). Alcuni gruppi, le cui rivendicazioni sono insieme economiche e culturali, si collocheranno al centro di questo continuum: tale è sicuramente la posizione che verranno ad occupare il genere e la razza, ovvero quei gruppi la cui condizione interseca sia questioni di carattere distributivo che di ca-

⁴ N. Fraser, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 26.

rattere culturale. Genere e razza, secondo la Fraser, sono «diversificazioni sociali bidimensionali»:

Essendo radicate contemporaneamente nella struttura economica della società e nella gerarchia di status, esse comportano ingiustizie riconducibili a entrambe. Gruppi bidimensionalmente subordinati subiscono tanto la maldistribuzione quanto il misconoscimento in una maniera in cui nessuna delle due forme di ingiustizia è una conseguenza indiretta dell'altra, ma in cui entrambe sono primarie e cooriginarie. In questi casi, dunque, né una politica della redistribuzione né una politica del riconoscimento basterebbero da sole⁵.

Un esempio chiarisce bene come nei confronti dei gruppi bidimensionalmente subordinati possa essere indispensabile unire interventi redistributivi e politiche del riconoscimento: l'introduzione del reddito di base incondizionato potrebbe avere come effetto quello di non modificare la divisione del lavoro fondata sul genere, e anzi potrebbe in alcuni casi persino consolidare il *mommy track*, «un mercato del lavoro flessibile, non continuativo, femminile, che rinvigorisce, invece di trasformare, la struttura complessa della maldistribuzione di genere». Lo stesso reddito di base incondizionato, tuttavia, potrebbe avere effetti trasformativi sulla condizione di genere qualora fosse accompagnato da altre misure, quali, per esempio, un'assistenza infantile pubblica di qualità e abbondante, una più equa valutazione del lavoro tra i generi, ecc. Associato a politiche del riconoscimento, secondo la Fraser, il reddito di base incondizionato potrebbe realmente produrre un mutamento nelle relazioni di potere e nella divisione del lavoro tra i generi all'interno delle famiglie⁶.

Coniugare paradigma del riconoscimento e paradigma redistributivo è possibile solo se il primo è declinabile in termini deontologici. Prese le distanze dall'interpretazione che ne viene offerta da Honneth e Taylor, per la Fraser, le politiche del riconoscimento riguardano non una questione di autorealizzazione, ma una questione di giustizia. Per Honneth e Taylor, secondo Fraser, il riconoscimento è legato all'autorealizzazione, a una concezione della vita buona: «essere riconosciuti dall'altro è una condizione necessaria per acquisire una soggettività autentica e completa. Negare il riconoscimento a qualcuno significa privarlo/a di un prerequisito basilare per lo sviluppo umano»⁷. Il danno prodotto dal misconoscimento per Honneth e Taylor è una soggettività compromessa, patologica, che non è in grado di realizzare un ideale di vita buona. Per la Fraser, il riconoscimento andrebbe considerato all'interno di una concezione deontologica, che non si sbilancia e non prende posizioni sulle questioni relative alla vita etica.

⁵ Ivi, p. 30

⁶ Cfr. ivi, pp. 103-104

⁷ Ivi, p. 41

Secondo l'autrice, il misconoscimento produce ingiustizia nella misura in cui ostacola l'eguale partecipazione all'interazione sociale di particolari gruppi o individui, e non in quanto crea individualità ferite e distorte.

Considerare il riconoscimento come una questione di giustizia – scrive la Fraser – vuol dire trattarlo come un problema di status sociale. Questo significa analizzare gli effetti che i modelli di valore culturale istituzionalizzati hanno sulla posizione relativa degli attori sociali⁸.

Legare il riconoscimento a un *modello di status* piuttosto che a un ideale di autorealizzazione presenta, secondo l'autrice, alcuni vantaggi importanti: in primo luogo, evita di agganciare l'idea del riconoscimento a un qualche ideale di vita buona, rimanendo fedele a una concezione deontologica e imparziale, all'altezza del fatto del pluralismo delle società contemporanee; in secondo luogo, prescinde da qualsiasi riferimento a una qualche teoria psicologica sulle condizioni sociali per la formazione di una identità sana e non deviata⁹.

Mediante il modello di status si può sostenere che una società è ingiusta qualora non consenta a tutti gli attori sociali la parità partecipativa, anche se non produce soggettività ferite in virtù del loro essere misconosciute¹⁰. Questo modello, d'altra parte, non avanza la pretesa di assicurare a tutti un'eguale stima sociale: il suo obiettivo è piuttosto garantire a ciascuno le eguali condizioni per poter ricevere stima sociale. Il modello di status, inoltre, non identifica politiche del riconoscimento e politiche dell'identità. La politica del riconoscimento e la politica della redistribuzione possono ricorrere alla rivalutazione di identità disprezzate, ma possono anche introdurre mutamenti nei modelli comunicativi tali da produrre una trasformazione delle identità di tutti.

La politica del riconoscimento della Fraser è critica verso la politica dell'identità nella misura in cui essa punta a un consolidamento delle identità intese in senso culturalista. Una politica dell'identità, così concepita, infatti, può non solo distogliere l'attenzione dalle politiche redi-

⁸ Ivi, p. 43

⁹ La Fraser riprende da Weber l'idea che nelle società moderne sussistano due ordini fondamentali di stratificazione: un ordine economico che genera diseguaglianze redistributive di classe e un ordine culturale che genera diseguaglianze di status. L'interpretazione dello status proposta da Weber sarebbe tuttavia inadeguata a descrivere le condizioni attuali: nelle società post-moderne non è possibile immaginare una piramide stabile in cui prendono posto in modo fisso i gruppi di status. Oggi la stratificazione è costituita, piuttosto, da un insieme di molteplici elementi culturalmente distinti, più fluidi e contestabili (cfr. H. M. Dahl, P. Stoltz e R. Willig (a cura di), *Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society. An Interview with Nancy Fraser*, «Acta Sociologica», 47, 4, 2004, pp. 374-382; in particolare, pp. 377-378).

¹⁰ Cfr. N. Fraser, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 47.

stributive, ma avere derive separatiste e produrre un effetto di reificazione delle identità culturali.

La politica del riconoscimento e la politica della redistribuzione possono adottare, secondo Fraser, strategie 'trasformative' o strategie 'affermative'. Nel caso delle politiche del riconoscimento, le strategie affermative vogliono dare valore positivo a identità precedentemente misconosciute, mentre quelle trasformative puntano a decostruire ogni forma di identità fissa e sclerotizzata. Se alle strategie affermative hanno fatto ricorso, per esempio, gay e lesbiche, a quelle trasformative si richiama la *queer theory* nell'intento di destabilizzare l'idea stessa di identità sessuali naturali. Talvolta queste strategie possono essere rivolte contro gli stessi obiettivi, per esempio contro il matrimonio eterosessuale, ma divergenti sono le soluzioni che propongono. Riguardo alla questione del matrimonio, mentre le strategie affermative degli omosessuali intendono sostenere la legittimità di unioni matrimoniali tra persone dello stesso sesso; la *queer politics* non vede di buon occhio questo riconoscimento, e non solo per un odio viscerale per la stabilità e un amore del cambiamento continuo, ma per una diversa lettura del problema che sta dietro la critica del matrimonio eterosessuale. Se per gli omosessuali la questione sembra essere quella di poter usufruire di un bene che dà accesso a una sfera intima e privata, per la *queer politics* si tratta di denunciare che il matrimonio non è affatto un'istituzione privata, ma un'istituzione che fissa per legge la condizione di privilegio di alcuni ai quali viene concessa una relativa autonomia sessuale, mentre si regola la vita sessuale di altri.

Al contrario di quelle trasformative, le strategie affermative, secondo la Fraser, presentano diversi punti deboli: applicate al misconoscimento, infatti, possono avere la tendenza a reificare le identità collettive; mentre, se applicate alla maldistribuzione, possono provocare una violenta reazione di misconoscimento, come è il caso delle misure assistenziali che, sebbene si propongano di aiutare i poveri, possono produrre l'effetto collaterale di stigmatizzarli. La strategia di tipo trasformativo sembrerebbe preferibile, ma è di difficile realizzazione in quanto le richieste di decostruzione non rientrano per lo più nelle preoccupazioni dei soggetti, i quali chiedono piuttosto di poter affermare la propria identità screditata.

La Fraser pensa all'adozione di misure affermative che rispondano alle esigenze contingenti dei cittadini e contemporaneamente siano in grado di innescare un processo di trasformazione radicale delle strutture economiche. Opta, quindi, per una politica di «riforma non riformista»¹¹, ovvero una politica che coinvolga l'identità delle persone e soddisfi i loro bisogni di redistribuzione e di riconoscimento, avviando dei processi a lungo termine che permettono la realizzazione di riforme più radicali. Non rinuncia, di fatto, così, a ricorrere a nessuna delle due strategie e anzi legittima il ricorso a entrambe a seconda del contesto, risolvendo, forse,

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 104.

un po' troppo facilmente la tensione che può sussistere tra esse, in virtù della loro diversa lettura delle cause che stanno all'origine delle forme di misconoscimento¹².

Il criterio della *parità partecipativa* offre un orientamento normativo fondamentale nella selezione delle rivendicazioni ammissibili e nella scelta delle soluzioni. Chi avanza rivendicazioni culturali «deve dimostrare, prima di tutto, che l'istituzionalizzazione delle norme culturali di maggioranza nega loro la parità partecipativa e, secondo, che le pratiche di cui chiedono il riconoscimento non negano esse stesse la parità partecipativa – né ai membri del gruppo né ai non membri»¹³. Il criterio della parità partecipativa opera sia intragrupo che intergruppo. La valutazione degli effetti derivanti dall'accogliere o rifiutare una particolare rivendicazione culturale deve essere oggetto, secondo la Fraser, di una deliberazione:

[...] il principio della parità partecipativa deve essere impiegato dialogicamente e discorsivamente, attraverso il procedimento democratico del dibattito pubblico. [...] Secondo il modello dello status [...] la parità partecipativa serve come modo di esprimere la contestazione pubblica e la deliberazione su questioni di giustizia¹⁴.

Difendendosi dalla critica di proporre un ideale del riconoscimento come autorealizzazione sbilanciato sul terreno della vita buona e non in grado di tener conto del fatto del pluralismo delle visioni comprensive nelle società contemporanee, Honneth sottolinea come la stessa idea di eguaglianza partecipativa (in quanto irriducibile a una concezione proceduralistica della volontà democratica quale quella proposta da Habermas) non possa fare a meno di poggiare su fondamenta etiche, ovvero su un qualche riferimento alle condizioni sociali necessarie per la realizzazione dell'autonomia. Se si tiene conto delle circostanze sociali necessarie per arrivare alla conquista dell'autonomia, diventa difficile capire, secondo Honneth, perché per realizzare l'obiettivo della piena partecipazione debba considerarsi indispensabile l'eliminazione di ostacoli economici e culturali, «ma non anche il rispetto di sé in riferimento ai successi individuali o il rafforzamento del sé acquisito attraverso la socializzazione»¹⁵.

Accusata di aver dimenticato il ruolo autonomo della sfera politico-giuridica e l'importanza delle discriminazioni che avvengono sul piano prettamente giuridico e politico, a cominciare dal saggio *Redefining Justice*

¹² P. Markell, *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2003, pp. 20-21.

¹³ N. Fraser, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 57

¹⁴ Ivi, p. 60

¹⁵ A. Honneth, *Redistribuzione come riconoscimento*, cit., p. 217, trad. rivista.

in *a Globalizing World* (2005)¹⁶, Nancy Fraser ha posto accanto alla dimensione culturale del riconoscimento e alla dimensione economica della redistribuzione, una terza dimensione specificamente politica: la dimensione della rappresentanza. Il criterio della rappresentanza risponde a una questione decisiva oggi nei dibattiti intorno alle diverse teorie della giustizia, dibattiti che non vertono più sul «che cosa» la giustizia deve riconoscere, ma sempre più su «a chi» deve riconoscerlo, su quali sono e come si determinano i confini della comunità cui una teoria della giustizia intende applicarsi. La *theory of justice as parity of participation* della Fraser viene così a configurarsi come una teoria tridimensionale, che costituisce una sorta di ripresa e revisione della triade weberiana di classe, status e partito – cui, del resto, l'autrice esplicitamente si è richiamata fin dall'inizio nella sua ridefinizione del paradigma del riconoscimento. L'aggiunta della terza dimensione appare inscindibile dall'attenzione per la questione del *framing*, dell'inquadratura dello spazio entro cui si pongono problemi di giustizia. In un contesto post-socialista, post-fordista e soprattutto post-westphaliano le ingiustizie sono insieme incentrate, secondo la Fraser, su questioni di *misrecognition*, *misredistribution* e *misframing*. Distribuzione e riconoscimento potevano essere considerate come le due dimensioni cruciali della giustizia finché il quadro di riferimento dello Stato-nazione era dato per scontato. Con la globalizzazione e la contestazione della cornice keynesiano-westphaliana, la dimensione politica emerge come la terza dimensione fondamentale nell'ambito delle teorie della giustizia. Domanda cruciale diviene infatti se la teoria della giustizia debba continuare a muoversi nello spazio della cittadinanza nazionale, se debba divenire cosmopolitica o se debba riguardare le «comunità transnazionali del rischio»¹⁷.

¹⁶ Ora in N. Fraser, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Polity Press, Cambridge (UK) 2008, pp. 224.

¹⁷ Cfr. *ivi*.

