

SOGGETTIVITÀ POLITICA DELLE DONNE, EMANCIPAZIONE E GIUSTIZIA NELL'ETÀ DELLA GLOBALIZZAZIONE

Silvia Vida¹

Abstract: This article enquires into the conditions of possibility of women's emancipation in the era of neoliberal globalization or, to borrow Nancy Fraser's words, in a post-socialist and post-Westphalian context, where both social egalitarianism (justice as redistribution) and identity politics (justice as recognition) are in crisis. In order to do this, I will have to address, first, the "who" of emancipation, the political subject incarnating it. This is done from two different but interconnected perspectives: the existentialist one, usually associated with the particularistic or relativistic viewpoint of some strands of feminist thought, and Ernesto Laclau's Hegelianism, which put to the forefront the Gramscian notion of hegemony and its emancipatory implications. Secondly, I will explore Fraser's post-socialist and globalist perspective in search of new possibilities of expression for women's political subjectivity.

Keywords: women's political subjectivity; emancipation; hegemony; Nancy Fraser; Ernesto Laclau.

1. Tra eguaglianza e differenza

Nella lucida ricostruzione di Nancy Fraser, la storia della seconda generazione del femminismo appare

come un'"opera in tre atti" (Fraser, 2013a: 1). Nel primo atto, a partire dagli anni Settanta, le femministe hanno mostrato il profondo androcentrismo del capitale capace di occultare l'ingiustizia di genere, e senza voler smantellare il welfare state hanno cercato di trasformarlo in una forza capace di superare la dominazione maschile. In questa fase le teorie di genere riflettevano ancora l'influenza del marxismo: talvolta sensibili e talaltra ostili alle analisi di classe, queste teorie hanno collocato i rapporti di genere sul terreno dell'economia politica, cercando di espandersi con l'inclusione di temi come il lavoro domestico, la riproduzione, la sessualità. Nel secondo atto, col venir meno delle spinte utopiche, le teorie femministe sono state ricondotte nell'orbita della politica dell'identità, e gli impulsi trasformativi del femminismo, insofferenti ai limiti dei paradigmi centrati sul lavoro, sono stati incanalati in un nuovo immaginario

¹ Dipartimento di scienze giuridiche, Università di Bologna. E-mail: silvia.vida@unibo.it

politico che, dialogando con la psicanalisi, ha messo in primo piano la “differenza”. Un vero e proprio esodo intellettuale dal marxismo alla svolta culturalista: è quello che, come noto, Fraser definisce il passaggio “dalla redistribuzione al riconoscimento”, che ha enfatizzato la politica culturale proprio mentre il neoliberismo dichiarava guerra all’eguaglianza sociale (Fraser, 2013a: 1). Il terzo atto, quello ancora in corso, può unire, nella fase attuale del neoliberismo, il radicalismo femminista ad altre forze in lotta per l’emancipazione, puntando a sottoporre e controllare i mercati in fuga dal controllo democratico. Si tratta di utopia? E, soprattutto, quale giustizia di genere possiamo attenderci dallo sviluppo di questo “terzo atto” del femminismo? Infatti, se è evidente che la svolta verso il riconoscimento rappresenta un allargamento della lotta di genere e una nuova interpretazione della giustizia di genere, non più limitata alle questioni della redistribuzione ma estesa alle istanze dell’identità e della differenza, non è però così ovvio che le lotte (anche femministe) per il riconoscimento servano ad approfondire e arricchire le lotte per la redistribuzione

egualitaria. Ci si aspetta quindi che il terzo atto del femminismo faccia chiarezza su questo punto: quali rapporti, e quali equilibri possono e devono darsi tra eguaglianza e differenza? Inoltre, possiamo ancora affidarci a queste due istanze, magari diversamente articolate o calibrate, per realizzare una giustizia realmente emancipatoria?

Indubbiamente il neoliberismo comporta l’assalto all’idea stessa di redistribuzione egualitaria, e gli effetti amplificati della globalizzazione hanno messo in dubbio l’uso del potere pubblico come argine alle forze del mercato. La socialdemocrazia non ha potuto fare altro che mettersi sulla difensiva perdendo terreno. Da parte loro, i movimenti femministi, che avevano in precedenza assunto il *welfare state* come riferimento per estendere il suo ethos egualitario dalla classe al genere, avendo fallito nel loro intento redistributivo, verso la fine del secolo scorso hanno cominciato a gravitare attorno a “nuove grammatiche di rivendicazione politica”, più in sintonia con lo spirito post-socialista del tempo (ibid.: 4), vedendo nel “riconoscimento della differenza” una nuova definizione della giustizia di genere. Questa

importante categoria della filosofia hegeliana ha dato alle lotte post-socialiste la forma di politiche dell'identità; per il femminismo in particolare, essa ha significato uno spostamento dalle questioni economiche alle trasformazioni della cultura, e, di fatto, delle lotte sociali alle lotte culturali. Nel contesto del neoliberalismo in ascesa, in effetti, le seconde possono spiazzare le prime e la vittoria intrecciarsi con la sconfitta (cf. Fraser, 2013b: 161): gli importanti successi del femminismo sul piano del riconoscimento, scrive Fraser, coincidono con una situazione di stallo o di arretramento sul piano della distribuzione.²

La beffa per il femminismo e le sue lotte, ma anche il danno da esso subito, è che il riconoscimento ha finito per coincidere col neoliberalismo in ascesa e con il suo intento di repressione dell'intera memoria dell'egualitarismo sociale (cf. Fraser, 2008b: parti I e III).

² Inoltre, il significato di "eguaglianza" è stato oscurato, e a volte addirittura modificato, dalle elaborazioni poststrutturaliste (non solo femministe) della nozione di "differenza", che ha giocato un ruolo chiave per almeno un decennio soprattutto nell'ambito delle *gender e/o racial politics*. "Differenza" è stato il perno attorno a cui si sono costruiti programmi e teorie legati alla "democrazia radicale", come scrive nel suo

Una tragica ironia della storia, potremmo dire, visto che lo spostamento dalla redistribuzione al riconoscimento è avvenuto proprio mentre un capitalismo reso più aggressivo sta inasprendo le diseguaglianze economiche a livello globale (Fraser, 2013b: 160).³ Ciò però non impedisce di sperare in nuove lotte per l'emancipazione. Se pensiamo che la critica dell'economia politica sta riconquistando la sua centralità, infatti, anche la visione emancipatrice del femminismo, che ha subito una contrazione alla fine del novecento, può tornare ad avere importanza. Quali possano essere le nuove condizioni di possibilità dell'emancipazione femminile cercheremo di discuterlo in questa sede. Va da sé che né l'uno né l'altro dei due poli singolarmente presi (redistribuzione/riconoscimento) possono realizzare da soli l'emancipazione. Occorre una prospettiva che comprenda e superi entrambi e che soprattutto sia in grado di

lavoro pionieristico Chantal Mouffe (1992a; 1989). Sulla differenza sono stati costruiti nuovi tipi di solidarietà sociale: si veda, in particolare, Butler et al. (1997). Sulla nozione di "differenza" sono state espresse importanti riserve anche da Chantal Mouffe: cfr. Mouffe (1992b).

³ Per una discussione più approfondita, si veda: Fraser (1997a, 2003).

cogliere le caratterizzazioni dell'ingiustizia cui la mancata soddisfazione delle singole istanze dà luogo.

Questo contributo parte proprio da qui: dalle difficoltà di conciliare emancipazione e soggettivazione politica femminile. È necessario innanzitutto analizzare il “chi” dell'emancipazione, la soggettività politica che la può incarnare. Affronterò il problema, in primo luogo, secondo due prospettive diverse ma connesse: quella dell'essentialismo attribuito in genere alle posizioni particolaristiche (o relativistiche) di certe riflessioni femministe (col dubbio che in realtà si prestino a esiti più tipicamente universalistici), e quella dell'hegelismo di Ernesto Laclau, che ha restituito al dibattito, intenso nel contesto della cosiddetta “nuova sinistra”, il concetto gramsciano di “egemonia” e di una connessa idea di “emancipazione”,⁴ costruendo una “logica dell'equivalenza e dell'eguaglianza” delle identità particolari che tanto ha fatto discutere pensatori come Judith Butler e Slavoj Žižek. Infine, discuterò la prospettiva

post-socialista e globalista di Fraser che compendia le prime due cercando di salvare dimensione culturale ed egualitaria (riconoscimento e redistribuzione) con l'aggiunta di un terzo polo alla nozione di giustizia utile al femminismo contemporaneo in cerca di nuove possibilità di espressione per la soggettività politica delle donne. Vedremo dunque che il “chi” della giustizia non può sussistere se non si chiarisce il “come”. Se redistribuzione e riconoscimento rappresentano il “cosa”, e la definizione della soggettività chiarisce il “chi”, manca a questa caratterizzazione della giustizia il “come”, la definizione della modalità di affermazione di tale soggettività. Questo il senso della riflessione di Fraser sulla giustizia nell'età attuale della globalizzazione, che è tanto più necessaria quanto più si riconosce che oggi le rivendicazioni di giustizia sono sempre più delineate su scale geografiche e istituzionali in competizione (cf. Fraser, 2008c: cap. 1). Data l'eterogeneità e la pluralità delle cornici in competizione nell'organizzazione e risoluzione dei

⁴ Bastano a caratterizzare la complessità e l'importanza di questo dibattito i seguenti

volumi: Butler et al. (2000); Critchley e Marchart (2004).

conflitti di giustizia, la posta in gioco più significativa di ogni discorso sull'emancipazione diventa stabilire il criterio da adottare per scegliere una scala di giustizia davvero equa. Questa è, come sostiene Fraser, la sfida per il femminismo "post-westfaliano".

2. Essenzialismo identitario tra particolarismo e universalismo

Accostare le prime due prospettive qui presentate (cioè essenzialismo identitario e pensiero laclauiano) significa mettere a confronto due approcci che tentano di rispondere alla medesima domanda: come possono le differenti e nuove identità acquisire potere politico in modo davvero emancipatorio? Lo spettro delle possibili risposte si estende all'interno di uno spazio i cui estremi sono rappresentati dal segregazionismo estremo, ossia la ghettizzazione di certe versioni settarie delle identità politiche, e una più celebrativa affermazione di identità multiple, fluide, nomadi o ibride. L'idea è che si possa parlare di una soggettività

che non si identifichi con nessuno dei due estremi. La risposta, in ogni caso, mostra la sua radice filosofica nel rapporto tra universale e particolare, e dovrebbe evitare la scelta tra i due estremi incompatibili: infatti, da un lato, le strategie puramente particolaristiche, che racchiudono se stesse nelle proprie identità sociali e culturali, corrono costantemente il rischio di arroccarsi in posizioni autoghezzanti, mostrandosi incapaci di entrare in contatto e formare una più ampia coalizione con altre forze; dall'altro, strategie puramente universalistiche, ad esempio quella degli eredi habermasiani del razionalismo illuministico, rischiano di trascendere qualsiasi particolarismo in nome del consenso razionale e universale. La sfida, in altri termini, è mantenere l'universale come necessaria dimensione di ogni azione sociale e politica particolare. La si può raccogliere parlando di soggettivazione politica in un senso che non si risolve nel particolarismo tipico delle cosiddette politiche dell'identità, cui il pensiero femminista si è spesso affidato,⁵ ma

⁵ Ma vi sono alcune significative eccezioni. Ad esempio quella rappresentata da Cohen (2007).

elabora un qualche tipo di universalismo. La posta in gioco, insomma, è rendere compatibili soggettività particolare e universalismo. Detto altrimenti, si tratta di mostrare come la parte svantaggiata è in grado di politicizzare la propria situazione di svantaggio e mettere in discussione la struttura politica esistente. Una donna, per esempio, è in grado di politicizzare la sua posizione nel momento in cui rappresenta il suo essere relegata allo spazio privato e familiare come un caso di ingiustizia politica, ma per farlo deve avanzare le sue esigenze particolari come se fossero universali: come se lo spazio di emancipazione che si apre con la sua reazione fosse quello di un nuovo ordine sociale. Tutto questo ha indubbiamente a che fare con una domanda tipica della prospettiva femminista: un concetto di emancipazione come autoessenzializzazione può essere realmente emancipatorio?

Uno degli assunti fondamentali del pensiero della differenza è infatti che la politica dell'emancipazione rappresenta la donna come oppressa dall'altro sesso e che la radice della

sofferenza femminile è l'impotenza del significarsi da sé.⁶ Ciò significa che rappresentarsi come oppresse è anti-emancipatorio, e che questa autorappresentazione porta inevitabilmente a una autoessenzializzazione anti-emancipatoria? C'è almeno una circostanza, credo, in cui è possibile guardare con benevolenza all'uso di un qualunque argomento essenzialista: quando se ne fa uso come strumento di rivendicazione con pretese universalistiche. Esso presuppone il rovesciamento di una gerarchia di potere (previamente imposta) da parte di chi, essendo in primo luogo vittima di una qualche forma di dominio, decide di usare l'argomento essenzialista per rilanciare un'identità discriminata e imporre l'immagine di se stesso come "altro" degno di attenzione. Approcci come quello femminista assumono quale punto di partenza il diritto di gruppi umani in precedenza emarginati di parlare in prima persona in ambiti che sono intellettualmente e politicamente definiti dal fatto di averli esclusi in maniera sistematica. Questo impone di

⁶ Da qui alcune prese di posizione significative contro l'idea di emancipazione e le

politiche dell'emancipazione; ad esempio Cigarini (2002).

rovesciare la gerarchia dei valori, cioè di capovolgere il rapporto tra colui che rappresenta e domina e colui che è rappresentato e dominato; il che significa mantenere comunque una struttura gerarchica, per quanto rovesciata, riconoscendo che l'argomento essenzialista può essere tanto una strategia di potere, quanto una via di emancipazione per chi, essendo dominato, ritorce l'argomento essenzialista contro chi l'ha formulato.

Essenzialista è il pensiero di alcune femministe radicali che hanno contestato i valori maschili che informano la soggettività moderna per mezzo dei valori femminili superiori della "donna essenziale" (cf. Hekman, 1995: 85 ss.). Tuttavia, anche in virtù della diffusione delle critiche postmoderne e poststrutturaliste della soggettività moderna, l'attacco a ogni nozione essenzialista del soggetto – sia esso quello neutrale della modernità, ovvero quello "essenzialmente femminile" del femminismo radicale – ha generato un intenso dibattito tra le femministe. L'interrogativo da cui nasceva dritto al cuore del pensiero (e dell'impresa) femminista: l'essenzialismo è una strategia utile

oppure nociva alla teoria femminista? È prematuro o semplicemente controproducente abbandonare il concetto di una soggettività fissa e stabile, come quella moderna, se si considera che le donne non hanno veramente raccolto i frutti di una tale soggettività? Inoltre, abbandonare il soggetto moderno significa abbandonare anche l'autonomia di azione che è il marchio della soggettività moderna? Se così fosse, il femminismo finirebbe per precludere a se stesso la possibilità di un'agenda politica?

Il modo più efficace di affrontare questi interrogativi nell'ambito della riflessione postmoderna è sembrato quello di sostenere l'idea di un "soggetto discorsivo" in grado di uscire dai contorni epistemologici definiti dal soggetto della modernità, ossia lo spazio concettuale da cui le donne rimangono escluse. Tale concetto discorsivo o dialettico è quanto di più efficace possiamo opporre a quello di donna essenziale: il punto non è se esiste un soggetto femminile "essenziale", bensì se sia possibile portare qualche argomento a sostegno di un concetto essenzialistico di "donna". Che questo

sia il vero problema diventa evidente soprattutto a partire dal libro di Elisabeth Spelman, *Innessential Woman*, che si oppone all'adozione di un concetto essenzialista di donna; esso tende infatti a risolversi in una gerarchia di categorie di "donna" col risultato che, mentre alcune donne si conformano alla categoria "donna vera", altre che non vi ricadono vengono automaticamente definite "inferiori" (Spelman, 1988: 16).

Per quanto appaia persuasivo, l'argomento di Spelman non risolve il dubbio sull'utilità di avanzare una concezione essenzialista del soggetto femminile. Anche perché, come sostiene Diana Fuss in *Essentially Speaking*, l'essenzialismo nel discorso femminista è una questione dura a morire, poiché può essere usato come argomento tanto in funzione progressista ed emancipatoria quanto in funzione regressiva e conservatrice (Fuss, 1989: xi)⁷. In altre parole, la vera ragione per proporre un soggetto femminile essenzializzato risiede nel fatto che, per motivi politici, culturali e sociali, esso si

impone alla nostra attenzione sfidando ogni definizione neutra, disinteressata e stabile. Si tratta di una "rivendicazione di verità" che assume un carattere politico tutt'altro che irrilevante.

Di soggetto femminile "discorsivo" e di (anti-)essenzialismo ha parlato anche Fraser, soprattutto in *Against Symbolicism* (Fraser, 2013c; cf. Fraser, 1997b), dove si pronuncia contro l'uso della psicanalisi lacaniana di cui una certa parte del femminismo *fin de siècle* si è appropriato, compromettendo inavvertitamente il suo professato antiessenzialismo. Fraser vi esamina le caratteristiche di due approcci idealtipici di significazione: quello strutturalista, che analizza codici e sistemi simbolici, e quello da lei chiamato "pragmatico", che studia il discorso come pratica sociale. L'obiettivo di entrambi è analizzare i meccanismi della dominazione nei rapporti di genere dentro le società capitalistiche, definendo le possibilità del suo superamento, fermo restando che l'approccio pragmatico, privilegiato

⁷ La dicotomia tra argomento essenzialista e discorsivo è essa stessa il prodotto di una logica binaria che costituisce il vero problema cui si espone il pensiero femminista, fino al punto che se, in apparenza, Fuss sembra

offrire una sorta di difesa dell'argomento essenzialista, ella di fatto presenta una ancora più radicale decostruzione del concetto di "argomento essenzialista". Su questo si veda Hekman (1995: 87 ss.).

dall'autrice, offre senz'altro qualcosa di più di quello strutturalista. L'idea di base è che:

people's social identities are complexes of meanings, networks of interpretation. To have a social identity, to be a woman ora a man, for example, just *is* to live and to act under a set of descriptions. These descriptions, of course, are not simply secreted by people's body; not are they simply exuded by people's psyches. Rather, they are drawn from the fund of interpretative possibilities available to agents in sepcific societies. (Fraser, 2013c: 140)

La conseguenza è che la comprensione della dimensione di genere della identità sociale non ha come condizione (sufficiente) lo studio della biologia o della psicologia, ma dipende per lo più dall'analisi delle specifiche pratiche sociali che storicamente producono e veicolano le descrizioni culturali del genere. Le identità sociali sono infatti estremamente complesse e tenute insieme da una pluralità di descrizioni differenti che derivano da pratiche di significazione altrettanto differenti e plurali. Non si è solamente e semplicemente una donna, ma si è, per esempio, una donna bianca, di classe media, atea, ecc.⁸; né si è sempre una

donna nello stesso modo, poiché le identità sociali, lungi dal costituirsi o fissarsi definitivamente, si modificano col modificarsi delle pratiche degli attori e il mutare delle loro appartenenze. Nuovi giochi linguistici di significazione dell'identità vengono inventati (per esempio "inventando" termini per descrivere la realtà sociale delle donne, come "sessismo", "violenza domestica", "doppia giornata lavorativa") come presa di coscienza dei soggetti della significazione, e la formazione di gruppi sociali procede dalle lotte sul discorso sociale: "Thus, a conception of discourse is useful here, both for understanding group formation and for coming to grips with the closely related issue os socio-cultural hegemony" (Fraser, 2013c: 141). C'è infatti da chiedersi come avvenga che i rapporti pervasivi di dominio e subordinazione influenzino la produzione e la circolazione dei significati sociali, e in che modo le stratificazioni identitarie che si formano lungo traiettorie di genere, razza e classe influenzino la costruzione discorsiva delle identità sociali in formazione.

⁸ A questo proposito, quindi, Fraser è sulla linea di Spelman (1988).

La nozione gramsciana di “egemonia” viene in soccorso, ed è qui utilizzata sia per esprimere la posizione privilegiata dei gruppi sociali dominanti rispetto al discorso, sia per riformulare il tema delle identità alla luce delle diseguaglianze presenti in una società. Essa individua, come scrive Fraser, l’intersezione di potere, diseguaglianza e discorso, ma non sul presupposto che l’insieme dei discorsi e delle descrizioni circolanti in una società costituiscono una rete di significazione che appare dall’esterno liscia e monolitica; né implica che i gruppi dominanti esercitino un controllo assoluto del significato: al contrario, “egemonia” segnala i processi mediante cui l’autorità culturale è negoziata attraverso la pluralità dei discorsi e a partire dalle differenti prospettive del discorso. Egemonia si dà perché non tutti hanno pari autorità. È a questo proposito che si svelano le virtù di un concetto discorsivo “pragmatico” dell’identità: il femminismo se ne può avvalere per far luce sui processi mediante i quali si costruisce l’egemonia socio-culturale del gruppo (in quel momento) dominante.

Quali sono i processi mediante cui acquistano autorità culturale

definizioni e interpretazioni ostili agli interessi delle donne? E quali sono le prospettive che, con la mobilitazione di definizioni e interpretazioni contro-egemoniche, consentono di creare gruppi di opposizione e alleanze antagoniste, o contro-egemoniche? Il pensiero di Laclau, come vedremo, offre una risposta a questi interrogativi, ma lascia spazio anche ad ulteriori domande. Per il momento basta dire che il nesso tra queste domande e una pratica politica di emancipazione sembra ormai ovvio. Si tratta infatti di valorizzare le dimensioni di potenziamento delle lotte sul piano discorsivo, senza la “ritirata culturalista” dall’impegno politico, tipica di un essenzialismo particolaristico, e contrastando l’assunto dequalificante secondo cui le donne sono solo vittime passive della dominazione maschile e gli uomini gli unici agenti sociali capaci di egemonia.

In questo contesto acquista significato l’obiettivo polemico di Fraser, quel “simbolicismo” che ella individua nel lacanismo neo-strutturalista anch’esso fondato su un concetto discorsivo, ma non pragmatico,

dell'identità.⁹ Lo strutturalismo ha infatti la caratteristica fondamentale di astrarre dalle pratiche e dal contesto sociale della comunicazione, in linea con l'astrazione dalla pratica e dal contesto che è la caratteristica fondante della linguistica di Saussure quando distingue tra significazione in *langue*, il codice o sistema simbolico, e in *parole*, che indica l'uso del linguaggio nella pratica comunicativa. Proprio perché costruito sulla scorta di questa distinzione saussuriana, l'approccio strutturalista si rivela di scarsa utilità rispetto alle intenzioni del femminismo in cerca di un concetto discorsivo dell'identità capace di emancipazione, in quanto tale approccio astrae dalla *parole*, dalle circostanze delle pratiche e quindi dalle questioni dell'*agency* e del soggetto (parlante), mettendo tra parentesi il contesto sociale della comunicazione, quindi i temi del potere e della diseguaglianza (cfr. Fraser, 2013c: 144 ss.). Lo strutturalismo associato al pensiero di Lacan produce quello che l'autrice indica col termine "lacanismo", che, lungi dal riflettere l'autentico

pensiero di Lacan, ne svela piuttosto la lettura neo-strutturalista accreditata presso alcune femministe¹⁰, convinte di trovarvi un qualche sostegno che però, secondo Fraser, è solo apparente. È senz'altro vero che, insistendo sul fatto che l'identità di genere è costruita discorsivamente, il lacanismo sfugge al biologismo freudiano, ammette il genere come socio-culturale e, in linea di principio, più aperto al cambiamento. Tuttavia il biologismo viene "rimpiazzato" con lo psicologismo, cioè: "the untenable view that autonomous psychological imperatives given independently of culture and history can dictate the way they are interpreted and acted on within culture and history" (Fraser, 2013c: 146). Da un lato il limite dello psicologismo, e dall'altro quello forse peggiore rappresentato dal "simbolicismo" che per Fraser altro non è che la reificazione di pratiche di significazione omogeneizzanti di un "ordine simbolico" onnicomprensivo e monolitico; reificazione essenzializzante, in altre parole, che finisce per offrire sostegno a tale ordine

⁹ Per una critica al neo-strutturalismo di Derrida, Foucault e Lacan si veda (Dews, 2007).

¹⁰ Ad es. Julia Kristeva; a L. Irigaray si guarda invece come a una femminista paradigmaticamente si oppone a Lacan.

con un illimitato potere causale di fissare la soggettività una volta per tutte: “Symbolicism, then, is [...] a normative ‘symbolic order’ whose power to shape identities dwarfs to the point of extinction that of mere historical institutions and practices” (ibid.: 147).

Il risultato sarebbe una concezione dell’ordine simbolico che essenzializza pratiche storiche contingenti e cancella tensioni, conflitti e possibilità di cambiamento, rendendo la combinazione di psicologismo e simbolicismo, come pure il concetto discorsivo dell’identità che ne deriva, assai poco utile alle teorizzazioni femministe.

Ciò che si perde di vista è infatti la questione dell’egemonia culturale, il modo in cui l’autorità culturale dei gruppi dominanti nella società è istituita e contestata: essa non è in discussione, come non lo sono le differenze che intervengono nelle negoziazioni tra gruppi sociali diversi che occupano differenti posizioni discorsive. Per il lacanismo, infatti, c’è sempre *un* ordine simbolico, un unico e sistematico universo di discorso in grado di nascondere, o di neutralizzare, i punti di vista alternativi, le lotte per la

definizione dei significati sociali, la competizione tra definizioni egemoniche e contro-egemoniche delle situazioni sociali, i conflitti sull’interpretazione dei bisogni sociali. Il concetto discorsivo dell’identità di tipo pragmatico, al contrario, ha molte delle caratteristiche di cui il femminismo ha bisogno per comprendere la complessità delle identità sociali, la formazione di gruppi, la contestazione dell’egemonia culturale. Esso insiste sul contesto e la pratica sociale della comunicazione, studia la pluralità di luoghi e pratiche discorsive storicamente mutevoli, fornendo un’alternativa tanto a una concezione dell’identità di genere reificata ed essenzialista, quanto alla semplicistica negazione dell’identità, permettendo di muoversi agevolmente tra essenzialismo e nominalismo: “between reifying women’s social identities under stereotypes of femininity, on the one hand, and dissolving them into sheer nullity and oblivion, on the other” (Fraser, 2013c: 157). Pertanto, con l’aiuto di un concetto pragmatico di discorso possiamo accettare la critica dell’essenzialismo senza diventare postfemminista (ibid.: 158).

Questo uso virtuoso dell'identità discorsiva non elimina però la gerarchia dominante/dominato, che appare dunque ineludibile: il fatto che tale gerarchia sia mobile non la rende meno dicotomica, semmai introduce un andamento dialettico che non elimina la polarità. L'esistenza di tale dicotomia sembrerebbe anzi la condizione necessaria per un sapere progressista come quello femminista, dato che la relazione tra il primo e il secondo elemento di ogni dicotomia è una pura questione di rapporti di forza: dal piano epistemologico si passa cioè a quello politico. È possibile uscire dalla logica del rapporto tra interessi opposti o, per meglio dire, dalla gabbia rappresentata dall'analisi di questo rapporto? A questa domanda dovremmo rispondere affermativamente e non per eccesso di ottimismo. Non c'è dubbio, infatti, che un femminismo di emancipazione parte dal riferimento a una qualche essenza femminile che fonda la resistenza delle donne alla "macchina" discorsiva del potere maschile. Ma se è così, possiamo ammettere che lo sforzo patriarcale di

contenimento e dominio (e categorizzazione) della femminilità possa essere proprio ciò che genera forme di opposizione. Lo spazio di resistenza femminile che così viene ad aprirsi non è quindi più tale in nome del fondamento sottostante all'ordine patriarcale, ma accoglie un principio attivo eccedente rispetto alla forza oppressiva (cf. Žižek, 1999: 302-303).¹¹ In sostanza, è il potere oppressivo stesso a generare, hegelianamente, una forma di resistenza.

Questo significa che vi è una differenza importante tra le politiche identitarie della seconda generazione del femminismo ("secondo atto"), solitamente qualificate come postmoderne e forse fallimentari sul piano dell'emancipazione, e la soggettivazione politica intesa come sovversiva di un intero spazio sociale. Le prime tentano sì di destrutturare e ridefinire le logiche identitarie tradizionali, ma devono poi lasciare spazio alle seconde, che non sono più improntate a una "comunanza di genere" bensì a un criterio anti-essenzialistico

¹¹ Non diversamente si esprime Marx a proposito del capitalismo: esso non finirà a causa di una resistenza da parte di forze esterne appartenenti alla tradizione precapitalistica, ma

della incapacità del capitalismo stesso di limitare il suo antagonismo intrinseco. Per Marx il limite del capitalismo è il Capitale stesso (cfr. Žižek, 1999: 303, nota).

della singolarità e della relazione simbolica. Tale passaggio di consegne appare oggi indispensabile se si intende la politica come: “the moment in which a particular demand is not simply part of the negotiation of interests but aims at something more, and starts to function as the metaphoric condensation of the global restructuring of the entire social space” (Žižek, 1999: 248)

Questo passaggio di consegne è presente nella teoria di Ernesto Laclau, quando vi si ipotizza la proliferazione di forme “strategiche” di costruzione e negoziazione della soggettività politica (cf. Marchart, 2004: 54-58). Forse è questa la chiave per capire Laclau: proprio perché non c’è niente di simile a un “fondamento comune”, le identità in conflitto vanno forgiate strategicamente e politicamente, che è un modo di creare “egemonia”. Per questa ragione, lo sviluppo di una teoria (filosofica) dell’egemonia è una precondizione per un tipo di pensiero strategico, cioè politico, dove la reciproca contaminazione di campi (filosofico, politico, pratico/teorico) conduce alla creazione di un progetto di lavoro congiunto: il progetto di una democrazia plurale e radicale.

3. “Universalità vuota” e “logica dell’equivalenza”: la prospettiva di Ernesto Laclau

Il celebre *Emancipation(s)* di Laclau ci offre la seconda prospettiva sui rapporti tra emancipazione e soggettività politica. In questo scritto la nozione di emancipazione si articola in diverse dimensioni (Laclau, 2007a). In primo luogo quella *dicotomica*, per cui tra il momento emancipatorio e l’ordine sociale che lo ha preceduto c’è una discontinuità radicale; in secondo luogo una dimensione *olistica*, perché l’emancipazione si ripercuote in tutti gli ambiti della vita sociale; in terzo luogo la dimensione della *trasparenza*: se l’emancipazione è assoluto sradicamento delle ragioni dell’alienazione nei suoi vari aspetti (politico, economico, religioso, culturale, ecc.), allora essa presuppone l’eliminazione del potere, l’abolizione della dicotomia soggetto/oggetto, e la gestione di interessi collettivi da parte di agenti identificabili con una nuova totalità. La quarta dimensione è la *pre-esistenza* di ciò da cui ci si deve emancipare rispetto all’atto emancipatorio stesso (l’emancipazione,

in altri termini, non è un atto di creazione ma di liberazione da qualcosa che precede l'atto liberatorio-emancipatorio). In quinto luogo, all'emancipazione inerisce la dimensione del *fondamento*, cioè delle *ragioni* alla base di ogni progetto di emancipazione. Esse conducono all'ultima dimensione, quella *razionale*, che è il momento in cui la realtà che ci sta di fronte cessa di essere un'opaca positività. Detto in altri termini, tra l'identità da emancipare e l'"altro" che vi si oppone deve esserci un rapporto di oggettività: l'altro deve essere reale e non riconducibile a nessuna figura del "sé". Quest'ultima dimensione è rappresentabile con l'idea che l'emancipazione impone l'oggettivazione di due poli dell'atto emancipatorio: io che mi emancipo sono oggettivabile rispetto all'altro da cui devo emanciparmi.

Sembra allora esservi una sorta di incompatibilità tra la prima dimensione, quella dicotomica, e la sesta, quella razionale. Se la dicotomia è reale c'è incommensurabilità tra i due poli, ma se c'è incommensurabilità non c'è un solo argomento razionale in grado di spiegare (cioè rendere razionale e

oggettivo) sia l'ordine rigettato, sia quello che l'emancipazione dovrebbe inaugurare. La questione è complicata: si tratta di capire se c'è spazio per un'emancipazione femminile autentica che sia in grado, da un lato, di mantenere l'incommensurabilità tra universo maschile e femminile, evitando che il secondo sia una riscrittura del primo; e, dall'altro, di fornire ragioni all'emancipazione femminile, perché ciò richiede la possibilità di una base razionale di commensurabilità.

Ciò induce Laclau a sostenere che l'emancipazione è legata al destino dell'universale. Se la dimensione delle ragioni prevale, e l'emancipazione diventa un atto di fondazione radicale, l'azione emancipatoria non può essere il lavoro di un soggetto particolaristico: dicotomia radicale e fondamento sono realmente incompatibili, ma entrambe le alternative richiedono la presenza dell'universale. Se l'universale non emerge dal particolare (cioè da un terreno storico, culturale, politico, simbolico, ecc.), l'emancipazione

diventa impossibile¹². Il particolarismo presuppone una totalità sociale entro cui i particolari si costituiscono, e questo suggerisce, come scrive Laclau, che l'universale può emergere solamente dal particolare, perché è solamente la negazione di un particolare contenuto che trasforma quello stesso contenuto nel simbolo di una universalità che lo trascende (Laclau, 2007b: 15). In altre parole, la relazione tra particolare e universale dipende dal contesto antagonistico ed è, nel senso stretto del termine, egemonica, con la conseguenza che la dimensione del fondamento (la quinta) è incompatibile con l'emancipazione. Infatti, il particolare nega e al tempo stesso richiede l'universale; l'universale è, al tempo stesso, impossibile per il particolare e necessario quando il particolare vuole forzare se stesso a essere di più di quello che è, quando cerca di assumere un ruolo (universale) che può essere solo precario.

Questa situazione contraddittoria è bene espressa dal fatto che essere oppresso è parte dell'identità

di chi vorrebbe emanciparsi, cioè dell'identità di chi lotta per l'emancipazione: senza l'oppressore l'identità dell'oppresso sarebbe diversa. In altri termini, la costituzione dell'identità del secondo richiede e al tempo stesso rifiuta la presenza del primo. L'emancipazione si avvolge dunque in un'aporia? Se non è possibile uscire dal paradigma hegeliano soggetto/oggetto (dominante/dominato), il femminismo deve fare a meno, oltre che dell'eguaglianza, anche dell'emancipazione? Questo sembra sostenere Laclau quando scrive che il discorso dell'emancipazione oggi è finito, per lo meno quando il contesto in cui se ne parla è quello postmoderno o post-filosofico del multiculturalismo. Diventa allora indispensabile esplicitare le premesse hegeliane di Laclau, chiarendo, ancora una volta, il rapporto tra universale e particolare nella sua connessione tra maschile e femminile.

L'opposizione hegeliana tra universalità *astratta* e universalità *concreta* è tale per cui il passaggio alla seconda avviene a partire dalla piena

¹² L'esempio di Laclau è la "classe universale" di Marx, il proletariato, che può compiere il suo lavoro emancipatorio perché è

diventata l'essenza umana pura che ha abbandonato ogni appartenenza particolaristica.

affermazione della negatività attraverso la quale l'universale nega interamente il proprio contenuto particolare: affinché l'universalità possa diventare concreta, essa deve cessare di essere un mezzo neutrale e astratto del proprio contenuto particolare. Il primo passo verso una universalità concreta coincide quindi con la negazione radicale dell'intero contenuto particolare: solo attraverso tale negazione l'universale diventa reale e comincia a esistere (cf. Žižek, 1999: 112).

In quali modi concepire, dunque, il rapporto tra l'universale e il suo contenuto particolare rispetto a un soggetto politico? Potremmo ipotizzare, in un primo caso, un concetto di universale neutrale, indifferente al suo contenuto particolare, ossia un soggetto come sostanza neutrale comune a tutti gli uomini, indifferente ai generi, e quindi tale da rappresentare la fondazione filosofica dell'eguaglianza politica tra i sessi: in sostanza, l'universale del liberalismo politico classico. In secondo luogo, riferirci all'interpretazione marxista critico-ideologica, che scorge, al di là dell'universalità del soggetto, la predominanza di alcune caratteristiche maschili (quando si parla di soggetto, in pratica, si fa riferimento a un individuo

maschio, bianco, di classe borghese), e soprattutto sostiene, in modo più radicale, che il "gesto dell'universalizzazione", dell'annullamento delle differenze particolari – quindi la forma dell'universalità astratta in quanto tale – non è privo di genere, ma intrinsecamente maschile, "since it defines the modern male attitude of domination and manipulation" (Žižek, 1999: 117).

La differenza sessuale, dunque, lungi dal rappresentare solamente la distinzione tra due specie del genere umano, implica due diverse modalità della relazione stessa tra universale e particolare. Infine, la terza versione è quella elaborata da Laclau: l'universale è "vuoto", ma proprio per questo è già egemonizzato da qualche contenuto particolare e contingente che agisce come suo sostituto. Ogni universale è un campo di battaglia nel quale la moltitudine dei contenuti particolari combatte per l'egemonia (cf. Gasché, 2004); per cui, se la sostanza del soggetto privilegia (surrettiziamente) l'uomo rendendo la donna subalterna, ciò non costituisce un fatto inscritto nella natura del soggetto, ma qualcosa che può

venire sovvertito attraverso la lotta per l'egemonia.

Rispetto alla prima versione del rapporto tra particolare e universale, quella di Laclau non presuppone alcun contenuto dell'universale che sia effettivamente neutrale e quindi ammette che ogni contenuto concreto dell'universale è il risultato contingente della lotta per l'egemonia (Laclau, 2007b: 26). In altre parole, l'universale è un particolare che in un dato momento è diventato predominante. In sé, l'universale è assolutamente vuoto:

If democracy is possible, it is because the universal has no necessary body and no necessary content; different groups, instead, compete between themselves to temporarily give to their particularism a function of universal representation. Society generates a whole vocabulary of empty signifiers whose temporary signifieds are the result of a political competition. (Laclau, 2007b: 35)

Come vedremo tra poco, sono significati equivalenti, che non escludono affatto ma, anzi, costituiscono logiche egemoniche.

Il concetto laclauiano di universalità come vuota cornice entro cui contenuti particolari combattono per l'egemonia e il concetto marxiano classico di universalità vuota in quanto "falsa", perché privilegia surrettiziamente un interesse particolare, si differenziano significativamente per il modo in cui chiamano in causa il divario tra universale e particolare. Per Laclau infatti lo scarto è tra la "pienezza assente"¹³ dell'universale e un contenuto particolare contingente che agisce come suo sostituto¹⁴. Si prenda l'esempio classico dei diritti umani. Egli insiste sullo scarto tra l'universalità vuota e il suo contenuto determinato: il legame tra il concetto universale vuoto di "diritti umani" e il suo contenuto particolare è infatti contingente. Ciò significa che, dal momento in cui sono stati formulati, i diritti umani hanno cominciato a funzionare come significante vuoto il cui contenuto poteva essere conteso e allargato. Ogni contenuto particolare (diritti delle donne, dei bambini, dei gruppi culturali, ecc.) non applica

¹³ Si veda, ad esempio, Laclau (2007b: 28): "the universal is the symbol of a missing fullness".

¹⁴ Si veda, in particolare, Laclau (2007c), dove il legame tra l'universale e il contenuto

particolare che lo sostituisce è descritto come contingente, poiché è il risultato di una lotta politica per l'egemonia. L'esistenza dell'universale si basa sempre su un significante vuoto.

semplicemente il concetto di diritti umani a un nuovo ambito, ma ridefinisce retroattivamente il concetto stesso.

Come chiarisce Žižek, nei processi di universalizzazione egemonica la soggettività è l'agente che compie tale operazione, saldando l'Universale come un contenuto particolare (Žižek, 1999: 214). Tuttavia, ogni identificazione egemonica è intrinsecamente instabile essendo il risultato contingente di una lotta. La mancanza costitutiva, ossia la pienezza assente del significante vuoto, non può essere colmata da nessun contenuto stabile e positivo. Di qui la condanna delle politiche multiculturaliste e del pensiero politico che le vorrebbe fondare: asserire l'esistenza di identità separate e differenti significa ammettere che tali identità si costituiscono *attraverso* il pluralismo culturale e la *differenza*. Ma non c'è modo di pensare una possibile esistenza monadica per un gruppo particolare inserito entro una comunità più ampia (Laclau, 2007d: 48-51); al contrario, una parte della definizione della sua identità è il risultato della costruzione di un complesso ed elaborato sistema di relazioni con altri gruppi regolato da norme che

trascendono il particolarismo di ognuno di essi. Le politiche multiculturaliste sono dunque condannate all'auto-confutazione in ragione di un inevitabile appello a qualcosa che trascende la loro particolarità: gruppi dotati di identità differenti si danno solo se è possibile identificare un fondamento di tali differenti identità in un metacriterio di riferimento che consenta di dire "questo è il gruppo A, questo il gruppo B, ecc."

Fin qui niente di nuovo, se non fosse che Laclau, hegelianamente, assume come ulteriore ragione di tale auto-confutazione il fatto che asserire un'identità differente e distinta da altre identità altrettanto particolari implica l'inclusione dell'identità dell'altro come forma attraverso cui limitare se stessi. Questo produce una consacrazione dello *status quo* delle relazioni comunitarie. Sulla stessa linea, e in maniera più radicale, Laclau condanna l'"essenzialismo strategico" tipico della costruzione di identità politiche forti che non offrono basi sufficienti al calcolo e all'azione politici (Laclau, 2007d: 50). Allora, paradossalmente, l'essenzialismo è accettabile solo in quanto è strategico, cioè quando allude al

momento della costituzione di una identità particolare come contingente.

Questa contingenza è necessaria per capire la caratteristica più importante della politica contemporanea: il pieno riconoscimento del carattere limitato e frammentario dei suoi agenti storici. Mentre la modernità ha trovato impulso nell'aspirazione ad avere attori universali in grado di assicurare la pienezza di un ordine sociale perfettamente istituito, il punto di partenza dei conflitti sociali e politici contemporanei è, al contrario, la radicale affermazione della particolarità dei loro attori, e quindi la convinzione che nessuno di questi conflitti è in grado di realizzare la pienezza della comunità. Proprio per questo tale particolarità non può costruirsi esclusivamente attraverso le politiche della differenza, ma deve richiamarsi a principi universali. Il fallimento delle logiche della differenza consiste dunque nel fatto di trasformarsi nel contrario:

A pure particularistic stand is self-defeating because it has to provide a ground for the constitution of the differences as differences, and such a ground can only be a new

¹⁵ Il sociale per Laclau si costituisce attraverso operazioni pragmatiche (non empiriche) che fanno di un gruppo il creatore di

version of an essentialist universalism. (If we have a *system* of differences A/B/C, etcetera, we have to account for this systemic dimension and that leads us straight into the discourse of ground. If we have a *plurality* of separate elements A, B, C, etcetera, which do not constitute a system, we still have to account for this separation – and we are again engaged [...] in the positing of a ground [...]). (Laclau, 2007d: 58)

La logica della differenza deve quindi essere rimpiazzata dalla “logica dell'equivalenza e dell'eguaglianza”: mentre la prima rivela la dipendenza del particolare da una qualche nozione di universale, senza la quale il particolare non potrebbe asserire se stesso, la seconda esprime il processo attraverso cui una tale nozione si costruisce. Nella misura in cui la logica dell'equivalenza è, al pari di quella della differenza, un modo di fondazione del sociale, essa non solo è una costruzione senza la quale non si darebbe alcuna società o comunità, ma necessita di essere costantemente aggiornata e rinegoziata. La costruzione egemonica del sociale esclude infatti la ripetizione dell'essenza immutabile di un supposto sostrato comune,¹⁵ cioè di

un ordine: l'universale è una “costruzione pragmatica del sociale” e non “l'espressione di

un supposto universale astorico (di un *a priori* del sociale), perché il sociale è l'effetto di una costruzione pragmatica nel tessuto concreto della vita politica e sociale: invece di portare il marchio della necessità, l'universale è contingente o, per meglio dire, un "prodotto contingente e storico" (Lalcau, 2007f: 122), un universale relativo "contaminato" dalla particolarità. Infatti, come scrive Laclau,

The only status I am prepared to grant to universality is that of being the precipitate of an equivalential operation, wich means that the "universal" is never an independent entity, but only the set of "names" corresponding to an always finite and reversible relation between particularities. (Laclau, 2000a: 194)¹⁶

La logica dell'equivalenza non si esaurisce nel processo che conduce a tale universalizzazione relativa. Se non c'è alcuna universalità che opera "come universalità pura" in se stessa e per se stessa (ibid.: 208), e se l'universale viene condiviso dalle componenti particolari inserite nella medesima totalità sociale, esso deve incarnarsi in qualcosa che gli è essenzialmente incommensurabile, cioè

in una particolarità. Infatti, il secondo momento dell'emancipazione, come abbiamo visto, è l'operazione mediante cui attribuire a una richiesta particolare una funzione di rappresentazione universale – cioè darle il valore di un (possibile) orizzonte che conferisce coerenza alla catena di equivalenza, mantenendola indefinitamente aperta (Laclau, 2007d: 57-58). In altri termini, la seconda funzione della logica dell'equivalenza e dell'eguaglianza consiste nell'universalizzare un certo particolare sulla base della sua sostituibilità con un infinito numero di particolarità (Laclau, 2000a: 193).

È proprio qui che diventa evidente il nesso tra la concezione laclauiana dell'universale e la sua teoria dell'egemonia: lo sfondo teoretico che mostra l'inestricabilità di universale e particolare rende infatti egemonico questo legame (cf. Gasché, 2004: 26). In sostanza, se la società manca di pienezza, è necessario che un gruppo particolare assuma coi suoi simboli la funzione di rappresentazione universale entro l'intero sistema di differenze.

un requisito necessario della ragione" (Laclau, 2007e: 103-104).

¹⁶ In altre parole, l'universale non precede né regola tale catena di equivalenze, ma è

l'effetto prodotto da operazioni di equivalenza ripetute.

Come scrive Laclau, non c'è universalità che non sia anche egemonica; ma questo significa che il potere egemonico che scaturisce da tale assetto è “precario e minacciato” (Laclau, 2007d: 55; cf. 2000a: 193). Allo stesso tempo, senza questo tipo di universale, che è l'unico conseguibile, il tessuto sociale è destinato a disgregarsi.

In sintesi, l'universale è necessario perché un qualche particolare si autoafferma nel sociale, e testimonia, per così dire, della mancanza costitutiva di ogni identità particolare e quindi di ogni ordine sociale comunitario¹⁷. L'universale non solo è presentato come “empty signifier” ma anche come un “empty space” che può essere riempito solamente da un particolare (Laclau, 2000b; 2007b): questo vuoto è dunque costitutivo dell'universalità in quanto, appunto, è essenziale al sociale. In *Contingency, Hegemony, Universality* Laclau sottolinea che “empty signifiers represent [...] the limit of socially attainable universalization” (Laclau, 2000a: 211), per cui il carattere vuoto

dell'universale impedisce di dedurre i contenuti che di volta in volta riempiono lo spazio sociale. In sostanza, sebbene lo spazio vuoto debba incarnarsi in *qualche* contenuto concreto, esso è indifferente al contenuto che lo riempie (Laclau e Zac, 1994: 15; cf. Laclau, 2007d: 60). Ogni forza può occuparlo (Laclau, 2007e: 92-93).

Com'era facile immaginare, il concetto di universalità vuota ha suscitato alcune perplessità. Il dubbio è che una universalità astratta, liberata dalle insidie della finta (ideologica) astrattezza del soggetto liberale, finisca per riprodurre una forma di astrazione certamente non ideologica ma forse inutilizzabile a fini emancipatori. Nei dialoghi di *Contingency, Hegemony, Universality*, ad esempio, Judith Butler chiede a Laclau se la nozione di universalità vuota sia davvero sempre vuota, come viene postulata (Butler, 2000a: 34), oppure se essa porti i segni degli esclusi, quasi come uno spettro della sua interna distruzione, cioè come minaccia del suo stesso formalismo

¹⁷ Si veda anche Žižek (2012: 442-443) quando scrive che ogni universalità è segnata da un contenuto particolare; in modo speculare, anche ogni posizione particolare è insidiata dalla sua implicita universalità. Pertanto, in un dato

ordine sociale una rivendicazione universale può essere sostenuta soltanto da un gruppo al quale sia impedita la realizzazione della sua identità particolare.

(Butler, 2000b: 167). La replica è che se l'universalità è un *empty signifier* questo non significa vuoto assoluto, perché la sola universalità possibile è quella che si costituisce attraverso una catena di equivalenze (Laclau, 2000c: 304-305). È una replica abbastanza netta, ma il dubbio di Butler rimane e ha a che fare con la domanda, inevitabile, sull'effettiva equivalenza dei contenuti particolari: ogni contenuto è davvero equivalente agli altri nella competizione che sfocia nel riempimento dello spazio sociale? Come assicurare che il contenuto particolaristico egemonico incontri le richieste della democratizzazione del sociale? Proprio perché è impossibile ascrivere alla democrazia una qualsiasi essenza teleologica, proprio perché lo spazio universale è vuoto, esso può essere occupato da qualunque forza, non necessariamente democratica (Laclau, 2007d: 65). Come Laclau ammette, la democrazia non è necessariamente lo spazio politico in cui domina

incontrastato il “migliore” dei contenuti (Laclau, 2007e: 100).

In sostanza, l'organizzazione egemonica del sociale è indecidibile (cfr. Laclau, 1990: 80): è egemonica perché non è determinata oggettivamente, e perché decisioni diverse sono comunque possibili – “the realm of philosophy comes to an end and the realm of politics begins” (Laclau, 2007f: 123). Come si deve concepire, allora, l'universale necessario all'emancipazione? Forse nemmeno l'epoca filosofica dell'emancipazione è finita: dobbiamo ancora fare i conti con il concetto di universale emancipatorio, sia politicamente sia filosoficamente¹⁸.

La chiarificazione concettuale del soggetto in cerca di emancipazione non è conclusa, né lo è l'analisi delle condizioni attraverso cui consegue la sua emancipazione. Quelle del “chi” e del “come” sono, almeno in parte, questioni ancora aperte.

4. La giustizia “tridimensionale” nell'età della globalizzazione

¹⁸ Questo “qualcosa” che indica a un contenuto particolare la sua funzione di universale non può essere un contenuto fisso, per esempio una qualche immutabile essenza della umanità che precede ogni pratica reale della

politica o dell'etica. Infatti, la crisi dell'universalismo essenzialista ha portato la nostra attenzione sui *fondamenti* (al plurale) contingenti del suo emergere e sui complicati processi della sua costruzione (Laclau, 1994: 2).

La teoria laclauiana dell'emancipazione afferma che il particolare può assurgere a universale ma non spiega *chi* sia questo particolare, né *come* esso possa "agganciare" altri soggetti particolari nella formazione di quella catena di identità equivalenti in cerca di emancipazione, cioè di giustizia. *Prima facie* è difficile ricondurre questo soggetto a una comunità particolare in grado di garantirgli giustizia: la spinta universalistica del pensiero di Laclau sembra impedirlo. Ma non è solo questo: in modo funzionale all'argomento che verrà sviluppato da qui in avanti, Laclau avverte che viviamo in società in cui siamo sempre meno capaci di riferirci a un "livello singolo o principale" per costituire la nostra identità di agenti sociali. Le nostre identità assomigliano sempre di più a "sé multipli", sono instabili e subiscono l'effetto della proliferazione dei livelli sociali su cui vengono prese le decisioni che influenzano le nostre vite.

As a result, [...] the constitutive role of representation in the formation of the will, which was partly concealed in more stable societies, now becomes fully visible. The level of national politics, for instance, can operate as one on which the discourses of the representatives proposes forms

of articulation and unity between otherwise fragmented identities. This means that we cannot escape the framework of the representative processes, and that democratic alternatives must be constructed that multiply the points from and around which representation operates [...]. (Laclau, 2007e: 99)

Questa affermazione fa il paio con quella di Fraser secondo cui il discorso dell'egemonia ha ampiamente superato le discussioni che servivano a mettere a fuoco esclusivamente il problema di *ciò* che è dovuto ai membri di una comunità in termini di giustizia (redistribuzione o riconoscimento?), e si è trasformata rapidamente in discussioni su *chi* debba contare come membro e su *quale* sia la comunità di riferimento: in gioco non è solo il "cosa" ma anche il "chi" (Fraser, 2013d: 189-193). A complicare la messa a fuoco di questa soggettività è il fatto che essa risulta visibile solo se la collochiamo su un meta-livello. Il problema della "cornice" entro la quale attuare i processi di rappresentanza è quello che si pone qui. Per usare un'espressione di Fraser, è il problema del "quadro" (*frame*), cioè del livello politico su cui si colloca il soggetto della giustizia, non risolto anche se annunciato nelle riflessioni

laclauiane sulla capacità egemonica dell'identità particolare di assurgere al livello dell'universale. In sostanza, se distribuzione e riconoscimento potevano apparire come le dimensioni esclusive della giustizia nel contesto keynesiano-westfaliano, dove la soggettività politica si riferisce allo Stato territoriale, una volta posta la questione del quadro – che diventa l'oggetto stesso della contestazione – emerge una terza dimensione della giustizia che Fraser chiama “politica” (ibid.: 194-195).

Non è “politica” nel modo in cui lo sono le altre: in questo contesto, parlare di “dimensione politica” significa fare riferimento al raggio di azione della giurisdizione statale e alle regole per mezzo delle quali lo Stato disciplina il conflitto. La dimensione politica, in altre parole, specifica l'estensione delle altre dimensioni: decide chi è incluso e chi è escluso da redistribuzione o riconoscimento, stabilisce le regole decisionali e le procedure per rappresentare e risolvere i conflitti. È un meta-livello rispetto al piano su cui si dispongono le rivendicazioni di classe o di status: “Centered on issues of membership and procedure, the political dimension of

justice is concerned chiefly with *representation*” (ibid.: 195).

Dopo redistribuzione e riconoscimento, dunque, abbiamo bisogno della rappresentanza, concettualmente distinta sia dalla dimensione economica sia da quella culturale. Come le altre, essa può dare origine a specie concettualmente distinte di ingiustizia: distribuzione iniqua e mancato riconoscimento si affiancano quindi a forme di *misrepresentation* che si verificano quando le linee di confine della dimensione politica, e quindi le regole decisionali, sono ingiuste nel senso che negano ad alcuni la possibilità di partecipare al pari degli altri all'interazione sociale. La *misrepresentation* non è perciò riconducibile alle forme “ordinarie” di ingiustizia, potendo verificarsi anche in assenza delle altre due forme. Ne è un esempio l'ingiustizia che riguarda i confini della rappresentanza: se vengono tracciati in modo da escludere alcuni soggetti dalla possibilità di partecipare alle controversie in materia di giustizia, siamo di fronte a una “mistificazione del quadro” (*misframing*), che è particolarmente significativa perché, in primo luogo, è una forma di ingiustizia

di secondo livello rispetto alle ingiustizie di ordine “primario” come mancata distribuzione o riconoscimento negato e, in secondo luogo, è la forma di *misrepresentation* che la globalizzazione ha reso sempre più saliente.

Insofar as globalization is politicizing the question of the frame, it is also making visible an aspect of the grammar of justice that was often neglected in the previous period. It is now apparent that no claim for justice can avoid presupposing some notion of representation, implicit or explicit, insofar as none can avoid assuming a frame. Thus, representation is always already inherent in all claims for redistribution and recognition. The political dimension is implicit in, indeed required by, the grammar of the concept of justice. Thus, no redistribution or recognition without representation. (Fraser, 2013d: 199)

Il problema è dunque il seguente: se nell’epoca della redistribuzione e del riconoscimento il *frame* è lo stato keynesiano-westfaliano, nell’epoca post-westfaliana dobbiamo ridefinire la cornice: nessuna richiesta di giustizia può infatti evitare di presupporre una qualche rappresentanza cioè “assumere un quadro”. Fraser non intende sostenere che la dimensione fondamentale della giustizia è quella politica, o che essa sia più importante di quella culturale e di quella economica: le

tre dimensioni sono infatti intrecciate e interagenti. Allo stesso modo in cui l’efficacia di una rivendicazione in favore della distribuzione e del riconoscimento culturale dipende dalle relazioni di rappresentanza, così la capacità di rappresentare le proprie istanze politiche dipende dai rapporti di classe e di status: regole decisionali formali e rapporti di potere radicati nella struttura economica e nell’ordine di status si intrecciano variamente nel rendere effettiva la capacità di influenzare il dibattito pubblico. L’inclusività democratica non dipende quindi solo dalle regole formali della partecipazione, ma anche dai rapporti di forza che esigono di essere rappresentati nel conflitto deliberativo. Di conseguenza, gli sforzi per sconfiggere l’ingiustizia non possono coincidere con le azioni politiche tradizionali, classicamente orientate a colpire un solo tipo di ingiustizia, e le lotte contro la cattiva distribuzione e il mancato riconoscimento non possono avere successo se non si coniugano con quelle contro la mistificazione della rappresentanza, e viceversa. Pertanto, la domanda politica fondamentale della nostra epoca è: come possiamo unire le

lotte contro la cattiva distribuzione, il mancato riconoscimento e la mistificazione della rappresentanza in un quadro politico ormai definitivamente post-westfaliano?

Secondo l'approccio "trasformativo" di Fraser (2013d: 200-206) è proprio la grammatica sottesa all'ordine westfaliano a essere messa in discussione, con la conseguenza che il "chi" della giustizia non può sempre trovare sostegno nello Stato. Al contrario, i principi sottesi allo Stato territoriale e alla realtà post-westfaliana si integrano allo scopo di sconfiggere le ingiustizie prodotte dal *misframing*, cambiando in tal modo non solo i confini del "chi" della giustizia, ma anche il modo in cui vengono strutturati (ibid.: 200-201). L'ambizione di certi movimenti trasformativi è in primo luogo la creazione di nuove arene democratiche per discutere del quadro e rinegoziarne i confini. Nel World Social Forum, ad esempio, alcuni fautori della politica trasformativa hanno costituito una sfera pubblica transnazionale in cui possono partecipare su un piano di parità alla risoluzione delle controversie sul quadro e in questo modo stanno creando le condizioni di possibilità di nuove

istituzioni di giustizia democratica post-westfaliane (cf. Fraser, 2006; 2008a).

La politica trasformativa ha quindi il merito di individuare un terzo livello di ingiustizia politica, al di sopra di quelli già individuati (mancata distribuzione, riconoscimento negato, e mistificazione del quadro), che consiste nella mancata istituzionalizzazione della parità di partecipazione a livello meta-politico (cioè nelle deliberazioni riguardante il "chi", il soggetto della giustizia). A questo livello, il livello del "come", la posta in gioco è il *processo* con cui viene costruito lo spazio politico di ordine primario e l'ingiustizia che il soggetto politico subisce a questo livello (terziario) è definibile come "mistificazione della rappresentanza meta-politica" (Fraser, 2013d: 206). È l'ingiustizia che si consuma quando gli stati e le *élites* transnazionali monopolizzano le attività di definizione del quadro, negando ad alcuni il diritto di parola e bloccando la creazione di arene democratiche in cui le rivendicazioni dei soggetti danneggiati possono essere considerate e accolte. L'esclusione della maggior parte delle persone dalla partecipazione ai meta-discorsi significa che il problema del "come" della

giustizia non è trattato democraticamente, nel senso che alla maggioranza viene negata la possibilità di partecipazione paritaria al processo decisionali relativo al “chi”.

Tutto ciò ci riporta alle critiche di Butler a proposito del difficile rapporto tra emancipazione e democrazia in Laclau: se la globalizzazione mette in luce le ingiustizie insite nella mistificazione del quadro, e le lotte trasformative contro la globalizzazione neoliberale svelano la mistificazione della rappresentanza meta-politica, le modalità dell’emancipazione (il “come” della giustizia), in assenza di istituzioni che possano rendere pubbliche e risolvere democraticamente le controversie sulla rappresentanza politica del soggetto che cerca di emanciparsi, sono seriamente minacciate. L’assenza di istituzioni intralcia gli sforzi per ottenere giustizia, ma rivela anche le profonde connessioni tra democrazia e giustizia: “The effect is to bring to light a structural feature of current conjuncture: struggles for justice in a globalizing world cannot succeed unless they go hand in hand with struggles for meta-political democracy. At this level too, then, no redistribution

or recognition without representation” (Fraser, 2013d: 206).

In questo frangente storico di supremazia del neoliberalismo, una lotta contro-egemonica non avviene semplicemente mediante la sostituzione di un gruppo particolare con un altro, nel momento in cui il primo dimostra capacità contro-egemoniche universalistiche; passa invece attraverso la presa d’atto che i requisiti della giustizia non sono determinabili in maniera monologica, bensì mediante la ricerca di approcci dialogici che trattino la giustizia come materia di processi decisionali collettivi e democratici (Shapiro, 1999; Benhabib, 2004; Forst, 2002).

La grammatica della teoria della giustizia si sta trasformando: essa non è più solo “teoria della giustizia sociale” bensì, soprattutto, “teoria della giustizia democratica”. Evidentemente – per dirla con Alain Badiou – l’elaborazione teorica delle politiche democratiche radicali non si è mai conclusa, ed essendo il concetto di libertà prigioniero del liberalismo, è la “vecchia” nozione di eguaglianza (democratica) quella che dobbiamo

elaborare per concepire una politica di emancipazione post-marxista.

5. Femminismo post-westfaliano: quale emancipazione?

Grazie a Fraser possiamo immaginare che gli esiti infausti del neoliberalismo riattivino la promessa di emancipazione del femminismo di seconda generazione. L'analisi tridimensionale dell'ingiustizia permette infatti di pensare a un'integrazione equilibrata delle dimensioni della redistribuzione, del riconoscimento e della rappresentanza che fino a questo momento hanno ricevuto considerazioni disgiunte. Il risultato è che alcuni aspetti irrinunciabili della critica femminista, se fondati su un'analisi aggiornata della totalità sociale, finiscono per collegare in maniera inedita emancipazione femminile e critica del capitalismo: l'ipotesi è che la soggettività politica femminile possa unirsi ad altre soggettività rendendo operative le intuizioni post-westfaliane inutilizzabili nel quadro del capitalismo precedente centrato sullo Stato. La portata transnazionale del capitale impedisce infatti che le capacità pubbliche

coinvolte nelle lotte per l'emancipazione trovino una rappresentanza esclusiva nell'ambito dello Stato territoriale; il compito sembra quello di rompere l'esclusiva identificazione della democrazia con comunità politiche circoscritte e di unirsi ad altre forze progressiste in movimenti contro-egemonici che possano sostenere un ordine politico post-westfaliano e "multiscala" (Fraser, 2008c: capp. 2, 5), democratico a ogni livello (nazione e post-nazionale) e teso a superare le ingiustizie lungo tutti gli assi (redistribuzione, riconoscimento, rappresentanza).

Il tentativo di estendere l'ambito della giustizia al di là dello Stato-nazione non è però privo di difficoltà e paradossi. Primo fra tutti il fatto che le idee di emancipazione proprie del femminismo subiscono un profondo mutamento di significato nell'età neoliberale. A prescindere dal fatto, già molto rilevante, che le critiche all'economicismo o all'androcentrismo, per esempio, possono risentire di una certa indeterminatezza dovuta al venir meno del riferimento univoco alle istituzioni westfaliane in grado di recepirle e/o soddisfarle, l'obiettivo

primario dell'attuale "terzo atto" del femminismo di seconda generazione è secondo Fraser essenzialmente uno: sottrarsi alla tentazione di identificarsi esclusivamente con la politica dell'identità minimizzando così la critica dell'economia politica e finendo con l'allearsi, sebbene involontariamente, con lo sviluppo del neoliberismo (Fraser, 2013e; cfr. Eisenstein 2005). Cerchiamo dunque di capire dove si nasconde la beffa o, se vogliamo, l'ironia della storia del femminismo come storia parallela del capitalismo. In questa analisi trovo infatti che vi sia una involontaria ma significativa convergenza sugli obiettivi polemici di Fraser e Laclau: l'attenzione per il danno che, sul piano dell'emancipazione, i gruppi particolari subiscono quando reiterano, oggi, politiche dell'identità particolaristiche e quindi non emancipatorie. Proprio come all'inizio del nostro discorso, il problema è capire quale emancipazione perseguire.

Il discorso dell'egemonia, dei rapporti di dominazione/emancipazione, è servito a chiarire la priorità di un concetto di emancipazione come non-dominazione. Al tempo stesso, il discorso di Laclau sulla "universalità vuota" ha chiarito che nemmeno

l'emancipazione è immune da una certa ambivalenza, in quanto produce liberazione ma anche tensioni nel tessuto sociale esistente: anche quando smantella il dominio e rovescia la gerarchia di dominazione, può non di meno dissolvere le basi etico-sociali esistenti e aprire la strada a esiti non democratici. In questo particolare frangente storico possono inoltre crearsi strane e pericolose alleanze tra femminismo e neoliberalismo, per esempio, nella lotta contro ogni forma di autorità tradizionale. Ciò su cui divergono, tuttavia, è sulle forme "post-tradizionali" di subordinazione di genere – vincoli sulle vite delle donne che non assumono la forma di assoggettamento personale, ma nascono da processi strutturali o sistemici (Fraser, 2013e: 225; cf. Okin, 1989; in part. 138). Si pensi al fatto che le responsabilità tradizionali della donna all'interno della vita familiare avvantaggiano la creazione di un mercato del lavoro asimmetrico che sottrae potere contrattuale alla donna. È difficile negare che questo è un mezzo di cui si serve il capitalismo neoliberale per mantenere un potere diseguale nella famiglia, che in questo modo asseconda

i processi di subordinazione mediati dal mercato. Tali processi sono quindi un obiettivo critico importante per il femminismo del terzo atto.

The point, of course, is not to drop the struggle against traditional male authority, which remains a necessary moment of feminist critique. It is, rather, to disrupt the easy passage from such critique to its neoliberal double – above all by reconnecting struggles against personalized subjection to the critique of a capitalism that, while promising liberation, actually imposes a new mode of domination. (Fraser, 2013e: 225)

Ecco perché, proprio quando il discorso sull'emancipazione accende le passioni degli attori dei nuovi movimenti sociali (multiculturalisti, femministe internazionali, attivisti dei diritti umani, no global, attivisti gay e lesbiche, democratici cosmopoliti, ecc.), occorre una piena consapevolezza delle spinte antidemocratiche e di mercatizzazione tipiche dell'epoca neoliberista. Bisogna cioè fare i conti con l'intrinseca ambivalenza dell'emancipazione, la quale può sia imboccare una direzione liberatoria sia contribuire alla creazione di nuovi assetti di dominazione (Fraser, 2013f). Se il femminismo di seconda generazione ha espresso insofferenza nei confronti delle forme di protezione sociale tipiche del liberalismo

androcentrico, ciò è servito non solo a rivelare il carattere oppressivo delle tutele sociali ma anche a sostenere le spinte del mercato, sostituendo alla dominazione di genere una oppressione peggiore, quella del mercato, che prospera sull'erosione delle tutele.

La capacità di mediare il conflitto tra emancipazione e tutela sociale è ciò che il femminismo di seconda generazione deve sviluppare. Le lotte per l'emancipazione del ventunesimo secolo serviranno a estendere e democratizzare le protezioni sociali rendendole più giuste, o a far progredire la deregolamentazione dei mercati?

Riferimenti bibliografici

- Benhabib, S. (2004), *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, J. (2000a), "Restating the Universal. Hegemony and the Limits of Formalism", in J. Butler; E. Laclau; S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 11-43.

- Butler, J. (2000b), "Competing Universalities", in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek (org.), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 136-181.
- Butler, J.; Laclau, E.; Laddaga, R. (1997), "The Uses of Equality", *Diacritics*, 27(1), 2-12.
- Butler, J.; Laclau, E.; Žižek, S. (org.) (2000). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Cigarini, L. (2002), "Libertà senza emancipazione", *Via Dogana. Rivista di pratica politica*, 61, 2002, giugno, in: <http://www.libriadelledonne.it/publicazioni/vd-61-liberta-senza-emancipazione/>.
- Cohen, J. (2007), "Civil Society and Globalization. Rethinking the Categories", in L. Trägårdh (org.), *State and Civil Society in Northern Europe*. New York: Berghahn, 37-66.
- Critchley, S.; Marchart, O. (org.) (2004), *Laclau. A Critical Reader*. New York: Routledge.
- Dews, P. (2007), *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso.
- Eisenstein, H. (2005), "A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization", *Science and Society* (69)3, 2005, 487-518.
- Forst, R. (2002), *Contexts of Justice*. Berkeley: University of California Press.
- Fraser, N. (1997a), "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age", in N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York & London: Routledge, pp. 11-40.
- Fraser, N. (1997b), "Multiculturalism, Antiessentialism, and Radical e Democracy", in N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York & London: Routledge, 173-188.
- Fraser, N. (2003), "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", in N. Fraser e A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, pp. 7-109.
- Fraser, N. (2006), "Democratic Justice in a Globalizing Age: Thematizing the Problem of the Frame", in N. Karagiannis e P. Wagner (org.), *Varieties of World-Making: Beyond Globalization*. Liverpool: Liverpool University Press, 193-205.

- Fraser, N. (2008a), "Abnormal Justice", *Critical Inquiry* (34)3, 393-422.
- Fraser, N. (2008b), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*, org. K. Olson. London: Verso.
- Fraser, N. (2008c), *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Cambridge: Polity Press.
- Fraser, N. (2013a), "Prologue to a Drama in Three Acts", in N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso, 1-16.
- Fraser, N. (2013b), "Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice", in N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso, cit., p. 159-174.
- Fraser, N. (2013c), "Against Symbolicism: The Uses and Abuses of Lacanianism for Feminist Politics", in N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso, 139-158.
- Fraser, N. (2013d), "Reframing Justice in a Globalizing World", in N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso, 189-208.
- Fraser, N. (2013e), "Feminism, Capitalism, and the Cunning of History", in N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, 209-226.
- Fraser, N. (2013f), "Between Marketization and Social Protection: Resolving the Feminist Ambivalence", in N. Fraser, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso, 227-241.
- Fuss, D. (1989), *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge.
- Gasché, R. (2004), "How Empty Can Empty Be? On the Place of the Universal", in S. Critchley, O. Marchart (org.), *Laclau. A Critical Reader*. New York: Routledge, 17-34.
- Hekman, S.J. (1995), *Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.

- Laclau, E. (1994), "Introduction", in E. Laclau (org.), *The Making of Political Identities*. London: Verso, 1-8.
- Laclau, E. (2000a), "Structure, History and the Political", in J. Butler; E. Laclau, S. Žižek (org.), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 182-212.
- Laclau, E. (2000b), "Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics", in J. Butler; E. Laclau, S. Žižek (org.), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 44-89.
- Laclau, E. (2000c), *Constructing Universalities*, in J. Butler; E. Laclau, S. Žižek (org.), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 281-307.
- Laclau, E. (2007a), "Beyond Emancipation", in E. Laclau, *Emancipation(s)*. London: Verso, pp. 1-19.
- Laclau, E. (2007b), "Universalism, Particularism and the Question of Identity", in E. Laclau, *Emancipation(s)*. London: Verso, 20-35.
- Laclau, E. (2007c), "The Time is out of Joint", in E. Laclau, *Emancipation(s)*. London: Verso, 66-83.
- Laclau, E. (2007d), "Subject of Politics, Politics of the Subject", in E. Laclau, *Emancipations(s)*. London: Verso, 47-65.
- Laclau, E. (2007e). "Power and Representation", in E. Laclau, *Emancipations(s)*. London: Verso, 84-104.
- Laclau, E. (2007f), "Community and Its Paradoxes: Richard Rorty's 'Liberal Utopia'", in E. Laclau, *Emancipation(s)*. London: Verso, 104-123.
- Laclau, E.; Zac, L. (org.) (1994), "Minding the Gap: The Subject of Politics", in E. Laclau (org.), *The Making of Political Identity*. London: Verso, 11-39.
- Marchart, O. (2004), "Politics and the Ontological Difference. On the 'Strictly Philosophical' in Laclau's Work", in S. Critchley, O. Marchart (org.), *Laclau. A Critical Reader*. New York: Routledge, 54-72.
- Mouffe, C. (1989), "Radical Democracy. Modern or Postmodern", *Social context*, 21, 31-45.
- Mouffe, C. (org.) (1992a), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism,*

Citizenship, Community. London:

Verso.

Mouffe, C. (1992b), “Preface: Democratic Politics Today”, in C. Mouffe (org.), Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community. London: Verso, 1-16.

Okin, S. M. (1989), Justice, Gender, and the Family. New York: Basic Books.

Shapiro, I. (1999), Democratic Justice. New Haven: Yale University Press.

Spelman, E. V. (1988), Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought. Boston: Beacon Press.

Žižek, S. (1999), The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology. London: Verso.

Žižek, S. (2012), Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism. London: Verso.