

Pour une imagination radicale

Un entretien de Nancy Fraser avec Estelle Ferrarese

Nancy Fraser, Estelle Ferrarese, Lucia Sagradini et Alexander Neumann



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/variations/659>

DOI : 10.4000/variations.659

ISSN : 1968-3960

Éditeur

Les amis de Variations

Référence électronique

Nancy Fraser, Estelle Ferrarese, Lucia Sagradini et Alexander Neumann, « Pour une imagination radicale », *Variations* [En ligne], 18 | 2013, mis en ligne le 31 mai 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/variations/659> ; DOI : 10.4000/variations.659

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Les ami•e•s de Variations

Pour une imagination radicale

Un entretien de Nancy Fraser avec Estelle Ferrarese

Nancy Fraser, Estelle Ferrarese, Lucia Sagradini et Alexander Neumann

NOTE DE L'ÉDITEUR

Re transcription par Cyril Coubard.

- 1 A l'occasion de la parution en français du livre de Nancy Fraser, *Le féminisme en mouvements*, introduit par Estelle Ferrarese (La Découverte, 2012), nous retrouvons la philosophe new-yorkaise dix ans après un premier entretien publié dans *Variations*.¹

Lucia Sagradini : J'ai le sentiment que quand on est une femme, pour laisser sa griffe sur le ciel des intellectuels, on a dû lever une série d'interdits ou d'embûches pour surmonter la condition de « femme qui pense ». Comment avez-vous réussi à réaliser ce parcours qui soulève des montagnes ?

Nancy Fraser : On ne sait jamais exactement. J'ai eu de la chance à quelques moments importants de ma vie universitaire. Sans savoir ce que je faisais, j'ai décidé d'aller dans un *Liberal Arts College* réservé exclusivement aux femmes, un excellent *College* qui s'appelle Bryn Mawr, qui avait une histoire féministe. Il y avait beaucoup de femmes professeurs et les étudiants étaient des femmes. Là-bas, je n'ai jamais été confrontée à la nécessité de lutter pour le droit à parler, c'était normal. Je m'intéressais beaucoup à la philosophie classique grecque et latine. Ce n'est que plus tard, quand je l'ai quitté, que j'ai compris que c'était une chance. J'ai compris que les autres femmes que je connaissais dans le champ universitaire ont eu beaucoup de difficultés à trouver une place face aux nombreux hommes qui font de la philosophie et qui sont très à l'aise pour parler. Pour moi, l'atmosphère était absolument propice. Lorsque j'ai fini mon second cycle universitaire, j'ai fait de la philosophie et je suis devenue activiste dans plusieurs mouvements radicaux de l'époque de 1968. J'ai trouvé des difficultés en tant que femme pour y participer, en termes de parité, mais, lorsque je suis revenue à l'université pour faire mes études de doctorat, j'ai une nouvelle fois eu de la chance. Je ne voulais pas quitter New York où j'habitais alors, je me suis donc inscrite à la City

University of New York, dans laquelle on m'a offert une bourse, mais qui n'était pas une université très réputée. Dans le département de philosophie, lorsque je suis arrivée autour de 1975, il y avait deux femmes en poste en tant que professeur des universités, ce qui était très rare à l'époque. Elles étaient toutes deux des philosophes analytiques, ce qui ne m'intéressait pas, et elles ne se parlaient pas, mais leur présence nous donnait une sorte de légitimité. Il y avait dans mon groupe six femmes préparant leur doctorat de philosophie, presque toutes brillantes, avec qui nous avons constitué une masse critique, *a critical mass*. Nous étions assez nombreuses pour constituer une présence, même si nous faisions des choses très différentes. Peut-être connaissez-vous certaines d'entre-elles qui ont fait des carrières dans le domaine de la philosophie féministe comme Diana Myers, Eva Kittay ou Sue Weinberg, moins connue mais qui a fait des choses intéressantes. C'était absolument exceptionnel. Ce n'est qu'ensuite, lorsque j'ai eu fini mes études et que j'ai commencé à travailler comme femme dans le champ philosophique que j'ai pour la première fois rencontré le fort sexisme de la profession. Dans mon premier poste à la University of Georgia ainsi que dans les suivants à l'exception de New School, j'étais la seule femme du département de philosophie. J'étais la seule femme, la seule juive, la seule à ne pas faire de la philosophie analytique, donc très minoritaire, mais j'avais pour moi un sens aigu de ma légitimité et que les hommes ne m'aiment pas m'importait peu. J'ai cependant eu de la chance, car durant les quinze années où j'ai enseigné à la Northwestern University avant de rejoindre New School, j'ai rencontré plusieurs femmes qui enseignaient et pratiquaient la philosophie dans la ville de Chicago et qui connaissaient des souffrances et des difficultés, alors que moi j'étais miraculeusement épargnée, peut-être à cause de ma formation à Bryn Mawr, peut-être aussi pour des raisons familiales et surtout par chance.

L.S. : Mais André Breton dit que le hasard et la chance n'existent pas, ce sont des choses que vous aviez déjà en vous...

N.F. : Non je crois beaucoup à la chance. Si j'étais allée à Harvard ou Princeton, cela aurait été différent. Même si on porte des forces intérieures, on se retrouve confronté à des contraintes extérieures assez dures...

Alexander Neumann : C'est là que la sociologie de Pierre Bourdieu se trouve débordée, car l'*habitus*, auquel vous vous référez parfois n'est sans doute pas suffisant pour comprendre votre type de pensée.

N.F. : Je crois que l'*habitus* est un concept important pour comprendre les types de personnes, et je peux ajouter que l'expérience du militantisme dans la nouvelle gauche était tout aussi importante. À cette époque, nous faisons l'expérience d'une possibilité de changement complet du monde. Les choses étaient folles alors, mais nous croyions, dans la nouvelle gauche, dans le fait que notre compréhension de la société et de ses problèmes était aussi mûre que celle des experts. On avait la capacité de dire n'importe quoi à n'importe qui, de confronter le pouvoir. C'était fou et on ne comprenait pas grand-chose, on peut le dire rétrospectivement, mais c'était une génération d'une certaine audace.

Estelle Ferrarese : Aujourd'hui, il y a un discours du « rien n'est possible » d'une part, et d'autre part une crise économique, mais bien au-delà de la configuration de ces dernières années, il y a l'effet d'une sorte de chape de plomb dans laquelle nous avons grandi. En France en tout cas, il y a une crise permanente depuis 1973, sans embellie. Il y a un hiver économique qui pèse sur nous et qui engage à penser que rien n'est possible.

N.F. : La génération 1968 a connu un moment de prospérité. Nous n'avons jamais accordé une pensée aux questions économiques du type « *Will I have a job ?* ». Nous rejetions les jobs normaux en pensant qu'ils n'étaient pas nécessaires. C'était un moment absolument différent, et pour revenir à la question de la pensée féministe, je suis frappée par l'audace des théoriciennes féministes des années 1970 telles que Shulamith Firestone, qui est morte récemment, ou Kate Millett, toutes ces femmes, pas nécessairement universitaires, pour qui toute la pensée passée était masculine et devait être repensée à nouveau. C'était d'une audace extraordinaire.

L.S. : Estelle, vous êtes la première intellectuelle à avoir traduit la pensée de Nancy Fraser en français. Avez-vous trouvé des embûches dans le passage pour rendre cette langue conceptuelle en français ?

E.F. : Nancy Fraser a des références très européennes ; c'est le cas des auteurs qu'elle mobilise, et qui sont au début de sa carrière plutôt français - de Foucault à Derrida -, puis plutôt allemands - de Habermas à Honneth. En outre, elle place dans la plupart des concepts politiques qu'elle utilise, par exemple le socialisme, ou l'émancipation, à peu près le même contenu que ce que l'on y met en Europe. Dès lors, la traduire n'est pas extrêmement compliqué. Pour cet ouvrage, la seule grosse difficulté devant laquelle je me suis trouvée a été de rendre compte des arcanes du système de protection sociale américain, qui repose sur un double programme sans équivalent chez nous. Il est à la base du raisonnement normatif de Nancy, car la distinction est autant structurelle (elle coïncide avec une distribution des formes de protection entre des agences différentes) qu'idéologique (elle permet d'allouer l'opprobre morale à certains bénéficiaires et pas à d'autres).

Le *welfare* en tant que terme neutre, qui englobe ces deux sous-systèmes, je l'ai traduit par « protection sociale ». Mais il se sous-divise en *welfare programs/non-welfare programs*, que j'ai fini par traduire programmes sociaux/programmes non sociaux. Les premiers sont politiquement construits comme une « aide sociale » (*welfare*), les seconds comme une « assurance sociale » (*social insurance*). Le premier ensemble, qui apporte une forme d'aide aux foyers très pauvres, est financé par les recettes fiscales générales, et non par des retenues particulières à la source sur les salaires, il crée l'illusion que ceux qui y prétendent reçoivent quelque chose sans rien donner, tandis que les seconds programmes, qui regroupent la protection contre la maladie, le chômage ou la vieillesse ne semblent que refléter les « contributions » de chacun des bénéficiaires. Nancy Fraser montre de manière très intéressante comment seuls les premiers programmes tombent dans la rubrique de la dépendance, un terme fortement péjoratif.

A.N. : Votre livre *Le féminisme en mouvements* est construit pas étapes, mouvements successifs. Le premier de ces mouvements est une poussée libératrice, peut-être même libertaire, qui n'est pas confrontée aux problèmes économiques et qui dépasse le cadre traditionnel du *Welfare State*, de l'Etat social construit sur des normes essentiellement masculines. Le second, que l'on vient d'évoquer est un repli sur une politique de l'identité, bien décrite dans le livre. J'ai découvert l'importance de cette pensée de l'identité au travers de vos discussions avec Estelle Ferrarese, en ce qui concerne l'Europe aussi, par le biais de ce que vous dites à propos des Etats-Unis. Mais, malgré ce repli économique, ce climat qui ressemble au conservatisme, ne sommes-nous pas entrés dans une troisième étape ? Je pense aux mouvements contre le viol en Inde, au mouvement *Occupy Wall Street* aux Etats-Unis et à d'autres mouvements sociaux de résurgence d'une pensée féministe qui ne sont pas repliés sur la seule question de l'identité. Je pense également aux Indignés en Espagne, qui prennent position autant contre la condition des femmes que contre des conditions

sociales et morales de corruption, de déclin économique et de non-droit. L'ère néolibérale, à laquelle aboutit votre raisonnement dans l'introduction du livre, n'a-t-elle pas laissée sa marque sur ce second féminisme ? N'a-t-il pas été ébranlé et n'êtes-vous pas en train de penser une troisième étape ?

N.F. : Concernant ce deuxième mouvement, ce qui s'est produit est assez complexe. Il y a une forme de convergence malheureuse, avec des conséquences perverses, entre ce tournant culturel vers une identité différenciée, chez les féministes mais aussi dans la plupart des mouvements conservateurs, et la montée du néolibéralisme. Je crois que ce tournant culturel a beaucoup d'intérêt, il ajoute une dimension importante et nécessaire au concert de la première phase de l'histoire. Le problème vient du contexte. Si ce tournant culturel s'effectue dans un contexte où la démocratie sociale est forte et n'est pas en danger, il produit un enrichissement, mais si on se trouve dans un contexte où le néolibéralisme menace l'Etat-providence, cela donne au tournant un caractère différent. Ce problème de *timing*, cette convergence malheureuse, n'ont été attendus ni voulus par personne, mais il y a une autre thèse plus troublante. Il ne s'agit pas seulement d'une convergence malheureuse, les féministes ont fourni, sans le vouloir et sans le savoir, une importante légitimation au nouvel ordre de genre, qui est partie intégrante du néolibéralisme. La critique du salaire familial, qui autrefois était éthique, profond, culturel et systémique du capitalisme est venue resignifier l'idéal d'une famille à deux gagners de l'ordre néolibéral. Je crois que si l'on prend une position rétrospective, on voit comment un certain tournant s'est produit : les féministes, surtout aux Etats-Unis, s'occupent de plus en plus des relations entre les différents groupes de femmes à l'intérieur du mouvement, les femmes noires, les femmes *Latinas*, etc. et ne regardent plus suffisamment ce qui se passe à l'extérieur du mouvement. Cela ne signifie pas que la pensée générée par ses préoccupations est nulle, au contraire, des avancées importantes ont été faites. Mais sans attention au changement profond, historique, de l'économie politique du capitalisme, toutes ces avancées sont à perte, indisponibles aux autres rapports de force. En ce qui concerne la troisième phase, qui ne fait que commencer, on ne peut qu'imaginer ce qui peut se produire. Je crois que la crise du néolibéralisme nous offre une chance. Cela nous oblige à repenser l'économie politique, non dans un retour aux paradigmes précédents, mais en prenant en compte les aperçus du tournant culturel de l'écologie ou du post-colonialisme. Plusieurs paradigmes nous obligent à changer de manière de penser l'économie politique. Cela est nécessaire, je crois, pour développer un troisième mouvement. Il me semble qu'il reste encore des éléments du féminisme de la première phase, ce que j'appelle le féminisme socialiste, qui restent indispensables aujourd'hui. Mais le féminisme socialiste n'est pas parfait, certaines lignes de cette pensée doivent être réarticulées, retravaillées, avec tous les outils conceptuels nouveaux à notre disposition.

L.S. : C'est assez proche de Walter Benjamin, on voit une réactivation de ces mouvements soixante-huitards et un peu marxistes.

N.F. : Absolument, c'est le moment pour un nouveau marxisme redéfini.

A.N. : Pour situer cette discussion dans le cadre des travaux de la revue *Variations* et des débats sur la théorie critique en Europe, nous n'avons pas pu lire en France, votre débat avec Axel Honneth, car il n'a pas été publié. Mais dans celui-ci, publié en 2003 en allemand et en anglais, vous avez expliqué qu'il ne fallait pas dissocier le débat sur le tournant culturel de la critique de l'économie politique ou des considérations sur la justice sociale.

Axel Honneth a contourné tout cet aspect de l'économie politique et du marxisme ou du post-marxisme, en disant qu'ils n'ont plus aucune signification pour la discussion publique.

N.F. : C'est vrai ?

A.N. : Oui. En 1981, il a publié avec Habermas un livre sur le travail et la normativité, où il affirme que la critique marxienne de l'économie politique ne peut plus rien apporter à la compréhension des sociétés contemporaines². En 2003, lors d'une querelle avec Honneth qui fut publié en anglais et en allemand, vous lui aviez dit qu'il ne fallait pas oublier cet aspect. Dans son dernier livre, *Das Recht auf Freiheit*, il cite à nouveau Le Capital de Marx et semble finalement vous donner raison.

N.F. : Je crois que tout le monde redécouvre le capitalisme comme objet de pensée.

L.S. : Votre livre retrace votre trajet intellectuel, mais aussi les déambulations et parfois les errances du féminisme. Vous reprenez du *care*, la nécessité d'établir une reconnaissance du travail non-salarié. L'idée est pleine de force, mais n'y a-t-il pas une contradiction entre cette reconnaissance du travail non-salarié et la nécessité de connaître l'émancipation et l'autonomie ?

N.F. : Je dirai que le besoin du *care* est une base universelle de la vie humaine, nécessaire à n'importe quel type de société et même à un système comme le nôtre, où certaines sphères de l'activité sont différenciées des autres, nommées économiques et monétarisées. Dans ce cas, il y a une division très forte, structurelle, entre ce qui est reconnu comme travail et ce qui est relégué à l'arrière-plan, mais dans d'autres sociétés dites précapitalistes, les choses étaient bien plus mélangées. Les artisans habitaient une maison au rez-de-chaussée de laquelle se trouvaient le magasin, l'atelier et les cuisines. Tout ici est mélangé, le travail n'y est pas si fortement dissocié, ni spatialement, ni conceptuellement... Le capitalisme est le seul à renforcer à ce point cette rupture, qui engendre toute une série d'oppositions dualistes : le *care* opposé au travail, l'intérêt contre le besoin, etc. Mais le besoin de *care* est normal, le problème ne vient que de cette forte séparation. Le féminisme, dans cette situation, doit faire face à plusieurs pièges. Si nous nous en tenons simplement à une demande de reconnaissance du *care*, alors on peut provoquer une situation où les femmes, certes mieux rémunérées par l'Etat, restent mises à part, mais si, à l'inverse, nous réclamons l'entrée pleine des femmes sur le marché du travail, on peut se trouver dans une situation de double journée. Il est difficile de trouver une solution. À mon avis, le problème qui se pose est de reconnaître que le *care*, la dépendance et l'interdépendance sont des choses normales, ce qui est clair au début et à la fin de la vie, mais aussi bien tout au long de celle-ci. Il faut dessiner un système de vie qui reconnaisse cette assertion et la place à la base de l'organisation du travail rémunéré.

E.F. : Je suis d'accord. Je suis notamment séduite par les propositions de Nancy sur le lieu où doit trouver place le *care*, de manière justement à échapper à la dichotomie entre d'un côté le *care* réalisé dans la famille et de l'autre le travail en entreprise et dans les organisations. Nancy parle d'une autre instance possible pour le *care*, les associations ou la société civile, c'est-à-dire un lieu qui justement échapperait à la sphère privée au sens strict, avec tout ce que celle-ci implique de passé d'oppression et d'enfermement des femmes, sans pour autant passer un cap complètement salarié qui, quant à lui, est susceptible d'engendrer d'autres types de pathologies sociales. Au-delà de la question des rémunérations qui reste réellement problématique et se combine à l'allocation de ces tâches à des femmes issues de groupes subalternes, je crois qu'en passant par des formes d'associations, l'on peut brouiller cette dichotomie en instituant

une forme d'engagement ni tout à fait privé, ni assujetti à une tâche professionnelle, mais se plaçant entre les deux.

N.F. : C'est un slogan et le titre d'un livre d'Hillary Clinton, *It takes a village*. C'est encore un exemple de situation dite précapitaliste. On ne voyait pas la famille comme privée ou domestique, réduite au foyer. On pensait les choses sur un plan communal et, même s'il s'agissait essentiellement des femmes, on prenait avec soi le bébé pour effectuer les travaux agricoles du village. Ce n'était pas une mère qui s'en occupait seule avec toutes ses responsabilités. Il faut retrouver cette idée que même les gens qui n'ont pas d'enfant peuvent avoir des responsabilités sociales, pour perpétuer la société dans le futur.

E.F. : Cela me fait penser à des expériences qui ont lieu aux Etats-Unis ou en Europe autour des personnes âgées. Il y a des formes d'auto-organisation dans certains villages, où le travail du *care* est pris en charge par des personnes qui ne sont pas dans des situations de forte dépendance mais sont néanmoins en train de vieillir. Ces formes d'auto-organisation sont aussi des formes d'abolition de l'asymétrie, du rapport de pouvoir qui se crée entre un professionnel et la personne en situation de grande dépendance. Je trouve cela intéressant.

N.F. : Oui, mais j'ai des sentiments partagés sur cette question, car ce qui va avec cela, qui est bien dans ce sens, est aussi une sorte de ségrégation des personnes âgées dans une communauté séparée. Je crois que l'expérience de vie dans une communauté multi-générationnelle est importante. Ma mère, qui a 93 ans aujourd'hui, habite dans une institution, qui est formidable, même si on ne paie pas suffisamment le personnel soignant, mais on ne voit personne qui ait moins de 75 ans, c'est une forte ségrégation.

Je crois qu'Estelle a des choses intéressantes à dire à ce propos. Si je comprends bien, elle fait une distinction entre les formes de dépendance qui font partie intégrante de la condition humaine et celles qui découlent des inégalités, de l'injustice ou de l'oppression. Je ne cherche pas une forme d'autonomie qui reviendrait à ne se considérer dépendant en rien, mais plutôt des formes d'autonomie qui rompent les liens entre dépendance normale et oppression.

E.F. : L'idée est qu'il y a un niveau de vulnérabilité ou de dépendance qui est ontologique, sur lequel des siècles d'histoire occidentale, mais pas seulement, ont déposé un surplus de dépendance qui, elle, n'a pas de raison d'être et a servi à justifier une série de dominations, aussi bien d'ailleurs celle des personnes qui étaient dans une position vulnérable que celle des personnes (des femmes) étaient sommées de prendre en charge cette vulnérabilité. Il faut réussir à séparer la vulnérabilité ontologique de ce surplus, qui a pour le coup une portée pleinement politique. On est parfois tenté, comme on peut le voir dans certains livres sur l'éthique du *care*, de considérer la vulnérabilité ontologique comme un sujet politique, mais c'est quelque chose de plus complexe. Lorsque l'on maintient cette sorte de distinction, cela permet d'établir des critères qui autorisent à considérer une pertinence politique de la vulnérabilité,.

A.N. : Cela me rappelle une question ouverte que vous aviez posée lors de l'habilitation d'Estelle. Aujourd'hui, nous sommes confrontés à une précarité qui ne concerne pas seulement la vulnérabilité couverte par le *care* mais aussi une précarité du travail salarié dans tous les domaines, ce qui est décrit par Robert Castel que vous citez dans votre livre. Je pense me souvenir que vous aviez alors formulé la question suivante : Comme il n'y a plus de norme de droit ou de norme collective qui couvre ces problèmes de manière

universelle, comme cela a pu être le cas après la guerre, quel est aujourd'hui le nouvel universel, la nouvelle réponse universelle ? Et n'y a-t-il pas une pertinence des observations empiriques de la sociologie critique de la précarité pour nourrir la réflexion philosophique ?

N.F. : Je crois avoir posé la question suivante, c'est peut-être de cela qu'il s'agit : Est-ce que l'on doit poser ces questions de précarité, de protection sociale, de dépendance, de droit social dans le cadre de l'Etat, ou ici dans le cadre de l'Europe ? Je crois cela important, surtout dans une période où le travail du *care* est de plus en plus rémunéré, et laissé aux immigrés, qui s'occupent de nos parents, de nos enfants, etc. pour que nous les féministes professionnelles de classe moyenne nous puissions poursuivre notre autonomie. C'est une forme de dépendance un peu perverse. Nous dépensons le *care*, mais nous sommes désavouées car les immigrés, qui déboulent sur le travail que nous leur donnons pour vivre, laissent leurs enfants dans leurs pays à je ne sais qui... C'est le problème du *care* aujourd'hui, il est totalement transnationalisé, il ne peut plus être pensé dans le cadre national.

L.S. : Cela oblige également le féminisme à se saisir de la macroéconomie et à ne plus seulement se penser sur un plan microéconomique. J'ai l'impression que le rappel d'un féminisme marxiste que vous faites dans le livre est en cela salutaire.

N.F. : Oui. Si on pense la subordination des femmes dans le cadre de termes comme celui de discrimination, c'est-à-dire le cadre libéral, microéconomique, nous avons échoué. Alors on lutte pour que des femmes soient générales dans l'armée américaine ou qu'une femme comme Christine Lagarde soit présidente du FMI. C'est le féminisme libéral qui fait partie de ce système affreux. Il faut donc absolument penser au plan macroéconomique, avec tous les outils que l'on peut trouver dans le marxisme et ailleurs.

A.N. : Cela rejoint des observations empiriques en sociologie, au sujet de la main d'œuvre dans le secteur de la santé. L'Allemagne essaie de recruter des médecins d'Europe de l'Est, mais en réalité cela ne fonctionne plus car ils vont plutôt en Scandinavie ou à Londres où les salaires sont meilleurs. L'Allemagne commence donc à recruter en Russie, en Ukraine. Du coup, il manque de médecins à Moscou et à l'Est, et la Russie recrute son personnel en Chine. On peut donc tout à fait produire une analyse du marché de l'emploi transnational avec les considérations que vous avez évoquées, sans en rester à l'échelle française ou locale.

E.F. : Oui, mais on a l'impression ici qu'il se produit un simple appel d'air, qui pose un problème non généré. En réalité, il ne s'agit pas seulement d'une situation dans laquelle certains pays sont vidés de leurs forces vives de *care* à différents niveaux, il s'agit aussi d'un moyen pour reproduire l'ordre du genre... La condition d'émancipation des femmes de classe moyenne blanches est la venue d'autres femmes pour s'occuper des enfants et des vieillards, ou pour occuper les fonctions d'infirmières, d'aides-soignantes, etc. Ce n'est pas qu'un problème de tâche, la situation des femmes en Occident se dichotomise. Il y a d'un côté une classe moyenne relativement émancipée, c'est-à-dire qui n'est plus en butte qu'à des formes disons relativement symboliques de discrimination, à une forme sourde, non légale, de discrimination, que l'on ne voit jamais. Sartre, dans les *Réflexions sur la question juive*, parle de ce qu'est être juif dans la société française, et souligne que le paradoxe se situe dans le fait qu'il n'y a pas d'ennemi, qu'il ne semble pas y avoir de résistance à l'égalité, mais que de temps en temps on se rend compte qu'il existe une société parallèle, faite de privilèges, qui disparaît aussitôt perçue. C'est un peu la même situation pour la condition des femmes « bourgeoises » aujourd'hui. Concrètement, il n'y a en apparence aucune résistance, les

textes de loi leur sont favorables,. Mais la condition de cette émancipation relative, parce qu'il reste une dimension symbolique lourde de conséquences, est que ces même femmes, bien sûr inconsciemment, participent au fait que d'autres femmes sont contraintes d'assurer ces tâches. Pascale Molinier, qui a fait un beau travail sur les féministes et leurs femmes de ménage, a montré comment, y compris avec une mauvaise conscience et un discours de justification un peu branlant, ces féministes préfèrent prendre une femme pour effectuer certaines tâches, « parce que c'est mieux pour les enfants »... Elles reproduisent ainsi la discrimination du travail de care (mais notons aussi que ce sont elles qui le font parce que les hommes ne veulent pas se mêler du recrutement de la nounou. Ce ne sont pas les femmes qui veulent le faire absolument, mais les hommes disent « je te laisse faire, choisis qui tu veux »). On a un double système.

L.S. : Tout à l'heure nous avons vu que, non seulement, vous éclairiez des idées de Nancy Fraser, mais aussi que Nancy Fraser vous citait pour rendre compte de l'alliage entre la domination et l'exploitation des femmes, il est clair qu'aujourd'hui vous partagez toutes deux un territoire commun. Vous, qui œuvrez à transmettre la pensée de Nancy Fraser, par vos traductions et vos propres travaux, pouvez-vous nous évoquer les points vitaux pour vous de la pensée de Nancy Fraser ?

E.F. : Dès que j'ai croisé la pensée de Nancy Fraser, au cours de ma thèse, j'ai été convaincue par deux aspects de sa réflexion, qui se sont révélés être des constantes dans son œuvre. D'une part, il y a l'accent qu'elle place sur la politique, qui est au cœur de sa théorie de la justice. Le modèle de Nancy Fraser est tendu par une interrogation sur les agencements politiques rendus nécessaires par le problème de la reconnaissance (par opposition à Honneth, par exemple, chez qui la question des institutions reste à l'arrière-plan), tandis que le primat qu'elle confère à l'idée de participation pare sa réflexion d'un enjeu immédiatement politique. La justice d'une mesure ou d'une société est mesurée à l'aune de la participation qu'elle rend possible, d'un « prendre part ». Il s'agit de faire des individus des partenaires à part entière dans l'interaction sociale. La parité est chez Nancy Fraser un statut, mais un statut qui suppose une activité, une activité politique, la formulation de revendications et d'énoncés au cours du processus de décision collectifs. Et puis il y a la voix discordante qu'elle fait entendre à propos de la place de la psychologie par rapport à beaucoup de travaux aujourd'hui, qui au mieux célèbrent la psychanalyse sans trop savoir pourquoi, au pire se vautrent dans les évidences d'une vulgate psychologisante qui leur servent autant à dégager des recommandations politiques qu'à donner à la famille une puissance d'explication causale sans limite. Pour Nancy Fraser, la psyché est un domaine qui doit rester hors champ de la théorie sociale et politique, ce qu'elle assène de multiples manières. Par exemple, pour elle, le problème du déni de reconnaissance ne dépend pas de la présence d'éventuels effets de celui-ci sur le rapport à soi, de la réalité d'une souffrance morale ou psychique. Elle envisage le déni de reconnaissance comme « un tort relevant du statut, situé *dans les relations sociales*, et non dans la psychologie »³. Ailleurs encore, elle montre comment la psychologie et la psychiatrie constituent des pratiques discursives assujettissantes, comment la pratique et la volonté thérapeutiques, couplées à un discours du *self-help*, sont des outils redoutables pour empêcher la constitution d'un individu en sujet politique. Sur l'identité singulière et collective, elle défend l'idée que les espaces publics sont des lieux où non seulement s'expriment mais *se forment* les identités sociales. Les espaces publics subalternes en particulier, fournissent selon elle aux membres des différents groupes dominés le cadre qui leur permet de comprendre

leurs expériences comme partagées. On pourrait presque en déduire que les identités collectives sont de nature politique plutôt que culturelle, ce qui est très rafraîchissant à une époque où règne l'idée d'une entité « naturelle » – la culture – à laquelle on « appartient », l'interprétation des intentions des individus en faisant rarement autre chose que des « marionnettes culturelles ».

N.F. : C'est vrai, mais il faut ajouter encore une chose. Dans la situation de l'ainsi nommée mondialisation de l'économie, il s'agit souvent d'une avancée, pour les femmes immigrées qui font ce travail, en comparaison de leur condition dans leur pays qui est bien pire. C'est compliqué, mais cette libération des femmes, de classes moyennes et dans les pays riches en tout cas, est la libération d'une très petite minorité de femmes dans le monde. C'est appeler cela « libération de la femme » qui est pervers.

E.F. : Je suis d'accord, mais le problème ne se limite pas au fait que soient laissées hors émancipation les femmes du tiers-monde. Il faut aussi parler d'un double niveau en France, où 80% des travailleurs pauvres sont des femmes, et nous parlons ici de femmes françaises.

N.F. : C'est la même chose aux Etats-Unis.

E.F. : C'est-à-dire qu'il y a aussi un aspect structurel de l'inégalité en France, qui touche des femmes qui ne sont pas en situation d'immigration. Cela n'affecte pas que le tiers-monde, les deux phénomènes sont adossés l'un à l'autre.

N.F. : Il faut un féminisme qui s'occupe des intérêts, des besoins de toutes les femmes et non d'une minorité.

L.S. : D'ailleurs, dans son travail, Pascale Molinier montre aussi comment les femmes de ménages perçoivent avec mépris les intellectuelles qui, selon elles, ne font rien car elles sont assises à un bureau. C'est aussi un double mouvement comportant le mépris de l'intellectuelle qui a honte d'être à son bureau et de ne pas faire elle-même le ménage. Vous parliez plus tôt du féminisme socialiste ou marxiste, Comment le redessinez-vous aujourd'hui ?

N.F. : Je ne sais pas. J'ai quelques idées mais peu développées. J'ai enseigné *Le Capital* de Marx dans mes cours de l'année passée, et j'ai commencé à développer une lecture qui peut être ouverte. L'idée est la suivante : le premier volume, comme chacun sait, s'ouvre sur les principes de l'échange marchand et il devient assez vite clair que cette perspective est peu amicale. Si on s'en tient au principe théorique, on ne peut pas comprendre ce qui se passe réellement sur le plan social et on abandonne la première perspective en faveur d'une observation du monde des usines et de la production, pour chercher un meilleur point de vue. La majeure partie du volume développe une conception du système, à partir de sa logique propre, mais dans la dernière partie du livre surgit la question de l'accumulation primitive et c'est là qu'émerge un nouveau point de vue. Marx ne le dit pas exactement, mais j'ai l'impression qu'un mouvement s'opère, qu'il a fait le tour de la question du point de vue de la production et qu'ensuite il va plus profondément encore pour atteindre l'arrière-fond de la production : d'où vient le capital ? Comment les personnes sans propriété ont-elles été obligées de vendre leur libre arbitre ? S'ouvre alors un monde de violence et d'expropriation. C'est cette question de l'arrière-plan de la production capitaliste qui m'intéresse, et je crois qu'il faut écrire de nouveaux volumes du *Capital* qui exploreraient les aspects de l'arrière-plan de la production. Il faudrait un autre volume consacré à la reproduction sociale, indispensable à la production, qui implique les questions du *care*, du genre... mais aussi

un volume sur la nature, qui est aussi un arrière-plan indispensable à la production capitaliste, dans lequel on retrouve la problématique de l'écologie, absolument urgente aujourd'hui, car la crise actuelle que nous subissons n'est pas seulement économique et financière mais aussi écologique. On peut penser également à un volume sur les conditions politiques de la production capitaliste, car la crise se situe à plusieurs niveaux ; crise de l'Etat qui n'a plus la capacité de diriger l'économie, crise de l'Union Européenne qui a tout cédé aux banquiers, crise de l'hégémonie américaine dans l'ordre géopolitique, crise du système international... Tout cela fonctionne comme une ressource indispensable à l'économie politique car le capitalisme a besoin d'une régulation, sans quoi il se détruit. Ce sont les nouveaux volumes que j'imagine pour *Le Capital*, qui doivent comprendre ces conditions à l'arrière-plan et les lier les unes aux autres, l'ordre de genre avec l'ordre écologique, avec l'ordre politique...

L.S. : Dans le livre, vous prenez des cas et des situations à partir desquelles vous élaborez une théorie de résolution des conflits, par exemple sur le problème du voile. La féministe française Marie-Josèphe Bonnet a déclaré que le mariage gay était une victoire du patriarcat, qu'en pensez-vous ?

N.F. : Ridicule, je ne comprends pas du tout. Si le mariage existe, il est nécessaire qu'il soit ouvert et disponible pour tous. On peut questionner l'existence du mariage, et se demander si certains droits et bénéfices apportés par le mariage doivent être organisés autrement, c'est-à-dire s'il ne serait pas mieux d'avoir une organisation donnant accès à certains bénéfices sociaux autrement que par le mariage. Mais si celui-ci donne des bénéfices matériels importants pour la société, alors il est absolument nécessaire qu'il y ait un statut d'égalité, je ne comprends pas ce qu'elle veut dire par ces propos.

E.F. : C'est une militante lesbienne qui prône le refus d'avoir des enfants, ce qui est à ses yeux, si j'ai bien compris, une forme de positionnement politique. A partir de cela, elle dit plusieurs choses. Pour elle, le militantisme lesbien s'est perdu en route et a oublié le féminisme. La famille nucléaire étant le socle du patriarcat, quand les lesbiennes militent pour l'obtenir, elles militent en réalité pour la reproduction de l'ordre social et donc oublient le féminisme.

N.F. : Il est vrai que le mariage a des origines de type patriarcal, mais cela peut changer. Je soutiens absolument que le choix d'avoir ou non des enfants est un vrai choix, aussi bien pour les femmes que pour les couples d'hommes. Mais je ne suis pas sûr d'avoir compris sa position. Si elle a fait le choix de ne pas avoir d'enfant, c'est un choix politique certes, mais individuel et ce choix n'est pas généralisable. On peut avoir de très bonnes raisons individuelles mais on a néanmoins des responsabilités envers la société, quant à la reproduction de cette société. Nous avons des responsabilités face aux générations futures même si l'on ne fait pas ce choix personnel d'avoir des enfants.

L.S. : La conceptualisation que vous menez sur la justice redistributive ou de reconnaissance ne s'appuie-t-elle pas beaucoup sur une idée de rationalité. Comment contrebalancer les pulsions, les ambivalences et les archaïsmes, car il y a une entrave à la justice, dans la motivation des acteurs, non ?

N.F. : Peut-être y a-t-il deux niveaux de réponse à cette question. On peut parler d'une société idéale, que l'on désire accomplir, qui n'est pas une société tout à fait rationnelle mais où les relations sociales sont institutionnalisées, cadrées, organisées de manière à permettre aux gens de vivre avec leurs sentiments et leurs émotions tout en empêchant autant que possible la violence et la haine. Peut-être la haine n'est-elle cependant pas tout à fait éliminable. Mais il y a un autre niveau, on peut dire le niveau de transition :

comment parvenir à cette société idéale en commençant là où en est aujourd'hui ? Les luttes contre l'injustice sont bien sûr passionnelles et non des exercices rationnels. L'expérience de souffrances, de sujétions, de méconnaissances, de traitements injustes ouvrent plusieurs voies. Cela peut conduire à la lutte contre l'injustice, ou au contraire au ressentiment, à la haine, au *scapegoating*... Le problème qui se pose concerne la possibilité de développer des solidarités expansives qui ne se limitent pas à ceux que je pense être comme moi, quoi que cela signifie... C'est un problème de politique d'émotion que de savoir comment trouver la manière de formuler, de représenter les choses de manière à ce que les gens se reconnaissent eux-mêmes, soient touchés.

A.N. : J'ajoute une dernière information ; le livre d'Oskar Negt et d'Alexander Kluge que vous connaissez, intitulé *Geschichte und Eigensinn*, va être publié cette année aux Etats-Unis. Ce livre imite volontairement l'apparence en cuir bleue de nuit de l'édition allemande la plus répandue du *Capital*, car ils voulaient, par cette provocation, signifier qu'il fallait compléter sa rédaction par d'autres volumes. Nous pourrions en reparler, car ce livre introduit des concepts sur le travail du soin ou l'accumulation du capital. Je propose donc que l'on se retrouve ici dans dix ans, car dix ans nous séparent de notre précédent entretien.

N.F. : Oui, nous nous retrouvons tous les dix ans...

NOTES

1. Estelle Ferrarese, « Théorie de la société et théorie de la justice : entretien avec Nancy Fraser », in *Variations* n°4, automne 2003, pp. 2-24.

2. A. Honneth (Dir.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Suhrkamp, 1980, pp.185-233.

3. Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, Paris, La découverte, 2005, p. 50.