



Philonsorbonne

8 | 2014
Année 2013-2014

L'« espace public » à l'épreuve de la critique féministe

Audrey BENOIT



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/576>
DOI : 10.4000/philonsorbonne.576
ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2014
Pagination : 121-131
ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Audrey BENOIT, « L'« espace public » à l'épreuve de la critique féministe », *Philonsorbonne* [En ligne], 8 | 2014, mis en ligne le 19 janvier 2014, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/576> ; DOI : 10.4000/philonsorbonne.576

L'« espace public » à l'épreuve de la critique féministe

Audrey BENOIT

On se propose ici d'envisager les limites de la notion habermassienne d'« espace public »¹, en interrogeant le problème de sa neutralité axiologique. Le point de vue féministe de Nancy Fraser est à cet égard particulièrement éclairant : il permet de montrer, d'un point de vue interne à la théorie critique, la nécessité d'une reconfiguration conceptuelle de la notion d'« espace public ». Le choix d'une approche féministe pour mener à bien une critique de l'« espace public » comporte un double enjeu : évaluer la portée de cette critique, mais aussi rendre compte de la spécificité féministe de cette critique. Le féminisme interroge en effet l'universalisme délibératif habermassien au prisme des aspects à la fois symboliques et matériels des rapports sociaux de sexe. De plus, si la critique féministe ouvre sur une reconstruction normative de l'« espace public », quelle peut être sa valeur paradigmatique pour d'autres critiques, multiculturalistes ou marxistes, de la notion ?

L'hypothèse dont on partira est que le féminisme a une façon singulière de poser le problème de la subjectivité politique. Ni classe sociale, ni minorité culturelle, les « femmes » constituent un groupe dont l'identité même est problématique. Or c'est de cette difficulté initiale de fondation de l'identité du groupe des « femmes » que découle la spécificité féministe de la critique de l'universalisme démocratique. La critique féministe ne se contente pas d'ébranler la prétendue neutralité de l'universel, au nom d'une différence positive – la différence sexuelle – déjà constituée, mais elle interroge la construction de cette différence, au sein de l'universalisme

1. On s'appuiera sur la compréhension qu'en donne Nancy Fraser, dans « Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge : MIT Press, 1992 ; trad. fr. M. Valenta, in *L'Opinion publique. Perspectives anglo-saxonnes*, *Hermès*, n° 31, Paris, CNRS, 2001.

démocratique. Elle montre que la neutralité indifférenciée de l'universalisme n'est que le masque sous lequel se jouent des processus de domination normative, dans la sphère de délibération démocratique. Pour autant, nous n'entendons pas nous appuyer sur cette critique féministe pour disqualifier l'universalisme, au nom d'une promotion des « différences ». Si l'on veut se donner les moyens d'interroger les mécanismes d'exclusion liés à l'universalisation de normes, il faut aussi considérer les objets produits par exclusion, et la manière dont l'universalisation de la norme les constitue, négativement, en les différenciant. Comment entériner l'existence d'une différence produite par exclusion, sans risquer de reproduire l'assignation ontologique de l'identité, opérée de l'extérieur par un universalisme dont la critique s'attache précisément à déconstruire l'aspect normatif ?

L'objectif est de montrer que la critique féministe de l'universalisme appelle une réflexion sur la production de différences substantielles par les normes dominantes, dont les enjeux sont épistémologiques. Le sujet politique féministe se trouve en effet aux prises avec la naturalisation de la différence sexuelle, qu'on présuppose au fondement de son identité. Or, de l'identification féminine, suscitée par le pouvoir d'assignation des normes patriarcales, à la constitution d'une identité politique féministe, la conséquence n'est pas bonne. Ce sont donc les fondements ontologiques et épistémologiques sur lesquels s'appuie l'assignation normative des identités, que le point de vue féministe révèle. Il éclaire les modalités discursives par lesquelles la culture majoritaire domine les groupes minoritaires² en surdéterminant leur différence identitaire.

On présentera d'abord les limites de la convergence des critiques féministe et multiculturalistes de l'universalisme délibératif. On s'appuiera pour cela sur la critique de l'« espace public » développée par Nancy Fraser en 1992³, en suggérant l'intérêt d'un approfondissement constructiviste de sa position. Les thèses de Judith Butler nous semblent permettre d'enrichir la perspective de Nancy Fraser, car elles interrogent les processus de construction discursive, d'assignation normative et d'essentialisation de différences dites « identitaires ». Comment l'examen de la construction discursive des normes du genre peut-il enrichir celui de l'articulation des cultures au sein de l'espace public ? C'est la question à laquelle on tâchera de répondre, en reprenant la controverse de 1997⁴ entre Nancy Fraser et Judith Butler.

Pour Nancy Fraser, la conception bourgeoise de la sphère publique n'est pas adaptée à la théorie critique contemporaine. Elle adopte, pour sa critique

2. Les concepts « majoritaire » et « minoritaire » sont ici employés en un sens qualitatif et non quantitatif : ils renvoient à des rapports de force au sein de la société.

3. N. Fraser, « Rethinking the Public Sphere... », *op. cit.*

4. J. Butler, « Merely cultural » et N. Fraser, « Heterosexism, Misrecognition and Capitalism : A Response to Judith Butler », *Queer Transsexions of Race, Nation, and Gender, Social Text*, 52-53, automne/hiver, 1997.

de la neutralité et du caractère indifférencié de la sphère publique habermassienne, un point de vue multiculturaliste. Pourtant, Fraser n'entend pas déconstruire le concept habermassien d'espace public, mais en montrer les limites, pour mieux le redéfinir dans le cadre de la théorie critique. La voie théorique choisie est donc relativement étroite : affirmer la validité normative du modèle d'« espace public » de Habermas, tout en déconstruisant les présupposés libéraux qui le sous-tendent, en vue d'une critique de la démocratie « réellement existante⁵ ». Or Fraser, parce qu'elle maintient ce cadre conceptuel de l'« espace public », limite la portée de sa critique multiculturaliste. Elle propose des analyses très serrées et convaincantes, aux accents parfois matérialistes, de l'expression d'une culture masculine et bourgeoise dominante, dans l'arène des délibérations civiques. Néanmoins, les rapports de pouvoir semblent dans ses analyses agir de l'extérieur sur la sphère de la *publicité*. Ils ne sont pas articulés aux discours, aux statuts et aux symboles qu'ils produisent dans la délibération. C'est ce qu'on essaiera de montrer, au travers d'une discussion raisonnée de sa critique en quatre points de l'« espace public » habermassien.

Le premier aspect de la critique par Fraser de l'« espace public » porte sur l'idéal d'ouverture d'accès de la sphère publique, fondé sur l'hypothèse d'une suspension des différences de statut social et d'une parité de participation des citoyens. La sphère publique bourgeoise invite les interlocuteurs à débattre *comme s'ils étaient égaux*. Fraser conteste avec force cette prétention libérale à pouvoir rendre l'arène des délibérations publiques autonome vis-à-vis du champ pré-politique des inégalités entre les citoyens. Au-delà même des exclusions juridiques et officielles, sur des critères de sexe, de race et de classe, qui ont historiquement présidé à la constitution de la sphère publique bourgeoise, la persistance actuelle d'inégalités socio-économiques structurelles entre les citoyens restaure disparité et déséquilibres au cœur de l'interaction discursive. Le fait historique de l'inaccomplissement du potentiel utopique de l'« espace public » ne peut être interprété comme accidentel. L'idéal de parité de participation ne souffre pas simplement d'un retard d'accomplissement pratique. Les recherches historiographiques récentes de Joan Landes, Geoff Eley et Mary Ryan⁶ témoignent au contraire que l'absence d'exclusion officielle de la sphère de délibération ne préjuge pas de la suspension des inégalités sociales entre interlocuteurs. Fraser en déduit que la délibération sert parfois de masque à la domination. Elle dénonce les mécanismes d'exclusion implicites qui, au sein même de la discussion publique, peuvent « affecter la délibération⁷ », en y restaurant les inégalités sociales. Il s'agit, par exemple, des protocoles de délibération, du décorum encadrant

5. « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », *Qu'est-ce que la justice sociale ? reconnaissance et redistribution*, trad. et intr. E. Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, p. 107.

6. Auteurs cités par N. Fraser dans son article. *Ibid.*, p. 113-116.

7. *Ibid.*, p. 122.

la délibération, du type de langage propre à la délibération, autant d'expressions d'un certain *ethos*. La neutralité de l'« espace public » relève donc d'une pure pétition de principe. Cette neutralité présumée favorise en réalité la domination d'un « *ethos* culturel⁸ » spécifique, qui est celui de la bourgeoisie. Il en résulte une valorisation inégale de « styles culturels⁹ », en fonction de rapports de force se jouant par ailleurs entre les groupes sociaux.

On perçoit bien ici la dimension multiculturaliste de l'argument : l'idéal de neutralité culturelle peut être instrumentalisé par le groupe majoritaire à des fins de domination sur les groupes minoritaires. La « culture » majoritaire apparaît alors sous les traits trompeurs d'une non-culture, tandis qu'elle réduit les membres des groupes minoritaires à leur différence culturelle. Un style culturel, à la fois bourgeois et masculiniste, s'impose donc comme la norme rhétorique de la délibération civique. La force de l'argument de Fraser repose ici sur l'érosion du fondement historique donné par Habermas à son modèle normatif d'« espace public ». Les recherches historiographiques évoquées semblent indiquer que Habermas aurait idéalisé la *publicité* bourgeoise : il aurait érigé en modèle normatif partiel le phénomène historique partiel de la constitution d'une sphère publique spécifiquement bourgeoise. Les conclusions de Mary Ryan montrent, par exemple, que la prétention de la sphère bourgeoise à être « *le public*¹⁰ » en tant que tel est idéologique ; elle est contredite par l'existence d'une multiplicité de contre-publics concurrents, notamment féminins.

Pourtant, Fraser ne va pas au bout de sa propre analyse : elle refuse d'entériner l'idée que le concept même d'« espace public » participerait d'une idéologie bourgeoise et masculiniste. Elle limite la portée critique des éléments livrés par l'historiographie de la *publicité* : retranscrivant ces éléments dans un lexique multiculturaliste, Fraser choisit de mettre l'accent sur l'expression spécifiquement culturelle de la domination masculine-bourgeoise dans l'arène de délibération. La perspective multiculturaliste de son analyse l'incite en effet à interroger l'articulation *des* cultures et *des* publics déjà constitués, plutôt que la production idéologique et structurelle des différences culturelles. N'est-ce pas le cadre normatif habermassien qui place Fraser en porte-à-faux vis-à-vis de sa propre ambition critique ? Fraser accepte un modèle d'« espace public » conçu comme arène de délibérations institutionnalisées, distincte en droit de la sphère des échanges marchands, ainsi que des appareils d'État. Or il est difficile de conduire dans ce cadre une analyse de la domination culturelle en fonction des relations de subordination institutionnelles et économiques qui hiérarchisent les groupes sociaux.

Le second point de la critique de Fraser porte sur l'idéal d'unicité de l'espace public. Une sphère publique unique, homogène et globale garantit

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, p. 117.

pour Habermas¹¹ la pratique effective de la démocratie. Une pluralité de publics fragmenterait au contraire la communauté délibérative. Fraser distingue deux cas de figure : le cas, qui semble réel, des « sociétés stratifiées » et le cas, qui semble hypothétique, des « sociétés égalitaires et multiculturelles »¹². Dans les deux cas une unicité de la sphère publique n'est pas souhaitable. Dans les « sociétés stratifiées », dont « le cadre institutionnel de base génère des groupes sociaux inégaux ayant des relations structurelles de domination et de subordination¹³ », les groupes sociaux subordonnés (tels que les « femmes, les ouvriers, les gens de couleur, les homosexuels¹⁴ ») trouvent des avantages à constituer ce que Fraser appelle des « *contre-publics subalternes*¹⁵ ». Ces contre-publics forment des arènes de délibération parallèles, permettant l'élaboration d'un nouvel outillage conceptuel à partir duquel leurs membres peuvent interpréter leur propre identité. Le potentiel émancipateur de tels contre-publics réside dans leur double nature : espaces de repli contestataires, ils sont aussi des bases de diffusion d'un contre-discours vers des arènes plus larges. Dans les conditions hypothétiques d'une société « égalitaire et multiculturelle », Fraser insiste sur la nécessité d'un investissement différencié, par les diverses cultures, d'« espaces publics » multiples de délibération. Un contre-public est une zone, délimitée spatialement ou institutionnellement, où peut se produire la délibération. Il offre à ses membres des conditions d'énonciation spécifiques, c'est-à-dire une façon particulière de « filtrer et modifier les énoncés¹⁶ » qu'on y produit. Chacun de ces espaces, du café au Parlement, constitue une « lentille rhétorique spécifique à une culture¹⁷ ».

L'usage de l'hypothèse, pour créer la fiction d'une « société égalitaire et multiculturelle » idéale, est problématique. Lorsqu'elle examine le cas des « sociétés stratifiées », Fraser montre bien que la constitution des identités minoritaires est fonction des rapports de pouvoir qui hiérarchisent la société. Pourquoi suspendre cette étroite corrélation par le biais de l'hypothèse d'une société idéale, où égalité et diversité culturelle sont deux attributs distincts, qu'elle se contente de coordonner ? Fraser entérine par là une dissociation entre la diversité culturelle (décrite selon les différences de « valeurs », d'« identités », de « styles culturels » entre les groupes sociaux) et les conditions de l'égalité structurelle entre ces mêmes groupes. Elle reste ainsi en deçà de la portée de sa propre analyse des « contre-publics subalternes » dans les sociétés stratifiées. En effet, si les identités dites « culturelles » se constituent, s'affirment et s'affinent au sein de contre-publics contestataires, peut-on encore séparer par l'analyse les « styles », et les « identités »

11. Fraser note que la position de Habermas a évolué sur ce point, entre 1962 et 1993.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.* p. 125-126.

14. *Ibid.* p. 126.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.* p. 130.

17. *Ibid.*

culturelles des conditions institutionnelles et économiques de leur formation ? Si hypothétique soit-il, ce cas d'école s'inscrit fidèlement dans le référentiel habermassien, qui isole un espace discursif de la délibération pure des sphères économique et institutionnelle. La critique prometteuse des « sociétés stratifiées » se trouve donc réinvestie dans la promotion, beaucoup moins subversive, de la multiplicité des publics, contre l'unicité habermassienne. Cette multiplicité favorise le pluralisme, car chacun de ces espaces offre à un groupe social donné la possibilité de se constituer une rhétorique propre.

Mais précisément, le concept de « rhétorique » suffit-il à désigner ces conditions d'énonciation spécifiques offertes par le « contre-public subalterne » à ses membres ? Lorsqu'elle développe le troisième aspect de sa critique, Fraser affirme avec justesse qu'« aucune frontière naturelle *a priori*¹⁸ » ne sépare les thèmes « publics » des thèmes « privés », puisque « c'est précisément à l'issue d'une contestation discursive qu'est décidé de ce qui devient un sujet de préoccupation commune¹⁹ ». Ces termes de « public » et de « privé » « ne désignent pas de façon directe des sphères sociales et ne sont que des classifications culturelles et des étiquettes rhétoriques²⁰ ». Fraser dénonce avec raison les usages idéologiques d'une rhétorique de la vie « privée » pour exclure certains objets du champ de la contestation sociale légitime. Elle explique comment certains problèmes, considérés comme exclusivement « économiques » ou « familiaux », sont ainsi repoussés du débat public vers des enclaves discursives spécialisées, gérées par des instances techniques. Mais ce terme de « rhétorique », qui revient souvent sous la plume de Fraser, n'est-il pas trop superficiel ? Il désigne en effet ce qu'une analyse constructiviste identifierait plutôt comme des effets de pouvoir, matérialisés dans le discours. La « rhétorique de la vie privée domestique²¹ » est la forme par laquelle, mais aussi *dans* laquelle des contenus thématiques objectifs (la violence conjugale, la démocratie sur le lieu de travail) sont exclus du débat public. Or un tel constat appelle une analyse constructiviste : comment ces modalités discursives formelles produisent-elles leurs propres objets ? Comment cette « rhétorique » crée-t-elle les conditions même de la distinction du « public » et du « privé » ? Répondre à ces questions supposerait d'aller au bout de la déconstruction de la *publicité* engagée par Fraser, et de faire apparaître cette « rhétorique » de surface dans son épaisseur discursive.

Le quatrième point de l'argumentaire emporte en revanche la conviction. Fraser critique les conséquences de la distinction, établie par Habermas, entre État et société civile. Si la société civile est le corps des personnes privées, dont les délibérations ne peuvent avoir force d'obligation, l'opinion publique qu'elle exprime n'a qu'une fonction de commentaire

18. *Ibid.* p. 134.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.* p. 137.

21. *Ibid.*

critique de décisions qui ne lui appartiennent pas. Cette faiblesse de l'opinion publique, condition de son autonomie, est pourtant le fondement même de sa légitimité dans le modèle libéral. Fraser propose de substituer à cette conception celle de « publics forts²² ». Espaces de démocratie directe, pouvant prendre la forme d'institutions autogérées, ces publics feraient naître une discursivité délibérative où la formation de l'opinion serait corrélée à la prise de décision. La promotion de ces « publics forts » prend donc véritablement au sérieux l'articulation de la pratique délibérative et de l'exercice du pouvoir démocratique, pour repenser la démocratie réellement existante.

En outre, l'article de Nancy Fraser se clôt sur l'expression d'une ambition légitime : repenser l'« espace public » demande une prise en charge théorique de la manière dont les inégalités sociales et les rapports de pouvoir « affectent », ou « corrompent »²³ la délibération publique. Mais quoique Fraser conteste avec beaucoup de justesse le caractère libéral du modèle normatif de l'« espace public », le caractère idéal de ce modèle n'est pas en cause ; les inégalités sociales ne sont en effet considérées qu'en tant qu'elles contaminent ou entachent la pureté de l'espace public. Dès lors, comment passer du constat de la corruption de la sphère publique par les inégalités à une réelle transformation de celle-ci ? La position de Fraser ne permet aucune analyse systématique de la manière dont les inégalités structurent et produisent, à travers le discours, les modalités et les objets de la délibération. Notre critique rejoint celle que Judith Butler adresse en 1997 à l'ouvrage de Nancy Fraser, *Justice Interruptus*²⁴.

Butler reconnaît à Fraser le mérite de dénoncer la stratégie de dénigrement qui réduit le féminisme, l'anti-hétérosexisme ou l'antiracisme à des revendications « identitaires ». Mais, pour Butler, Fraser reproduit « la division qui situe certaines de ces oppressions dans le champ de l'économie politique et en relègue d'autres dans la sphère de l'exclusivement culturel²⁵ ». Elle ferait ainsi écho à un discours néo-marxiste orthodoxe, qui situe les mouvements *queer* à l'extrémité culturelle de l'éventail des luttes. Selon Butler, ce néo-marxisme impute aux luttes « culturelles » la responsabilité d'un émiettement du champ politique, d'un fractionnement de la gauche, et d'un abandon du projet matérialiste. Amnésique à sa propre histoire²⁶, ce néo-marxisme tente par ailleurs de subordonner les questions

22. *Ibid.*, p. 138.

23. *Ibid.*, p. 143.

24. N. Fraser, *Justice Interruptus : Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York, Routledge, 1997. Butler propose une critique de certains éléments de l'ouvrage dans « Merely cultural », trad. fr. B. Marrec, « Simplement culturel », *Les rapports sociaux de sexe, Actuel Marx*, n° 30, PUF, 2001.

25. J. Butler, « Simplement culturel », *op. cit.*, p. 208.

26. J. Butler évoque ici les diverses remises en question de la distinction entre vie matérielle et culturelle, à l'intérieur de la tradition marxiste.

liées au sexe et à la race aux problèmes économiques « réels » de la vie matérielle. Un tel « conservatisme social et sexuel²⁷ » repose sur une distinction simpliste entre vie matérielle et vie culturelle. Butler reproche à Fraser de faire fond, elle aussi, sur cette distinction. Lorsqu'elle classe les revendications *queer* parmi les injustices liées à un déni de reconnaissance, Fraser les placerait ainsi d'office dans le champ de la vie culturelle : « Les homosexuels n'occupent pas de position spécifique sur la carte de la répartition du travail, [...] et ne constituent pas une classe exploitée²⁸ ». Pour déstabiliser la distinction entre vie matérielle et vie culturelle, Butler suggère de réévaluer le rôle normatif de l'hétérosexualité dans l'économie politique capitaliste.

Considérons les réponses de Nancy Fraser aux objections de Butler, d'abord dans le même numéro de *Social Text*²⁹, puis dans le cadre de son ouvrage *Le féminisme en mouvements*³⁰. Dans l'introduction de ce recueil, Fraser revendique une approche « bidimensionnelle³¹ » de la subordination sexiste. Il s'agit de combiner l'analyse des dénis de reconnaissance culturelle et des inégalités de redistribution économique, pour promouvoir une « conception de la justice comme *parité de participation*³² ». Fraser se défend d'avoir été aveugle au caractère mixte des oppressions sexistes et hétérosexistes ; son idéal de « parité de participation » fournirait au contraire le cadre théorique adéquat pour penser conjointement l'égalité de classe (économique) et l'égalité de statut (institutionnel et symbolique). L'argumentaire de l'article comporte deux lignes de force. La première consiste à se démarquer du discours néo-marxiste évoqué par Butler : Fraser explique qu'elle ne minore pas du tout l'importance des injustices subies par les homosexuel-le-s en les subordonnant à une oppression de classe dont elles dériveraient. Elle argue au contraire que sa distinction de la reconnaissance et de la redistribution permet de traiter sur le même pied de ces deux formes d'injustice, également fondamentales.

La seconde ligne de force consiste à récuser toute fondation de sa théorie sur une distinction entre vie matérielle et vie culturelle. Fraser affirme que son analyse des dénis de reconnaissance est matérielle, et non uniquement culturelle, puisque « le déni de reconnaissance est une relation sociale institutionnalisée, pas un état psychologique³³ ». On peut ici s'étonner que cette mise en évidence par Fraser d'une institutionnalisation concrète des normes lui suffise pour garantir que sa théorie prend bien en

27. J. Butler, « Simplement culturel », *op. cit.*, p. 205.

28. *Ibid.*, p. 208.

29. *Queer Transexions of Race, Nation, and Gender, Social Text*, n° 52-53, *op. cit.*

30. *Le féminisme en mouvements : des années 1960 à l'ère néolibérale*, trad. fr. E. Ferrarese, Paris, La Découverte, 2012. Cet ouvrage reprend l'article de N. Fraser de 1997, « Hétérosexisme, déni de reconnaissance et capitalisme. Une réponse à Judith Butler ».

31. *Ibid.*, *passim*.

32. *Ibid.*, p. 20.

33. *Ibid.*, p. 241.

charge les aspects « matériels » de l'injustice. Il est surprenant que, tout en prétendant ne présupposer aucune distinction « ontologique » entre matériel et culturel, Fraser adopte néanmoins une compréhension de la matérialité comme institutionnalisation concrète et réelle des normes, par opposition au « domaine flou et impalpable³⁴ » des états de conscience du jugement normatif. Si Fraser prétend ne pas mettre en œuvre de distinction entre « matériel » et « culturel », elle revendique en revanche celle de l'« économique » et du « culturel ». Contre une causalité directe des injustices économiques sur les injustices culturelles, Fraser défend une causalité indirecte des injustices culturelles sur les injustices économiques.

Pour donner toute sa portée à la critique de Butler, il faut bien distinguer ce qui relève chez elle de la stratégie argumentative de ce qui relève de la critique de fond : souligner la convergence de la position de Fraser et du discours néo-marxiste ne vise pas à les homogénéiser. Butler a tout à fait conscience du caractère bidimensionnel de la théorie de Fraser. Lorsqu'elle évoque les discriminations économiques subies par les homosexuel-le-s, ce n'est pas pour faire de Fraser l'épigone du néo-marxisme, mais pour ouvrir une troisième voie. Au-delà des seuls liens de coordination établis par Fraser entre les aspects « économiques » et « culturels » de l'injustice, mais aussi de leur hiérarchisation par le néo-marxisme, Butler propose un système d'interprétation du mode de production capitaliste en fonction de la régulation sexuelle. Il s'agit de mettre en avant le rôle structurant du genre, c'est-à-dire des normes dominantes de l'hétéro-sexisme, dans l'économie politique.

À ce titre, l'alternative de Fraser entre d'une part, la traduction directe des inégalités économiques par des disparités de statut, et d'autre part, la répercussion indirecte des dénis de reconnaissance dans l'économie politique, nous semble réductrice. Elle conduit Fraser au postulat suivant : « si les relations de reconnaissance changent, la distribution inique disparaît³⁵ », dont on peut se demander s'il n'inverse pas simplement la détermination néo-marxiste caricaturale de la superstructure par l'infrastructure. Refuser, comme le fait Butler, d'entériner une bipartition entre vie matérielle et vie culturelle est précisément le moyen d'échapper à une telle alternative. Mais la vie matérielle dont parle Butler ne renvoie pas plus à l'inscription concrète et institutionnelle des normes, que la vie culturelle ne renvoie à des formes psychiques d'évaluation normative. Ce n'est pas à l'esprit que la matière s'oppose ici, mais à l'idéalité d'une « culture » détachée des conditions de sa production. L'intérêt de Butler pour les aspects matériels de l'oppression concerne donc les conditions (hétéro)sexuelles de la production et de la reproduction capitaliste des biens et des personnes : elle entend montrer qu'un hétéro-sexisme normatif structure le champ de l'économie politique capitaliste.

34. *Ibid.*, p. 245.

35. *Ibid.*, p. 246.

C'est donc en dernière instance sur l'interprétation du capitalisme que divergent Fraser et Butler. Pour Fraser, le capitalisme contemporain instaure des césures entre l'ordre économique et la vie personnelle. En outre, l'extension du travail salarié permet à nombre d'individus de vivre de leur rémunération, en dehors de la famille hétérosexuelle, ce qui leur permet d'échapper au poids de l'hétéro-normativité. Le capitalisme contemporain n'est pas structuré par l'hétéro-sexisme, car il ne repose pas sur l'exploitation des homosexuels en tant que classe. Ultime paradoxe, c'est d'un point de vue marxiste orthodoxe que Fraser rejette les apports de la tradition du féminisme socialiste convoquée par Butler : si les homosexuels ne constituent pas une « classe » exploitée, c'est donc que l'économie politique n'est pas structurée par la *norme* de l'hétérosexualité.

La position de Butler conjugue subtilement matérialisme et constructivisme, contre l'idée reçue selon laquelle les études sur la construction culturelle du genre auraient dévoyé le projet marxiste. De son côté, Fraser, pour se démarquer du néo-marxisme, rappelle à juste titre qu'elle coordonne, plutôt qu'elle ne subordonne, le « culturel » à l'« économique ». Mais elle semble néanmoins partager avec le néo-marxisme l'idée reçue que refuse Butler : analyser la construction discursive de l'hétéro-normativité relèverait pour Fraser d'une forme « identitaire » et culturaliste de lutte, qui négligerait les impératifs économiques de la redistribution. Selon Fraser, une politique de gauche se doit, dans la conjoncture politique actuelle, d'articuler une conception socialiste de la redistribution à une conception multiculturaliste de la reconnaissance³⁶. Nous ne partageons ce constat que partiellement : d'une part, ce multiculturalisme de la reconnaissance ne peut faire l'économie d'une analyse des rapports de pouvoir économiques et discursifs qui sous-tendent la production des différences culturelles ; d'autre part, ce socialisme de la redistribution ne peut rester aveugle aux zones d'ombres où se recoupent des injustices liées au sexe, à la race et à la classe, et où la subjectivité politique peine à se constituer.

Les deux articles de Fraser considérés offrent un arsenal critique très riche pour repenser l'« espace public » ; l'approche de Fraser permet d'envisager une convergence critique du féminisme et du multiculturalisme, tout en évitant l'écueil de la réification des identités. Toutefois, c'est le caractère libéral, et non le caractère idéal de l'« espace public » qui est en cause. On peut ainsi regretter que l'approche multiculturaliste de Fraser s'inscrive dans cette conception idéaliste de la sphère publique et reproduise une disjonction *analytique* de l'économie politique et de la culture. Que l'injustice soit traitée par Fraser comme « bidimensionnelle » ne change rien à l'affaire ; sans analyse de l'inscription du pouvoir dans le discours, le rôle des rapports économiques et politiques dans la production des

36. *Ibid.*, pp. 253-254.

constructions culturelles ne peut être sérieusement envisagé. S'il y a une singularité paradigmatique de la critique féministe de l'universalisme, c'est peut-être en ce qu'un féminisme *queer*, comme celui de Butler, indique la nécessité de repenser les apports du marxisme à la lumière du constructivisme.