

**Nancy Fraser, critique de l'espace public****AVONYO Sena**

Assistant

Enseignant-Chercheur

Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (Unité Universitaire à Abidjan, Côte d'Ivoire)

Département de Philosophie

Laboratoire: Philosophie, Rationalité et Cultures

[enestamail@yahoo.fr](mailto:enestamail@yahoo.fr)

**Résumé:** Selon N. Fraser, J. Habermas est l'auteur qui a le mieux saisi les élans de la pensée postmarxienne de l'École de Francfort. Cependant, le modèle libéral de son espace public n'est pas adapté à la critique de la démocratie dans les sociétés contemporaines. Car il suppose que l'égalité sociale quant au genre n'est pas une condition nécessaire à la parité de participation dans les sphères publiques. L'un des critères pour évaluer une théorie critique est la mesure dans laquelle elle théorise correctement la situation et les attentes du mouvement féministe. La théorie critique féministe de N. Fraser peut aider à remédier à la sous-représentation des femmes africaines à certains postes de responsabilité sociale et à la reconnaissance de leur valeur sociale.

**Mots-clés :** Fraser, Habermas, Féminisme, Famille, Travail

**Nancy Fraser, a critic of the public sphere**

**Abstract:** According to N. Fraser, J. Habermas is the author who best captured the dynamic of the post-Marxian thought of the Frankfurt School. However, the liberal model of its public sphere is not adapted to the critique of democracy in contemporary societies. Because it assumes that social equality regarding gender is not a necessary condition for parity of participation in public spheres. One of the criteria for evaluating a critical theory is the extent to which it correctly theorizes the situation and expectations of the feminist movement. N. Fraser's critical feminist theory can help address the underrepresentation of African women in certain positions of social responsibility and the recognition of their social value.

**Keywords:** Fraser, Habermas, Feminism, Family, Work

## Introduction

Nombreux sont les théoriciens de la justice sociale qui dialoguent avec la théorie critique de l'intersubjectivité communicationnelle de J. Habermas ou sa version amendée en philosophie sociale. C'est le cas d'A. Honneth sur la reconnaissance sociale (2000), N. Fraser sur la parité participative (2011), S. Benhabib sur la culture (2002), A. Wellmer sur l'articulation de l'esthétique et du paradigme de la communication (1991), I. M. Young sur la nature de la justice et la différence sociale (1990). Parmi ces auteurs, la théorie de la société de N. Fraser est considérée comme la contribution la plus intéressante à ce jour sur les questions de justice sociale (Cf. H. Pourtois, 2009, p. 162). Son approche de la justice de genre comme parité de participation renouvelle la réflexion normative sur la justice sociale. Comment sa pensée rencontre-t-elle celle d'Habermas ? Quels sont les enjeux théoriques de la critique de l'espace public habermassien ? La théorie critique féministe de la justice chez Fraser interpelle-t-elle l'Afrique ?

La présente étude nous donne de soutenir que N. Fraser, théoricienne posthabermassienne de l'École de Francfort, procède à une lecture féministe de J. Habermas. Elle propose d'entendre par « Théorie critique de la société », celle qui prend en compte les finalités et les activités des mouvements sociaux protestataires. Son principal critère d'évaluation réside dans sa capacité à théoriser les attentes du mouvement féministe et à jeter la lumière sur la nature et les fondements des relations sociales de domination masculine et de subordination féminine (Cf. N. Fraser, 2012, p. 31-32).

Cet exposé comporte trois parties. Dans une démarche descriptive, nous situons premièrement N. Fraser dans le courant des posthabermassiens de l'École des Recherches Sociales de Francfort. Deuxièmement, nous rappelons les grandes lignes de la discussion que Fraser engage avec Habermas sur l'espace public. Dans une démarche analytique et interprétative, nous soulignons troisièmement l'intérêt de la théorie critique féministe de la justice chez Fraser pour le féminisme en Afrique.

## 1. Jürgen Habermas et Nancy Fraser, théoriciens de l'École de Francfort

N. Fraser et J. Habermas appartiennent à la tradition de la Théorie critique issue de l'École de Francfort. Cette représentante de la théorie sociale critique aux États-Unis se présente comme une philosophe anti-poststructuralisme.

### 1.1. Une posthabermassienne de l'École de Francfort

C'est principalement dans le sillage des théoriciens de l'École de Francfort que Fraser rencontre Habermas. Pour le fondateur de la Seconde École de Francfort, l'une des formes centrales des pathologies sociales contemporaines de la rationalité est la colonisation du monde vécu perpétrée par des sphères sociales systématiquement structurées par des médiums régulateurs que sont l'argent et le pouvoir. Le monde vécu, en tant qu'horizon social où se meuvent les acteurs communicationnels, est structuré par un ensemble de certitudes culturelles, de pratiques sociales assimilées et de capacités individuelles. « C'est un réservoir de modèles d'interprétation, transmis par la culture et organisés par le langage (...) où les participants à la communication puisent pour procéder à des interprétations destinées à la coopération » (J. Habermas, 1978, p. 137 et 149). Il y a colonisation du monde vécu lorsque la rationalité systémique de l'économie et de l'État administratif s'étend illégitimement au-delà de ses champs d'attribution pour limiter et transformer au moyen de l'argent et du pouvoir, les composantes structurelles du monde vécu tels que la

culture, la personne, la famille et l'espace public politique. Les problèmes d'ordre juridique et économique, propres au monde du travail rémunéré, se déplacent progressivement vers ces sphères d'intercompréhension langagière. Cette colonisation du monde vécu disjoint les interactions communicationnelles et les processus de formation du consensus (Cf. J. Habermas, 1978, p. 170).

A. Honneth, le successeur de J. Habermas à l'École de Francfort, veut fonder une théorie critique de la société capable d'expliquer les « processus de transformation sociale en fonction d'exigences normatives structurelles inscrites dans la relation de reconnaissance mutuelle » (A. Honneth, 2000, p. 7-8). Habermas, s'étant concentré sur l'explication du développement social par la logique de rationalisation, aurait ruiné les promesses de sa propre démarche par le dualisme entre monde vécu et système économique. De même, ayant appelé à résoudre la problématique de la conflictualité du lien social par la communication langagière, il a occulté les motivations morales de ceux qui sont engagés dans la coopération sociale.

S'inscrivant dans le courant de la Théorie critique de l'École de Francfort, N. Fraser conçoit la Théorie critique comme un effort de clarification des luttes et des aspirations de son époque (Cf. Downs & Laufer, 2012, p. 5-6). Elle implique « de structurer son programme de recherches et son cadre conceptuel en observant les finalités et les activités des mouvements sociaux protestataires » (E. Ferrarese, 2015). Afin d'éviter une conception réductrice de la justice sociale, Fraser entreprend de synthétiser les apports de différents courants de pensée philosophique à l'intérieur de la « Théorie critique » : le courant marxien des pionniers de l'École, le courant habermassien de la rationalité communicationnelle incarné par Honneth et le courant poststructuraliste du féminisme socialiste américain. Selon elle, pour une critique pertinente de la société capitaliste, la critique doit être construite à partir d'une posture épistémologique intégrative qui s'appuierait sur les ressources des sciences sociales et sur des principes normatifs d'évaluation et de légitimation morale de l'ordre social. Elle doit rester particulièrement attentive à l'analyse interdisciplinaire des motivations politiques, économiques, culturelles et morales des mouvements sociaux par lesquels on cherche à se faire entendre au sein de cette société (Cf. J.-M. Durand-Gasselin, 2012).

Fraser est présentée comme une féministe poststructuraliste (Cf. G. Rockhill & A. Gomez-Muller, 2011, p. 69). À l'opposé de la plupart des théoriciens critiques de la « troisième génération » de l'École (1980-) qui optent désormais pour une division du travail disciplinaire plus modeste, Honneth et Fraser seraient les seuls posthabermassiens à être demeurés attachés à l'approche interdisciplinaire de l'École de Francfort. Fraser associe des recherches sociales empiriques à la réflexion philosophique, favorisant un dialogue permanent entre philosophie et sciences humaines et sociales (sociologie, psychologie, anthropologie, histoire, linguistique, économie, droit...). Dans cette dynamique générale de remembrement du savoir, elle a conservé l'approche globaliste et structuraliste du fait social et politique.

## 1.2. Une poststructuraliste anti-poststructuralisme

Formée dans la tradition critique des philosophes de l'École de Francfort, si Fraser se présente volontiers comme une poststructuraliste, c'est parce que, philosophe de son temps, elle assume une appartenance historique et non idéologique au poststructuralisme. Elle est une poststructuraliste anti-poststructuralisme. L'hyperspécialisation disciplinaire défendue par ces théoriciens poststructuralistes semble inadéquate pour l'analyse structurelle et l'intelligence de la complexité du champ social et politique. Philosophe de l'ère du poststructuralisme, elle critique

désormais la division parcellaire du travail scientifique en politique et l'idée reçue poststructuraliste selon laquelle l'approche compréhensive de la réalité sociale est impossible. N. Fraser critique le poststructuralisme pour déplorer l'abandon du projet initial interdisciplinaire de l'École de Francfort par beaucoup de théoriciens critiques au profit d'un découpage disciplinaire dans les sciences sociales et humaines (Cf. G. Rockhill & A. Gomez-Muller, 2011, p. 69). La critique structuraliste doit éviter des visions politiques univoques, une représentation tronquée et parcellaire du champ social. Cette orientation méthodologique totalisante conditionne sa conception de la Théorie critique et de son approche de l'analyse structurelle des inégalités sociales.

C'est avec une grille de lecture féministe de la justice de genre que N. Fraser entreprend la lecture des écrits majeurs de J. Habermas sur l'espace public.

## **2. Enjeux théoriques de la critique féministe de l'espace public d'Habermas**

Le genre fonctionne comme une catégorie à la fois économique, culturelle et politique caractérisant la construction sociale de l'identité sexuelle. Lorsque les injustices de genre relèvent à la fois de l'économique, du culturel et/ou du politique, on les appelle des injustices mixtes. C'est un critère multidimensionnel de différenciation sociale. « Le genre structure la division fondamentale entre le travail productif rémunéré et le travail reproductif et domestique gratuit, les femmes se voyant assigner la responsabilité de ce dernier » (N. Fraser, 2011, p. 26). Pour ce qui est du genre, qu'y a-t-il de critique dans la pensée d'Habermas, se demande Fraser ? (Cf. N. Fraser, 2012, p. 31-74). Dans un premier moment, nous exposons quelques enjeux de la lecture féministe de la pensée d'Habermas par Fraser. Dans un deuxième temps, nous découvrons son appréciation de l'approche globale de la démarche d'Habermas.

### **2.1. Une distinction trop rigide entre la sphère publique et la sphère privée**

La philosophe américaine décèle dans l'ouvrage *Théorie de l'agir communicationnel* des impensés en matière de justice de genre. Elle procède à l'étude critique de cette théorie pour mettre en évidence l'inclination patriarcale ou androcentrique des rapports sociaux de pouvoir dans la société capitaliste. La lecture que Fraser fait de la pensée d'Habermas, concernant les injustices économiques et culturelles, peut se situer à trois niveaux de lecture (Cf. N. Fraser, 2012, p. 34-46).

Premier niveau : Fraser fait observer que Habermas opère deux types de distinctions. Selon la première, Habermas caractérise deux fonctions que chaque société doit plus ou moins assurer pour survivre : d'une part, la fonction de reproduction matérielle : elle comprend les activités qui concernent la production, c'est-à-dire le travail social rémunéré, l'échange de biens et les prestations de services. D'autre part, la fonction de reproduction symbolique : celle-ci se rapporte au travail de socialisation et de transmission des normes élaborées linguistiquement et des schémas d'interprétation constitutifs des identités sociales. Le travail féminin domestique non rémunéré remplit cette deuxième fonction. La seconde distinction concerne deux types de contextes d'intégration des activités humaines : les contextes d'action intégrée socialement : ce sont des actions stabilisées par un consensus ou réglées par des normes partagées, et les contextes d'action intégrée systématiquement, c'est-à-dire, réalisée sur la base des calculs stratégiques et sans référence aux valeurs partagées. Pour Habermas, la famille nucléaire est à la fois un contexte d'action intégrée socialement (construite autour des valeurs) et un cadre exemplaire de reproduction symbolique (la tâche d'éduquer les enfants), tandis que le système économique capitaliste est un domaine d'action intégrée systématiquement et favorable à la reproduction matérielle.

Deuxième niveau : pour décrire la structure institutionnelle des sociétés modernes, Habermas semble s'appuyer sur une double hiérarchisation catégorielle. Il conçoit les fonctions de reproduction matérielle et de reproduction symbolique comme des « catégories naturelles objectivement distinctes » tandis qu'il perçoit, en termes de « différence absolue », l'opposition entre les catégories d'action intégrée socialement et les catégories d'action intégrée systématiquement.

Troisième niveau : à la distinction catégorielle ainsi opérée, Habermas ajoute une différenciation institutionnelle. Le philosophe allemand appelle processus de « rationalisation » ou de « modernisation sociale » le découplage des notions « monde vécu » et « systèmes » (Cf. N. Fraser, 2012, p. 45-47). Contrairement aux sociétés prémodernes, les sociétés modernes disjoignent « monde vécu » et « systèmes ». Il y a, d'un côté, la sphère privée composée de la « famille nucléaire » et de l'« espace de participation ». Ces ordres institutionnels du « monde vécu moderne » sont des domaines intégrés socialement auxquels sont confiées les pratiques sociales liées à la reproduction symbolique telles que la socialisation, la transmission de la culture ou la participation politique et la formation de l'opinion. De l'autre côté, la sphère publique comprend l'« économie capitaliste » et l'« État administratif ». Ces ordres institutionnels du « système » sont intégrés systématiquement et spécialisés dans la reproduction matérielle. Habermas distingue ainsi institutions publiques (Économie et État) et institutions privées (famille et espace public).

En fait, Fraser reproche à Habermas sa manière d'interpréter ses distinctions catégorielles et ses différenciations institutionnelles. Pour elle, la distinction catégorielle opérée par Habermas signifie que telles qu'elles sont radicalement constituées (en catégories naturelles d'une part, et en catégories absolument différentes d'autre part), les pratiques liées à la tâche d'éduquer les enfants, par exemple, qui appartiennent à la catégorie de la reproduction symbolique, seraient perçues de la même manière dans n'importe quelle société. Elles ne relèveront jamais de la fonction de reproduction matérielle et ne feront pas l'objet d'une rémunération. De même, tout se passe comme si les actions des contextes stabilisés systématiquement seront, toujours et partout, coordonnées stratégiquement et instrumentalement sans jamais avoir en arrière-plan des normes intersubjectivement partagées (Cf. N. Fraser, 2012, p. 41, 48-49).

Cette façon de catégoriser les institutions sociales voile les injustices économiques et culturelles dont les femmes sont victimes et permet de suggérer que les formes de subordination liées à ces structures continueront de se reproduire. L'opposition entre la famille (domaine de reproduction symbolique intégré socialement) et le lieu du travail rémunéré (domaine de reproduction matérielle intégré) agrandit le fossé entre les deux sphères et rend imperceptibles leurs similarités. Ces caractérisations de la famille et du lieu du travail :

Détournent l'attention du fait que le foyer, comme le lieu de travail rémunéré, est un lieu de travail, bien que non rémunéré et généralement non reconnu en tant que tel. De la même manière, elles rendent invisible le fait que sur le lieu de travail rémunéré, comme au sein du foyer, les femmes sont assignées à des occupations distinctement féminines, tournées vers le service et souvent sexualisées, qu'elles sont ghettoïsées dans ces occupations. Enfin ces caractérisations ne permettent pas de faire ressortir le fait que dans les deux sphères les femmes sont subordonnées aux hommes (N. Fraser, 2012, p. 42-43).

Les trois niveaux de compréhension ainsi énumérés permettent de cerner les contours sémantiques de certains concepts importants de la théorie habermassienne de la société. Ils amènent Fraser à tirer quelques conséquences de la démarche méthodologique d'Habermas.

## 2.2. Une théorie de la modernisation inadéquate et potentiellement idéologique

Premièrement, l'interprétation des fonctions de reproduction en « catégories naturelles », plutôt que comme des « catégories pragmatiques-contextuelles » (dépendant des contextes) est « conceptuellement inadéquate et potentiellement idéologique » pour plusieurs raisons (Cf. N. Fraser, 2012, p. 34-36). D'une part, elle fait comme si le travail rémunéré et la production des objets d'échanges ne contribuaient pas, eux aussi, à la construction des identités sociales ou n'étaient pas des formes de relations sociales élaborées culturellement. D'autre part, elle fige la tâche traditionnellement féminine d'éduquer les enfants dans la catégorie des activités de reproduction symbolique en soi. Elle en fait une activité naturelle, instinctuelle et anhistorique ; situation qui exclurait, de fait, les femmes de toute participation aux activités liées à la reproduction matérielle. En clair, la distinction des fonctions sociales en catégories naturelles et la différenciation institutionnelle qu'elle entraîne entre le travail féminin non rémunéré d'éduquer des enfants et le travail social rémunéré devient comme le fondement des formes modernes de subordination et d'injustices faites aux femmes.

Deuxièmement, l'interprétation des contextes d'action en « différence absolue » et non en « différence de degré » est également idéologique et extrême pour surmonter l'intrication des injustices économiques et culturelles (Cf. N. Fraser, 2012, p. 37-41). L'argumentation de Fraser repose sur le fait qu'en général, les activités humaines sont duelles, qu'elles supposent un mélange de normativité (de consensus) et de stratégie. Il n'existe pas d'action humaine qui soit dénuée de tout calcul stratégique, et il est tout aussi impossible que des actions humaines puissent être coordonnées exclusivement et stratégiquement sans référence à des normes. De plus, l'interprétation en différence absolue empêche de comprendre les familles comme des systèmes économiques d'injustice culturelle, des lieux d'échange, de calcul, de distribution et d'exploitation. Et de ce fait, cette caractérisation consacre la séparation du public (la sphère économique officielle) du privé (la sphère domestique où les conditions de travail sont différentes). La distinction de la sphère familiale (stabilisée par les normes) et de la sphère économique (stabilisée par la stratégie) ne peut se faire que sous la forme d'une différence de degrés, car dans des proportions très variables, il existe entre ces contextes d'action une interaction continue relativement à la norme et à la stratégie.

Troisièmement, N. Fraser relève que l'architecture théorique proposée par Habermas est dotée d'un énorme potentiel critique, mais elle ne parvient pas à thématiser l'implicite de genre que comportent les différents rôles sociaux. Tout compte fait, sa théorie de la société offre de réelles ressources conceptuelles qu'il convient de reconstruire pour en dégager l'implicite en matière d'injustice de genre. Par exemple, en montrant que la modernisation disjoint les ordres institutionnels tout en les maintenant imbriqués, il offre une conception sophistiquée des relations croisées entre institutions publiques (Économie et État) et institutions privées (famille et espace public) par la médiation des rôles de travailleur, de consommateur, de citoyen et de client. Mais il ne parvient pas à thématiser l'implicite de genre que comportent ces différents rôles sociaux. Le philosophe allemand ne remarque pas, par exemple, que les rôles de travailleur ou celui de citoyen sont des rôles économiquement et culturellement « genrés » (organisés de manière androcentrique) dans nos sociétés capitalistes. « Sur le lieu de travail rémunéré, comme au sein du foyer, les femmes sont assignées à des occupations distinctement féminines, tournées vers le service et souvent sexualisées, qu'elles sont ghettoïsées dans ces occupations » (N. Fraser, 2012, p. 43).

Selon Fraser, la domination des hommes sur le marché du travail ou dans l'espace public n'est pas seulement une domination statistique, mais aussi et surtout idéologique. Car d'une part, un lien étroit a été institué entre le fait d'être homme et le fait d'être travailleur et de devoir subvenir aux besoins d'une famille. Le rôle de travailleur semble lié à l'idée de quitter chaque matin le foyer et revenir le soir avec un salaire pour soutenir sa famille. Celle qui s'occupe des tâches ménagères ne travaille pas. Cette situation explique aussi la faiblesse des salaires dus aux femmes. Selon des mots de C. Pateman citée par Fraser : « ce n'est pas que les femmes soient absentes des lieux de travail rémunéré ; c'est plutôt qu'elles y soient présentes de manière différente » (N. Fraser, 2012, p. 50). Non seulement les femmes y sont présentes comme des cibles du harcèlement sexuel, mais elles sont souvent recrutées comme membres de professions d'assistance fondées sur des compétences dites maternelles (infirmières, institutrices, puéricultrices...) ; elles n'occupent dans la société capitaliste que des postes féminisés et sexualisés (secrétaires, employés de maison, vendeuses, prostituées, hôtesses de l'air...).

D'autre part, la citoyenneté telle que Habermas l'entend, c'est-à-dire la participation au débat politique et à la formation publique de l'opinion, est une capacité liée à la masculinité et refusée de diverses manières aux femmes dans le capitalisme classique. Si en famille, la femme est sexuellement dominée par son mari qui considère souvent son « non » comme un « oui », comment peut-elle participer au débat entre citoyens ? Ces particularités liées au travail et à la participation politique des femmes montrent qu'il existe une « extranéité conceptuelle » entre la féminité et les rôles de travailleur et de participant au dialogue public dans les sociétés capitalistes sous la domination des hommes (Cf. N. Fraser, 2012, p. 51-54).

En faisant une critique féministe de la Théorie critique de ses prédécesseurs, Fraser parvient à dégager le cadre conceptuel d'une théorie critique féministe au service de la justice sociale. La reconstruction de l'implicite de genre que recèle la théorie de la société d'Habermas comporte une implication politique normative que Fraser formule en ces termes : « Une transformation émancipatrice des sociétés capitalistes sous domination masculine requiert une transformation des rôles *genrés* et des institutions dont ils sont les media » (N. Fraser, 2012, p. 57). Cette transformation concerne les idées mêmes de citoyenneté, de travail rémunéré et de tâche d'éduquer les enfants. C'est la condition pour instaurer de nouvelles relations à la sphère domestique, la sphère économique, l'espace public et la sphère étatique.

### **3. L'intérêt de la théorie critique féministe de N. Fraser pour l'Afrique**

La théorie critique de la société développée par N. Fraser au contact des grands plus théoriciens de la justice démocratique (J. Rawls, J. Habermas, A. Honneth) intéresse l'Afrique à plusieurs égards. La perspective du genre qu'adopte la philosophe américaine renforce cet intérêt, non seulement à cause de l'actualité de cette problématique, mais aussi en raison des défis que le continent africain est appelé à relever dans ce domaine.

#### **3.1. Le genre, une nouvelle problématique de justice sociale**

Le genre est perçu comme une catégorie à la fois économique, culturelle et politique caractérisant la construction sociale de l'identité sexuelle. Il exprime le rejet d'« un ensemble de mécanismes qui tendent à présenter comme naturelle une division inégalitaire des rôles sociaux entre les hommes et les femmes » (R. M. Afan, 2010, p. 135), des relations idéologiques de pouvoir, de la hiérarchisation symbolique et matérielle véhiculée par le langage commun. En dépit de la prudence qu'impose l'interprétation idéologique des rapports sociaux de sexe, les études africaines

contemporaines ne sauraient faire l'économie de l'approche genre qui apparaît comme une nouvelle problématique de société et une nouvelle méthodologie d'approche du fait social.

Dans *Penser avec le genre. Société, corps, christianisme*, les auteurs rappellent que le genre est devenu plus que jamais « un concept heuristique », et qu'il « est plus fécond de débattre de ses usages que de rester en dehors de cette arène » (H. Legrand & Y. Raison du Cleuziou, 2016, p. 8). D'après ces penseurs, même si les études de genre paraissent « déstabiliser » et « désenchanter » le monde dans lequel nous vivons, elles aident à mettre en lumière de manière positive les impensés de la société, à mettre en question les processus sociaux qui conditionnent leur perpétuation. La première finalité des études de genre est d'aider à bâtir des sociétés plus justes et plus respectueuses des droits humains.

L'enjeu central de la réforme des instruments conceptuels de la mise en œuvre de la démocratie en Afrique doit aujourd'hui, plus que jamais, prendre en compte le problème de l'ouverture de l'espace public à un plus grand nombre d'acteurs sociaux (Cf. M. Kuengienda, 2007, p. 8). De fait, parmi les attentes en matière de justice sociale dans une Afrique en plein processus de développement et de modernisation, il y a la situation socio-culturelle de la femme et sa participation à l'espace public (Cf. R. M. Afan, 2010, p. 133). Certains observateurs ont un regard assez pessimiste sur le sort de la femme africaine. Dans *Cultures viriles et identités féminines. Essai sur le genre en Afrique subsaharienne*, C. T. Djombe affirme qu'en Afrique subsaharienne, le développement d'idéologies et de cultures victimaires, de constructions imaginaires, de représentations symboliques et religieuses, aboutit à l'émergence d'identités féminines minorées et meurtries. Ces dispositifs historico-culturels de stéréotypie et de stigmatisation de la femme, et la manière dont ils déterminent les relations sociales actuelles installeraient la femme africaine dans une espèce de résistance à la parité sociale et ferait d'elle un être résiduel (Cf. C. T. Djombe, 2012, p. 7).

Les mutations socio-culturelles en cours dans l'espace politique africain laissent penser que la contribution sociale de la femme africaine ne saurait se limiter à la sphère privée dans laquelle elle serait habituellement confinée.

### **3.2. La lutte pour la libération sexuelle et sociale de la femme africaine**

La lutte pour la libération sexuelle et idéologique de la femme africaine en vue d'une plus grande participation politique, ainsi que les autres revendications d'ordre moral, politique et économique en matière de justice sociale en Afrique, peuvent recevoir un éclairage particulier dans la théorie critique d'inspiration habermassienne de Fraser. Pour l'auteur de *Qu'est-ce que la justice sociale*, une société juste est celle qui, premièrement, veille à la distribution des statuts, des avantages sociaux et des richesses ; deuxièmement, « désinstitutionnalise » les hiérarchies injustes de domination et les mécanismes sociaux discriminatoires, par la promotion d'une politique de reconnaissance et, troisièmement, rend optimales les chances de participation au destin d'une collectivité à travers un système idoine de représentation politique. Pour faire face aux nouvelles questions qui se posent aujourd'hui, les théories contemporaines de la justice sociale, si on veut qu'elles soient démocratiques, doivent non seulement devenir tridimensionnelles, mais également faire de la parité de participation leur soubassement normatif (Cf. N. Fraser, 2011, p. 53-56).

La réflexion de N. Fraser sur l'organisation de l'espace public est d'un intérêt certain pour le féminisme en Afrique. Fraser trouve que la théorie habermassienne de l'espace public est indispensable à la Théorie critique de la société et à la pratique politique démocratique dans

laquelle une place de choix à la participation de la société civile au processus de délibération politique doit être accordée. En tant que lieu de production et de circulation de discours, l'espace public n'est pas à confondre avec une arène étatique de corruption du pouvoir ou un espace économique de relations marchandes. D'après Fraser, cette notion « désigne un espace, dans les sociétés modernes, où la participation politique passe par le médium du langage. C'est l'espace où les citoyens débattent des affaires communes, une arène institutionnalisée d'interaction discursive » (N. Fraser, 2011, p. 109).

Même si le cadre délibératif d'Habermas est une référence théorique tout à fait appropriée pour orienter l'action sociale, Fraser ne l'adopte pas dans son intégralité. Elle s'attèle d'abord à déconstruire les présupposés libéraux qui l'empêchent d'offrir une version capitaliste de l'espace public. Elle adopte le point de vue des sociétés égalitaires et multiculturelles pour prôner l'élimination de l'inégalité sociale qui corrompt la délibération publique. On peut dire que cette aseptisation de l'espace public est intéressante pour l'Afrique. La conception de l'espace public comme un marché libéral, et donc réservé aux plus riches et aux plus fortunés n'est pas idéale pour un continent où les niveaux de vie sont très contrastés.

En opposition à Habermas, Fraser souligne l'importance de l'existence de ce qu'elle appelle « les contre-publics subalternes » en vue de l'élargissement de l'interaction contestataire. Comme le souligne Ferrarese dans l'introduction à *Qu'est-ce que la justice sociale*, « contre la perspective défendue par Habermas d'un espace public unique, coextensif à la société, elle [Fraser] introduit l'idée d'une multitude de contre-publics subalternes, arènes de délibération des groupes en position de subordination » (N. Fraser, 2011, p. 8).

En Afrique, « la société civile est devenue un levier de contre-pouvoir », assumant « le rôle de sentinelle de la démocratie » (B. Guèye, 2009, p. 8). Pour que les associations de droits de la femme, les syndicats, les organes de presse soient un gage de préservation des acquis démocratiques, ils ont besoin de plateformes publiques d'expression libre. La formule fraserienne des contre-publics subalternes et des arènes discursives parallèles en démocratie est particulièrement bien venue. Cette solution offrira aux acteurs de la société civile africaine, aux familles brisées par le divorce, aux travailleurs sociaux aux moyens économiques précaires, aux membres des groupes sociaux subordonnés d'élaborer leur propre outillage conceptuel, de diffuser des contre-discours à partir desquels ils peuvent interpréter leur propre identité, leurs intérêts et leurs besoins (Cf. N. Fraser, 2011, p. 126-127).

La mise en œuvre des espaces publics secondaires est une proposition judicieuse dans la mesure où elle permet de comprendre que la justice ne consiste pas à faire participer tous les acteurs sociaux à un même espace public. L'égalité de droits n'implique pas nécessairement la participation à l'espace public à la même échelle sociale et professionnelle. Un pays a besoin des cadres, des fonctions libérales, des classes intermédiaires, des ouvriers, de chacun, à son niveau d'intervention. La réalisation de la participation paritaire aux niveaux économique, social et politique est un projet quasi illusoire. Tel qu'il est formulé dans les théories du genre, l'idéal égalitaire, par son « exigence d'un équilibre terme à terme entre hommes et femmes », dans tous les domaines, « exprime l'essentiel de l'utopie féministe » (G. Fraisse, 1995, p. 387). C'est un ensemble d'espaces publics parallèles et différenciés qui constituent et animent l'espace démocratique fondé sur l'égalité des droits.

Ainsi, contrairement aux arguments d'un certain féminisme, l'éducation des enfants ne situe pas les femmes, les servantes de maison sans activité professionnelle en dehors de l'espace

démocratique. Ces dernières forment « des arènes discursives parallèles » dans lesquelles elles peuvent élaborer un nouvel outillage conceptuel, diffuser des contre-discours à partir desquels elles peuvent interpréter leur propre identité, leurs intérêts et leurs besoins (Cf. N. Fraser, 2011, p. 126-127).

## Conclusion

N. Fraser fait partie des philosophes posthabermassiens de l'École de Francfort aux côtés d'A. Honneth, S. Benhabib, A. Wellmer. Elle considère Habermas comme l'auteur qui a le mieux saisi les élans de la pensée postmarxienne. La question qui oriente la lecture de sa pensée peut se formuler de la manière suivante : en quoi et dans quelle mesure la théorie de la société élaborée par Habermas clarifie-t-elle ou empêche-t-elle de saisir les fondements de la domination masculine et de la subordination des femmes dans les sociétés modernes ?

Eu égard à l'importance de son œuvre, Fraser regrette que Habermas ne dise pratiquement rien sur le genre dans la *Théorie de l'agir communicationnel* et ne parvienne pas à actualiser le plein potentiel critique de son propre diagnostic des sociétés politiques modernes. Elle conteste l'organisation bourgeoise et androcentrique de l'espace public du philosophe allemand. Pour Fraser, la Théorie critique doit clarifier avant tout les relations entre la domination masculine et les autres formes de subordination sociale. Elle doit aider à mettre en lumière la manière dont la domination masculine opère en relation avec les autres formes d'inégalités en société telles que la sexualité, la nationalité, l'ethnie et la race.

Sous ce rapport, Fraser soutient que la pensée d'Habermas recèle des points aveugles, des intuitions inabouties. En effet, opposant très rigide l'espace public et l'espace privé, reproduction symbolique et reproduction matérielle, intégration systémique et intégration sociale, le philosophe allemand serait passé « à côté de leur contenu implicite en matière de genre » et naturalisé « les aspects androcentriques de l'ordre social » (N. Fraser, 2012, p. 13).

N. Fraser apprécie la vision de J. Habermas selon laquelle une société démocratique est celle dans laquelle des espaces publics de délibération et d'interaction sont offerts pour l'expression individuelle et collective de la société civile. Mais elle réalise que l'espace public unidimensionnel que le philosophe allemand préconise ne permet pas réellement de domestiquer les formes d'aliénation repérables dans les arènes de la société bourgeoise. Plutôt que de déconstruire le concept habermassien d'espace public, Fraser s'applique à le repenser dans le cadre de la Théorie critique contemporaine. Dès lors, en opposition à Habermas, elle souligne l'importance de l'existence de ce qu'elle appelle « les contre-publics subalternes » en vue de l'élargissement de l'interaction contestataire.

La théorie critique de N. Fraser peut inspirer une réflexion sur le féminisme en Afrique. Elle peut l'amener à une meilleure prise en charge théorique et pratique de la manière dont les inégalités de genre affectent et corrompent la délibération politique. La notion normative de parité de participation qui régit l'espace public vise à y réintroduire les groupes féminins exclus pour des raisons économiques, culturelles ou politiques.

**Références bibliographiques**

- AFAN Roger Mawuto, 2010, *Les masques du pouvoir politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- BENHABIB Seyla, 2002, *The Claims of Culture*, Princeton University Press.
- DJOMBE Calvin Thomas, 2012, *Cultures viriles et identités féminines. Essai sur le genre en Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan.
- DOWNS Laura Lee & Laufer Jacqueline (Propos recueillis par), 2012, « Nancy Fraser, une philosophe rebelle », *Travail, genre et sociétés*, Vol. 1, n° 27, p. 5-27.
- DURAND-GASSELIN Jean-Marc, 2012, *L'École de Francfort*, Paris, Éditions Gallimard.
- FERRARESE Estelle, 2015, « Nancy Fraser ou la théorie du *prendre part* », *La Vie des idées*, [www.laviedesidees.fr](http://www.laviedesidees.fr), (09.12.23).
- FRAISSE Geneviève, 1995, « Entre égalité et liberté », in *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte, p. 387-393.
- FRASER Nancy, 2011, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. E. Ferrarese, Paris, La Découverte.
- FRASER Nancy, 2012, *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, trad. E. Ferrarese, Paris, La Découverte.
- GUËYE Babacar, 2009, « La démocratie en Afrique : succès et résistances », in *Pouvoirs*, Seuil, Vol 2, n° 129, pp. 5-26.
- HABERMAS Jürgen, 1978, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2 : *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard.
- HONNETH Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Coll. « Passages », Paris, Cerf.
- KUENGIENDA Martin, 2007, *Quelle démocratie pour l'Afrique ? Pouvoir, éthique et gouvernance*, Paris, L'Harmattan.
- LEGRAND Hervé & RAISON DU CLEUZIOU Yann (dir.), 2016, *Penser avec le genre. Sociétés, corps, christianisme*, Paris, Groupe Artège, Paris, coll. « Confrontations ».
- POURTOIS Hervé, 2009, « La reconnaissance : une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser », *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009.
- RAWLS John, 1997, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, Coll. « Points Essais ».
- ROCKHILL Gabriel & GOMEZ-MULLER Alfredo (eds.), 2011, *Politics of Culture and the Spirit of Critique*, Columbia University Press.
- WELLMER Albrecht, 1991, *The persistence of modernity. Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, trans. David Midgley, Cambridge: The MIT Press.
- YOUNG Iris Marion, 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.