

Paola Rudan

## Che cosa resta del riconoscimento? Rileggere Fraser e Butler nell'*algorithmic turn*

Nell'introduzione al loro dialogo su redistribuzione e riconoscimento, Nancy Fraser e Axel Honneth spiegano che questa «venerabile categoria della filosofia hegeliana» è stata «resuscitata» per «concettualizzare le lotte contemporanee sull'identità e la differenza», come quelle dei movimenti indigeni per la terra, delle donne per affermare la centralità del lavoro di cura per la riproduzione sociale, delle minoranze sessuali per il diritto al matrimonio, o il conflitto sul velo islamico. In questo modo, danno conto della rilevanza politica del dibattito sul riconoscimento nel momento storico che lo ha reso urgente<sup>1</sup>. La globalizzazione, i movimenti postcoloniali, il tramonto dello Stato-nazione keynesiano e il crollo dei regimi socialisti hanno trasformato in modo radicale la politica, determinando il declino delle «rivendicazioni di redistribuzione egualitaria». La questione è diventata ancora più urgente dopo l'11 settembre e con la guerra al terrore, che hanno intensificato drammaticamente la politicizzazione delle differenze culturali (Fraser – Honneth 2003, pp. 1-2; Fraser 2003, pp. 90-1). Nel punto di congiunzione tra le trasformazioni neoliberali dello Stato e della cittadinanza moderna e la guerra globale, le cosiddette *identity politics* sono diventate un tema cruciale per la teoria politica<sup>2</sup>. Esse non sono semplicemente il segno di nuove rivendicazioni avanzate da soggetti storicamente esclusi dal godimento dei diritti, ma anche nuove forme di governo degli antagonismi sociali attraverso l'istituzionalizzazione delle differenze.

Prendendo le mosse dal diverso uso della categoria di riconoscimento fatto da Nancy Fraser e Judith Butler, questo saggio mira a individuare continuità e cesure nel modo in cui essa è stata «rioccupata»<sup>3</sup> tanto da loro quanto nel cosiddetto *algorithmic turn*. La formula è stata coniata

<sup>1</sup> Su questo dibattito, che non si può ricostruire in questa sede, cfr. Cavalleri 2020.

<sup>2</sup> Sul nesso tra politiche dell'identità e riconoscimento, cfr. Appiah 2006 e più in generale il numero di "Daedalus" che ospita l'articolo. Sul multiculturalismo, cfr. Galli 2007.

<sup>3</sup> Cfr. Blumenberg 1992, p. 71.

per evidenziare il cambiamento di «visione» innescato dagli algoritmi nel momento in cui si sono affermati come mediatori tra i soggetti e il mondo (Uricchio 2011). Da un punto di vista temporale, questa svolta coincide con il dibattito sul riconoscimento e non sorprende che le categorie hegeliane siano state riattivate per la comprensione e la critica politica degli algoritmi. Si tratta allora di riportare al centro i termini di quel dibattito non tanto per discutere l'interpretazione di Hegel offerta da Fraser e Butler<sup>4</sup>, quanto per domandarsi che cosa resta del riconoscimento quando quella algoritmica è diventata la sua forma sociale dominante. Nella prima parte del saggio verranno quindi esposte le linee principali delle loro argomentazioni, ricostruendo il modo in cui articolano il rapporto tra uguaglianza, disuguaglianza e differenza e tra movimenti sociali e istituzioni politiche. Nella seconda parte, verranno presentate le critiche alle tecnologie algoritmiche proposte da Joy Buolamwini e Wendy Chun, con lo scopo di mostrare che la discriminazione è una funzione del riconoscimento algoritmico e che esso opera codificando le differenze come identità. Infine, le teorie del riconoscimento di Fraser e Butler saranno riconsiderate per verificarne la rilevanza ai fini di una critica politica dell'algoritmo, seguendo l'ipotesi che quest'ultimo sia un'istituzione sociale la cui comprensione è sempre più rilevante per una contestazione efficace delle politiche neoliberali.

## 1. Tra istituzionalizzazione e percezione

Quando nel 1996 Fraser tiene le sue *Tanner Lectures on Human Values* – poi riprese nel dibattito con Honneth del 2003 – negli Stati Uniti la cittadinanza moderna è sotto attacco su due fronti. Da una parte, la campagna di Bill Clinton per «porre fine al welfare come lo conosciamo» ha liquidato ogni responsabilità dello Stato federale nei confronti della sicurezza sociale, spostando l'accento sulla responsabilità individuale, l'etica del lavoro, il mercato e la famiglia, e rifiutando la logica dell'*entitlement*, ovvero dell'uguale titolarità dei diritti sociali, in favore di una concezione caritatevole del welfare carica di biasimo verso i suoi destinatari (Fraser – Gordon 1992; Cooper 2017, p. 69 ss.; Carcasson 2006). Dall'altra parte, donne, neri, migranti e minoranze sessuali hanno reso evidenti i limiti

<sup>4</sup> Vale la pena segnalare che, nelle loro interpretazioni, il problema del dominio e della asimmetria – che emerge soprattutto nella lotta mortale tra servo e signore (Siep 2007) – è espunto in favore di una lettura che, anche sotto l'influsso di Kojève (1996), insiste sulla reciprocità come garanzia di uguaglianza, oppure disloca il problema del potere sul piano del diritto. Di fronte all'*algorithmic turn*, tuttavia, il problema è anche quello di capire in che modo l'algoritmo riconfigura il rapporto tra servo e signore, ovvero il dominio, e dunque le condizioni di possibilità di una lotta per rovesciarlo.

della loro inclusione formale nella cittadinanza, denunciando e combattendo i rapporti sociali di dominio operativi al suo interno (Fraser 2014, pp. 10-14; Mezzadra – Ricciardi 2018). Le politiche multiculturali e le azioni affermative – fondate sul riconoscimento istituzionale di identità culturali o condizioni di svantaggio meritevoli di riparazione – sono emerse in questo frangente, infiammando il dibattito sul riconoscimento. Di fronte a queste sfide, Fraser propone una «teoria bidimensionale della giustizia» volta a realizzare una «parità partecipativa» orientata a garantire sia la disponibilità di risorse materiali a sostegno dell'indipendenza dei partecipanti, sia le «condizioni intersoggettive» della loro partecipazione (Fraser 2003, pp. 35-6).

Quest'ultimo aspetto rimanda alle radici hegeliane del dibattito sul riconoscimento. Secondo Fraser, per Hegel quest'ultimo indica una relazione reciproca e ideale tra soggetti che si considerano uguali. La sua attenzione, tuttavia, si sposta da questa dimensione intersoggettiva alla «giustizia procedurale» che la rende possibile. Al centro della sua lettura ci sono «i modelli di valore culturale istituzionalizzati» – le «pratiche autoritative, rappresentative, comunicative e interpretative» tipiche di una cultura – che determinano «i danni quintessenziali del misconoscimento»: violenza, esclusione, marginalizzazione (Fraser 2003, p. 13, 23). Servendosi della sociologia di Max Weber, Fraser mette questi «valori culturali» in relazione alla «situazione di status», che riguarda «ogni componente tipica del destino di un gruppo di uomini, la quale sia condizionata da una specifica valutazione sociale, positiva o negativa, dell'*onore*» (Weber 1995, p. 34)<sup>5</sup>. Quando i modelli di valore culturale mettono tutti gli individui nella condizione di partecipare in termini paritari alla vita sociale, ovvero quando è formalmente riconosciuto loro lo stesso «valore umano» come cittadini, possiamo parlare di «riconoscimento reciproco» e «status di uguaglianza» (Fraser 2003: pp. 32 e 99, n. 32). Altrimenti, siamo di fronte a un «miconoscimento» e a uno «status di subordinazione». La situazione di status va distinta da quella di classe, che Fraser non considera come una condizione determinata dalla forma sociale dell'appropriazione – come è per Weber (Weber 1999, p. 36) –, ma in relazione alle «conseguenze normative» di un certo sistema economico, ovvero alla luce «dei suoi effetti distributivi sulla partecipazione sociale» (Fraser 2003, p. 102). Pur essendo distinti, status e classe interagiscono, e questo significa che i modelli culturali non possono essere ridotti a un fatto meramente «sovrastrutturale». Il genere e la “razza”, per esempio, stabiliscono uno «status di subordinazione» quando, rispettivamente,

<sup>5</sup> Fraser si serve dell'antologia di scritti weberiani curata da Charles Wright Mills, dove il termine *Stand* è reso con «status» (Weber 1946, pp. 186-187). Sebbene la traduzione italiana corrente sia «ceto», si è scelto di mantenere qui il termine utilizzato da Fraser.

l'«androcentrismo» e la «bianchezza» sono istituzionalizzati, producendo una svalutazione di ciò che è «femminile» o «nero». Essi, tuttavia, sono anche criteri organizzativi della società capitalista, basata sulla divisione sessuale del lavoro e sulla svalutazione economica dei lavori svolti da donne e neri, che determina a sua volta un'«ingiustizia distributiva» (Fraser 2003, pp. 19-29).

A partire da questi presupposti, Fraser suggerisce di distinguere analiticamente tra redistribuzione e riconoscimento per comprendere la loro connessione empirica e stabilire quali politiche siano necessarie per garantire la «parità partecipativa». Queste politiche dipendono sempre da valutazioni pragmatiche: se la subordinazione è prodotta dal riconoscimento della «comune umanità» dei soggetti, allora è necessario il riconoscimento del loro valore umano. Così, ad esempio, la cittadinanza universale è stata la giusta risposta all'apartheid sudafricano. Quando, al contrario, la subordinazione dipende dalla svalutazione di una specifica condizione, due soluzioni sono possibili. La prima prevede il riconoscimento delle differenze *come differenze*, per rivalutarle; la seconda la «decostruzione», ovvero la de-istituzionalizzazione, dei modelli culturali che ne determinano la svalutazione. Così, ad esempio, è possibile riconoscere agli omosessuali «come gruppo» il diritto di sposarsi, e quindi di accedere ai diritti sociali legati al matrimonio, oppure svincolare i diritti sociali dal matrimonio legandoli piuttosto alla cittadinanza o alla residenza<sup>6</sup>. Allo stesso modo, il lavoro di cura potrebbe essere riconosciuto come attività specificamente 'femminile', sostenendo politiche di carattere affermativo per correggere gli svantaggi della divisione sessuale del lavoro in favore delle donne<sup>7</sup>. Tuttavia, questa strategia corre il rischio di fare strada a una reificazione dell'«identità femminile» che sostiene la divisione sessuale del lavoro, tanto più in un contesto segnato dall'emersione di valori neotradizionalisti. Per questo motivo, Fraser suggerisce la possibilità di «rivalutare i tratti codificati come femminili» aumentando i salari nei lavori di servizio, considerati come naturalmente destinati alle donne (Fraser 2003, pp. 15, 81).

Quello che Fraser propone è un «riconoscimento decostruttivo», il cui scopo è di salvare l'egualitarismo dal «multiculturalismo mainstream» e delle «strategie affermative», che cercano di correggere gli effetti ingiusti senza contestare le strutture sociali che li generano (Fraser 2003, pp. 66, 75, 84). Proprio perché le differenze di status possono produrre disuguaglianze economiche, e proprio perché possono essere messe

<sup>6</sup> Fraser riconosce – come problema aperto – il campo di tensione tra il carattere nazionale della cittadinanza e delle lotte per la giustizia sociale e le dinamiche transnazionali che le determinano (Fraser 2003, p. 92).

<sup>7</sup> Cf. Young 1996.

a valore nell'organizzazione capitalistica del lavoro, una politica del riconoscimento delle differenze rischia sempre di diventare «ancillare» al neoliberalismo, come è accaduto al femminismo nel momento in cui ha rinunciato a fare della redistribuzione un terreno di lotta (Fraser 2013)<sup>8</sup>. Nella teoria della giustizia di Fraser c'è quindi un'indicazione politica per i movimenti sociali, e per il femminismo in particolare, poiché soltanto uscendo dai confini della politica identitaria è possibile sfuggire alla 'cattura' da parte delle politiche neoliberali che, mentre riconoscono le differenze, reificano le identità come disuguaglianze funzionali alla produzione e riproduzione sociale.

Qui si trova uno dei punti di maggiore distanza tra Nancy Fraser e Judith Butler che, rispondendo alla prima, le imputa di assumere nel suo discorso – nonostante i suoi dichiarati intenti – la distinzione marxista ortodossa tra «struttura» e «sovrastruttura», e di affermare una concezione esclusivamente astratta dell'uguaglianza<sup>9</sup>. Il centro della polemica sta in quella che per Butler è una sottovalutazione del ruolo dell'«eterosessualità normativa» nella riproduzione del capitalismo come modo di produzione sociale. La mancanza di riconoscimento per lei non è una questione «meramente culturale», quando le norme culturali che regolano la «personalità giuridica» escludono gay e lesbiche dalla forma di famiglia legittimata dallo Stato, con effetti che riguardano anche i loro diritti sociali e di proprietà, o quando essi non sono considerati affatto cittadini e sono esposti a forme più intense di sfruttamento in virtù del loro orientamento sessuale. Anche se l'omofobia fosse una questione «meramente culturale», seguendo Althusser sarebbe necessario concentrarsi proprio sulla sua istituzionalizzazione attraverso gli apparati di Stato e sul ruolo che essi svolgono nella riproduzione della società capitalistica (Butler 1998, p. 43). Le istituzioni, in altri termini, non sono autonome dal potere sociale ma al contrario lo incorporano. Il loro presunto universalismo dovrebbe essere messo in discussione, perché esso è possibile solo facendo astrazione da quel potere. Così, rifiutando di ridurre movimenti sociali come il femminismo, l'antirazzismo e l'anti-eterosessismo a «formazioni identitarie», Butler considera il loro «particolarismo» come una sfida all'astrazione della cittadinanza moderna. L'universalismo può essere salvato soltanto considerandolo come il risultato provvisorio «di un difficile lavoro di traduzione in cui i movimenti sociali offrono i loro punti di convergenza sullo sfondo di una continua contestazione sociale» (Butler 1998, pp. 37-8).

Nonostante convergono nell'intento di affermare una politica dell'u-

<sup>8</sup> Per una riflessione sulla provocazione di Fraser, cfr. Arruzza 2017.

<sup>9</sup> Il riferimento polemico di Butler è, in particolare, Fraser 1997, cap. 8. Sul loro confronto, cfr. Oksala 2017 e Swanson 2005.

guaglianza, le posizioni di Fraser e Butler sul riconoscimento collidono rispetto al modo in cui pensano il rapporto tra differenza e disuguaglianza. Come chiarisce nella sua replica a Butler, per Fraser non tutte le differenze si equivalgono e considerare l'eteronormatività come parte costitutiva del modo di produzione capitalistico significa ostentare «un'olimpica indifferenza verso la storia», in un momento in cui le politiche «gay-friendly» sono utilizzate da molte imprese per aumentare i profitti. Diversamente dal genere e dalla 'razza', l'orientamento sessuale non è un criterio organizzativo del mercato del lavoro, il che non significa negare gli effetti economici del misconoscimento degli omosessuali, ma affermare che possono essere corretti tramite un riconoscimento orientato a decostruire il modello culturale istituzionalizzato che squalifica l'omosessualità come abiezione (Fraser 1998, pp. 63-5). Per Butler, al contrario, le differenze contano nel momento in cui mostrano i limiti della norma che regola il riconoscimento, e cioè dell'universalismo astratto che consente oppure limita non solo l'inclusione formale nella cittadinanza, ma anche di conseguenza un accesso egualitario alle risorse. Questo risulta evidente nel momento in cui ripensa il problema del riconoscimento dopo l'esperienza della guerra al terrore, spostando l'attenzione sul «problema epistemologico» che starebbe alla sua base, ovvero sui *frames* – le cornici, o le strutture – che ne regolano la distribuzione e che, «nella loro reiterazione, producono e spostano i termini attraverso i quali i soggetti sono riconosciuti» (Butler 2009, pp. 3-4, 6). Comprendere il funzionamento dei *frames* significa concretamente, per Butler, affrontare il modo in cui la violenza dello Stato contro i sospetti terroristi o gli immigrati musulmani viene giustificata dalla percezione che ne abbiamo, facendo della loro vita qualcosa che, prima di essere misconosciuto, non è neppure riconoscibile. La differenza tra «riconoscimento» e «riconoscibilità» è la leva a partire dalla quale Butler cerca di andare oltre l'obiettivo di includere i soggetti marginalizzati nelle norme esistenti, interrogandosi sulle condizioni di una lotta collettiva capace di contestarle e di modificarle (Butler 2009, p. 6)<sup>10</sup>.

Per affrontare questo problema, Butler scompone il riconoscimento distinguendo tra *apprensione*, ovvero «una modalità di conoscenza che non è ancora riconoscimento», e *intelligibilità*, che riguarda «lo schema o gli schemi storici generali che stabiliscono i domini del conoscibile» (Butler 2009, pp. 4-5). La scena hegeliana, perciò, si complica osservando che, «come le norme di riconoscibilità preparano la strada al riconoscimento, così gli schemi di intelligibilità condizionano e producono le norme di riconoscibilità» (Butler 2009, p. 7). Il razzismo «istituito e

<sup>10</sup> Cf. anche, a riguardo, Butler 2004.

attivo al livello della percezione», ad esempio, influisce sul modo in cui consideriamo alcune popolazioni come degne di essere compiute, mentre la perdita di altre non è neppure percepita come tale. Agendo sulla nostra percezione, il razzismo istituzionale giustificerebbe in questo modo la detenzione, la tortura e le politiche restrittive sull'immigrazione (Butler 2009, p. 24). Tuttavia, tra le norme istituzionalizzate e la percezione, tra riconoscimento e apprensione, ci sarebbe uno scarto a partire dal quale è possibile mettere in discussione il riconoscimento differenziale. Ispirandosi liberamente al Benjamin dell'*Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Butler osserva che la capacità di un *frame* «di contenere, trasmettere e determinare ciò che si vede [...] dipende dalle condizioni della sua riproducibilità», cioè dall'affermarsi della sua «egemonia» in contesti diversi da quelli in cui è emersa. Passando da un contesto all'altro, la cornice si espone alla critica e persino alla sovversione. Secondo Butler, ciò è accaduto quando le immagini dei prigionieri torturati di Abu Ghraib sono circolate al di fuori del carcere, o quando sono state rese pubbliche le poesie dei detenuti di Guantanamo. Né le immagini né le poesie hanno liberato prigionieri o fermato una bomba. Tuttavia, esse hanno creato «le condizioni per uscire dall'accettazione quotidiana della guerra» e hanno suscitato un orrore e un'indignazione generalizzati, animando una pretesa di giustizia e la rivendicazione della fine della violenza. In altri termini, quando «si verifica qualcosa che non è conforme alla nostra comprensione consolidata delle cose» (Butler 2009, p. 9-11), possiamo percepire «che qualcosa non è riconosciuto dal riconoscimento» e la stessa percezione «può diventare la base per una critica delle norme» che lo governano e per una rottura politica (Butler 2009, pp. 5, 24).

Secondo Butler, lo scarto tra riconoscimento e riconoscibilità non dovrebbe essere colmato né dall'universalismo astratto, né da una politica delle identità. Per lei la nozione di «persona giuridica» riposa inevitabilmente su un'«ontologia dell'individualismo» incapace di riconoscere che la «persona» non è autosufficiente, perché la sua vita dipende dagli altri e dalle condizioni sociali in cui è vissuta. D'altra parte, lo schema multiculturalista «presuppone comunità già costituite, soggetti già istituiti, quando invece sono in gioco comunità non ancora riconosciute come tali, soggetti che vivono ma non sono ancora considerati "vite"» (Butler 2009, pp. 19, 32). Contro le politiche identitarie mobilitate per sostenere gli sforzi bellici – come quelle che invocano i diritti delle donne o la libertà sessuale per giustificare la guerra contro le popolazioni musulmane, o il respingimento alle frontiere dei migranti provenienti dai paesi islamici – è necessario mobilitare un impegno politico verso la «precarietà della vita». Ciò significa insistere su una condizione che è allo stesso tempo generalizzata e «politicamente indotta», e richiede tanto «una più robu-

sta universalizzazione dei diritti», quanto la continua contestazione dei *frames* che ne differenziano il godimento (Butler 2009, pp. 26, 24).

Su un punto Fraser e Butler convergono: non è la differenza a dover essere riconosciuta. Per Fraser, a essere misconosciuta è sempre l'uguaglianza, che va perseguita attraverso il riconoscimento di una condizione di umanità comune, la decostruzione di status gerarchicamente istituzionalizzati, o la riduzione delle disuguaglianze economiche attraverso l'universale riconoscimento dei diritti sociali (Fraser 2003, p. 84). La sua posizione non mette in discussione la forma sociale dell'appropriazione che determina le disuguaglianze di classe<sup>11</sup>, ma articolando il rapporto tra status e classe permette di pensare in che modo l'istituzionalizzazione delle differenze sia messa a valore nella produzione sociale, e corra quindi il rischio di diventare complice della valorizzazione neoliberale delle identità. Per Butler, l'unica differenza rilevante è quella della non riconoscibilità, grazie alla quale la cornice normativa che regola il riconoscimento «non è mai fatta una volta per tutte» (Butler 2009, p. 4). L'uguaglianza, insomma, non è un presupposto astratto del riconoscimento, ma qualcosa che deve essere perseguito attraverso la contestazione delle norme che lo regolano. D'altra parte, anche Butler finisce per pensare la disuguaglianza non come l'effetto del modo di produzione sociale che lei stessa aveva posto al centro della sua risposta a Fraser, ma come il risultato di una distribuzione differenziale del riconoscimento<sup>12</sup>. Si tratta allora di capire se il riconoscimento possa essere una risposta politica alle disuguaglianze o piuttosto una forma peculiare del loro governo, nel momento in cui la sua declinazione algoritmica, che opera attraverso la codificazione delle differenze e la cancellazione delle condizioni sociali della loro produzione, è diventata socialmente dominante.

## 2. Riconoscimento algoritmico

«Quand'è che dovremmo considerare un algoritmo discriminante?» Questa è la domanda posta da Joy Buolamwini (2017, p. 47) di fronte a 117 milioni di americani inseriti nelle reti di riconoscimento facciale delle forze dell'ordine<sup>13</sup>. Il punto di partenza della sua ricerca sono gli studi che hanno dimostrato che i sistemi di riconoscimento facciale «midentificano in percentuali elevate le persone di colore, le donne e i gio-

<sup>11</sup> Cfr. a riguardo Bernans 2017. Sulla concezione stessa del capitalismo, cfr. Fraser – Jaeggi 2018 e Fazio 2021.

<sup>12</sup> Al riguardo, Jeta Mulaj si spinge ad affermare che la teoria della precarietà di Butler finisce per «ontologizzare la società capitalistica» (Mulaj, 2023).

<sup>13</sup> Cfr. Garvie *et. al.* 2016.



vani», sospettati preventivamente di essere potenziali criminali e colpiti di conseguenza nelle loro libertà civili. La sovrapposizione tra discriminazione e misidentificazione è rilevante per comprendere l'approccio di Buolamwini al riconoscimento algoritmico: l'autrice non si concentra sulle pratiche di *racial profiling* messe in atto dalle forze di polizia, a causa delle quali gli afroamericani hanno maggiori probabilità di essere fermati dalle forze dell'ordine e sottoposti a riconoscimento facciale (Buolamwini 2017, p. 13). La sua attenzione si volge piuttosto agli effetti discriminatori che esso produce e si manifestano quando un processo che «può sembrare neutrale e fatto in buona fede» ha un impatto differenziale sui «gruppi protetti», cioè sulle persone, «come donne e afroamericani, a cui sono state storicamente negate delle opportunità». La misidentificazione, o «falsa identificazione», è quindi causata da una «tecnologia di riconoscimento facciale pregiudiziale [*biased*]», che colpisce gruppi già discriminati nella società (Buolamwini 2017, pp. 46-47).

*Bias* è una parola chiave per comprendere l'approccio di Buolamwini al riconoscimento algoritmico. Mentre nel linguaggio comune il termine si riferisce a un «pregiudizio ingiustificato», nel corso del XX secolo esso ha acquisito un significato tecnico nelle scienze statistiche definendo le differenze sistematiche tra un «campione e una popolazione», quando cioè il «campione» non è pienamente rappresentativo dell'insieme. I sistemi di apprendimento automatico sono progettati per produrre generalizzazioni a partire dai casi utilizzati per l'addestramento, e questi casi sono i materiali ai quali l'algoritmo attinge per classificare nuovi dati che non erano già inclusi nel suo *dataset* (Crawford 2021, p. 151). Come osserva Buolamwini, i *dataset* utilizzati per l'addestramento degli algoritmi di riconoscimento facciale si basano su immagini di celebrità – per via della loro accessibilità pubblica e della disponibilità delle informazioni necessarie per verificare la loro identità e classificarle – oppure sono *dataset* proprietari. In entrambi i casi, sono composti prevalentemente da soggetti maschi e bianchi. Sulla base di questi dati, il processo di *machine learning* non consiste tanto nella definizione di regole fisse per rilevare un volto, quanto piuttosto nell'apprendimento di «schemi associabili a un volto umano senza essere esplicitamente programmati». Quando il processo di generalizzazione si basa su insiemi di dati distorti, può verificarsi una discriminazione e si producono impatti disparati per i gruppi sociali che differiscono dal modello di addestramento (Buolamwini 2017, p. 42, 33, 15)<sup>14</sup>.

Lo schema fornito da Buolamwini richiama la forma di misconoscimento esposta da Fraser quando discute del modo in cui modelli isti-

<sup>14</sup> Su questo cfr. anche Vaccari 2021, pp. 135 ss.

tuzionalizzati di valore culturale come l'androcentrismo e la bianchezza producono una svalutazione sociale degli individui in base al genere o alla "razza". L'intento di Buolamwini è infatti quello di «combattere lo «sguardo codificato»» cioè l'incorporazione di «valori individuali o collettivi, priorità e pregiudizi ingiustificati» nelle tecnologie algoritmiche (Buolamwini 2017, p. 17). Nella sua analisi, tuttavia, ciò che viene misconosciuto non è l'uguaglianza ma la differenza, che deve essere adeguatamente «rappresentata» nei *dataset* al fine di sviluppare «sistemi tecnici che riducano al minimo l'impatto disparato o la discriminazione involontaria». La sua proposta di una «cura a tutto campo» dei *dataset* consiste proprio nel creare dati «specifici per i gruppi» in modo da ottenere risultati più accurati e una «tecnologia che funzioni per tutta l'umanità» (Buolamwini 2017, pp. 14-5). Il concetto di umanità qui non indica l'uguale valore di tutte le persone che dovrebbe essere riconosciuto come tale, ma è piuttosto il risultato additivo di un'adeguata rappresentazione delle particolarità. Da un punto di vista tecnico, ciò significa tenere conto delle diversità fenotipiche, includere «un'ampia varietà di geometrie facciali» nei modelli di addestramento (Buolamwini 2017, p. 55) e abbracciare un approccio intersezionale che dovrebbe non solo includere il genere, ma anche espandere la classificazione dei generi oltre il binarismo<sup>15</sup>.

Come risultato di questo approccio tecnico al riconoscimento, l'«equità» [*fairness*] potrebbe essere valutata attraverso una «metrica di accuratezza disaggregata e intersezionale per modelli di visione focalizzati sull'umano» (Buolamwini 2017, p. 20)<sup>16</sup>. L'equità, in questo caso, richiama solo apparentemente il concetto di parità proposto da Fraser, che definisce tanto il riconoscimento dell'uguaglianza come valore genericamente umano, quanto il risultato di una decostruzione dell'istituzionalizzazione discriminatoria delle identità e di una politica redistributiva. La cura a tutto campo di Buolamwini, infatti, non mira solo a perseguire effetti non discriminatori attraverso un adeguato riconoscimento delle differenze, ma presuppone anche la possibilità di trattare «il fenotipo come caratteristica fisica che può segnalare l'identità sociale» (Buolamwini 2017, p. 17). L'esistenza di gerarchie basate su relazioni sociali razziste e patriarcali è in altri termini il presupposto della sua analisi, il cui scopo è correggere non tanto le cause, quanto gli effetti della misidentificazione. Sebbene la critica dello «sguardo codificato» miri a combattere gli effetti sessisti e razzisti della generalizzazione basata su serie di dati che

<sup>15</sup> Sull'applicazione dell'intersezionalità alla programmazione algoritmica, cfr. Buolamwini – Gebru 2018 e D'Ignazio – Klein 2020.

<sup>16</sup> Per una diversa prospettiva, orientata non all'accuratezza e alla *fairness* della metrica ma alla valutazione degli effetti, e che considera il razzismo nella sua dimensione strutturale, cfr. Kassam and Marino 2022.

«istituzionalizzano» l'androcentrismo e la bianchezza, e sebbene il genere sia considerato una «costruzione sociale» (Buolamwini 2017, p. 23), il legame tra «caratteristiche fisiche» e «identità sociale» – lo stesso che giustifica il *racial profiling* da cui la ricerca di Buolamwini prende le mosse – viene riaffermato alla ricerca di equità. Il riconoscimento algoritmico, in breve, istituzionalizza differenze e disuguaglianze prodotte socialmente codificandole come identità riconoscibili<sup>17</sup>.

Questo esito paradossale è indicativo del fatto che la discriminazione non è un risultato errato del riconoscimento algoritmico, ma è piuttosto intrinseca al suo funzionamento. Come ha osservato Wendy Chun, «la “discriminazione” – la capacità di dividere, separare e distinguere – ha aperto la strada storicamente e teoricamente al riconoscimento» (Chun 2021, p. 206). Chun trae questa conclusione dall'analisi del controverso «gay radar», un'applicazione progettata per il riconoscimento dell'orientamento sessuale. Il punto di partenza dei programmatori è stata la costruzione di un *dataset* basato su centinaia di migliaia di immagini raccolte da siti di incontri statunitensi e classificate al fine di creare «volti archetipici di gay, lesbiche o etero per ogni genere», partendo da caratteristiche fisiche come la mascella, il naso, la fronte, la peluria facciale, il colore della pelle o le espressioni «tipiche» del genere. Gli autori hanno inoltre definito un «fattore di femminilità» misurando l'atipicità di genere dei volti degli uomini gay. Infine, hanno creato un «classificatore morfologico» per riconoscere, grazie al solo contorno del viso, l'orientamento sessuale di una persona (Chun 2021, pp. 187-91). Questo caso di studio è rilevante tanto per i suoi presupposti – tra cui una «teoria biologica dell'orientamento sessuale» – quanto per il contributo che offre a una comprensione generale del funzionamento dell'algoritmo. Tutti i «sistemi di riconoscimento di modelli» [*patterns recognition systems*]<sup>18</sup>, infatti, effettuano «identificazioni tipiche». La fisiognomica è il paradigma di questo schema conoscitivo, che dà per scontata l'esistenza di una categoria stabile – i criminali – «i cui caratteri non cambiano, anche se cambia la loro apparenza». Questo assunto fisiognomico ha aperto la strada all'«analisi discriminante lineare», un'operazione statistica sviluppata negli anni Trenta del '900 «per discriminare tra razza e specie» e applicata oggi al riconoscimento algoritmico. Ciò che appare come una questione meramente tecnica nei fatti presuppone «l'esistenza preliminare di gruppi diversi che possono essere distinti per caratteristiche comuni» – come la misura di crani e mascelle – che permettono di discriminare tra i generi o tra i diversi gradi di civiltà (Chun 2021, pp. 196-99). Per dirla con le parole scelte da Johann Caspar

<sup>17</sup> Per una discussione dell'*algorithmic fairness* che evoca – senza però analizzarne gli slittamenti semantici – i termini del dibattito sul riconoscimento, cfr. West 2021.

<sup>18</sup> Su questi modelli, cfr. Numerico 2022.

Lavater nella celebre conferenza del 1772 che inaugura la «vera scienza» fisiognomica, «se ha luogo una diversità, proprio questa deve soprattutto essere riconoscibile» (Lavater 1993, p. 35).

Vanno sottolineati due aspetti della genealogia tecnostorica del riconoscimento algoritmico proposta da Chun. In primo luogo, la discriminazione è intrinseca al suo funzionamento. Esso, in altri termini, richiede una precognizione, poiché «riconoscere significa identificare qualcosa che è stato conosciuto in precedenza» (Chun 2021, p. 228). La precognizione algoritmica può essere compresa nei termini dello schema di intelligibilità di Butler: l'algoritmo riconosce ciò che, secondo i suoi *frames*, ovvero i suoi modelli di apprendimento, è riconoscibile. Tuttavia, poiché nulla rimane uguale, e poiché il riconoscimento algoritmico non si basa su regole fisse ma su schemi di generalizzazione, ogni atto di riconoscimento comporta una deviazione dalla norma. Quando la macchina «percepisce», cioè apprende qualcosa che non rientra perfettamente nel suo schema, incorpora la differenza nello schema stesso. In definitiva, per Chun questo significa che ciò che viene riconosciuto è anche sempre misconosciuto, nella misura in cui il riconoscimento algoritmico richiede di adattare il soggetto che viene riconosciuto allo schema (Chun 2021, pp. 211-12), cioè di codificare la sua non-conformità secondo criteri di intelligibilità. Così, codificando le differenze all'interno di un modello capace di adattarsi a ciò che non ha preconosciuto, il riconoscimento algoritmico riproduce il suo schema interpretativo modificandolo. Lo scarto butleriano tra il riconosciuto e il non riconoscibile – tecnicamente definibile come *glitch* (Russel 2020) – non prefigura la possibilità di un sovvertimento della cornice interpretativa, ma diventa una condizione della sua riproduzione e dell'estensione dell'«egemonia» dell'algoritmo.

In quanto procedura in movimento, il riconoscimento algoritmico depotenzia la capacità politica di rottura che anche Chun, come Butler, attribuisce alle lotte di «femministe, multiculturalisti e altri attivisti» che, «sfidando le disuguaglianze, [...] cercano di minare le vecchie gerarchie dell'«onore» – o di status, direbbe Fraser – che costituiscono la base della loro abituale sottomissione» (Chun 2021, p. 214). Il riconoscimento algoritmico traduce le disuguaglianze prodotte socialmente in attributi dei soggetti. Attraverso le sue operazioni, le differenze vengono generalizzate proceduralmente, tradotte in modelli di intelligibilità e codificate come identità riconoscibili. L'uguaglianza algoritmica si riduce perciò alla somiglianza tra coloro che si inseriscono in un medesimo modello di riconoscimento, configurandosi come un'universalizzazione delle particolarità. La crisi degli universali politici moderni e l'emergenza delle politiche identitarie che innescano le riflessioni di Fraser e Butler sono «rese operative» dal riconoscimento algoritmico, al punto che l'algoritmo stesso può essere considerato un'istituzione neoliberale. Quelle ri-

flessioni, perciò, vanno messe alla prova dell'attuazione algoritmica del programma neoliberale, guardando anche al modo in cui essa riconfigura la possibilità delle lotte per l'uguaglianza.

### 3. Lotta contro il riconoscimento

L'algoritmo è una procedura. È un «come fare qualcosa», che si tratti di massimizzare i click su un'inserzione pubblicitaria, prevenire il crimine, profilare le preferenze dei consumatori o produrle attraverso un sistema di raccomandazione (Gillespie 2016; Ippolita 2017, pp. 15-25). Proprio perché è una procedura, esso opera all'interno di un *frame* sociale e politico che definisce i suoi fini, i suoi criteri operativi e i materiali da cui apprende. Il riconoscimento algoritmico ha quindi sempre una storia, dalla quale dipende anche quando proceduralmente traduce differenze e disuguaglianze prodotte socialmente in «tipizzazioni» di individui o segmenti della popolazione<sup>19</sup>. Un esempio è offerto dall'analisi di Virginia Eubanks del *Vulnerability Index-Service Prioritization Decision Assistance Tool*, un'applicazione utilizzata dalle istituzioni della contea di Los Angeles per assegnare alloggi pubblici ai senzatetto. I criteri stabiliti per il riconoscimento algoritmico delle persone ammissibili all'assegnazione sono basati sulla discriminazione tra poveri «meritevoli» e «non meritevoli». Questa, a sua volta, è stabilita a partire da domande relative alle loro attitudini sessuali, alla presenza o all'assenza di un vincolo matrimoniale, all'accesso passato ai servizi di protezione dalla violenza o per l'uscita dall'alcolismo e dalla tossicodipendenza, tutti trattati come *proxy* di un'esistenza ordinata o dissoluta (Eubanks 2018: 33)<sup>20</sup>.

Oltre alla riattivazione di criteri sociobiologici di classificazione adottati nel XIX secolo per l'amministrazione delle *poor houses*<sup>21</sup>, due aspetti dello studio di Eubanks vanno evidenziati. Il primo è che il programma neoliberale – cioè lo smantellamento programmatico del welfare e la sua riduzione a beneficio eccezionale o particolaristico destinato a specifici gruppi sociali – opera attraverso l'algoritmo, il cui *design* deve quindi essere messo in primo piano da un duplice punto di vista: il modo tecnico in cui funziona (la discriminazione come operazione necessaria del riconoscimento algoritmico), e la società o le politiche che fa funzionare.

<sup>19</sup> Sulla conseguente necessità di una «storia concettuale della tecnologia», cfr. Consolati 2022.

<sup>20</sup> Il *proxy* è 'qualcosa che sta per qualcos'altro' e che permette all'algoritmo di creare correlazioni tra – per esempio – un codice postale e la capacità di restituire un debito (Chun 2021, p. 58). Sulla funzione dei *proxy* e l'automazione algoritmica delle disuguaglianze sociali cfr. anche Tafani, 2023, pp. 143 ss.

<sup>21</sup> Sulle scienze sociobiologiche cfr. Galli 1988.

Il secondo aspetto riguarda il modo in cui il riconoscimento algoritmico codifica una posizione sociale come identità. La povertà delle donne, ad esempio, non è trattata come una condizione materiale e sociale determinata dalla divisione sessuale del lavoro, che le colloca sistematicamente in occupazioni svalutate sia socialmente sia in termini salariali, ma come il risultato di comportamenti e stili di vita personali. In altre parole, il programma che muove l'algoritmo traduce in responsabilità individuale una condizione sociale di subordinazione e sfruttamento determinata sia dal dominio maschile sia dalla divisione sessuale del lavoro. Come le *identity politics* che rende operative, il riconoscimento algoritmico riduce le persone «ad attributi sociali osservabili e a pratiche definite empiricamente, positivisticamente, come se la loro esistenza fosse intrinseca e fattuale, piuttosto che un effetto del potere discorsivo e istituzionale» che le produce. In questo modo, come osserva Wendy Brown, le identità politicizzate dai movimenti sociali per contestare i rapporti di potere che sanciscono la loro subordinazione vengono neutralizzate attraverso questo processo di categorizzazione, e «il linguaggio del riconoscimento diventa il linguaggio della non-libertà» (Brown 1995, pp. 58, 66).

La critica del riconoscimento algoritmico richiede perciò il lavoro di decostruzione e storicizzazione che Fraser pone alla base della sua teoria della giustizia, ovvero deve deistituzionalizzare gli schemi interpretativi incorporati nel suo *design* e che definiscono uno «status di subordinazione». Ciò significa, per esempio, che è necessario slegare le politiche redistributive dai criteri di valore patriarcali che distinguono tra donne «meritevoli» e «non meritevoli» (Fraser 2003, p. 66 e 1994), e contestare in questo modo il programma politico e sociale che l'algoritmo rende operativo. La critica del riconoscimento algoritmico come riproduzione automatizzata di modelli di valore istituzionalizzati, in altri termini, deve essere anche una critica del neoliberalismo. L'istituzionalizzazione messa in atto dal riconoscimento algoritmico, tuttavia, sposta l'attenzione su un aspetto del paradigma weberiano dello status che Fraser a quest'altezza della sua riflessione non sviluppa, concentrandosi prevalentemente sulle istituzioni statali, le cui politiche dovrebbero essere orientate – attraverso pratiche di democrazia deliberativa (Fraser 2003, p. 43) – dalle rivendicazioni di uguaglianza avanzate dai movimenti sociali. Benché riconosca che lo status possa essere anche garantito dal diritto, infatti, Weber si concentra soprattutto sulla sua capacità di produrre la conformità degli individui a specifiche «condotte di vita» che possano testimoniare la loro appartenenza, dando forma a una «comunità di consenso» e reggendosi su una dimensione «rituale» (Weber 1995, pp. 34-6). Lo status, in altri termini, esercita una forza disciplinante la cui comprensione è fondamentale per capire quali sono le possibilità di una «lotta per l'uguaglianza» nell'era della politica algoritmica.

L'algoritmo è un'istituzione. Esso è tale non tanto per la sua applicazione sempre più significativa in ogni campo delle politiche pubbliche, ma in virtù della sua capacità di influenzare i comportamenti, di dare priorità a valori e norme sociali, di definire obiettivi, mezzi, «*frames* interpretativi e concezioni condivise della realtà» (Napoli 2013, pp. 6-7). In questo senso, il riconoscimento algoritmico non soltanto incorpora, ma anche impone normativamente i *frames* che stabiliscono le condizioni di costituzione di un «noi» capace di ingaggiare una lotta per l'uguaglianza. Se la riflessione di Butler permette di confrontarsi con questo problema, essa rivela contemporaneamente un limite. Considerando la percezione dello scarto tra ciò che è riconosciuto e ciò che non è riconoscibile come l'innesco di un sentimento collettivo di ingiustizia, Butler non fa i conti con il modo in cui la cornice istituzionale che stabilisce ciò che è riconosciuto incide sulla percezione stessa, tanto più nel momento in cui è resa automatica dall'algoritmo. Per riprendere il lessico di Pierre Bourdieu, il riconoscimento algoritmico è un «atto di istituzione». La sua efficacia dipende dal fatto che «è sostenuto da un intero ordine sociale» (Bourdieu 1988, p. 58), il cui «programma di visione e divisione» della realtà, cioè di differenziazione e gerarchizzazione, viene istituzionalizzato come *habitus* attraverso la sua iterazione (Bourdieu 1998, p. 18)<sup>22</sup>. Nel caso del riconoscimento algoritmico – che opera attraverso la costante incorporazione di ciò che non è riconoscibile nel suo schema cognitivo – l'emergenza che cambia il contesto non interrompe quell'iterazione, ma al contrario estende la sua presa normativa ipotecendo il futuro<sup>23</sup>. Come ha efficacemente dimostrato Wendy Chun analizzando il caso di Cambridge Analitica, l'algoritmo continuamente produce identità, riattivando le «nozioni di “razza”, genere, classe e orientamento sessuale» per amplificare divisioni e creare «comunità omofile» basate sul reciproco riconoscimento tra simili e il risentimento verso coloro che non lo sono (Chun 2021, p. 159, 83 ss.). Ricodificata come somiglianza, l'uguaglianza algoritmica ostacola la possibilità di una lotta collettiva capace di «taglia-

<sup>22</sup> Benché non ne sviluppi le implicazioni nella sua riflessione su riconoscimento e redistribuzione, Fraser coglie la dimensione disciplinare dello «status», e significativamente afferma che i modelli sociali di interpretazione, valutazione e comunicazione sono radicati «in azioni sociali e nell'*habitus* incorporato» (Fraser 1998, p. 61). Il lessico di Bourdieu è anche parte della sua critica a Butler (Fraser 1997, p. 215). Per un'analisi dei contributi di Fraser e Bourdieu nella cornice del dibattito sul riconoscimento e la giustizia sociale, cfr. Lovell 2007.

<sup>23</sup> Per un confronto tra Butler e Bourdieu, cfr. Ricciardi 2023; per un'applicazione della sociologia del dominio di Bourdieu alle tecnologie algoritmiche, cfr. Airoidi 2022. Confrontandosi con il lavoro di Chun e collocando l'algoritmo in relazione alle politiche neoliberali, Roberta Ferrari osserva che «l'algoritmo dell'*habitus* è dunque una forma di pianificazione interiorizzata che permette la rimozione *ab origine* della possibilità di un piano collettivo» (Ferrari 2022, p. 117).

re trasversalmente le identità», come quella auspicata da Butler, mentre la programmazione neoliberale del riconoscimento algoritmico stabilisce normativamente i criteri attraverso i quali i soggetti possono rendersi riconoscibili e come tali accedere a diritti e prestazioni sociali distribuite su base identitaria.

Nell'*algoritmico turn*, quel che resta del riconoscimento è un campo di battaglia ancora aperto. Esso continua a essere la forma istituzionale che permette l'accesso a diritti che, per quanto non modifichino le condizioni strutturali che producono la disuguaglianza, tuttavia possono correggerne gli effetti. In questo senso, anche quando avviene su base identitaria, una lotta per il riconoscimento è sempre una lotta per l'uguaglianza. Tuttavia, il riconoscimento algoritmico porta alle estreme conseguenze la politica neoliberale delle identità, producendo continuamente i suoi soggetti legittimi attraverso la codificazione e istituzionalizzazione delle differenze, ovvero la valorizzazione di «una gerarchia societaria che diviene il presupposto della produzione sociale e non viene percepita come una formazione storica, transitoria, antagonistica» (Ricciardi 2020, p. 110). Una politica dell'uguaglianza richiede allora che la lotta per il riconoscimento sia anche una lotta contro il riconoscimento, capace di sfidare non soltanto la logica formale che ne garantisce la presa normativa rendendo tutte le differenze equivalenti, ma anche di modificare le relazioni sociali dalle quali l'algoritmo apprende e che riproduce. Questa lotta viene praticata dai migranti e dalle migranti che attraversano i confini rifiutando di essere discriminati secondo criteri di classificazione che consentono ad alcuni di attraversarli legittimamente, mentre condannano altri a essere respinti<sup>24</sup>. Ed è stata praticata negli Stati Uniti da Black Lives Matter, che ha contestato l'uso dei software di riconoscimento facciale da parte della polizia affermando che «le comunità più sicure non hanno più sbirri, ma più risorse» (Black Lives Matter Paterson 2022). Questa rivendicazione non nasce dall'apprensione di una generica precarietà della vita, ma dalla politicizzazione di una differenza contro i rapporti sociali di potere che continuano a operare anche tra individui formalmente riconosciuti come uguali, e anche quando la «bianchezza» non è un valore istituzionalizzato, ovvero sancito dal diritto. La differenza politicizzata invocando l'importanza delle vite nere non è riducibile a una condizione di non-conformità che conferma la norma modificandola, e non può essere neppure derubricata a politica dell'identità, perché rompe la «naturalità storica» delle classificazioni sulle quali si basa il dominio (Ricciardi 2023). Nonostante Fraser lo consideri esposto al rischio di una «reificazione» dell'identità (Fraser 2003, p. 81), l'«essenzialismo strategico» invocato da

<sup>24</sup> Per una panoramica sull'applicazione del riconoscimento algoritmico alle politiche di controllo dei confini e gestione dei flussi migratori, cfr. Beduschi 2022.



Spivak come politica della disidentificazione può sfidare i processi sociali di produzione e naturalizzazione delle gerarchie, ovvero le «essenze [...] dispiegate per la gestione politica del capitale» (Spivak – Rooney 1989, p. 198, 140). La politicizzazione della differenza contro il riconoscimento, in altri termini, indica la possibilità di una contestazione pratica del dominio dell’algoritmo, capace di attivare le rivendicazioni di uguaglianza come «momenti antifunzionalistici» radicati «nel carattere contraddittorio di specifiche relazioni sociali» (Fraser 1998, p. 149)<sup>25</sup>.

## Bibliografia

- Airoidi M.  
2022 *Machine Habitus. Toward a Sociology of Algorithms*, Polity Press, Cambridge.
- Appiah K.A.  
2006 *The Politics of Identity*, in “Daedalus”, vol. 135, n. 4, pp. 15-22.
- Arruzza C.  
2017 *Capitalism’s Insidious Charm vs. Women’s and Sexual Liberation*, in *Feminism, Capitalism, and Critique. Essays in Honor of Nancy Fraser*, a cura di B. Bargu – C. Bottici, Palgrave, New York, pp. 88-100.
- Arruzza C.; Bhattacharya T.; Fraser N.  
2019 *Femminismo per il 99%. Un Manifesto*, Laterza, Roma-Bari.
- Beduschi A.  
2021 *International Migration Management in the Age of Artificial Intelligence*, in “Migration Studies”, vol. 9, n. 3, pp. 576-596.
- Bernans D.  
2002 *Merely Economic? Surplus Extraction, Maldistribution, and Misrecognition*, in “Rethinking Marxism”, vol. 14, n. 1, pp. 49-66.
- Black Lives Matter Paterson  
2022 *Statement on the Use of Facial Recognition Software in New Jersey*, risorsa online disponibile all’indirizzo <https://www.insidernj.com/press-release/black-lives-matter-paterson-statement-use-facial-recognition-software-new-jersey/> [accesso 20 marzo 2023]
- Blumenberg H.  
1992 *Legittimità del mondo moderno*, Marietti, Torino.
- Bourdieu, P.  
1988 *La parola e il potere. L’economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli.  
1998 *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.

<sup>25</sup> L’ipotesi politica di un *Femminismo per il 99%* può essere letta anch’essa come la politicizzazione di una differenza che reclama una trasformazione complessiva dell’ordine politico e sociale. Cfr. Arruzza – Bhattacharya – Fraser 2019 e, per un aggiornamento della riflessione alla luce della pandemia e della crisi della riproduzione sociale, Fraser 2022.

- Brown W.  
1995 *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton.
- Buolamwini J.  
2017 *Gender Shades: Intersectional Phenotypic and Demographic Evaluation of Face Datasets and Gender Classifiers*, MIT, risorsa online disponibile all'indirizzo [https://dam-prod2.media.mit.edu/x/2018/02/05/buolamwini-ms-17\\_WtMjoGY.pdf](https://dam-prod2.media.mit.edu/x/2018/02/05/buolamwini-ms-17_WtMjoGY.pdf) [accesso 20 marzo 2023].  
2018 *Gender Shades: Intersectional Accuracy Disparities in Commercial Gender Classification*, in "Proceedings of Machine Learning Research" vol. 81, n. 1.
- Butler J.  
1998 *Merely Cultural*, in "New Left Review", vol. 227, I, pp. 33-44.  
2004 *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Milano.  
2009 *Frames of War. When is Life Grievable?* Verso, London.
- Carcasson M.  
2006 *Ending Welfare as We Know It: President Clinton and the Rhetorical Transformation of the Anti-Welfare Culture*, in "Rhetoric and Public Affairs", vol. 9, n. 4, pp. 655- 692.
- Cavalleri M. (a cura di)  
2020 *Il due in questione. Prospettive interdisciplinari sul riconoscimento*, Quaderni di Scienza & Politica, n. 9.
- Chun W.H.K.  
2021 *Discriminating Data. Correlation, Neighborhoods, and the New Politics of Recognition*, The MIT Press, Cambridge (MS) – London.
- Consolati I.  
2022 *Storia concettuale e tecnologia*, in "Atti e rassegna tecnica", LXXVI, pp. 26-31.
- Cooper M.  
2017 *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zen Books, New York.
- Crawford K.  
2021 *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell'IA*, Il Mulino, Bologna.
- D'Ignazio C.; Klein L.F.  
2020 *Data Feminism*, The MIT Press, Cambridge-London.
- Eubanks V.  
2018 *Automating Inequality: How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*, Macmillan Press, New York.
- Fazio G. (a cura di)  
2021 *Capitalism and Critical Theory*, Book Symposium On Nancy Fraser – Rahel Jaeggy, *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, vol. 11.
- Ferrari R.  
2022 *Dal pensiero di piano alla programmazione algoritmica della singolarità*, in "Rivista di Studi Politici *Politics*", n. 1, pp. 107-125.
- Fraser N.  
1997 *Justice interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*,

- Routledge, New York and London.
- 1998 *Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler*, in *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*, ed. by K. Olson, Verso, London-New York, pp. 57-68.
- 2003 *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*, in Fraser N.; Honneth A., *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, New York, pp. 7-109.
- 2013 *How Feminism became Capitalism's Handmaiden – and how to Reclaim It*, in “The Guardian”, October 14, risorsa online disponibile all'indirizzo <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal> [accesso 26 marzo 2023]
- 2014 *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, ombre corte, Verona.
- 2022 “*The Perfect Storm*”: *A Conversation with Nancy Fraser about Capitalism, Feminism and the Pandemic*, a cura di S. Marino – A. Preti – F. Todeschini – R. Vitali, A. Volpi, in “Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy”, vol. XIV, n. 1, pp. 273-297.
- Fraser N.; Gordon L.
- 1992 *Contract versus Charity: Why Is There No Social Citizenship in the United States?*, in “Socialist Review”, vol. 22 n. 3, pp. 45-67.
- 1994 *Una genealogia della “dipendenza”: il percorso di una parola chiave del welfare state americano*, in Fraser N., *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, ombre corte, Verona, 2014, pp. 103-134.
- Fraser N.; Honneth A.
- 2003 *Introduction: Redistribution or Recognition?*, in N. Fraser; A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, New York, pp. 1-6.
- Fraser N.; Jaeggi R.
- 2018 *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Polity, Medford, MA.
- Garvie C. *et.al.*
- 2016 *The Perpetual Line-up: Unregulated Police Face Recognition in America*, Georgetown Law, Center on Privacy & Technology, Washington, DC.
- Galli C.
- 1988 *Guerra. Biologia e storia*, in Galli C., *Modernità. Categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna, pp. 133-155.
- 2007 *Umanità multiculturale*, Fondazione Collegio San Carlo, Modena.
- Gillespie T.
- 2016 *Algorithm*, in Peters P. (ed) *Digital Keywords. A Vocabulary of Information Society & Culture*, Princeton University Press, Princeton, pp. 18-30.
- Ippolita
- 2017 *Tecnologie del dominio. Lessico minimo di autodifesa digitale*, Meltemi, Milano.
- Kassam A. – Marino P.
- 2022 *Algorithmic Racial Discrimination: A Social Impact Approach*, in “Feminist Philosophy Quarterly”, vol. 8, nn. 3/4.

- Kojève A.  
1996 *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano.
- Lavater J.C.  
1993 *Della fisiognomica. Seguito da cento regole fisiognomiche*, Editori Associati, Milano.
- Lovell T.  
2007 *Misrecognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*, Routledge, New York.
- Mezzadra S.; Ricciardi M.  
2018 *Nel segno del Sessantotto*, in “Scienza & Politica”, vol. 30 n. 59, pp. 5-16
- Mulaj J.  
2023 *Ontology as Ideology: A Critique of Butler’s Theory of Precariousness*, in “Constellations”, risorsa online disponibile all’indirizzo <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1467-8675.12673> [accessp 13 maggio 2023]
- Napoli P.M.  
2013 *The Algorithm as Institution: Toward a Theoretical Framework for Automated Media Production and Consumption*, in “McGannon Center Working Paper Series”, n. 26, risorsa online disponibile all’indirizzo [https://fordham.bepress.com/mcgannon\\_working\\_papers/26](https://fordham.bepress.com/mcgannon_working_papers/26) [accesso 20 marzo 2023].
- Numerico T.  
2022 *Big Data e Algoritmi. Prospettive Critiche*, Carocci, Roma.
- Oksala J.  
2017 *Feminism, Capitalism, and the Social Regulation of Sexuality*, in *Feminism, Capitalism, and Critique. Essays in Honor of Nancy Fraser*, ed. by B. Bargu – C. Bottici, Palgrave, New York, pp. 67-83.
- Ricciardi M.  
2020 *Il presente assoluto. Macchine, rivoluzioni e algoritmo*, in *Into the Black Box* (a cura di), *Capitalismo 4.0 Genealogia della rivoluzione digitale*, pp. 93-110.
- 2023 *Dominio e uguaglianza. Sulla critica della riproduzione sociale*, in *Critica e politica*, a cura di L. Basso e S. Chignola, Firenze University Press, Firenze (in corso di stampa, preprint DOI 10.36253/fup\_best\_practice).
- Russel L.  
2020 *Glitch Feminism. A Manifesto*, Verso, London – New York.
- Siep L.  
2007 *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce.
- Spivak G.C.; Rooney E.  
1989 *In a Word. Interview*, in «differences», vol. 1, n. 2, pp. 124-56.
- Swanson J.  
2005 *Recognition and Redistribution Rethinking Culture and the Economic*, in “Theory, Culture & Society”, vol. 22, n. 4, pp. 87-118.
- Tafani D.  
2023 *Intelligenza artificiale e impostura. Magia, etica, potere*, in “Filosofia politica”, n. 1, pp. 129-148.
- Uricchio W.  
2011 *The Algorithmic Turn. Photosynth, Augmented Reality and the Changing*

- Implications of the Image*, in “Visual Studies”, vol. 26, n. 1, pp. 25-35.
- Vaccari M.  
2021 *Appunti di femminismo digitale #2. Algoritmi*, Kindle Direct Publishing, 2021
- Weber M.  
1946 *From Max Weber. Essays in Sociology*, translated, edited and with an introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills, Oxford University Press, New York.
- 1995 *Economia e società. Vol. IV*, Edizioni di Comunità, Milano.
- 1999 *Economia e società. Vol. II*, Edizioni di Comunità, Milano.
- West S.M.  
2020 *Redistribution and Recognition: A Feminist Critique of Algorithm Fairness*, in “Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience”, vol. 6, n. 2 pp. 1-24.
- Young I.M.  
1996 *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano.

### **Che cosa resta del riconoscimento? Rileggere Fraser e Butler nell’algorithmic turn**

Building on Nancy Fraser and Judith Butler’s different uses of the category of recognition in the context of the emergence of identity politics, this essay asks how recognition is reconfigured when the algorithmic has become its dominant social form. The first part will lay out the main lines of their arguments, reconstructing how they articulate the relationship between equality, inequality and difference and between social movements and political institutions. In the second part, Joy Buolamwini’s and Wendy Chun’s critiques of algorithmic technologies will be presented, with the aim of showing that discrimination is a function of algorithmic recognition and that it operates by codifying differences as identities. Finally, Fraser and Butler’s theories of recognition will be reconsidered to test their relevance for a political critique of the algorithm, following the hypothesis that the latter is a social institution whose understanding is increasingly relevant to an effective contestation of neoliberal policies.

KEYWORDS: Nancy Fraser, Judith Butler, recognition, algorithmic recognition, identity politics, neoliberalism.