

Articuler gauche culturelle et gauche sociale : vers la parité de participation Entretien avec Nancy Fraser¹

Philosophe, codirectrice de la revue *Constellations*, Nancy Fraser enseigne à la New School for Social Research à New York. Ses premiers travaux, à la confluence des approches européennes et américaines de la théorie critique, ont porté sur le féminisme². Au début des années quatre-vingt-dix, analysant des mutations dans la nature et les thèmes des mouvements sociaux et des modèles théoriques qui les interprètent, Nancy Fraser a établi une distinction — devenue quasi paradigmatique dans le monde anglo-saxon — entre ce qu'elle appelle une « politique de la reconnaissance » et une « politique de la redistribution ». La première insiste sur le respect des identités des différents groupes, la seconde sur la redistribution équitable des biens et des services. Selon Nancy Fraser, les conflits qui opposent ces deux orientations sont paralysants sur le plan politique et insatisfaisants sur le plan théorique, et l'objectif est d'ouvrir la voie à une réconciliation de la gauche culturelle et la gauche sociale. Articulant raisonnement conceptuel et analyse des luttes sociales, elle affirme qu'une démocratie radicale consiste à reconnaître le caractère multiculturel des sociétés modernes sans figer les identités des différents groupes et sans renoncer à l'engagement historique de la gauche en faveur de l'égalité économique et sociale.

Nancy Fraser vient de publier *Adding Insult to Injury: Social Justice and the Politics of Recognition*, Londres, Verso, 1999.

Mouvements : Quels sont les principaux débats politico-intellectuels dans la gauche américaine aujourd'hui ?

Nancy Fraser : La gauche américaine est extrêmement faible, et elle s'est enlisée dans de terribles querelles intestines. Il y a une division importante entre la « gauche sociale » et la « gauche culturelle ». Issue de la génération de soixante-huit et des générations antérieures, a été influencée par le marxisme - même si, entre temps, certains de ses représentants sont devenus anti-marxistes. Aujourd'hui encore, elle insiste sur l'importance fondamentale de l'exploitation économique et de l'inégalité sociale, et considère que le projet de la gauche consiste à les redresser. La gauche culturelle est composée d'une génération plus jeune qui a atteint sa majorité à l'âge de la politique identitaire (*identity politics*), qui n'a jamais connu une gauche mélangée, pouvant comprendre hommes et femmes, Noirs et Blancs. Sa seule expérience du militantisme se limite à l'affirmation du particularisme d'un groupe ou d'un autre ; elle se concentre sur des questions de culture, de représentation et d'identité, de multiculturalisme...

¹ Entretien réalisé par Hugues Jallon, Yves Sintomer et Stephen Wright, traduit de l'anglais par Stephen Wright.

² Cf. Nancy FRASER, *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1991 ; *Unruly Practices*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989 ; *Justice Interruptus*, Routledge, Londres, 1997.

M : Pouvez-vous définir la politique « identitaire » ?

NF : Le terme « politique identitaire » est souvent employé de manière péjorative, dans la gauche sociale ou à droite, par ceux qui veulent critiquer le multiculturalisme pour sa soi-disant tendance à diviser les gens en catégories au lieu de les unir autour des intérêts universels, à se détourner de l'économie pour se focaliser excessivement sur la culture. Cependant, beaucoup de militants de la gauche culturelle refusent cette étiquette et affirment par exemple qu'ils soutiennent plutôt la « politique déviante » (« *queer* ») — ce qui implique le rejet de toute identité contraignante. Ils entendent subvertir toutes les identités établies.

M : Qu'entend-on par la politique « déviante » (« *queer* ») ?

NF : Le terme a émergé dans le contexte des mouvements de libération gay et lesbien. Après la phase libérale³ centrée sur l'égalité des droits, le mouvement homosexuel s'est transformé en un mouvement identitaire qui cherche à construire une culture et identité gays et lesbiennes, séparées et distinctes. En réaction, une partie du mouvement gay et lesbien s'est déclarée « *queer* » — ce qui jusqu'alors avait été un terme exclusivement péjoratif du même registre que « pédé⁴ ». Ils ont récupéré ce mot et l'ont transformé en insigne de fierté, l'employant dans des slogans tels que « *We're here and we're queer - get used to it!* » « On est présent et on est comme ça, pédés et déviants — il faudra vous y faire ! » Cela voulait dire, en partie : « Nous ne voulons pas imposer une nouvelle définition contraignante de l'homosexualité ; nous voulons plutôt critiquer l'idée même qu'il y ait deux catégories de gens : des homosexuels et des hétérosexuels. » Ils se sont tournés vers l'idée freudienne originelle selon laquelle tout le monde est en réalité bisexuel ; ils affirment que la sexualité est très ambiguë et s'emploient à déconstruire l'opposition tranchée entre hétérosexualité et homosexualité. Il y a eu, et il y a encore, beaucoup de débats entre ceux qui soutiennent une politique identitaire et ceux qui soutiennent les variantes déconstructrices telles que la politique « déviante ». Pourtant ces débats restent internes à la gauche culturelle puisqu'aucune des parties en présence ne parle d'économie politique.

M : Quels sont les mouvements qui sont associés à la « gauche sociale » ? Et quels sont ceux que l'on identifie à la « gauche culturelle » ?

NF : Il est plus facile de répondre à la question sur la gauche culturelle parce que ces mouvements existent réellement. Il y a un mouvement gay et lesbien très actif ; il y a divers courants féministes qui soulignent les aspects culturels de la domination masculine ; et il y a toutes sortes de mouvements antiracistes ou revendiquant une fierté ethnique. La situation de la gauche sociale est plus difficile dans la mesure où la tendance récente de la politique américaine dans son ensemble va à l'encontre de l'égalitarisme. Le courant socialiste-féministe — auquel je me suis identifiée dans le passé — a cessé d'exister en tant que véritable mouvement. Le mouvement syndical constitue bien sûr le cas paradigmatique d'un mouvement de gauche sociale. Aujourd'hui, il commence à redonner signe de vie après avoir perdu beaucoup de membres

³ Libérale au sens du libéralisme politique anglo-saxon, c'est-à-dire de gauche, favorable aux droits individuels et à l'État-providence.

⁴ Le mot « *queer* » a une double signification : « pédé » et « étrange ». Une partie du mouvement homosexuel a repris à son compte ce terme initialement insultant en jouant sur son ambiguïté sémantique — le rendant du coup intraduisible littéralement.

pendant des années à cause de la déindustrialisation, des fermetures d'usines, de l'échec des grèves et de leurs coûts pour l'organisation syndicale. Récemment, pour la première fois depuis les années trente et quarante, le mouvement syndical commence à consacrer beaucoup d'argent à la syndicalisation des secteurs où il est absent ou faiblement implanté — notamment les femmes et les travailleurs de couleur qui sont concentrés dans le tertiaire, qui représente une part croissante de la main d'œuvre. Il est encore trop tôt pour savoir si ce « nouveau mouvement syndical » aboutira ou non à de véritables résultats. Il y a de l'énergie et de l'engagement mais c'est une lutte sans répit, compte tenu de la tendance plus générale vers une économie politique néolibérale.

Cette nouvelle orientation est issue des efforts en faveur de la démocratisation des syndicats qui étaient très bureaucratisés et parfois corrompus. La direction de l'A.F.L.⁵ a adopté une nouvelle orientation, moins portée sur la protection des emplois existants des travailleurs syndiqués (toujours moins nombreux) et ne négligeant plus tous les autres. Il y a cependant une animosité réciproque entre la gauche sociale et la gauche culturelle. Depuis quelques années, il y a des tentatives de réunir des tenants de chacune de ces deux orientations, d'organiser par exemple des rencontres entre la direction de l'A.F.L. et des représentants de la gauche culturelle — centrée sur les universités. Elles ont abouti à des altercations virulentes, à des récriminations et à des accusations de racisme de part et d'autre.

Un autre symptôme de cette situation est « l'affaire Sokal » dans laquelle un physicien a amené par la ruse la revue *Social Text*, l'une des meilleures revues de la gauche culturelle, à publier un article qui n'était qu'un charabia pseudo-philosophique postmoderne. Sokal insiste sur le fait qu'il intervenait au nom de la « vraie » gauche — c'est-à-dire de la gauche sociale qui s'intéresse aux questions sérieuses telles que l'économie — afin d'exposer le caractère bidon et l'idiotie de la « fausse » gauche, c'est-à-dire de la gauche culturelle. Cet incident a provoqué d'intenses batailles entre les deux camps et a infligé un coup sévère à la gauche culturelle.

M : Où en est le mouvement féministe américain ?

NF : Le mouvement féministe n'existe plus au singulier — en tout état de cause, pas dans le sens d'un mouvement de masse tel qu'il a existé dans les années soixante-dix, lorsqu'il était en mesure d'organiser d'importantes manifestations de rue. Cela dit, des idées féministes sont très largement diffusées à tous les niveaux de la société civile. Dans chaque métier, il y a des comités et des organisations féministes qui sont puissants et actifs, et s'emploient à défendre les droits et les intérêts des femmes qui y travaillent ou à promouvoir des programmes en faveur de l'égalité des sexes. Un des plus forts espaces institutionnels pour le féminisme est l'Université. De façon générale, l'Université est l'endroit où la gauche est la plus forte. La génération de 1968 a désormais réussi à s'imposer institutionnellement à l'Université, ce qui explique en partie pourquoi les universités ont subi autant d'attaques de la part des conservateurs. Les programmes et les départements d'études féministes constituent désormais un des éléments les plus solidement implantés et légitimes dans toutes les universités du pays, grandes ou petites. Au-delà de leur existence propre, ils ont profondément transformé les visions dominantes dans d'autres disciplines telles que l'histoire, l'anthropologie ou la littérature.

En tant que phénomène intellectuel, le féminisme est donc bien établi. Mais ses centres d'intérêts ont évolué. Par exemple, les initiatives pour l'interdiction de la pornographie entreprises par

⁵ L'*American Federation of Labor*, la fédération des syndicats nord-américains.

Catherine MacKinnon relèvent désormais du passé⁶. Elles ont été rejetées par les tribunaux comme étant inconstitutionnelles. En même temps, l'idée (peu convaincante) que les représentations pornographiques de la sexualité féminine constituent d'une certaine manière le cœur du sexisme, et donc ce qu'il s'agit de changer en priorité (idée qui, pendant un temps, a été une idée étonnamment populaire) a été discréditée. Il y a sans doute un certain rapport entre cette évolution et l'affaire Clinton, puisque les alliés objectives de MacKinnon dans la lutte contre la pornographie étaient bien souvent des conservateurs chrétiens fondamentalistes qui ne voulaient pas d'obscénité dans leurs communautés. L'affaire Clinton constituait une question intéressante et quelque peu difficile pour le féminisme. Elle représentait un véritable *détournement* d'une thématique féministe légitime, le harcèlement sexuel, par un groupe extrêmement anti-féministe qui cherchait à affaiblir un président ayant montré de la sympathie pour le féminisme et qui, par rapport au Congrès, est un libéral⁷. Les féministes se sont trouvées prises dans une contradiction difficile, voulant souligner l'importance de la question du harcèlement sexuel en général tout en refusant de contribuer à l'assaut mené par la droite. Dans un premier temps, elles étaient quelque peu désorientées et silencieuses mais se sont rapidement mises à défendre le droit de Clinton à une vie privée ainsi que son droit à avoir une relation sexuelle consensuelle — qui révèle sans doute un manque de jugement de sa part mais n'a rien avoir avec le harcèlement sexuel, au sens d'une forme de discrimination sexuelle, juridiquement illégale, où l'on se sert d'une position de pouvoir pour exploiter ses subordonnés.

M : Selon l'image qu'en donnent les médias français, le mouvement noir américain s'est réduit à un mouvement identitaire, voire fascisant.

NF : Il y a certainement des courants importants de cet ordre, y compris certains courants de « nationalisme culturel » noir — dont certains ont de fortes tendances antisémites. Mais le mouvement des Noirs américains ne se réduit pas à ces tendances. Il existe encore des mouvements pour les droits civiques bien établis, tels que le NAACP⁸, dont le programme relève plutôt de la social-démocratie. Cependant, le mouvement pour les droits civiques est en déclin et moins à même de peser sur l'orientation des Noirs aujourd'hui. Ce sont des démagogues comme Louis Farakhan, de la Nation de l'Islam, qui semblent mieux capables de parler à la jeunesse des ghettos, qui est enfoncée dans la pauvreté et n'a aucun lien avec le marché du travail. Dans la musique rap, la sensibilité n'est pas non plus celle du mouvement traditionnel des droits civiques, de tendance social-démocrate et militant pour l'intégration des Noirs dans la société nord-américaine. Dans le cas du mouvement noir, il n'y a pas vraiment de gauche culturelle, mais seulement une gauche sociale.

M : L'administration Clinton est souvent présentée en France comme étant favorable à la gauche culturelle — droits des homosexuels, droits des femmes — tout en étant sur le plan social gagnée à la « troisième voie » de Blair, voire au néolibéralisme. S'agit-il d'une vision exacte?

⁶ Catherine MACKINNON, une des théoriciennes féministes les plus connues au États-Unis, venue du marxisme, fut l'initiatrice d'une campagne féministe contre la pornographie dans les années quatre-vingt. Cf. par exemple son ouvrage *Only Words*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.

⁷ Cf. la note précédente sur le libéralisme politique.

⁸ *National Association for the Advancement of Colored People* (Association nationale pour l'avancement des gens de couleur), l'un des plus anciens et sans doute le respecté des mouvements pour les droits civiques.

NF : Oui et non. Ce point de vue est juste dans le cas de Blair, mais celui de Clinton est plus compliqué. Même s'il a finalement échoué, Clinton a essayé de réaliser la réforme social-démocrate la plus importante depuis la « guerre contre la pauvreté⁹ » de Johnson, à savoir la création d'un système national de santé publique. Il ne s'agissait pas bien sûr d'un système à caisse unique, et il comportait des concessions importantes au néolibéralisme, mais il s'agissait tout de même d'une véritable initiative social-démocrate. L'autre bonne initiative sociale entreprise par Clinton a été la hausse du salaire minimum — qui était gelé depuis presque vingt ans. Cela a contribué à l'augmentation globale des salaires, en particulier ceux des travailleurs les moins bien rémunérés. Il ne s'agit donc pas une politique néolibérale pure et dure.

En revanche, le grand crime de Clinton est d'avoir aboli le droit aux allocations familiales et à l'aide sociale pour les familles pauvres, qui était un droit fédéral garanti pour tout enfant. Cette abolition a constitué une attaque d'ampleur contre des droits sociaux — au demeurant assez restreints — qui remontent à la loi de 1935 instaurant la sécurité sociale adoptée sous Franklin Roosevelt. Le bilan est donc mitigé. À cet égard, on pourrait dire en faveur de Clinton que, à la différence de Lyndon Johnson ou de Franklin Roosevelt — les deux autres présidents qui ont initié de grandes réformes au cours du vingtième siècle —, il n'y avait derrière lui aucune gauche sociale organisée pour le pousser ; du coup, il était mal placé pour s'opposer aux intérêts du patronat.

M : L'attaque contre l'aide sociale (*Welfare*) a été présentée comme un effort visant à éliminer la « dépendance » envers l'aide sociale, un des « mots clés » du discours politique contemporain aux États-Unis que vous vous êtes employée à démystifier.

NF : Dans toute la période précédant l'abolition du droit à l'aide sociale, il y a eu une attaque idéologique soutenue contre ce qu'on appelait la « *welfare dependency* », la dépendance envers l'aide sociale, initiée par la droite mais qui s'est rapidement répandue partout dans les médias, y compris dans les médias « libéraux » tels que le *New York Times*. Au lieu de la critique de la *pauvreté* qu'on avait faite jusqu'alors, tout le monde s'est mis à parler d'une « guerre contre la dépendance », ce qui voulait dire que les pauvres sont trop dépendants vis-à-vis de l'État. Autrement dit, les allocations trop généreuses rendent leurs bénéficiaires dépendants, détruisent leur capacité d'initiative de telle sorte qu'ils ne veulent plus travailler, préférant flemmarder en attendant que l'État leur donne un argent qu'ils n'ont pas gagné. Complètement idéologique, ce discours évacuait toute discussion sur les bases structurelles de la pauvreté, sur la désindustrialisation. C'est un thème typiquement américain : si vous êtes pauvre, c'est votre faute. Il n'y a aucune reconnaissance de la dimension structurelle de l'économie. La dépression des années vingt et trente a changé cette vision pendant quelque temps, à cause du nombre de gens qui se sont retrouvés chômeur et pauvres. Dans les années cinquante, cette reconnaissance de la pauvreté en tant que phénomène structurel a disparu de nouveau ; elle n'est revenue que ponctuellement dans les années soixante — ce qui est symptomatique de la faiblesse de la gauche sociale.

En collaboration avec l'historienne Linda Gordon, je me suis efforcée d'analyser la façon qu'ont les médias de représenter la politique sociale, la pauvreté et le chômage, en tenant compte des sommes d'argent considérables que les groupes de réflexion conservateurs — les *think-tanks* ®

⁹ Mot d'ordre du Président Lyndon B. Johnson en 1964 et volet principal de la politique intérieure de son administration, la « guerre contre la pauvreté » s'est traduite par des réformes sociales ambitieuses et la consolidation et l'extension de l'État-providence américain.

consacrent au financement des recherches sur la « dépendance ». Nous avons analysé l'histoire de ce mot au cours de plusieurs siècles, montrant que la « dépendance » était considérée une condition parfaitement normale dans la société préindustrielle dans le monde anglo-saxon. Quasiment aucun individu n'était « indépendant ». Ensuite, dans la période industrielle, les ouvriers ont réussi à établir qu'ils étaient « indépendants », même s'ils travaillaient pour quelqu'un d'autre et qu'ils avaient un patron. Ils ont changé le sens de l'indépendance d'une manière qui définissait les femmes, les indigents et les anciens esclaves comme « dépendants ». Aujourd'hui, à l'époque postindustrielle, le sens du terme a de nouveau glissé : désormais, tout le monde est censé être indépendant. La dépendance n'est plus comprise comme la condition structurelle qui vous place sous l'autorité de quelqu'un d'autre ; elle est devenue un problème psychologique, voire un trait de caractère. L'Association américaine de psychiatrie a même une classification officielle pour une maladie mentale qualifiée de « syndrome de la personnalité dépendante » (DPD) !

M : Le « politiquement correct » est un autre « mot clé », souvent brocardé en France comme symptomatique des errements de la gauche culturelle américaine.

NF : C'est assez paradoxal. Le terme émane de la gauche elle-même, qui l'employait au second degré comme une sorte de quolibet autocritique. Il a été repris au cours des dix dernières années par les néoconservateurs américains opposés à la gauche culturelle. Je dirais que 90 % des cas au moins, la critique ne correspond à rien. Il y a eu deux ou trois incidents regrettables dont on ne cesse de parler et qui sont devenus légendaires. Tout cela est si exagéré que certaines personnes croient que les campus américains sont des environnements autoritaires, hautement régulés. Or, en réalité, dans la mesure où il existe des environnements libres et critiques dans la société américaine, on ne les trouve nulle part ailleurs que dans les universités. Il m'est pénible d'entendre des gens de gauche en Europe répétant ces clichés de droite sur le « politiquement correct » aux États-Unis. C'est vraiment de la désinformation.

M : Compte tenu de la division au sein de la gauche américaine, y a-t-il une possibilité de réconciliation ?

NF : La réconciliation est possible, en théorie, et une bonne partie de mon travail récent vise précisément à résoudre ce problème. Mon idée est qu'en amont des conflits entre la gauche sociale et la gauche culturelle, il y a, sur le plan théorique, deux analyses différentes de ce qu'est l'injustice, ainsi que deux visions différentes concernant la manière dont on peut y remédier. La vision de la justice proposée traditionnellement par la gauche sociale est celle de la *justice distributive* ; dans ce cas, l'injustice relève d'une répartition inéquitable dans la distribution des charges et des bénéfices, que ce soit en termes de revenus, de propriété, d'accès aux soins, et le remède relève de la redistribution. La gauche culturelle, en revanche, s'inspire très largement de ce qu'on appelle un *paradigme de la reconnaissance*¹⁰. Celui-ci s'appuie sur l'idée que certaines formes d'injustice découlent non pas de la structure économique de la société mais plutôt des « relations de reconnaissance », c'est-à-dire des voies par lesquelles une identité culturelle majoritaire ou dominante se fait reconnaître comme étant la norme, toutes les autres étant considérées comme déviantes et de seconde classe. Ce qu'il faut faire, dans ce cas là, c'est modifier les relations de reconnaissance afin d'accorder plus de respect ou d'estime aux formes

¹⁰ Voir Charles TAYLOR, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1997.

de vie et aux caractéristiques féminines, non-blanches, non-européennes, etc., qui avaient été dépréciées. Chacun des deux paradigmes comporte des intuitions importantes. Bien que je vienne moi-même de la tradition marxiste occidentale, je n'ai jamais souscrit à un économisme marxiste vulgaire qui refuse toute autonomie à la dimension de la reconnaissance. Je pense que chacune des deux dimensions a un poids propre, et qu'il ne faut pas traiter les deux paradigmes comme étant antithétiques. Il ne s'agit pas de choisir entre l'un et l'autre. Pour l'instant, les choses sont présentées comme si vous ne pouviez être à la fois socialiste ou démocrate *et* multiculturaliste. Je maintiens, pour ma part, que ces positions ne s'opposent pas et qu'il est possible d'articuler une politique sociale orientée vers l'égalité et la redistribution à une politique culturelle qui vise la reconnaissance de la différence.

M : Vous associez la redistribution à la gauche sociale. Mais au sein de celle-ci, n'y a-t-il pas une autre problématique, qui porte quant à elle sur la réorganisation de l'économie et de la production ?

NF : C'est vrai, et j'estime pour ma part que le redressement des injustices structurelles nécessite une réorganisation plus radicale qu'une simple redistribution laissant intacte la structure économique. Si j'inscris les deux courants dans la même case « redistribution », c'est afin d'attirer l'attention sur la division plus large entre la gauche sociale et la gauche culturelle. En ce moment, il y a beaucoup de confusion au sein de la première concernant la réorganisation économique souhaitée : est-il possible de faire plus que redistribuer ? Peut-il y avoir un socialisme du marché ? Peut-il y avoir une forme de planification sans qu'il s'agisse d'une économie dirigiste ? Pour l'instant, je cherche simplement à mettre ces questions entre parenthèses afin d'attirer l'attention sur le problème du rétablissement des liens entre la gauche sociale et la gauche culturelle. Au-delà, il convient de distinguer entre deux types de logique politique : une politique *transformatrice* et une politique *affirmative*, une distinction qui traverse la division entre le social et le culturel. Je distingue entre une redistribution transformatrice qui réorganiserait la division du travail et la structure de la propriété, et une redistribution affirmative qui modifierait la distribution des biens sans changer les mécanismes sous-jacents qui engendrent cette finalité inéquitable dans la répartition.

J'effectue une distinction analogue du côté culturel. La politique identitaire est une forme de politique affirmative qui cherche — de manière superficielle — à répartir autrement le respect et la valeur accordés aux groupes existants. Les Noirs ont besoin de plus de respect, les gays de plus d'affirmation, les femmes de davantage d'estime... Cela ne transforme aucunement les structures profondes de l'ordre symbolique. La politique « déviante » est plus radicale. Selon elle, les dichotomies Blancs/Noirs, hommes/femmes, hétéros/homos, font partie du problème et doivent être déstabilisées afin d'ouvrir la voie à une forme plus fluide d'espace culturel, à des identités plus fissurées et plurielles. Cette politique culturelle déconstructrice a plus d'affinités avec une forme de politique socialiste radicale... Mais, encore une fois, le premier pas consiste à articuler redistribution et reconnaissance ; ensuite, on peut débattre de la version qu'il convient de soutenir dans chaque cas.

M : Vous soulignez que reconnaissance et redistribution sont irréductibles l'une à l'autre et peuvent se comprendre comme les deux pôles d'un continuum qui embrasse toute forme d'oppression et toute forme de justice. Cependant, dans bien des mouvements sociaux, la lutte pour la reconnaissance n'est-elle pas un moyen pour atteindre l'égalité sociale que

vous assimilez à la redistribution ? Autrement dit, y a-t-il une véritable symétrie entre les deux ?

NF : La question de la symétrie est tout à fait légitime. La question de savoir si un problème relève au fond de la structure économique ou de l'ordre symbolique et de la culture ne peut trouver que des réponses empiriques, au cas par cas. Par exemple, ce qui motive la lutte pour l'autonomie au Québec ne relève-t-il pas des questions économiques ? Celles-ci sont sûrement impliquées, mais il y a cependant une vraie autonomie du pôle de la reconnaissance. Prenons encore le cas de la France, où une partie importante de la gauche est fortement républicaine, toujours prompte à mettre en relief la culture, la langue et les traditions françaises. On peut très bien imaginer un gouvernement socialiste tout à fait sérieux qui ferait beaucoup en termes d'emploi ou de justice fiscale. Et cependant, une forme grave d'injustice n'aurait pas disparu pour autant dans cette société tant que l'on persisterait à refuser de reconnaître que la France est pays multiculturel. Cette identité française unitaire est un mythe, et beaucoup de gens et de communautés souffrent d'être soumis à un régime assimilationniste. Comme la gauche culturelle, je maintiens que même en l'absence d'injustices économiques, on peut subir de graves injustices, par exemple si l'on n'a pas le droit de parler sa langue ou de pratiquer sa religion.

M : Vous proposez de réinterpréter les luttes pour la reconnaissance non pas en termes de politique identitaire mais en termes de « statut ». C'est sans doute l'une vos intuitions les plus fortes et, en même temps, les plus problématiques.

NF : Au cours des dix dernières années, il s'est produit un glissement, dans la gauche que comme dans le monde en général : des luttes axées sur la redistribution, on est passé aux luttes en termes de reconnaissance. D'un côté, c'est une bonne chose que puissent surgir ces questions de reconnaissance, jusqu'alors noyées dans des contextes qui étaient monoculturels jusqu'à l'obsession — notamment dans les milieux communistes ou sociaux-démocrates. Il est par exemple positif que la politique de la sexualité puisse s'exprimer. Il n'empêche que dans la conjoncture actuelle, cette tendance est inquiétante, et ce pour deux raisons. D'abord, le poids accru de la thématique de la reconnaissance s'inscrit dans le contexte d'une mondialisation économique accélérée qui exacerbe l'inégalité économique dans le monde. Dans la mesure où l'on oublie la dimension de la redistribution, on se fait complice de cette inégalité croissante. L'autre problème est que ces luttes pour la reconnaissance prennent souvent une forme communautaire qui impose un nouveau modèle autoritaire de ce qu'est ou ce que devrait être l'identité culturelle du groupe. Cela est paradoxal, car ces luttes pour la reconnaissance émergent dans un contexte d'interaction et de communication interculturelles accrues : la révolution médiatique globale nous inonde quotidiennement d'images d'autres cultures ; la croissance des mouvements migratoires signifie que des gens d'origines très diverses doivent désormais vivre ensemble. Ces processus culturels sont tout à fait propices à l'hybridation et à la pluralisation des formes de vie, mais une bonne part de la politique de la reconnaissance est aujourd'hui réactive, voire réactionnaire, lorsqu'elle insiste sur la pureté ou la différence absolue d'une culture particulière. Si nous voulons une politique qui unisse gauche sociale et gauche culturelle, nous avons besoin d'un autre modèle de reconnaissance, capable de résister ou d'éviter ces deux écueils. Je cherche à développer un modèle alternatif puisse être plus facilement articulé à la politique de la redistribution et qui ne mènerait pas à un communautarisme répressif. Ce qui doit être reconnu n'est pas une identité spécifique à un groupe mais plutôt le statut ou le rang égal des

membres du groupe (en tant qu'individus), afin de leur permettre de participer en tant que pairs dans des contextes sociaux qui sont mixtes et multiculturels.

M : Est-ce que cette capacité de participer également ou « paritairement » sans subir de discriminations exclut des demandes en termes d'identité ?

NF : Elle pourrait inclure certaines demandes relatives à l'identité, mais ce n'est pas un passage obligé. Elle nous accorde donc plus de souplesse. Le but demeure la participation égale, un statut égal, la reconnaissance en tant que pair ainsi que l'accès aux ressources et au respect nécessaires pour être partenaire à part entière dans l'interaction sociale. Il se peut qu'il y ait plus d'une voie qui y conduise, et il n'est pas nécessaire de se concentrer exclusivement sur l'élaboration une identité entièrement distincte et ségréguée.

M : Comment distinguer les demandes identitaires ou les revendications de statut qui sont justes de celles qui sont injustes ?

NF : Pour moi, le critère normatif et compréhensif est cette idée de *parité de participation*. Chacun doit avoir la possibilité de participer également à la vie sociale. Toutes les demandes identitaires qui — si elles étaient institutionnalisées — refuseraient aux autres la parité de participation sont donc injustifiées. Les normes et les significations qui institutionnalisent des formes de sexisme, de racisme ou d'homophobie, qui empêchent les femmes, les gens de couleur, les gais et les lesbiennes de participer en tant que pairs à la vie sociale sont injustes. Il y a cependant des cas plus difficiles. Un exemple intéressant est celui du créationnisme, c'est-à-dire la croyance chez certaines communautés chrétiennes que la théorie darwiniste de l'évolution est fautive puisque Dieu a créé l'espèce humaine de manière absolument distincte, sans qu'elle ait aucun rapport avec les singes et autres primates. Il y a eu aux États-Unis des demandes de la part de ces groupes pour que l'on s'abstienne d'enseigner les conceptions darwinistes de l'évolution à l'école — ou au moins que l'on accorde un temps égal à cette autre « théorie ». Que faire ? Scientifiquement parlant, il n'y a aucun doute que ces gens se trompent, et il est exclu de ce point de vue de leur accorder un temps égal. De l'autre côté, ils prétendent qu'ils sont marginalisés et dévalorisés dans une culture laïque. Le dilemme dans ce cas consiste à trouver une solution qui soit libérale et tolérante sans compromettre les exigences scientifiques concernant l'enseignement, une solution qui évite qu'une détermination scientifique légitime des programmes engendre des formes de dévalorisation ou ne non respect de certaines formes de vie.

M : Comment reliez-vous votre problématique avec la théorie de Rawls?

NF : Comme pratiquement tous ceux qui pratiquent la philosophie politique aux États-Unis, j'ai été influencée par Rawls. Mais au lieu d'adopter son « principe de différence¹¹ », j'ai mis entre parenthèses la question de la « meilleur » théorie de justice distributive. Pour autant, ma notion de parité de participation est une radicalisation de l'idée de respect équitable qu'on trouve chez le second Rawls de *Justice et démocratie*¹². Je suis donc « libérale » au sens de Rawls dans la mesure où je crois qu'il faut accorder une priorité à une notion universaliste du juste qui soit

¹¹ Selon lequel les inégalités socio-économiques ne sont légitimes que si elles profitent aux plus défavorisés.

¹² John RAWLS, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993.

relativement indépendant par rapport aux diverses doctrines compréhensives du bien¹³. Mon interprétation de la justice, cette idée de participation en tant que pair à la vie sociale, est cependant plus radicale et plus exigeante que l'idée de la justice de Rawls. Par exemple, elle n'est pas neutre par rapport au débat entre féministes et intégristes sur les questions de genre. C'est une norme qui implique que les hommes et les femmes doivent avoir la possibilité de participer à également à la vie sociale — une exigence que rejetteraient bien des doctrines compréhensives dans diverses communautés religieuses. Rawls cherche à leur donner plus de liberté de manœuvre que je ne le permettrai.

M : Vous avez consacré un de vos livres¹⁴ à une réévaluation du féminisme français...

NF : Ce que les Américains appellent le féminisme français n'est qu'une petite fraction d'un mouvement plus large. Il y a une histoire intéressante qui reste à écrire sur les raisons qui ont motivé la traduction d'Irigaray, de Kristeva et de Cixous, et sur les raisons pour lesquelles elles ont exercé une si grande influence au sein du système universitaire et du féminisme culturel américains aux dépens d'autres féministes françaises plus orientées vers le social. Ce qui était fort et stimulant dans ce féminisme culturel français, tel que nous l'avons lu dans les années quatre-vingt, était l'attention portée à la langue, au symbolique et à la psychanalyse, ce qui à l'époque était sous-développé dans le féminisme américain. Mais sa réception américaine l'a sensiblement dénaturé, le transformant en une vision monolithique et totalisée de l'ordre symbolique phallogocentrique dont chaque enfant, dès sa naissance, est censé s'imprégner — de telle sorte que les femmes, leur subjectivité engloutie dès le départ, ne sauraient jamais devenir des êtres parlants mais ne pourraient être qu'en manque. En tant que théorie du fonctionnement de l'idéologie dans la société, ce modèle est extrêmement problématique. Je me suis efforcée d'y opposer un modèle gramscien de l'hégémonie, selon lequel la culture est composée de fils différents (certains sont résiduels, d'autres dominants, d'autres encore émergents). Son objectif est d'expliquer pourquoi et comment certains modèles phallogocentriques ou sexistes parviennent à faire autorité à un moment donné au sein d'institutions données sans pour autant éliminer toute contestation, tout autre modèle. Je pense que la caractéristique la plus importante de notre temps, par rapport au genre, est le degré de *contestation* de toutes les normes existantes. Nous vivons un moment où les modèles de masculinité, de féminité ou d'organisation familiale qui ont fait autorité sont remis en question. Il n'est même pas sûr qu'il y ait aujourd'hui un modèle hégémonique. En ce moment, tout est en changement perpétuel, et une théorie de l'ordre symbolique qui n'est pas à même de théoriser cette contestation est politiquement très débilite.

M : Dans quelle mesure la notion de « parité » que vous avancez se place-t-elle sur un terrain différent des débats français sur la parité ?

NF : Le débat sur la parité en France est fascinant mais assez curieux. Il est inconcevable qu'un tel débat ait lieu aux États-Unis. Ce que j'appelle la « parité de participation » n'a rien à voir avec une représentation numérique : je peux imaginer une assemblée où 50 % des représentants seraient des femmes et où il n'y aurait pas de parité de participation, parce que les femmes ne parleraient pas autant et ne seraient pas écoutées lorsqu'elles s'expriment. Par ailleurs, puisque je ne considère pas que le genre soit le seul clivage social, je ne suis pas sûre que j'insisterais pour

¹³ C'est-à-dire aux doctrines de type métaphysique, culturel, existentiel ou religieux.

¹⁴ Nancy FRASER, *Revaluating French Feminism*, op. cit.

qu'il y ait 50 % de femmes si cela signifiait qu'il y ait moins d'immigrés, etc. Ce que j'entends par parité est la possibilité de participer comme membre à part entière dans l'interaction sociale ; cela ne se limite pas au seul système politique formalisé, et je souhaiterais la voir mise en application dans le marché du travail, dans les institutions de la société civile, dans les médias, dans la culture... La parité signifie quelque chose de spécifique dans chacune de ces activités. Dire que 50 % des acteurs dans chaque sphère doivent être féminins et 50 % masculins constitue une approche trop mécanique. Le caractère qualitatif de l'interaction importe bien plus que les seuls pourcentages.

M : Dans cette perspective, est-il cependant souhaitable et possible de défendre des mesures ciblées de discrimination positive ?

NF : Je récusé la formule de « discrimination positive ». L'*action affirmative* n'est pas une forme de discrimination mais un remède à la discrimination. Dans une perspective américaine, c'est tout le paradoxe du débat français sur la parité. Aux États-Unis, les quotas représentent le scénario cauchemardesque de l'action affirmative. Le but de l'action affirmative n'a jamais été de garantir des résultats, mais plutôt de fixer des objectifs. Je soutiens pleinement l'action affirmative mais il ne faut pas la dépendre comme étant une panacée dans la lutte contre le sexisme et le racisme. L'action affirmative est toujours un pas de plus, un effort supplémentaire ; c'est la désinformation conservatrice qui l'a présentée comme un système de quotas.

M : Quel lien faites-vous entre l'idée de participation en tant que « pair » à la vie sociale et la notion, étudiée notamment par Habermas, d'espace public ?

NF : Comme Habermas, je ne crois pas que le philosophe en tant qu'expert puisse fournir la procédure décisionnelle parfaite pour définir la parité de participation. Je crois, comme Habermas encore, que c'est aux citoyens de débattre de cette question dans l'espace public. L'idée de la parité de participation est contrefactuelle, elle fonctionne comme un point de référence qui permet d'analyser, de manière quasi habermassienne, comment les processus de communication existants sont déformés par les structures de domination ou d'inégalité. C'est une idée heuristique ou abstraite dont l'application doit être résolue par délibération démocratique dans l'espace public. Or, cela nous met devant un nouveau paradoxe, dans la mesure où les conditions dans lesquelles on pourrait débattre de ces questions dans l'espace public ne sont pas telles aujourd'hui qu'il y ait parité de participation...