

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

CAPACITÉS INTERPRÉTATIVES ET OPPRESSION : REPENSER L'INJUSTICE
HERMÉNEUTIQUE À L'AUNE DE L'ALIÉNATION

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

MAITRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

BÉNÉDICTE D'ANJOU

NOVEMBRE 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Plusieurs personnes ont rendu possible la réalisation de ce mémoire. D'abord, je tiens à remercier ma mère, mon père, ma sœur et mes meilleures amies, pour leur soutien inconditionnel. Ayant démontré de l'intérêt pour ce que je fais dès le début de mon parcours en philosophie, ces personnes m'ont donné confiance et m'ont permis de me trouver crédible dans un milieu où je me suis longtemps sentie imposteur. De par leur intérêt et leur appui, mes proches m'ont également démontré que les enjeux philosophiques ont leur place à l'extérieur du milieu académique. Je tiens aussi à remercier ma directrice, Mme Catala, de m'avoir introduite à la problématique si passionnante qu'est celle des injustices épistémiques et de m'avoir accompagnée avec bienveillance dans l'accomplissement de ce projet. Je remercie également les nombreux professeurs et professeuses qui, à travers mon parcours, ont parfait mes compétences et m'ont donné confiance en celles-ci. Elles et ils ont de cette manière grandement contribué à aiguïser mon esprit critique et ma rigueur intellectuelle. Finalement, je tiens à remercier mon amoureux, Simon, qui est entré dans ma vie durant la rédaction de ce mémoire. De par sa force de caractère hors du commun, son humour et ses encouragements, il m'a permis de terminer ce projet avec beaucoup de légèreté.

DÉDICACE

À toutes ces personnes qui se sont démenées
dans l'ombre à développer et à faire valoir des
mots qui ont révolutionné notre façon de
comprendre et de vivre le monde.

AVANT-PROPOS

Il y a quelques années, une personne que j'adore me confie qu'elle a été victime de violence sexuelle sept ans plus tôt. Elle m'explique qu'elle l'a compris depuis quelques semaines seulement, grâce à un cours à l'Université sur la coercition sexuelle. Il lui aura donc fallu sept ans en plus d'un bagage universitaire afin d'arriver à mettre des mots sur l'expérience désagréable, ambiguë et confuse qu'elle a vécue et pour laquelle elle s'était toujours portée responsable. Sept ans pour comprendre adéquatement une expérience qui pourtant a marqué sa vie.

À travers les témoignages de plusieurs femmes de mon entourage, j'ai été conduite à prendre conscience de l'ampleur de la problématique des violences sexuelles. Un échantillon représentatif de la réalité, sachant qu'une femme sur trois vivra une agression sexuelle au cours de sa vie (Ministère de la sécurité publique du Québec, 2013). Parmi ces femmes, certaines identifiaient ces expériences comme telles, d'autres non. Celles qui abordaient leur expérience en tant que violence sexuelle le faisaient toujours avec un certain manque d'assurance et de doute, comme si c'était à moi de décréter si leur vécu méritait ces mots ou s'il en était indigne. Celles qui pour leur part refusaient d'attribuer les termes « violence sexuelle » à leur expérience le faisaient au contraire avec beaucoup d'assurance. Trop de femmes. Trop de violences sexuelles. Trop d'ambiguïté quant à l'utilisation de ces mots.

J'ai débuté ma maîtrise à l'automne 2017, en plein mouvement *#metoo*. Durant le mouvement de dénonciations qui a suivi trois ans plus tard au Québec, je rédigeais ces pages. J'ai donc étudié la résistance face à la problématique des violences sexuelles en même temps que de l'observer se dérouler sous mes yeux. Je me suis considérée

privilegiée - privilégiée aussi de vivre à une époque où il m'est possible d'étudier de tels enjeux à l'Université et d'avoir accès à tout ce savoir qui paradoxalement demeure difficilement accessible aux personnes qui en auraient le plus besoin.

La force des choses m'a donc conduite à étudier principalement la façon dont l'injustice herméneutique se manifeste dans la problématique des violences sexuelles — problématique où les femmes sont malheureusement surreprésentées. Néanmoins, mon mémoire concerne toutes les personnes et les situations où le manque de mots afin de comprendre et de communiquer adéquatement une expérience met en péril la dignité et l'humanité de ces dernières. Par le biais de ce projet de recherche, je n'ai pas la prétention de changer le monde. Je suis consciente qu'il s'agit avant tout d'un exercice académique. Toutefois, mes recherches m'ont appris que c'est petit à petit, de déclic en déclic, que nous parviendrons à une meilleure compréhension du monde et de l'oppression. Par le biais de ce mémoire, j'aspire dès lors à contribuer à ce domino de déclics qui permettra aux personnes opprimées de pallier les absences de mots qui minent leur résistance.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iii
AVANT-PROPOS	iv
TABLE DES MATIÈRES	vi
LISTE DES FIGURES.....	viii
RÉSUMÉ	ix
ABSTRACT.....	x
INTRODUCTION	11
CHAPITRE I LACUNES ET INJUSTICES HERMÉNEUTIQUES	23
1.1 L'injustice herméneutique selon Mason et Medina.....	23
1.1.1 Apport des positions de Mason et de Medina pour la conception de l'injustice herméneutique	27
1.2 De la possibilité de ne pas comprendre.....	29
1.2.1 Lacunes herméneutiques et compréhension.....	29
1.2.2 Communauté interprétative et résistance herméneutique	33
1.2.3 Lacunes, injustice et résistance herméneutiques.....	39
1.3 Consolidation des perspectives de Fricker, Mason et Medina quant à l'injustice herméneutique	42
CHAPITRE II LE TORT DE L'INJUSTICE HERMÉNEUTIQUE	45
2.1 Le tort de l'injustice herméneutique selon Fricker	46

2.2 Goetze et le tort primaire de l'injustice herméneutique	48
2.3 Jaeggi et le tort identitaire de l'injustice herméneutique	51
2.3.1 L'aliénation selon Jaeggi	53
2.3.2 Le tort de l'injustice herméneutique à l'aune de la théorie de l'aliénation de Jaeggi.....	53
CHAPITRE III DE L'INJUSTICE À L'ALIÉNATION HERMÉNEUTIQUE.....	59
3.1 L'aliénation herméneutique	60
3.1.1 Marginalisation, injustice et aliénation herméneutiques	63
3.2 Réactions émotionnelles atypiques et résistance	69
3.2.1 Jaggar et les émotions hors-la-loi.....	69
3.2.2 Meyers et les attitudes émotionnelles acrimonieuses.....	73
3.2.3 Harbin et la désorientation	75
3.2.4 Réactions émotionnelles atypiques	77
3.3 Aliénation herméneutique et résistance	80
3.4 L'aliénation herméneutique comme concept amélioratif	86
CONCLUSION.....	89
BIBLIOGRAPHIE	95

LISTE DES FIGURES

Figures	Pages
1.3 Les causes de l'injustice herméneutique.....	42
3.1 Ressources herméneutiques dominantes et aliénation herméneutique.....	62
3.2 Relations entre la marginalisation, l'aliénation et l'injustice herméneutique.....	65

RÉSUMÉ

Dans son ouvrage *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Fricker s'intéresse à la façon dont la production et la transmission de la connaissance contribuent à l'oppression des personnes marginalisées. À travers ce projet, elle introduit et développe le concept d'injustice herméneutique (*hermeneutical injustice*) qu'elle définit comme l'injustice pour une personne d'être incapable d'interpréter adéquatement certains aspects de son expérience sociale en raison de lacunes dans les ressources herméneutiques collectives (Fricker, 2007). Son concept d'injustice herméneutique suppose dès lors que les ressources herméneutiques collectives auraient le pouvoir de restreindre les capacités interprétatives des personnes opprimées, c'est-à-dire de leur faire vivre un désavantage cognitif si important que leur capacité à comprendre adéquatement le monde en serait entravée.

En accord avec les travaux de Fricker, mon mémoire vise à analyser le phénomène d'injustice herméneutique de manière à clarifier comment notre façon de comprendre le monde peut empêcher les personnes opprimées de comprendre adéquatement leurs expériences et contribuer en retour à leur oppression. Pour ce faire, je clarifierai la façon dont les lacunes dans les ressources herméneutiques dominantes peuvent affecter les capacités interprétatives des personnes opprimées. Ensuite, je traiterai des implications de l'injustice herméneutique dans la vie des personnes qui en sont victimes. Finalement, je me pencherai sur les possibilités de résistance face à une telle injustice en mettant de l'avant le potentiel politique des réactions émotionnelles atypiques ainsi que de la communauté interprétative. De telles conclusions me conduiront à développer ainsi qu'à faire valoir un concept d'aliénation herméneutique afin de mieux penser les implications d'une telle injustice et la résistance face à cette dernière.

Mots clés : Injustice herméneutique, ressources herméneutiques dominantes, rapport au monde, aliénation herméneutique, communauté interprétative, résistance.

ABSTRACT

In her book *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Fricker assesses the way in which inequalities and power relations between different social groups affect knowledge production and transmission. Through this project, she introduces and develops the concept of hermeneutical injustice which she defines as the injustice of being unable to adequately interpret one's social experience due to gaps in the collective hermeneutical resources (Fricker, 2007). Her concept of hermeneutical injustice supposes that collective hermeneutical resources have the power to restrict a person's interpretive capacities, that is to say to make her experience such a significant cognitive disadvantage that her capacity to adequately understand the world is hampered by it.

Continuing with Fricker's work, my thesis aims to analyze the phenomenon of hermeneutical injustice in order to clarify how our way of understanding the world can prevent oppressed people from adequately understanding their experiences and as a result, contribute to their oppression. In order to elucidate such questions, I will first clarify how gaps in dominant hermeneutical resources can affect the interpretive capacities of oppressed people. Subsequently, I will analyse the implications of hermeneutical injustice in people's lives. Finally, I will explore the possibilities of resisting such injustice by highlighting the political potential of atypical emotional reactions and of interpretive communities. Such conclusions will lead me to develop and defend a concept of hermeneutical alienation in order to better understand the implications of such injustice and the resistance to it.

Keywords: Hermeneutical injustice, dominant hermeneutical resources, relationship to the world, hermeneutical alienation, interpretive community, resistance.

INTRODUCTION

« J’essaie constamment de communiquer quelque chose d’incommunicable, d’expliquer quelque chose d’inexplicable, de raconter quelque chose que je ne ressens que dans mes os et qui ne peut être vécu que dans ces os. » [*traduction libre*]

—Frank Kafka, *Letters to Milena*, 1952

Dans son ouvrage *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Miranda Fricker s’intéresse à la façon dont la production et la transmission de la connaissance s’arriment à l’oppression des personnes marginalisées, en contribuant ou en maintenant cette dernière. Contrairement à la conception traditionnelle de l’épistémologie qui conçoit le sujet connaissant comme étant neutre, voire objectif, quant à sa façon de connaître le monde, elle juge que l’oppression se produit dans le cadre de nos pratiques épistémiques concrètes. En ce sens, elle défend que la façon traditionnelle d’envisager la connaissance a pour sa part négligé historiquement les aspects politiques et éthiques de notre conduite épistémique. En accord avec l’épistémologie sociale et féministe, Fricker insiste pour sa part sur la dimension socialement située de nos pratiques épistémiques dans la mesure où de telles pratiques s’inscrivent toujours entre des personnes qui occupent le monde social. Par conséquent, elle soutient que les relations de pouvoir sociales qui influencent nos comportements épistémiques peuvent générer des injustices épistémiques (Fricker, 2007, p.3). Sa façon d’envisager les injustices épistémiques ne concerne pas l’accès à la connaissance, c’est-à-dire la distribution inéquitable de biens (*goods*) épistémiques par le biais de l’accès à l’éducation ou à l’information. Elle conçoit plutôt les injustices épistémiques du point de vue des torts causés à une personne sur le plan de son agentivité épistémique, soit quant à sa façon

de se percevoir et d'être perçue en tant que connaissance potentielle (Fricker, 2007, p.1).

Dans son ouvrage *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Fricker vise à mettre en lumière et à dénoncer de telles injustices. À ce propos, elle juge que l'agentivité épistémique d'une personne peut être minée par la façon dont les relations de pouvoir sociales nous conduisent à interpréter le monde. Fricker défend que de telles relations conduisent les membres de groupes privilégiés (soit les hommes, les personnes blanches, hétérosexuelles, cisgenres, neurotypiques, etc.) à avoir un avantage injuste du point de vue de l'interprétation du monde social (Fricker, 2007, p.147). Afin de justifier un tel argument, elle évoque que les ressources implicites auxquelles nous référons afin d'interpréter le monde social — ce qu'elle nomme les *ressources herméneutiques collectives* — tendent à être biaisées et limitées. Les ressources herméneutiques collectives sont le bassin de concepts, de représentations sociales et de catégories auxquelles nous référons afin d'interpréter le monde social et ses événements. Elles sont limitées et biaisées dans la mesure où elles tendent à tenir compte surtout de la perspective des membres de groupes privilégiés, étant générées à travers des professions associées historiquement aux membres de ces groupes, comme le droit, le journalisme, la politique et le milieu académique (Fricker, 2007, p.152).

Le fait que les ressources herméneutiques collectives tiennent compte principalement de la perspective des membres de groupes privilégiés est problématique selon Fricker. D'une part, cela tend à décrire principalement l'expérience des membres de ces groupes et à satisfaire asymétriquement leurs intérêts (Fricker, 2007, p.161). Effectivement, elle soutient que nos efforts interprétatifs sont naturellement orientés vers nos propres intérêts. Par conséquent, les membres de groupes privilégiés sont enclins à comprendre le monde social d'une façon qui facilite leur manière d'habiter et de naviguer ce dernier, au détriment de celle des personnes opprimées (Fricker, 2007, p.152). D'autre part, le

fait que les ressources herméneutiques collectives tiennent compte principalement de la perspective des membres de groupes privilégiés est problématique, car cette perspective unique et privilégiée sur le monde en vient à être considérée à tort comme universellement représentative de l'expérience humaine (Fricker, 2007 ; L. Jackson, 2017). Fricker explique qu'un tel fait s'observe notamment dans la façon traditionnelle de considérer le harcèlement sexuel avant l'avènement d'un tel concept, soit comme de la drague (*flirting*) (Fricker, 2007, p.153). Une telle interprétation ne permettait pas aux personnes qui en étaient victimes de comprendre adéquatement de tels actes préjudiciables et de pouvoir les contester. Afin de justifier un tel argument, elle aborde notamment le vécu de Carmita Wood, tiré du mémoire de Susan Brownmiller. Ce dernier se déroule en 1975, à l'Université de Cornell aux États-Unis et est relaté comme suit par Brownmiller :

Carmita Wood, âgée de quarante-quatre ans, issue de la région du lac Cayuga et mère monoparentale de deux enfants, travaillait depuis huit ans au département de physique nucléaire de Cornell, passant d'un statut d'assistante de laboratoire à un travail de bureau. Wood ne savait pas pourquoi elle avait été promue, ni même si elle l'avait été, mais un professeur distingué semblait incapable de garder ses mains loin d'elle...

« Tel que Wood le raconte, l'homme éminent secouait son entrejambe quand il se tenait près de son bureau et regardait son courrier, ou frôlait délibérément ses seins en cherchant des papiers. Un soir, alors que les employés du laboratoire quittaient la fête de Noël annuelle, il la coinça dans l'ascenseur et l'embrassa brusquement sur la bouche. Suite à l'incident de la fête de Noël, Carmita Wood fit tout son possible pour utiliser les escaliers du bâtiment du laboratoire afin d'éviter une récidive. Mais le stress de molestations furtives et ses efforts pour garder le scientifique à distance tout en maintenant des relations cordiales avec la femme de ce dernier, qu'elle appréciait, lui provoquèrent une foule de symptômes physiques. Wood développa des douleurs chroniques au dos et au cou, ainsi que des engourdissements au pouce droit. Elle demanda dès lors un transfert dans un autre département. Et comme cela ne se produit pas, elle démissionna. Elle partit en Floride pour se reposer et récupérer. À son retour, elle fit une demande auprès de l'assurance-chômage. Lorsque l'enquêteur des réclamations lui demandât pourquoi elle avait quitté son emploi après huit ans,

Wood fut incapable de décrire les épisodes haineux. Elle avait honte. Sous la pression — le blanc sur le formulaire devait être rempli — elle répondit que ses raisons étaient personnelles. Sa demande de prestation de chômage fut rejetée.
» [traduction libre] (Fricker, 2007, p. 149-150).

Le mémoire de Brownmiller relate que c'est en racontant son expérience à d'autres femmes de l'Université que Wood réalisa que ces dernières avaient également vécu des expériences semblables et qu'elles étaient toutes autant incapables de la nommer. Le témoignage de Wood ajouté aux expériences respectives de chacune de ces femmes permit dès lors à ces dernières de prendre conscience du caractère commun de telles expériences. Grâce à des rencontres de *consciousness-raising*¹, elles parviennent enfin à créer en commun un tout nouveau terme afin de référer à ce problème apparemment sans nom, soit celui de harcèlement sexuel.

Selon Fricker, l'histoire de Carmita Wood démontre que certains aspects du monde social sont inadéquatement compris, et ce, dans la mesure où les membres de groupes privilégiés n'ont pas intérêt à avoir une compréhension adéquate de tels aspects. Fricker traite notamment du vécu de Wood comme constituant une injustice, et ce, dans la mesure où l'incapacité de cette dernière à interpréter adéquatement son expérience est due à un préjudice identitaire, soit au fait qu'elle est une femme (Fricker, 2007, p. 155). Plus précisément, elle explique que cette incapacité résulte de sa marginalisation sociale en tant que femme — marginalisation qui la conduit à être également marginalisée sur le plan herméneutique, c'est-à-dire sur le plan de l'interprétation du

¹ Déployée à New York vers la fin des années 1960, la pratique du *consciousness-raising* a contribué à propulser la deuxième vague de féminisme aux États-Unis. Le terme « élever la conscience » fait notamment écho à l'objectif de cette pratique, qui était d'obtenir une compréhension plus approfondie du sexisme en s'appuyant sur la manière dont il était vécu concrètement par les femmes (Whittier, 2017). La pratique du *consciousness-raising* s'appuyait ainsi sur l'idée que toutes les femmes en tant que femmes, vivent de l'oppression et ont un intérêt commun à y mettre fin. En 1973, c'est notamment plus de 100 000 femmes qui faisait partie de ces regroupements aux États-Unis (Eller, 1993).

monde. Celle-ci empêche notamment Wood de protester contre l'acte préjudiciable dont elle est victime, ce qui maintient et accentue en retour son oppression.

Une telle problématique a dès lors incité Fricker à développer le concept « d'injustice herméneutique » (*hermeneutical injustice*) qu'elle définit comme l'injustice pour une personne d'être incapable d'interpréter adéquatement certains aspects de son expérience sociale en raison de lacunes dans les ressources herméneutiques collectives (Fricker, 2007, p.154). Son concept d'injustice herméneutique suppose dès lors que les ressources herméneutiques collectives auraient le pouvoir de restreindre les capacités interprétatives d'une personne, c'est-à-dire de lui faire vivre un désavantage cognitif si important que sa capacité à comprendre adéquatement le monde en est entravée.

Toutefois, la façon par laquelle Fricker envisage l'injustice herméneutique ne fait pas l'unanimité dans le domaine de l'éthique de la connaissance. De son côté, Rebecca Mason doute que des failles dans les ressources herméneutiques nuisent à la capacité des membres de groupes opprimés de comprendre leurs expériences (Mason, 2011). Dans son article « Two Kinds of Unknowing », elle défend qu'il est possible pour des personnes opprimées de comprendre leurs expériences malgré que celles-ci demeurent incomprises par les membres de groupes privilégiés (Mason, 2011). Afin de justifier un tel argument, elle fait la distinction entre deux types d'ignorance. D'une part, elle parle de l'ignorance à laquelle sont soumises les personnes opprimées sur le plan herméneutique lorsque les ressources herméneutiques collectives ne rendent pas compte de leurs expériences et les empêchent par le fait même de les comprendre — comme dans le cas de Carmita Wood. D'autre part, elle aborde l'ignorance à laquelle sont soumis les membres de groupes privilégiés en raison de mauvaises pratiques épistémiques — comme celle du professeur qui harcèle sexuellement Wood (Mason, 2011). Conformément à cette distinction, Mason doute que l'absence de concept dans les ressources herméneutiques dominantes puisse empêcher une personne

herméneutiquement marginalisée de comprendre son expérience. À ce propos, elle note notamment à la fin de son article :

« Malgré que je ne puisse pas aborder le point en détail ici, je suis sceptique quant au genre de déterminisme linguistique sous-entendu par l'affirmation de Fricker selon laquelle une faille dans les ressources herméneutiques empêche (*prevents*) quelqu'un de comprendre ses propres expériences sociales. » [*traduction libre*] (Mason, 2011)

Son scepticisme se manifeste notamment dans sa façon d'interpréter le vécu de Carmita Wood. À ce propos, elle écrit :

« Bien que Wood puisse ne pas avoir saisi la signification générale de son expérience — par exemple, qu'il s'agissait d'un événement répandu et malheureusement courant dans la vie de nombreuses femmes — ses actions à la suite de son refus de réclamation d'assurance-chômage trahissent la description de Wood comme quelqu'un qui n'a pas compris. Comme le raconte Brownmiller, Wood a recherché la féministe Lin Farley, a partagé volontairement son expérience avec le groupe de *consciousness-raising* de Farley, et a aidé à organiser et a participé à une discussion sur le sujet — tout en contestant la décision de l'assurance-chômage. (Brownmiller, 1999, 280). Ce ne sont pas les actions d'une femme mystifiée par son expérience d'un phénomène encore à nommer [...] Bien que le terme harcèlement sexuel ait galvanisé l'action politique, les munitions linguistiques nouvellement trouvées par les femmes n'indiquaient pas que les femmes étaient, jusqu'alors, empêchées de comprendre leurs expériences à ce sujet. » [*traduction libre*] (Mason, 2011)

En d'autres termes, Mason considère que l'absence du terme « harcèlement sexuel » dans les ressources herméneutiques collectives n'empêchait pas les femmes qui en étaient victimes de comprendre leurs expériences. Elle juge que les actions de Wood indiquent au contraire que cette dernière avait une certaine compréhension de son expérience malgré l'absence du concept de harcèlement sexuel. Par conséquent, elle soutient que la force d'un concept n'est pas de rendre possible l'interprétation, mais plutôt, de concrétiser l'action politique (Mason, 2011). Plus précisément, elle juge que

dans le cas de Carmita Wood, l'existence du terme ne lui a pas permis de comprendre son expérience, mais plutôt, d'avoir les outils afin de résister contre ce dernier. Par le biais d'un tel argument, Mason remet dès lors en question le lien que Fricker établit entre étiquettes linguistiques et compréhension.

Dans une même suite d'idées, José Medina juge qu'il ne faut pas réduire les capacités épistémiques des personnes opprimées aux ressources herméneutiques existantes (Medina, 2013 ; Medina, 2017). Il considère que les personnes opprimées ont des façons de faire sens de leurs expériences malgré l'existence de failles herméneutiques, et ce, par le biais des procédés dynamiques, interactifs et complexes de la communication (Medina, 2013). En d'autres termes, il considère que les procédés complexes qu'implique la communication permettent aux personnes marginalisées de partager leurs expériences de manière précaire et fragmentée malgré l'absence de ressources herméneutiques adéquates (Medina, 2013). Il aborde notamment le cas des personnes homosexuelles et de certaines femmes afin de justifier un tel argument. Il juge que ces personnes étaient capables de faire sens des mauvais traitements qu'elles subissaient et de les exprimer avant l'émergence des concepts « homophobie » et « violence conjugale » (Medina, 2013). En ce sens, Medina juge que les capacités herméneutiques ne dépendent pas du répertoire de termes disponibles. À ce propos, il écrit notamment : « [...] pour une conception pluraliste des groupes sociaux et des cultures, il est problématique de dire qu'il est tout simplement impossible pour une personne de comprendre une expérience au sein d'une culture particulière. » [*traduction libre*] (Medina, 2017, p.43).

De cette manière, Mason et Medina remettent tous deux en question la possibilité qu'une personne soit incapable de comprendre son expérience en raison de lacunes dans les ressources herméneutiques collectives. En effet, tandis que Mason ne considère pas que Carmita Wood soit « mystifiée » (*mystified*) par son expérience de

harcèlement sexuel (Mason, 2011, p.297), Medina remet en question la possibilité pour une personne d'être « herméneutiquement dépossédée » (*hermeneutically dispossessed*), c'est-à-dire d'être incapable d'exprimer, de comprendre ou d'interpréter une expérience (Medina, 2017, p.44). Les critiques de Mason et Medina évoquent ainsi la nécessité d'examiner le lien entre les ressources herméneutiques dominantes et les capacités interprétatives des personnes marginalisées de manière à avoir une meilleure compréhension du phénomène d'injustice herméneutique.

En accord avec les travaux de Fricker, mon mémoire vise à examiner le phénomène d'injustice herméneutique de manière à clarifier comment notre façon de comprendre le monde peut empêcher les personnes opprimées de comprendre adéquatement leurs expériences et contribuer en retour à leur oppression. En vue d'élucider de telles questions, je clarifierai la façon dont les lacunes dans les ressources herméneutiques dominantes peuvent affecter les capacités interprétatives des personnes opprimées. Ensuite, je traiterai des implications de l'injustice herméneutique dans la vie des personnes qui en sont victimes. Finalement, je me pencherai sur les possibilités de résistance face à une telle injustice en mettant de l'avant le potentiel politique des réactions émotionnelles atypiques ainsi que de la communauté interprétative. De telles conclusions me conduiront à développer ainsi qu'à faire valoir un concept d'aliénation herméneutique afin de mieux penser les implications d'une telle injustice et la résistance face à celle-ci.

En vue d'un tel objectif, mon projet de recherche se divisera en trois chapitres. Dans le premier chapitre s'intitulant « Lacunes et injustices herméneutiques », je préciserai et repenserai les causes de l'injustice herméneutique. Pour ce faire, je présenterai d'abord les critiques de Mason et de Medina à l'égard de la théorie de l'injustice herméneutique de Fricker. Je présenterai ensuite leur façon d'envisager le phénomène de l'injustice herméneutique en mettant de l'avant l'impact des pratiques communicatives

problématiques. Je soulignerai notamment l'apport d'une telle conception pour la théorie de l'injustice herméneutique. Approfondissant subséquemment le lien postulé par Fricker entre les ressources herméneutiques dominantes et les capacités interprétatives des personnes opprimées, je soutiendrai qu'il est effectivement possible pour une personne de ne pas comprendre son expérience et en ferai la démonstration à partir du cas de Carmita Wood. De telles conclusions me conduiront à défendre que l'injustice herméneutique peut résulter de deux causes, soit de lacunes interprétatives qui empêchent un sujet de comprendre adéquatement son expérience ou de pratiques communicatives problématiques qui empêchent un sujet de partager adéquatement son expérience à autrui.

Dans le second chapitre intitulé « Le tort de l'injustice herméneutique », je me pencherai sur la question du tort de l'injustice herméneutique. Pour ce faire, je présenterai d'abord la façon dont Fricker envisage ce dernier. Cela me conduira subséquemment à mettre en évidence deux problèmes qui découlent d'une telle conception. M'inspirant des travaux de Goetze, je soutiendrai d'une part que la conception du tort primaire de Fricker ne permet pas de consolider adéquatement les différentes manifestations de l'injustice herméneutique. En accord avec Goetze, je défendrai que le tort de l'injustice herméneutique consiste plutôt en un déficit d'intelligibilité quant à un aspect d'une expérience qui a de la valeur dans la vie des victimes. D'autre part, je mettrai en évidence le caractère problématique du postulat de Fricker quant au pouvoir constitutif sur l'identité de l'injustice herméneutique. Afin de penser autrement la façon dont l'injustice herméneutique affecte la trajectoire individuelle de ses victimes, j'introduirai la théorie de l'aliénation de Jaeggi et en démontrerai la pertinence pour la conception de l'injustice herméneutique. À ce propos, je défendrai que l'injustice herméneutique peut aliéner ses victimes et les empêcher de s'approprier adéquatement leur réalité, ce qui limite les expériences que celles-ci sont

amenées à vivre et par la même occasion, le développement de certains de leurs compétences et intérêts.

Finalement, dans le troisième chapitre intitulé *De l'injustice à l'aliénation herméneutique*, je penserai la résistance à certains cas d'injustice herméneutique en introduisant le concept d'aliénation herméneutique. Je présenterai d'abord un tel concept. J'expliquerai que le concept d'aliénation herméneutique vise à mettre en évidence la qualité du rapport qu'une personne entretient avec le monde ainsi qu'avec ses facultés interprétatives. Je soutiendrai ensuite la pertinence de ce dernier par le fait qu'il permet d'identifier une dimension du phénomène qui avait été sous-estimée par Fricker, soit le fait que l'aliénation herméneutique s'arrime souvent à l'injustice herméneutique et maintient cette dernière en empêchant les victimes de réaliser qu'elles subissent un préjudice sur le plan de l'interprétation du monde. Par conséquent, je défendrai que le concept d'aliénation herméneutique permet de mieux penser la résistance des victimes d'injustice herméneutique qui sont de plus herméneutiquement aliénées. Afin de penser la résistance à l'aliénation et à l'injustice herméneutique, je mettrai de l'avant le potentiel épistémique des réactions émotionnelles atypiques. Pour ce faire, je traiterai des travaux de philosophes féministes qui se sont intéressées au potentiel émancipateur de telles réactions. En accord avec ces dernières, j'expliquerai que les réactions émotionnelles atypiques que génère parfois l'expérience de l'aliénation herméneutique peuvent contribuer à la résistance des victimes d'injustice herméneutique en incitant ces dernières à investiguer de telles réactions auprès de personnes alliées, de manière à mieux comprendre la signification sociale d'expériences qui manquent d'intelligibilité. Dès lors, je défendrai que malgré que ce soit la communauté interprétative qui rend possible la résistance, le fait de vivre des réactions émotionnelles atypiques et d'être conscient.e du potentiel épistémique de ces dernières, facilite le processus de résistance pour les victimes d'injustice herméneutique qui sont de plus herméneutiquement aliénées. M'inspirant de

l'approche améliorative d'Haslanger, je défendrai finalement que le concept d'aliénation herméneutique contribue à améliorer la théorie de l'injustice herméneutique de Fricker dans la mesure où il souligne la nécessité de lutter contre l'aliénation qui nuit à la résistance et met en évidence le rôle des réactions émotionnelles atypiques ainsi que de la communauté interprétative dans la lutte contre cette dernière.

CHAPITRE I

LACUNES ET INJUSTICES HERMÉNEUTIQUES

1.1 L'injustice herméneutique selon Mason et Medina

Tel qu'évoqué précédemment, l'injustice herméneutique est un phénomène complexe. Ses manifestations, ses particularités et la question plus générale de savoir comment le comprendre tendent tranquillement à se préciser à travers les travaux de Fricker et d'autres figures en éthique de la connaissance. La nouveauté et la complexité de ce concept l'ont néanmoins conduit à faire face à certains problèmes, dont un certain scepticisme quant au lien que Fricker établit entre les ressources herméneutiques collectives et les capacités interprétatives. Effectivement, Mason et Medina remettent tous deux en question le fait qu'il soit impossible pour une personne d'être incapable de comprendre adéquatement son expérience en raison de lacunes dans les ressources herméneutiques collectives. Selon Mason et Medina, le problème concerne en partie le concept de ressources herméneutiques collectives sur lequel un tel postulat repose — concept que tous deux en question à travers leurs travaux respectifs.

Selon Medina, le concept de ressources herméneutiques collectives est problématique étant donné qu'il sous-entend que tous les membres d'une société interprèteraient de la même façon le monde social (Medina, 2013). Insistant pour sa part sur le caractère pluraliste et polyphonique du monde social, c'est-à-dire sur le fait qu'il existe une multitude de communautés interprétatives et expressives, il nie qu'il existe quelque chose comme des ressources herméneutiques *collectives* (Medina, 2013 ; Medina,

2017). Il considère que l'on doit plutôt parler d'une pluralité de ressources herméneutiques ayant différents degrés d'acceptation et de circulation à travers les multiples communautés interprétatives d'une même société (Medina, 2013). En ce sens, ce à quoi Fricker réfère en tant que ressources herméneutiques *collectives* est abordé par Medina comme des compréhensions sociales davantage établies, voire reconnues par les membres d'une même société (et principalement par les membres de groupes privilégiés), soit comme des compréhensions sociales qui ont un plus grand niveau de circulation (Medina, 2013).

Dans une même suite d'idées, Mason défend que le concept de ressources herméneutiques collectives de Fricker ne rend pas compte de toutes les ressources herméneutiques disponibles, mais plutôt seulement, de celles issues du discours dominant. Faisant la distinction entre les ressources herméneutiques dominantes et non-dominantes, elle juge qu'il est possible pour les personnes opprimées de référer à des ressources herméneutiques non-dominantes afin de comprendre leurs expériences sociales. En ce sens, elle juge que les lacunes dans les ressources herméneutiques dominantes n'affectent pas forcément les capacités interprétatives des personnes opprimées, soit qu'une absence de compréhension chez les membres de groupes privilégiés n'implique pas forcément une absence de compréhension chez les personnes opprimées.

Mason et Medina critiquent dès lors communément le concept de ressources herméneutiques collectives de Fricker sur lequel sa conception de l'injustice herméneutique repose, et ce, dans la mesure où ce dernier ne rend pas compte du caractère pluraliste et polyphonique du monde social. Fricker est elle-même d'accord avec une telle critique, ce qui la conduit désormais à parler de « bassin partagé de ressources herméneutiques » (*shared pool of hermeneutical resources*) plutôt que de ressources herméneutiques *collectives* (Medina, 2017, p.43). Une telle conception

demeure néanmoins problématique d'un point de vue épistémique, car elle suppose qu'il existe un terrain d'entente entre les membres d'une société quant aux façons adéquates de comprendre le monde. En ce sens, contrairement à Fricker, la façon dont Mason et Medina traitent des ressources herméneutiques est très pertinente, car celle-ci évite le postulat d'une perspective commune sur le monde. Contrairement à la conception de Fricker, celle-ci permet également de mettre en évidence le fait que les failles herméneutiques ne se manifestent pas uniformément à travers le monde social, soit qu'il est possible pour les personnes opprimées de comprendre leurs expériences en l'absence de ressources herméneutiques dominantes adéquates. Par conséquent, reprenant la conception de Mason et de Medina, je traiterai de ressources herméneutiques *dominantes* plutôt que *collectives* dans ma façon d'envisager le phénomène d'injustice herméneutique.

Sans pour autant nier que des lacunes dans les ressources herméneutiques dominantes puissent entraver la production et le partage de la connaissance par les personnes opprimées, Mason et Medina envisagent différemment la problématique de l'injustice herméneutique. En accord avec l'épistémologie de l'ignorance, Mason et Medina jugent que ce n'est pas que les personnes opprimées ne comprennent pas leurs expériences, mais plutôt, que leur façon de comprendre ces dernières n'est pas reconnue par les membres de groupes privilégiés à qui elles tentent de communiquer celles-ci.

Mason justifie notamment un tel argument en référant au cas de Wood. À ce propos, elle explique que l'injustice que vit cette dernière n'est pas de ne pas comprendre son expérience, mais plutôt d'avoir certaines expériences sociales mal comprises par ceux qui possèdent l'autorité épistémique, en l'occurrence le département pour lequel elle travaille ainsi que le bureau d'assurance-chômage (Mason, 2011). En d'autres termes, Mason juge que ce n'est pas l'ignorance de Wood qui l'empêche de comprendre et de

communiquer son expérience à autrui, mais plutôt, l'ignorance de ceux à qui elle est amenée à communiquer celle-ci et qui ont le pouvoir d'améliorer sa situation (Mason, 2011). Elle explique que le fait que les ressources herméneutiques dominantes ne tiennent pas compte de la façon dont les personnes opprimées expérimentent le monde social a non seulement pour conséquence de taire ces personnes — comme dans le cas de Wood —, mais également de maintenir des lacunes herméneutiques qui servent les intérêts des personnes privilégiées (Mason, 2011). Par conséquent, Mason juge qu'en considérant à tort les ressources herméneutiques dominantes comme étant « collectives », Fricker sous-estime une cause importante de l'injustice herméneutique, soit les pratiques épistémiques problématiques qui maintiennent les lacunes dans les ressources herméneutiques dominantes et entravent par le fait même la production et le partage de la connaissance (Mason, 2011). En d'autres termes, elle souligne que la conception de l'injustice herméneutique de Fricker ne permet pas de cerner l'ignorance volontaire des membres de groupes privilégiés qui va de pair avec une telle injustice et qui mine la circulation ainsi que la reconnaissance de ressources herméneutiques alternatives.

Dans une même suite d'idées, Medina envisage l'injustice herméneutique en mettant de l'avant les dynamiques communicatives problématiques qui minent la production et la transmission de la connaissance. Il considère que l'injustice herméneutique se produit lorsque « des obstacles interprétatifs injustifiés affectent différemment les personnes quant à leur capacité à s'exprimer et à être comprises » [*traduction libre*] (Medina, 2013, p.3). En d'autres termes, il aborde l'injustice herméneutique comme l'injustice pour une personne de ne pas avoir suffisamment de pouvoir dans l'interprétation et dans l'évaluation de ses expériences sociales en raison de pratiques communicatives problématiques qui minent la production et la transmission de la connaissance (Medina, 2013). Afin de justifier une telle conception de l'injustice herméneutique, il aborde notamment le phénomène de suppression de concepts

(*concept suppression*) et son impact chez les membres de la communauté afro-américaine. À ce propos, il juge que les contributions épistémiques des personnes afro-américaines tendent à être « supprimés » par les personnes blanches qui manquent d'ouverture herméneutique afin de considérer à juste titre leurs témoignages (Medina, 2017, p.44). En ce sens, il juge que le problème n'est pas que les Afro-Américain.e.s manquent de ressources interprétatives afin de comprendre et de partager leurs expériences, mais plutôt que leurs propos ne sont pas suffisamment entendus et considérés par les personnes blanches (Medina, 2017). Il explique que même si Fricker aborde un tel phénomène, elle traite de ce dernier comme d'un *échec* herméneutique (*hermeneutical failure*) plutôt que comme une *injustice* herméneutique (Medina, 2017, p.45). En d'autres termes, Fricker juge que la cause de l'injustice herméneutique est toujours structurelle, c'est-à-dire qu'elle résulte de lacunes dans les ressources herméneutiques dominantes plutôt que des comportements communicatifs problématiques des membres de groupes privilégiés. Contrairement à Fricker, Medina soutient que l'agentivité communicative est inséparable de l'agentivité herméneutique. En ce sens, tout comme Mason, il défend la nécessité de tenir compte des pratiques épistémiques problématiques qui maintiennent l'ignorance des membres de groupes privilégiés et mine par le fait même la participation des personnes opprimées à la production de la connaissance.

1.1.1 Apport des positions de Mason et de Medina pour la conception de l'injustice herméneutique

Une telle façon d'envisager l'injustice herméneutique met en évidence deux aspects non négligeables de l'injustice herméneutique. D'une part, en soutenant qu'il est possible pour les personnes opprimées de comprendre leurs expériences en l'absence de compréhensions sociales adéquates, Mason et Medina permettent de mieux penser l'agentivité épistémique de ces personnes, soit le fait qu'il est possible pour ces dernières de résister aux compréhensions sociales dominantes. À ce propos, Mason

défend justement que la conception de l'injustice herméneutique de Fricker ne rend pas compte d'une telle possibilité et tend dès lors à marginaliser davantage les personnes opprimées (Mason, 2011). En ce sens, le fait de mettre en lumière l'existence de ressources herméneutiques alternatives et la possibilité pour les personnes opprimées de référer à celles-ci afin de comprendre leurs expériences évite de les dépendre comme des victimes impuissantes sur le plan épistémique. D'autre part, en mettant de l'avant les pratiques communicatives qui minent la participation des personnes opprimées à la production ainsi qu'au partage de la connaissance, les critiques de Mason et de Medina ont l'avantage de souligner le caractère agentiel de l'injustice herméneutique. Plus précisément, contrairement à Fricker qui traite de l'injustice herméneutique comme un problème purement structurel, Mason et Medina attirent l'attention sur le fait que les membres de groupes privilégiés peuvent participer à l'injustice herméneutique et maintenir cette dernière malgré l'existence de ressources herméneutiques alternatives.

Une telle façon d'envisager l'injustice herméneutique souligne non seulement une cause de l'injustice herméneutique sous-estimée par Fricker (soit celle des pratiques communicatives problématiques), mais rend de plus compte de la responsabilité des membres de groupes privilégiés, c'est-à-dire de leur imputabilité dans l'oppression épistémique des personnes opprimées. La reconnaissance de cette dimension de l'injustice herméneutique permet dès lors de mieux penser les solutions afin de contrer ce phénomène. De cette manière, l'avantage des critiques de Mason et de Medina est de souligner qu'une compréhension adéquate de l'injustice herméneutique nécessite de tenir compte de l'importance pour une personne d'avoir une certaine liberté dans l'interprétation ainsi que dans l'évaluation de ses expériences sociales et d'être entendue avec réceptivité. De cette manière, Mason et Medina ouvrent la voie à une compréhension plus approfondie du phénomène d'injustice herméneutique et des possibilités de résistance contre ce dernier.

1.2 De la possibilité de ne pas comprendre

Dans ce qui précède, j'ai mis de l'avant une cause de l'injustice herméneutique qui a été sous-estimée par Fricker, soit l'impact des pratiques communicatives problématiques sur la reconnaissance et la circulation des ressources herméneutiques non-dominantes. Mais quelles sont les implications de ces nouvelles données pour la théorie de l'injustice herméneutique ? Doit-on désormais considérer les pratiques communicatives problématiques comme étant l'unique cause de l'injustice herméneutique dans la mesure où Mason et Medina doutent du lien que Fricker établit entre ressources herméneutiques dominantes et capacités interprétatives ? En d'autres termes, les travaux de Mason et de Medina évoquent-ils la nécessité d'abandonner la conception de l'injustice herméneutique de Fricker comme résultant de lacunes dans les ressources herméneutiques dominantes ? Afin d'élucider une telle question, il faut avant tout préciser ce que signifie le fait de manquer de ressources herméneutiques, c'est-à-dire mieux comprendre de quelle façon et à quel point les lacunes herméneutiques peuvent impacter la compréhension d'une expérience. Dans ce qui suit, je me pencherai sur une telle facette du phénomène d'injustice herméneutique afin d'évaluer la plausibilité du lien que Fricker établit entre les ressources herméneutiques dominantes et les capacités interprétatives des personnes opprimées.

1.2.1 Lacunes herméneutiques et compréhension

Dans sa critique de Fricker, Mason doute que les lacunes herméneutiques puissent affecter la compréhension d'une personne au point d'empêcher cette dernière de comprendre une expérience. Plus précisément, elle remet en question le fait que Carmita Wood « manque de comprendre » (*failed to understand*), soit « incapable de comprendre » (*incapable of understanding*) ou encore soit empêchée de comprendre » (*prevented from understanding*) son expérience de harcèlement sexuel en raison de l'absence d'un tel concept dans les ressources herméneutiques dominantes (Mason,

2011, p.297). Elle justifie un tel argument en référant aux actions que cette dernière a posé en réaction à son expérience, soit de démissionner et de se confier aux femmes de l'Université (Mason, 2011). À ce propos, elle écrit notamment :

« Malgré le manque de ressources herméneutiques collectives, il n'est pas clair que Wood et les femmes avec lesquelles elle a partagé ses expériences [de harcèlement sexuel] aient été incapables de comprendre que les molestations furtives infligées par des collègues masculins nuisaient à leur bien-être. » [*traduction libre*] (Mason, 2011, p.297)

Par le biais d'un tel argument, Mason juge que les actions posées par Wood démontrent que cette dernière comprenait le caractère préjudiciel de son expérience et qu'en ce sens, les lacunes dans les ressources herméneutiques n'empêchent pas pour autant la compréhension d'une expérience.

Dans son article « Hermeneutical Injustice and Liberatory Education », Elzinga s'intéresse également à une telle facette de l'injustice herméneutique. Il juge pour sa part que le fait de manquer de ressources herméneutiques implique de « manquer de compétences interprétatives qui rendent possible l'adoption d'une perspective épistémique adéquate » [*traduction libre*] (Elzinga, 2018, p.61). En d'autres termes, il s'agit d'être incapable de reconnaître et de considérer une expérience pour ce qu'elle est réellement, qu'elle soit vécue par soi-même ou par autrui. Afin de justifier un tel argument, il explique que l'utilité des concepts ne se résume pas au fait qu'ils permettent de mieux formuler et communiquer un témoignage à autrui, mais qu'ils offrent de plus certaines compétences conceptuelles (Elzinga, 2018). Plus précisément, Elzinga soutient qu'un concept implique des normes d'utilisation qui confèrent à la personne qui le possède des compétences perceptuelles et inférencielles lui permettant non seulement d'identifier et de reconnaître le phénomène ciblé, mais également, d'en comprendre la signification (Elzinga, 2018). En d'autres termes, un concept nous informe sur le type de phénomène qu'il catégorise ainsi que sur les implications

sociales et politiques de ce dernier. Par conséquent, le fait de posséder un concept permet l'adoption d'une perspective épistémique particulière, c'est-à-dire nous permet de voir des choses et de faire des liens qui seraient difficiles de voir ou de faire en l'absence de ce dernier.

D'après Elzinga, les ressources herméneutiques ne sont donc pas de simples étiquettes linguistiques, comme le veut Mason. Bien que celles-ci nous permettent d'identifier un phénomène donné, elles nous informent de plus quant à la signification sociale de celui-ci ainsi que quant à la façon dont il s'arrime à d'autres phénomènes sociaux. Analysant notamment le cas de Carmita Wood, Elzinga explique qu'en l'absence du concept « harcèlement sexuel », Wood ne possédait pas les compétences conceptuelles nécessaires afin de reconnaître aisément un tel phénomène et d'en comprendre la signification. Plus précisément, il juge qu'elle ne possédait pas les compétences afin de comprendre qu'il s'agit d'une manifestation du sexisme dans le milieu du travail qui tend à perpétuer l'oppression des femmes (Elzinga, 2018).

L'analyse d'Elzinga met ainsi de l'avant le caractère pratique des ressources herméneutiques, soit le fait que celles-ci nous fournissent un certain savoir-faire (*know how*) épistémique qui influence en retour notre façon d'envisager et de naviguer le monde social. En d'autres termes, une telle analyse évoque que les ressources herméneutiques nous permettent de voir certains phénomènes et de poser certaines actions en réaction à ces derniers. Dès lors, dans le contexte de l'injustice herméneutique, la question n'est pas de savoir si une personne comprend ou ne comprend pas son expérience, mais plutôt, comment cette dernière comprend celle-ci. Plus précisément, la compréhension doit être envisagée de façon complexe et nuancée, c'est-à-dire en insistant sur ce qui est compris, par qui, et la façon dont une telle façon de comprendre le monde influence en retour la capacité d'action de cette personne.

De telles nuances permettent notamment de mieux comprendre l'impact des lacunes herméneutiques sur la compréhension dans le cas de Carmita Wood. En l'absence d'un concept adéquat qui met en lumière le caractère répandu et sexiste de son expérience, Wood pouvait difficilement interpréter et réagir adéquatement à celle-ci par elle-même, c'est-à-dire sans les échos des autres femmes de l'Université. Elle était plutôt incitée à percevoir son expérience comme une occurrence malchanceuse plutôt que comme une injustice. En d'autres termes, avant d'en parler aux autres femmes de l'Université, elle était incitée à percevoir son vécu comme un problème personnel plutôt que comme un problème politique. Par conséquent, la force d'un concept est de rendre possible une certaine compréhension d'une expérience, c'est-à-dire une compréhension qui facilite voire concrétise la résistance.

Fricker évoque de telles nuances dans sa conception de l'injustice herméneutique. Contrairement à Mason, elle parle de « compréhensions adéquates » (*appropriate understandings*) (Fricker, 2007, p.148), de « manque de compréhension » (*lack of understanding*) (Fricker, 2007, p.149), « d'être empêché de comprendre une partie significative de son expérience » (*prevents her from understanding a significant patch of her own experience*) (Fricker, 2007, p.151) et « d'une expérience sociale non comprise du point de vue collectif » (*social experience obscured from collective understanding*) (Fricker, 2007, p.154). Telle que l'évoque Fricker, l'injustice herméneutique n'implique pas le fait de ne *pas* comprendre une expérience, mais plutôt, de ne pas comprendre *adéquatement* celle-ci. Par conséquent, malgré que Wood ait pu comprendre le caractère préjudiciel de son expérience (tel que le souligne Mason) cela ne signifie pas qu'elle avait pour autant une compréhension suffisante afin de protester efficacement contre les actes préjudiciables de son employeur. Les actions que Wood a posées en réaction à son expérience témoignent au contraire de son incapacité à adopter la perspective épistémique nécessaire. Effectivement, le fait que Wood se soit tournée vers les autres femmes indique qu'elle était au contraire incapable à elle seule

de comprendre adéquatement son expérience en vue d’y résister. Donc, contrairement à Mason qui postule que la coalition aurait simplement corroboré et complété la compréhension qu’avait Wood de son vécu (Mason, 2011), le fait de se tourner vers les autres femmes de l’Université et de partager son expérience a plutôt permis à cette dernière d’arriver à une compréhension adéquate de celle-ci afin de pouvoir agir dans son intérêt. Dans ce qui suit, j’examinerai le rôle qu’a joué le groupe de *consciousness-raising* dans l’histoire de Carmita Wood. Plus précisément, je tenterai de mieux comprendre le rôle de la communauté interprétative² du point de vue de la résistance à l’injustice herméneutique.

1.2.2 Communauté interprétative et résistance herméneutique

Dans son analyse, Elzinga approfondit notamment le rôle des pratiques co-éducationnelles fondées sur le partage d’expériences comme celle du *consciousness-raising* dans la résistance des victimes d’injustice herméneutique. Il explique que l’avantage de telles pratiques est d’avoir permis aux femmes de développer non seulement des concepts plus adéquats, mais également, de découvrir et d’intégrer les normes d’utilisation de ces derniers, c’est-à-dire de comprendre quel type de phénomènes tombent sous un concept donné et comment celui-ci s’arrime à d’autres phénomènes sociaux (Elzinga, 2018). En ce sens, il juge que la pratique du *consciousness-raising* a permis à Carmita Wood ainsi qu’aux autres femmes de l’Université de développer les capacités perceptuelles et inférentielles nécessaires afin

² Une communauté interprétative est un groupe dont les membres partagent une façon semblable d’interpréter le monde social, et ce, dans la mesure où une dimension particulière de leur identité sociale (ex. le genre, la race, la classe, etc.) influence leur façon d’expérimenter ce dernier.

de reconnaître les manifestations du harcèlement sexuel et d'en comprendre la signification politique en vue de réagir plus adéquatement à de telles expériences.

Les travaux de Seller permettent également de mieux comprendre le rôle de la communauté interprétative du point de vue de la résistance à l'injustice herméneutique. Dans son article « Realism versus Relativism : Towards a Politically Adequate Epistemology », Seller fait la défense d'une posture épistémologique intersubjectiviste, c'est-à-dire d'un processus de production de connaissances issue du partage d'expériences comme celui qu'implique la pratique du *consciousness-raising*. À ce propos, elle soutient que le développement de connaissances doit résulter de la mise en commun et de la négociation entre des perspectives diversifiées, et ce, car un tel processus permet une compréhension plus adéquate du monde social d'un point de vue politique (Seller, 1988). Plus précisément, elle explique que c'est en réfléchissant aux similitudes entre diverses perspectives et en questionnant leurs différences que l'on peut parvenir à *s'entendre* sur une façon plus adéquate de comprendre le monde (Seller, 1988). L'originalité de la position de Seller est dès lors d'envisager les ressources herméneutiques comme des décisions quant à notre façon de comprendre le monde. Afin de justifier un tel argument, elle aborde notamment le cas du viol conjugal. Elle explique que ce n'est pas que ce phénomène est soudainement apparu, mais plutôt que certaines personnes ont décidé de lever le silence quant à ce dernier et de l'envisager autrement grâce à la mise en commun de multiples perspectives sur ce phénomène (Seller, 1988). Par conséquent, elle juge que le partage d'expériences ne nous permet pas de découvrir de nouveaux phénomènes, mais plutôt, de prendre de nouvelles décisions quant à notre façon de comprendre ces derniers. À ce propos, elle écrit notamment :

« À travers nos décisions avec une communauté, nous décidons comment nous voulons appartenir au monde, comment nous voulons le comprendre, le vivre et le

changer. Nous n'avons rien d'autre sur quoi nous appuyer que sur les uns et les autres pour prendre ces décisions. » [*traduction libre*] (Seller, 1989, p.181)

En ce sens, Seller juge que la mise en commun de diverses perspectives permet le développement de compréhensions sociales plus adéquates, car une telle façon de procéder nous permet de repenser le sens que nous attribuons à certaines expériences et comportements sociaux. Donc, malgré qu'elle souligne que le vécu individuel des personnes opprimées puisse constituer une source de connaissance, elle juge que ce dernier n'est pas suffisant afin d'inciter ces personnes à remettre en question et à dépasser les compréhensions sociales dominantes (Seller, 1988). Effectivement, si les compréhensions sociales dominantes sont l'équivalent de décisions communes implicites, nous devons avoir un motif raisonnable et objectif afin d'être incités à questionner et à révoquer ces dernières. Selon Seller, l'expérience individuelle de chaque personne ne constitue pas un tel motif.

« Nos sentiments, par exemple d'insuffisance ou d'alarme, nous indiquent quelque chose quant à notre réalité, mais ce n'est qu'en validant intersubjectivement que plusieurs d'entre nous ont ces sentiments que nous pouvons être certain.e.s qu'ils sont des réponses à quelque chose de réel, et que nous pouvons savoir quels sont ces sentiments. [...] L'expérience de chaque personne, en tant que donnée non considérée, ne peut pas révéler ce qui se passe. En tant que personne isolée, je ne comprends souvent pas mes expériences. » [*traduction libre*] (Seller, 1989, p.179-180)

Le concept de validation intersubjective évoqué à travers ce passage est particulièrement éclairant afin de comprendre l'impact des lacunes herméneutiques dans le contexte de l'injustice herméneutique et notamment dans le cas de Wood. Il met en évidence que bien que Wood ait pu comprendre le caractère problématique de son expérience (comme le suggère Mason), les sentiments d'inadéquation et d'alarme qui l'ont poussée à démissionner et à se tourner vers les autres femmes de l'Université n'étaient pas suffisants afin de lui permettre de comprendre son expérience comme une manifestation du sexisme. Tel que l'évoque Seller, en l'absence de ressources

herméneutiques adéquates, il est nécessaire que la réponse émotionnelle d'une personne face à sa propre expérience soit validée par autrui afin que cette dernière considère celle-ci comme une réaction légitime à un problème réel (Seller, 1988). En ce sens, Wood nécessitait la validation de personnes alliées afin d'être incitée à remettre en question ainsi qu'à vouloir dépasser les compréhensions dominantes de l'époque (Seller, 1988). C'est finalement ce qui se produit lorsqu'elle rejoint le groupe de *consciousness-raising* de l'Université, et ce, comme le principe de validation intersubjective est justement au cœur d'une telle pratique - pratique qui a révélé à une multitude de femmes le caractère politique de problèmes qu'elles considéraient jusqu'alors personnels. Effectivement, à travers cette dernière, les femmes ont découvert que leurs propres expériences sexuelles ou familiales n'étaient pas de simples malheurs personnels, mais plutôt les résultats d'abus de pouvoir des hommes à leur égard (Griffith, 1988 ; Seller, 1988 ; MacKinnon, 1990).

En ce sens, l'analyse de Seller quant à l'intersubjectivisme épistémologique permet de mieux comprendre la pertinence épistémique et politique des pratiques de production de connaissances basées sur le partage d'expériences entre personnes alliées. Une telle analyse permet par la même occasion de mieux comprendre le rôle qu'a pu jouer la pratique du *consciousness-raising* dans la montée de la deuxième vague féministe dans le monde occidental. D'abord, en conduisant les femmes à former une communauté interprétative, cette pratique a contribué à mettre fin à leur confusion ainsi qu'à créer une certaine solidarité entre ces dernières (Seller, 1988). À ce propos, Seller écrit notamment :

« Je résumerais cette idée comme une libération progressive du sentiment d'isolement, de vivre le monde comme un endroit étranger et insondable, pour enfin trouver une communauté qui me permet de vivre dans le monde plutôt que d'essayer d'y échapper et d'enfin parvenir à lui donner un sens malgré que ces tentatives soient parfois confuses. » [*traduction libre*] (Seller, 1988, p.182)

À travers ce passage, Sellaer met ainsi en lumière la solidarité et la confiance épistémiques qui émanent du fait de former une communauté interprétative, et qui favorisent en retour le développement de compréhensions sociales alternatives. Néanmoins, le principal avantage de la communauté interprétative ne concerne pas les effets thérapeutiques qu'elle peut générer (bien que de tels effets facilitent la résistance herméneutique), mais plutôt, le processus de production de connaissances plus équitable qu'elle implique et qui favorise la résistance. Effectivement, Sellaer juge que la production de connaissances issue de la mise en commun de perspectives diversifiées permet une certaine démocratie épistémique, c'est-à-dire permet des décisions plus inclusives quant à notre façon d'envisager le monde social et ses événements. Une telle démocratie épistémique est nécessaire comme les intérêts des plus privilégiés dictent notre façon de comprendre le monde et de réagir à ce dernier. Dans la mesure où l'intersubjectivisme épistémologique permet aux personnes opprimées de vaincre leur aliénation, de questionner leur oppression intériorisée et d'en venir à des compréhensions plus adéquates de leurs expériences sociales, Sellaer traite dès lors de la communauté interprétative en tant que « communauté de résistance » (*community of resistance*) (Sellaer, 1988).

Le modèle psychologique de Williams quant au processus de stabilisation de l'esprit (*steadying the mind*) éclaire également le rôle de la communauté interprétative, plus spécifiquement, du dialogue du point de vue de la résistance. Dans sa conception de l'injustice testimoniale, Fricker aborde notamment un tel processus. À ce propos, elle explique qu'il s'agit du processus par lequel les contenus mentaux qui n'ont pas d'attitude propositionnelle déterminée en viennent à être catégorisés en désirs ou en croyances (Fricker, 2007, p. 52). Présentant les travaux de Williams, elle relate que ce processus résulte du fait que nous avons besoin de pouvoir nous appuyer de façon fiable sur les croyances des autres et qu'en vue de satisfaire un tel besoin, nous nous assurons à notre tour que les autres puissent s'appuyer sur nos croyances (Fricker, 2007, p.52).

Face à un tel besoin, nous apprenons dès lors à nous présenter aux autres comme ayant une perspective épistémique stable, c'est-à-dire que nous ressentons une certaine pression à stabiliser nos croyances lorsque nous discutons avec autrui. Fricker reformule le propos de Williams ainsi :

« Nous pourrions donc dire que le dialogue avec autrui dans un climat de confiance est le mécanisme de base par lequel l'esprit se stabilise. Un tel dialogue pousse le sujet à avoir des attitudes de croyance seulement à l'égard des propositions qui le méritent. » [*traduction libre*] (Fricker, 2007, p.52)

En d'autres termes, le modèle de Williams évoque qu'en définissant quelque chose pour autrui, une personne la définit en même temps pour elle-même, car un tel processus la conduit à stabiliser ses propres croyances à propos du monde (Fricker, 2007). Dans le cadre de son argument sur l'injustice testimoniale, Fricker réfère au modèle de stabilisation de l'esprit de Williams afin de souligner l'importance pour les personnes opprimées de se faire accorder la crédibilité nécessaire lors de leurs échanges épistémiques en vue de pouvoir stabiliser leurs propres croyances. Effectivement, une telle théorie suggère qu'une personne qui ne se voit pas accorder suffisamment de crédibilité épistémique n'aura pas l'occasion d'établir certaines croyances essentielles tant à propos du monde qu'à propos d'elle-même comme nos opinions et nos valeurs se déterminent également à travers le dialogue. Fricker souligne dès lors que des conversations fondées sur la crédibilité et la confiance épistémiques sont essentielles, car elles permettent à l'esprit de se solidifier.

Le modèle psychologique de Williams est pertinent non seulement dans le cadre de la théorie sur l'injustice testimoniale, mais également pour la théorie de l'injustice herméneutique, et ce, comme il permet de mieux comprendre l'apport du partage de perspectives du point de vue de la résistance. Ce modèle démontre d'une part que bien que nos expériences individuelles nous fournissent certaines informations à propos de la réalité, le fait d'en discuter avec autrui permet de stabiliser et de catégoriser en

croyances ces multiples données qui autrement risqueraient de demeurer obscures et confuses. D'autre part, il évoque que le fait pour une personne opprimée de partager sa perspective à une personne alliée lui permet non seulement de stabiliser certaines données à propos de ses expériences sociales, mais également de préciser ses valeurs et ses engagements envers le monde.

1.2.3 Lacunes, injustice et résistance herméneutiques

En somme, dans ce qui précède, j'ai défendu que l'injustice herméneutique ne suppose pas de ne *pas* comprendre une expérience, mais plutôt de ne pas comprendre *adéquatement* cette dernière afin de pouvoir y réagir convenablement. Afin de justifier un tel argument, j'ai démontré que l'absence de ressources herméneutiques adéquates n'implique pas seulement l'absence d'une étiquette linguistique afin d'identifier de façon plus intelligible un phénomène, mais également, l'absence de compétences conceptuelles nécessaires afin de reconnaître et de comprendre la signification sociale d'un phénomène donné (Elzinga, 2018). Les lacunes dans les ressources herméneutiques peuvent dès lors empêcher l'adoption d'une perspective épistémique nécessaire du point de vue de la résistance. Une telle conclusion m'a ensuite conduite à aborder le rôle de la communauté interprétative du point de vue de la résistance herméneutique. Par le biais des travaux de Elzinga, de Sellar et de Williams, j'ai mis en évidence le fait qu'il est nécessaire pour les personnes opprimées de partager leurs expériences à des personnes alliées afin de recevoir la validation nécessaire et d'être incitées à reconsidérer ces dernières ainsi que de dépasser les compréhensions sociales dominantes (Elzinga, 2018 ; Fricker, 2007 ; Sellar, 1988). D'abord, le partage d'expériences permet aux personnes opprimées de développer des concepts plus adéquats de leurs expériences sociales et d'intégrer les normes d'utilisation de ces derniers afin de reconnaître plus aisément les phénomènes sous-jacents et d'en comprendre les implications politiques (Elzinga, 2018). Un tel partage à travers une communauté interprétative permet de plus aux personnes opprimées de vaincre leurs

sentiments d'isolement et de confusion, et d'interpréter plus démocratiquement le monde social. Finalement, le partage de perspectives à travers une communauté interprétative permet aux personnes opprimées de solidifier leurs croyances à propos de leurs expériences sociales et de préciser comment ces dernières veulent comprendre et vivre le monde. En ce sens, la création de connaissances basée sur le partage d'expériences permet non seulement aux personnes opprimées d'obtenir la validation nécessaire afin de prendre au sérieux leurs réactions, mais également, de motiver et de mieux guider la résistance politique.

De telles conclusions mettent ainsi en évidence le fait que la communauté interprétative a une grande incidence sur la capacité qu'ont les personnes opprimées à surpasser les compréhensions sociales dominantes qui les empêchent de comprendre et de réagir adéquatement à leurs expériences sociales. L'argument de Medina rend notamment compte d'un tel aspect dans la mesure où il envisage la possibilité de résistance herméneutique chez les personnes afro-américaines — personnes chez qui la résistance s'arrime notamment à la communauté interprétative, et ce, pour des raisons historiques. Effectivement, un aspect spécifique de l'oppression des Afro-américain.e.s est la ségrégation raciale engendrée par les lois Jim Crow, c'est-à-dire de règles qui visaient à séparer et à exclure ces personnes de la vie publique « blanche » (Anderson, 2010). Plus précisément, la cohabitation forcée des membres de la communauté afro-américaine dans les mêmes quartiers, les mêmes institutions publiques et les mêmes lieux de rassemblement a facilité les interactions sociales entre ces derniers et par le fait même le partage de perspectives. Par conséquent, la ségrégation raciale a conduit les personnes afro-américaines à former naturellement une communauté interprétative grâce à laquelle ces personnes ont pu réfléchir en commun à la façon dont le racisme structure le monde social et s'arrime aux drames de leur vie, ce qui les a conduit en retour à développer une vision contre-hégémonique du monde social (Collins, 1990 ; Mills, 1997).

Étant donné le rôle que joue la communauté interprétative dans la résistance, Medina a raison de mettre en évidence le fait qu'il est possible pour certaines personnes opprimées de référer à des ressources herméneutiques alternatives et dès lors, le fait que l'injustice herméneutique résulte dans certains cas de pratiques communicatives problématiques plutôt que de lacunes dans les ressources herméneutiques dominantes. Néanmoins, une telle conception de l'injustice herméneutique ne permet pas de rendre compte de situations où l'oppression tend à être vécue de façon isolée, soit de situations où la personne herméneutiquement marginalisée manque non seulement de ressources afin de faire sens adéquatement de son expérience, mais également d'interlocuteur à qui elle pourrait tenter de communiquer celle-ci. Fricker évoque notamment la possibilité qu'une personne sujette à l'injustice herméneutique ne possède pas la communauté dans laquelle trouver les ressources afin de pallier une telle exclusion, comme la formation d'une telle communauté est en soi un accomplissement social (Fricker, 2007, p. 54).

Par conséquent, l'analyse de Medina est utile pour penser l'injustice herméneutique des personnes qui forment une communauté interprétative (comme celles des personnes afro-américaines), mais moins pour celles qui la vivent de façon isolée (comme dans le cas des femmes blanches). Une telle façon d'envisager la résistance ne peut s'appliquer à tous les types d'oppression, car l'oppression n'implique pas forcément le fait d'avoir à disposition une communauté interprétative de personnes alliées. Certaines formes d'oppression tendent plutôt à être vécues de manière isolée, ce qui mine l'émergence de ressources herméneutiques alternatives. Il s'agit notamment du cas des femmes blanches, qui avant le féminisme de la seconde vague, étaient majoritairement femmes au foyer et par le fait même isolées (Collins, 1999). C'est plutôt l'émergence de la pratique du *consciousness-raising*, des programmes d'études féministes et de la thérapie féministe qui a permis à ces dernières de former une communauté interprétative et de développer des compréhensions sociales plus

adéquates de leurs expériences (hooks, 2000). En ce sens, les personnes qui vivent l'oppression de façon isolée n'ont pas forcément l'occasion de développer d'autres façons d'interpréter le monde en vue de résister aux ressources herméneutiques oppressives — surtout que de telles ressources sont façonnées par des stéréotypes et des idéologies qui peuvent plutôt inciter ces dernières à intérioriser leur oppression (Mills, 1997). Un tel fait s'observe non seulement dans la façon dont les femmes blanches vivaient l'oppression, mais également, dans la façon dont les personnes non cisgenres, neuroatypiques ou en situation de handicap tendent à vivre la leur. Par conséquent, la résistance n'est pas toujours à portée des personnes opprimées sur le plan herméneutique.

1.3 Consolidation des perspectives de Fricker, Mason et Medina quant à l'injustice herméneutique

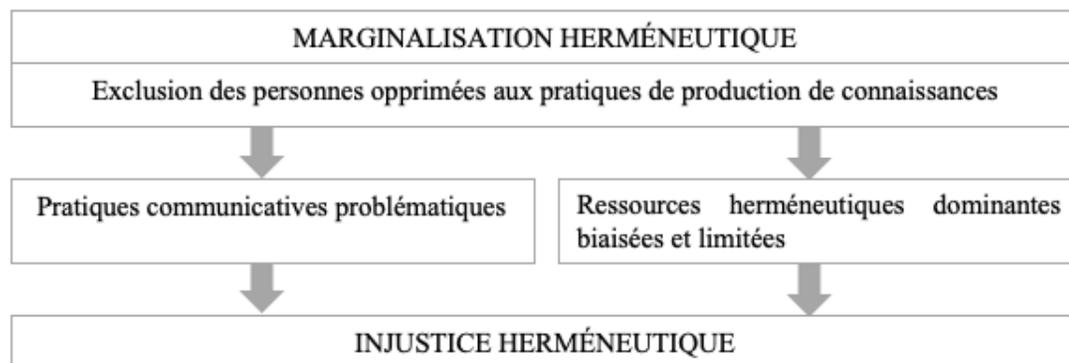


Figure 3.1 Les causes de l'injustice herméneutique

Compte tenu de ce qui précède, les ressources herméneutiques dominantes ont effectivement le pouvoir d'altérer les capacités interprétatives des personnes opprimées. Effectivement, en l'absence d'une communauté interprétative leur permettant de partager ainsi que de valider leurs expériences, ces personnes n'ont pas l'occasion de développer des ressources herméneutiques adéquates et se heurtent à des

représentations sociales qui rendent la compréhension de certains aspects de leur expérience difficile. L'injustice herméneutique peut résulter de deux causes. D'une part, elle peut être causée par des lacunes interprétatives qui empêchent une personne de comprendre adéquatement son expérience — tel que le met de l'avant Fricker. Effectivement, l'absence d'un concept adéquat peut empêcher une personne de comprendre la signification sociale et politique de son vécu, de manière à y réagir adéquatement. Ce phénomène tend notamment à se produire chez les personnes qui vivent l'oppression de façon isolée, c'est-à-dire chez les personnes opprimées qui n'ont pas à leur portée une communauté interprétative de personnes alliées les incitant à remettre en question et à dépasser les compréhensions sociales dominantes. D'autre part, tel que le défendent Mason et Medina, l'injustice herméneutique peut résulter de pratiques communicatives problématiques, qui empêchent un sujet de partager adéquatement son expérience à autrui. Dans un tel cas, les personnes opprimées possèdent les ressources herméneutiques appropriées afin de comprendre leurs expériences, mais elles sont incapables de partager celles-ci de façon intelligible à autrui, et ce, comme leur interlocuteur ne reconnaît pas les ressources herméneutiques sur lesquelles leur témoignage s'appuie. Cette forme d'injustice herméneutique se manifeste notamment dans le cas de l'étouffement testimonial (*testimonial smothering*), soit lorsqu'un locuteur est amené à se taire en raison d'un manque de réciprocité de la part de l'interlocuteur à qui il s'adresse (Dotson, 2011, p.244).

Une telle façon d'envisager l'injustice herméneutique va notamment de pair avec la conception proposée par Goetze. Dans son article « Hermeneutical Dissent and the Species of Hermeneutical Injustice », Goetze défend que l'injustice herméneutique se manifeste de deux façons, soit de façon cognitive et de façon communicative (Goetze, 2018). Plus précisément, il explique que la manifestation cognitive de l'injustice herméneutique se produit lorsqu'une personne est incapable de comprendre son

expérience tandis que la manifestation communicative se produit pour sa part lorsque cette dernière est empêchée de partager une expérience.

Le fait de mettre de l'avant les deux causes possibles de l'injustice herméneutique évoque que le développement de ressources herméneutiques alternatives n'est pas suffisant afin de résister contre une telle injustice comme les comportements épistémiques des membres de groupes privilégiés peuvent faire perdurer celle-ci. Pour que la résistance herméneutique soit efficace, il faut de plus que les ressources herméneutiques alternatives soient reconnues par les membres de groupes privilégiés de manière à favoriser leur circulation à travers la sphère sociale. Par conséquent, c'est seulement grâce à la reconnaissance et à la diffusion de ces nouvelles compréhensions sociales que celles-ci ont le potentiel de vaincre et de prévenir les cas d'injustice herméneutique.

CHAPITRE II

LE TORT DE L'INJUSTICE HERMÉNEUTIQUE

Dans le chapitre précédent, j'ai démontré que l'injustice herméneutique peut résulter de deux causes, soit de lacunes dans les ressources herméneutiques dominantes ou de pratiques communicatives problématiques. Par conséquent, j'ai évoqué l'incapacité à comprendre adéquatement une expérience ou à la partager efficacement à autrui dérive d'un même problème. Mais quel est ce problème ? En d'autres termes, comment comprendre le tort de l'injustice herméneutique ? Dans ce chapitre, j'examinerai la question du tort de l'injustice herméneutique. Pour ce faire, je présenterai d'abord la façon dont Fricker envisage ce dernier. Cela me conduira subséquemment à mettre en évidence deux problèmes propres à une telle conception. M'inspirant des travaux de Goetze, je défendrai d'une part que sa conception du tort primaire ne permet pas de consolider adéquatement les différentes manifestations de l'injustice herméneutique. En accord avec Goetze, je soutiendrai que le tort de l'injustice herméneutique consiste plutôt en un déficit d'intelligibilité quant à un aspect d'une expérience qui a de la valeur dans la vie des victimes. D'autre part, je mettrai en évidence le caractère problématique du postulat de Fricker quant au pouvoir constitutif sur l'identité de l'injustice herméneutique. Afin de penser autrement la façon dont l'injustice herméneutique affecte la trajectoire individuelle de ses victimes, j'introduirai la théorie de l'aliénation de Jaeggi et en démontrerai la pertinence pour la conception de l'injustice herméneutique. À ce propos, je défendrai que l'injustice herméneutique peut empêcher ses victimes de s'approprier adéquatement leur réalité, ce qui limite les expériences

que celles-ci sont amenées à vivre et par la même occasion, le développement de certains de leurs compétences et intérêts.

2.1 Le tort de l'injustice herméneutique selon Fricker

Selon Fricker, le tort primaire de l'injustice herméneutique consiste en une inégalité herméneutique socialement située, c'est-à-dire en l'incapacité pour une personne de rendre intelligible pour elle-même et pour autrui, des aspects significatifs de son expérience (Fricker, 2007, p.161). Cette inégalité est socialement située (*socially situated*) dans la mesure où elle existe seulement lorsqu'elle est mise en action dans un contexte social donné, c'est-à-dire lorsque les ressources herméneutiques disponibles empêchent une personne de comprendre adéquatement certains aspects d'une expérience (comme pour le harcèlement sexuel dans les années 1960). Cette inégalité est de plus asymétrique, car elle affecte différemment les personnes en fonction de leur position sociale particulière, c'est-à-dire en fonction de si les ressources herméneutiques dominantes tendent à tenir compte de leur façon de comprendre et de naviguer le monde social (Fricker, 2007, p.161). Par conséquent, Carmita Wood est victime d'une inégalité herméneutique située dans la mesure où les ressources herméneutiques dominantes ne tiennent pas compte de certains aspects de la vie des femmes, ce qui l'empêche de comprendre adéquatement qu'elle est victime de harcèlement sexuel et non de drague maladroite.

En ce sens, Fricker définit le tort de l'injustice herméneutique comme une inégalité herméneutique située. Elle envisage dès lors la nature du tort primaire de l'injustice herméneutique comme étant proprement épistémique dans la mesure où les victimes d'injustice herméneutique sont lésées du point de vue de leur compréhension du monde social. En d'autres termes, elle considère qu'une personne victime d'injustice herméneutique vit un préjudice principalement sur le plan de la connaissance. Fricker

ajoute néanmoins que cette inégalité herméneutique située engendre en retour des torts de type secondaire (*secondary kind of harm*), c'est-à-dire des torts secondaires pratiques et épistémiques (Fricker, 2007, p.164). Quant aux torts secondaires pratiques, elle évoque notamment les douleurs physiques de Carmita Wood, son stress, la perte de son emploi ainsi que sa prestation de chômage refusée (Fricker, 2007, p.162). Quant à ceux de types épistémiques, elle explique que l'injustice herméneutique peut affecter la carrière épistémique des victimes, en les empêchant d'acquérir certaines connaissances et de développer certaines vertus épistémiques (Fricker, 2007, p.163). Afin d'expliquer de telles conséquences, elle précise que le fait pour une personne de douter de sa compréhension de son expérience tend à miner la confiance qu'elle a en son habileté à faire sens du monde, c'est-à-dire peut compromettre sa confiance épistémique (Fricker, 2007, p.163).

En ce sens, Fricker défend que l'injustice herméneutique engendre un tort primaire épistémique qui engendre en retour une série de préjudices pratiques et épistémiques (Fricker, 2007). Dans sa conception du tort de l'injustice herméneutique, elle met également en évidence un autre aspect de ce tort, soit l'impact de l'injustice herméneutique sur l'identité des personnes qui en sont victimes. À ce propos, elle soutient que le fait de ne pas comprendre adéquatement certains aspects du monde social peut affecter ce qu'une personne est amenée à devenir. Fricker défend dès lors le pouvoir constitutif de l'identité (*identity-constructive power*) de l'injustice herméneutique, soit sa capacité à façonner l'identité de ses victimes (Fricker, 2007, p.168). À ce propos, elle écrit notamment :

« Dans certains contextes sociaux, l'injustice herméneutique peut signifier qu'une personne soit socialement constituée, et puisse même être amenée à devenir quelqu'un qu'elle n'est pas et d'être perçue d'une façon qui est contraire à ses intérêts. Ainsi, comme nous l'avons souligné précédemment quant au tort de l'injustice testimoniale, les gens peuvent être empêchés de devenir qui ils sont. L'injustice testimoniale et l'injustice herméneutique ont

donc en commun ce pouvoir constitutif identitaire comme caractéristique possible du tort primaire. » [*traduction libre*] (Fricker, 2007, p.168)

En ce sens, Fricker juge que bien que la nature du tort de l'injustice herméneutique soit principalement épistémique, ce dernier peut également porter préjudice à la constitution de l'identité d'une personne en l'empêchant de devenir la personne qu'elle est.

La façon dont Fricker envisage le tort de l'injustice herméneutique est judicieuse. Par le biais d'une telle conception, elle met en évidence que l'injustice herméneutique peut engendrer des conséquences de diverses natures, soit des préjudices épistémiques, pratiques et identitaires dans la vie des personnes qui en sont victimes. Grâce à une telle conception du tort, Fricker permet dès lors de saisir l'étendue et la gravité de cette injustice, suscitant l'intérêt de se pencher sur un tel phénomène. Néanmoins, sa façon d'articuler les diverses dimensions du tort de l'injustice herméneutique pose certains problèmes. M'inspirant des travaux de Goetze et de Jaeggi, je mettrai en évidence ces derniers dans ce qui suit. Ces conclusions me conduiront subséquentement à proposer une conception du tort de l'injustice herméneutique qui articule plus clairement les multiples conséquences d'une telle injustice.

2.2 Goetze et le tort primaire de l'injustice herméneutique

Dans le chapitre précédent, j'ai présenté la distinction de Goetze quant aux deux manifestations de l'injustice herméneutique afin de proposer une conception plus nuancée de ce problème. Dans ce qui suit, je démontrerai que la distinction de Goetze souligne de plus la nécessité de repenser le tort primaire de l'injustice herméneutique. Effectivement, par le biais de cette distinction, Goetze met en évidence l'ambiguïté de la conception de Fricker quant au tort primaire de l'injustice herméneutique dans la mesure où cette dernière confond deux manifestations d'une telle injustice et les traite

de manière interchangeable (Goetze, 2017, p.7). Selon Goetze, la façon dont Fricker envisage le tort primaire de l'injustice herméneutique semble par moments concerner uniquement la manifestation communicative de l'injustice herméneutique, notamment quand elle mentionne qu'un tel tort consiste en une inégalité herméneutique située qui empêche un sujet de communiquer de façon intelligible son expérience à autrui. Il défend qu'à d'autres moments, sa conception vaut plutôt pour la manifestation cognitive d'une telle injustice, soit lorsqu'elle réfère au cas de Carmita Wood (Goetze, 2017, p.6). En ce sens, Goetze soutient que la conception du tort primaire de l'injustice herméneutique de Fricker est problématique, car elle tend à laisser de côté une manifestation de l'injustice herméneutique au profit de l'autre. À ce propos, il écrit notamment :

« Si nous considérons le préjudice communicatif ou cognitif en tant que tort primaire de l'injustice herméneutique, nous rencontrons des problèmes lorsque nous voulons rendre compte de tous les cas centraux [d'injustice herméneutique] et de la dissidence herméneutique. Si le tort primaire est communicatif, alors les cas où un sujet est incapable d'obtenir la connaissance de son expérience ne seront pas considérés comme des manifestations d'injustice herméneutique, car le sujet n'a aucune connaissance à communiquer. [...] Interpréter le tort primaire comme cognitif n'est pas mieux, car cela nous oblige à exclure les cas où le sujet a acquis la connaissance de son expérience. » [*traduction libre*] (Goetze, 2017, p.7)

Par le biais d'un tel argument, Goetze souligne donc l'incapacité de la conception du tort primaire de l'injustice herméneutique de Fricker à consolider les manifestations cognitive et communicative de cette dernière, c'est-à-dire de parvenir à une compréhension plus générale du problème qui s'applique à toutes les façons dont il se manifeste. En accord avec Fricker, il juge que le fait pour une personne de ne pas comprendre une expérience ou de ne pas être en mesure de la partager adéquatement à autrui résulte effectivement d'un même problème, mais il critique sa façon de concevoir ce dernier. Ce faisant, il propose une conception alternative du tort primaire de l'injustice herméneutique qui tient compte à la fois de la dimension cognitive et

communicative de ce dernier. Selon Goetze, le tort primaire de l'injustice herméneutique constitue le « fait pour un sujet d'avoir une expérience sociale distinctive et importante qui, à un moment crucial, manque d'intelligibilité » [*traduction libre*] (Goetze, 2017, p.7). En d'autres termes, il s'agit de l'incapacité de comprendre adéquatement une expérience significative ou de la faire comprendre adéquatement à autrui dans un cas où une compréhension adéquate d'une telle expérience est déterminante.

Une telle conception du tort de l'injustice herméneutique permet dès lors de rendre compte des deux manifestations d'une telle injustice. Elle met en lumière que le principal problème de l'injustice consiste en une expérience significative qui manque d'intelligibilité, et ce, peu importe comment ce déficit d'intelligibilité se manifeste. Le fait de parler d'une expérience qui manque d'intelligibilité sans préciser la façon dont ce déficit se manifeste n'invalide en rien le reste de la conception du tort de l'injustice herméneutique proposée par Fricker. Ce tort demeure situé et asymétrique. Il engendre de plus les mêmes conséquences épistémiques, pratiques et personnelles dans la vie des personnes qui en sont victimes. Goetze ne fait que démêler et articuler de manière plus directe les deux manifestations de l'injustice herméneutique évoquées par Fricker. Une telle façon d'envisager le tort de l'injustice herméneutique permet de mieux cibler le problème plus général de l'injustice herméneutique. Par conséquent, en accord avec Goetze, je défendrai dans ce qui suit que le tort primaire de l'injustice herméneutique consiste en l'incapacité pour une personne de comprendre adéquatement une expérience significative ou de la faire comprendre adéquatement à autrui dans un cas où une compréhension adéquate d'une telle expérience est cruciale.

2.3 Jaeggi et le tort identitaire de l'injustice herméneutique

Le second problème de la conception du tort de l'injustice herméneutique de Fricker concerne la façon dont cette dernière envisage les conséquences d'une telle injustice du point de vue de la trajectoire personnelle des personnes qui en sont victimes. Comme discuté précédemment, Fricker soutient que l'injustice herméneutique a le pouvoir de constituer l'identité de ses victimes (Fricker, 2007, p.168). Néanmoins, un tel argument est problématique. Effectivement, en supposant qu'une personne devient ce qu'elle n'est pas, Fricker évoque que cette dernière aurait quelque chose comme un soi authentique ou encore un libre arbitre qui aurait été gâché ou entravé par les relations de pouvoir sociales. S'intéressant aux théories critiques de l'aliénation, Jaeggi met en évidence les problèmes et les limites auxquels font face les théories qui évoquent de telles exigences d'authenticité ou d'autodétermination dans leur façon d'envisager l'identité (Jaeggi, 2014). D'une part, elle soutient qu'une critique de l'aliénation qui s'arrime à un idéal d'authenticité implique l'idée d'une nature humaine et tombe dès lors dans une logique essentialiste. Effectivement, elle explique que tout argument qui veut qu'une personne soit devenue quelqu'une qu'elle n'est pas présuppose la prescription de certains critères et normes propres à sa « vraie » nature, ce qui est difficilement justifiable. D'autre part, Jaeggi réproouve toute critique de l'aliénation qui s'arrime à un idéal d'autodétermination, car elle considère qu'il est impossible d'extraire une personne du social et de ses influences. En accord avec la pensée post-structuraliste, Jaeggi met en évidence que nous sommes non seulement sujets au pouvoir, mais que nous sommes également constitués par ce dernier (Jaeggi, 2014, p.79). La façon dont Fricker envisage la problématique des injustices épistémiques va pourtant de pair avec une telle approche dans la mesure où elle insiste sur le caractère socialement situé de nos pratiques épistémiques (Fricker, 2007, p.3). Finalement, Jaeggi ajoute qu'une critique de l'aliénation qui s'arrime à un idéal d'autodétermination est coupable d'un certain paternalisme, et ce, comme il est

possible pour une personne de mener une vie considérée comme aliénée, mais de l'apprécier. Effectivement, dans la mesure où chaque personne est l'unique autorité face à ce qu'elle considère être une vie bonne, il est paternaliste de supposer qu'une personne devienne quelqu'un qu'elle ne devrait pas devenir.

Considérant ce qui précède, l'argument du pouvoir constitutif de l'identité postulé par Fricker est problématique, car soit il implique une logique essentialiste, soit celui-ci contredit l'approche socialement située qu'elle défend. Néanmoins, par son postulat du pouvoir constitutif de l'identité, Fricker met en évidence un aspect non négligeable du tort de l'injustice herméneutique, soit le fait qu'une telle injustice entrave non seulement les capacités épistémiques des victimes, mais qu'elle peut également influencer leur trajectoire personnelle. Un tel fait s'observe notamment dans le cas de Carmita Wood. Il est légitime de penser que si cette dernière n'avait jamais eu l'occasion de développer une compréhension adéquate de son expérience de harcèlement sexuel et de la contester, elle aurait pu être incitée à éviter par la suite les domaines d'emploi surreprésentés par les hommes afin de ne plus subir un tel traitement. Le fait d'être limitée à certains domaines d'emplois pourrait non seulement avoir des conséquences économiques dans sa vie, mais aussi l'empêcher de développer certaines compétences et intérêts, l'amenant ainsi à devenir « quelqu'un d'autre ». En ce sens, Fricker a raison de soutenir que l'injustice herméneutique peut affecter ce qu'une personne est amenée à devenir. Mais comment concevoir une telle facette du tort de l'injustice herméneutique sans tomber dans les problèmes précédemment soulevés ? Dans sa façon de conceptualiser l'aliénation, Jaeggi arrive pour sa part à penser la façon dont les relations de pouvoir sociales affectent illégitimement la trajectoire personnelle de certaines personnes. Dans ce qui suit, je démontrerai que la théorie de l'aliénation de Jaeggi est éclairante afin de mieux comprendre cette dimension particulière du tort de l'injustice herméneutique.

2.3.1 L'aliénation selon Jaeggi

Dans son ouvrage *Alienation*, Jaeggi traite de l'aliénation comme un schéma interprétatif particulier qui met en évidence les relations qu'une personne entretient avec le monde (Jaeggi, 2014). En ce sens, sa théorie sur l'aliénation vise à analyser la qualité des relations qu'une personne entretient avec le monde dans la mesure où ces dernières ont le potentiel d'être aliénantes et d'amener celle-ci à se sentir déconnectée et étrangère quant à sa propre réalité. Jaeggi traite ainsi de l'aliénation non pas comme un état, mais plutôt comme un appauvrissement des relations qu'une personne entretient avec le monde. Elle explique que ces relations sont appauvries de deux façons. D'une part, la personne est incapable de s'identifier à ses actions. D'autre part, elle est incapable d'exercer du contrôle sur ces dernières (Jaeggi, 2014). En ce sens, Jaeggi définit l'aliénation comme une relation d'appropriation déficiente qui empêche une personne de comprendre le monde comme quelque chose sur lequel elle a du pouvoir (Jaeggi, 2014, p.1). Le concept « d'appropriation » (*appropriation*) est notamment central à sa théorie. Il souligne le caractère pratique des relations que nous entretenons avec le monde. À ce sujet, elle écrit notamment : « [...] l'appropriation consiste en le fait de prendre possession, d'obtenir du pouvoir sur quelque chose et de trouver un sens à quelque chose. » [*traduction libre*] (Jaeggi, 2014, p.1). L'originalité de la théorie de Jaeggi est dès lors de mettre en évidence le fait que nous entretenons des relations avec le monde qui ont le potentiel d'être aliénantes et de nous empêcher de réagir adéquatement à ce dernier.

2.3.2 Le tort de l'injustice herméneutique à l'aune de la théorie de l'aliénation de Jaeggi

La théorie de l'aliénation de Jaeggi permet dès lors de comprendre en quoi un appauvrissement des relations que nous entretenons avec le monde a le potentiel d'entraver le développement d'une personne, comme dans le cas de l'injustice herméneutique, mais ce, en évitant les problèmes soulevés précédemment.

Effectivement, contrairement à Fricker, Jaeggi ne parle pas d'identité mais plutôt du *soi (self)* d'une personne, et ce, en insistant sur son processus de formation. À ce propos, elle écrit : « Le soi, tel qu'il a été compris ici, est un soi agissant et mondain, qui se trouve toujours déjà en train d'agir dans le monde et ne peut en être séparé. Il ne peut se comprendre qu'à l'intérieur du monde et qu'à travers ses implications avec lui. » [*traduction libre*] (Jaeggi, 2014, p.31) Plus précisément, elle explique que le soi d'une personne se constitue par les multiples rôles sociaux³ que cette dernière incarne à travers son expérience (Jaeggi, 2014). Le problème, selon Jaeggi, est que les rôles sociaux tendent à prescrire certaines façons d'être ainsi que de se comporter, et à contraindre en retour les possibilités d'expression et d'action d'une personne. Par exemple, le rôle de femme peut limiter les possibilités d'expression et d'action de celle-ci si sa façon de l'incarner est limitée aux traits de personnalité, aux habiletés et aux intérêts traditionnellement associés au fait d'être une femme. En ce sens, selon Jaeggi, les rôles sociaux ne sont pas aliénants en soi, mais ils peuvent le devenir dépendamment de la façon dont une personne s'approprie ces derniers. Plus précisément, les rôles sont aliénants quand ils entravent le développement de certaines capacités ou intérêts, c'est-à-dire quand la façon dont une personne se les approprie restreint son développement général (Jaeggi, 2014).

La théorie de l'aliénation de Jaeggi a ainsi l'avantage d'expliquer comment le développement d'une personne peut en venir à être injustement entravé par le monde avec lequel cette dernière est en relation, comme dans le cas de l'injustice herméneutique. Effectivement, la particularité de l'approche de Jaeggi est de parler de

³ Un rôle social réfère à la façon dont une personne entre en contact avec le monde, soit à toutes les composantes qui façonnent son expérience du monde social et par le fait même son développement (par exemple, l'emploi, l'âge, le genre, la parentalité, le fait de vivre en banlieue ou en ville, etc.).

« formation du soi » (*self's formation*), de « développement des capacités » (*development of one's capacities*) et de « formation de la volonté » (*will formation*) plutôt que d'identité comme le fait Fricker (Jaeggi, 2014). De cette manière, en mettant de l'avant le processus à travers lequel une personne se développe plutôt que le résultat d'un tel développement, la théorie de l'aliénation de Jaeggi permet de cerner les possibles perturbations dans le développement des capacités et des intérêts d'une personne, et la façon dont celles-ci affectent en retour la formation de sa volonté (Jaeggi, 2014). Cette dernière permet d'évaluer si la volonté d'une personne s'est formée de façon libre et éclairée, ou si elle a au contraire été manipulée ou contrainte par la qualité des relations que cette dernière entretient avec le monde – relations qui peuvent être altérées par des conditions structurelles telles que les ressources herméneutiques disponibles afin de comprendre le monde social. Une telle théorie évite non seulement les postulats d'authenticité ou d'autodétermination suggérés par l'argument de Fricker, mais également, les implications paternalistes d'un tel argument. Effectivement, il est objectivement nuisible pour toute personne d'être limitée du point de vue des opportunités. L'ingéniosité de Jaeggi est dès lors de critiquer le processus par lequel une personne se développe plutôt que l'aboutissement d'un tel développement. Son approche souligne de plus le caractère dynamique et changeant du monde social à travers lequel une personne navigue et se développe, ce qui va de pair avec l'approche socialement située de Fricker.

La théorie de l'aliénation de Jaeggi permet ainsi de comprendre autrement l'argument de Fricker selon lequel l'injustice herméneutique a le potentiel d'affecter la trajectoire individuelle des personnes qui en sont victimes. Tel que discuté précédemment, ce n'est pas que l'injustice herméneutique peut constituer l'identité de ses victimes. Plutôt, en maintenant une compréhension biaisée et limitée du monde social, celle-ci appauvrit les relations que ces personnes entretiennent avec le monde, ce qui limite en retour leurs opportunités de développement. Plus précisément, l'injustice herméneutique

appauvrit les relations que les personnes entretiennent avec le monde comme elle peut les empêcher de comprendre adéquatement certains aspects du monde social et de réagir conformément à leurs intérêts. C'est précisément ce qui se produit dans le cas de Carmita Wood. L'absence d'un concept adéquat qui met en lumière le caractère répandu et sexiste de son expérience, comme le fait celui de harcèlement sexuel, ne permet pas à Wood de contester par elle-même adéquatement les actes préjudiciables de son patron et d'y mettre fin. Par conséquent, elle en vient à démissionner de son emploi et à se faire refuser l'assurance-chômage. L'injustice herméneutique empêche dès lors ses victimes de s'approprier adéquatement leur réalité, ce qui limite en retour le type d'expériences que ces personnes seront amenées à vivre en plus d'entraver le développement de certains de leurs compétences et intérêts. Une telle façon d'envisager cette facette de l'injustice herméneutique souligne notamment le caractère pratique de l'interprétation, soit le fait que notre façon de comprendre le monde détermine en retour notre façon de réagir à ce dernier. Bien que Fricker évoque également un tel fait quand elle défend que les compréhensions sociales ont une certaine autorité dans la vie des individus (Fricker, 2007, p. 164), la théorie de l'aliénation de Jaeggi a l'avantage de préciser une telle idée.

En somme, le tort primaire de l'injustice herméneutique est le fait pour une personne de vivre une expérience significative qui manque d'intelligibilité. Ce déficit d'intelligibilité peut en retour engendrer des préjudices épistémiques, pratiques et personnels dans la vie de la personne qui en est victime. Effectivement, l'injustice herméneutique peut affecter la trajectoire individuelle d'une personne en appauvrissant le rapport que cette dernière entretient avec le monde ainsi qu'avec ses capacités interprétatives, ce qui peut limiter en retour ses opportunités de développement et de réalisation. En ce sens, les travaux de Goetze et de Jaeggi sont éclairants afin de mieux comprendre les implications de l'injustice herméneutique dans la vie des personnes qui

en sont victimes. Ces derniers expriment et articulent plus clairement des aspects déjà présents dans la théorie de Fricker.

CHAPITRE III

DE L'INJUSTICE À L'ALIÉNATION HERMÉNEUTIQUE

Dans le chapitre précédent, j'ai démontré que la théorie de l'aliénation de Jaeggi permet de mieux comprendre le tort de l'injustice herméneutique, et ce, dans la mesure où elle met en évidence le fait que nous entretenons des relations avec le monde qui ont le potentiel d'être appauvries et de nous empêcher de nous approprier adéquatement ce dernier (Jaeggi, 2014). Dans ce chapitre, j'arrimerai dès lors la problématique de l'injustice herméneutique à la théorie de l'aliénation de Jaeggi en introduisant et en développant un concept d'aliénation herméneutique. Je présenterai d'abord un tel concept. J'expliquerai que le concept d'aliénation herméneutique vise à mettre en évidence la qualité du rapport qu'une personne entretient avec le monde ainsi qu'avec ses facultés interprétatives. Je soutiendrai ensuite la pertinence de ce dernier par le fait qu'il permet d'identifier une dimension du phénomène qui avait été sous-estimée par Fricker, soit le fait que l'aliénation herméneutique s'arrime souvent à l'injustice herméneutique et maintient cette dernière en empêchant les victimes de réaliser qu'elles subissent un préjudice sur le plan de l'interprétation du monde. Par conséquent, je défendrai que le concept d'aliénation herméneutique permet de mieux penser la résistance des victimes d'injustice herméneutique qui sont de plus herméneutiquement aliénées. Afin de penser la résistance à l'aliénation et à l'injustice herméneutique, je mettrai de l'avant le potentiel épistémique des réactions émotionnelles atypiques. Pour

ce faire, je traiterai des travaux de philosophes féministes qui se sont intéressées au potentiel émancipateur de telles réactions. En accord avec ces dernières, j'expliquerai que les réactions émotionnelles atypiques que génère parfois l'expérience de l'aliénation herméneutique peuvent contribuer à la résistance des victimes d'injustice herméneutique en incitant ces dernières à investiguer de telles réactions auprès de personnes alliées, de manière à mieux comprendre la signification sociale d'expériences qui manquent d'intelligibilité. Dès lors, je défendrai que malgré que ce soit la communauté interprétative qui rend possible la résistance, le fait de vivre des réactions émotionnelles atypiques et d'être conscient.e du potentiel épistémique de ces dernières, facilite le processus de résistance pour les victimes d'injustice herméneutique qui sont de plus herméneutiquement aliénées. M'inspirant de l'approche améliorative d'Haslanger, je défendrai finalement que le concept d'aliénation herméneutique contribue à améliorer la théorie de l'injustice herméneutique de Fricker dans la mesure où il souligne la nécessité de lutter contre l'aliénation qui nuit à la résistance à l'injustice herméneutique et il met en évidence le rôle des réactions émotionnelles atypiques ainsi que de la communauté interprétative dans la lutte contre cette dernière.

3.1 L'aliénation herméneutique

Une personne est herméneutiquement aliénée quand sa confiance en ses facultés interprétatives est compromise par les ressources herméneutiques dominantes. Ces ressources, qui sont limitées, rigides et biaisées, tendent à mal représenter certains aspects du monde et à appauvrir le rapport⁴ que les personnes opprimées entretiennent

⁴ Le rapport au monde réfère à la façon dont une personne perçoit le monde et se perçoit elle-même dans ce monde. Le rapport au monde fournit des directives ainsi que des attentes envers soi-même et les autres.

avec ce dernier ainsi qu'avec leur confiance à le comprendre. D'une part, l'inexactitude de ces ressources tend à affecter la confiance qu'a une personne en son habileté à comprendre le monde, car les compréhensions existantes l'empêchent de le faire d'une façon qui satisfait ses besoins de base en tant qu'humain⁵. Par exemple, dans le cas de Carmita Wood, l'absence du concept « harcèlement sexuel » l'empêchait de protester efficacement contre les mauvais traitements qu'elle subissait, mettant dès lors en péril sa sécurité et sa dignité. Étant donné leur caractère implicite, c'est-à-dire le fait que nous y référons de manière plus ou moins consciente, les ressources herméneutiques dominantes tendent d'autre part à empêcher une personne isolée de considérer sa compréhension du monde comme quelque chose qui peut être reconsidéré, c'est-à-dire comme quelque chose sur laquelle elle a du pouvoir. Tel qu'évoqué précédemment, l'expérience de l'aliénation herméneutique se manifeste à travers la problématique des violences sexuelles. L'absence de concepts adéquats tels que « harcèlement sexuel », « viol conjugal », « coercition sexuelle » et « culture du viol », pouvait historiquement empêcher les survivantes de comprendre ainsi que de protester adéquatement contre leur vécu.

Un tel concept met donc en évidence le caractère pratique de l'interprétation, soit le fait que notre façon de comprendre le monde délimite en retour les opportunités qui s'offrent à nous.

⁵ Cet argument s'inscrit en accord avec une conception rawlsienne de la justice. Dans sa conception, Rawls juge que la satisfaction de certains intérêts fondamentaux, qu'il nomme « besoins primaires » (*primary goods*), est essentielle du point de vue de la justice sociale. En ce sens, une société considérée comme juste doit assurer une répartition équitable de certaines besoins primaires comme la santé, les droits, les libertés, les droits, les opportunités de réalisation, le respect de soi, etc. Pour plus de détails, voir Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*.

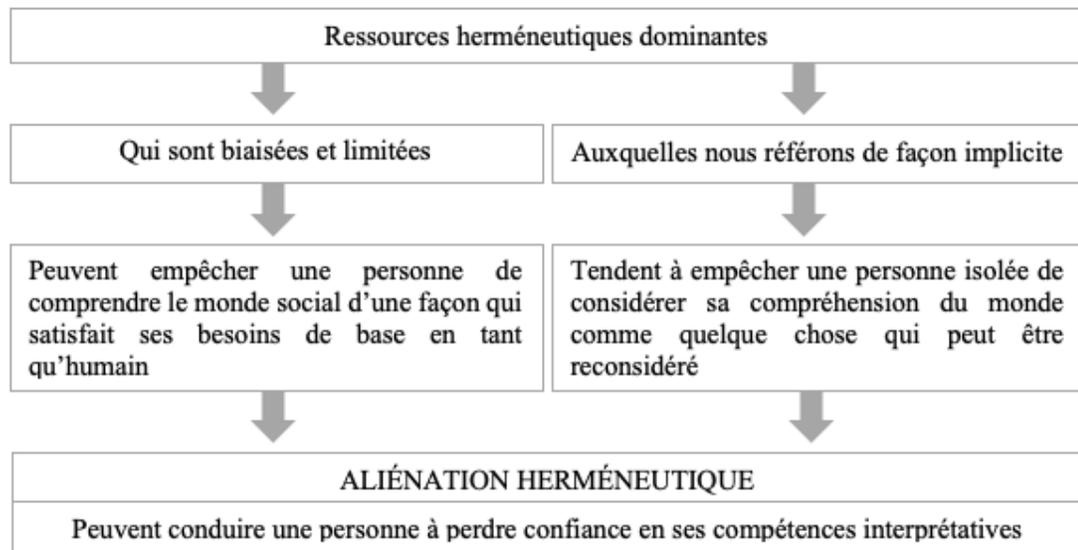


Figure 3.1 Ressources herméneutiques dominantes et aliénation herméneutique

La particularité du concept d'aliénation herméneutique est ainsi de mettre de l'avant la qualité du rapport qu'une personne entretient avec le monde ainsi qu'avec ses facultés interprétatives, ce pour quoi je qualifie ce concept d'aliénation *herméneutique*. Par conséquent, plutôt que d'analyser comment une personne est aliénée dans la réalisation de ses actions comme le fait Jaeggi, le concept d'aliénation herméneutique vise à mettre en évidence les situations où une personne est aliénée dans son interprétation du monde et à analyser comment cela affecte en retour sa capacité à y réagir adéquatement. Un tel concept met notamment des mots sur une facette du phénomène d'injustice herméneutique évoquée par Fricker lorsqu'elle parle de confiance épistémique (*epistemic confidence*). À ce propos, elle explique que le fait pour une personne de douter de sa compréhension de son expérience tend à miner la confiance qu'elle a en son habileté à faire sens du monde, c'est-à-dire peut compromettre sa confiance épistémique (Fricker, 2007, p.163). En ce sens, le concept d'aliénation herméneutique identifie et approfondit une dimension de l'injustice herméneutique qui est présente dans la théorie de Fricker, mais qui demeure obscure. En accord avec les travaux de

Fricker, le concept d'aliénation herméneutique vise à mettre en évidence les situations où une personne qui n'arrive pas à comprendre adéquatement une expérience vécue tend à perdre confiance en ses capacités épistémiques.

3.1.1 Marginalisation, injustice et aliénation herméneutiques

L'aliénation herméneutique est ainsi une conséquence possible de l'injustice herméneutique. Mais comment ces deux phénomènes s'arriment-ils en retour à celui de marginalisation herméneutique ? Dans ce qui suit, je préciserai la relation entre les phénomènes de marginalisation, d'injustice et d'aliénation herméneutiques afin de démontrer la complémentarité de ces trois concepts dans le cadre de la théorie sur l'injustice herméneutique. Pour ce faire, je vais d'abord traiter du phénomène de marginalisation herméneutique dans la mesure où l'expérience de ce dernier est une condition nécessaire à l'expérience de l'injustice ainsi que de l'aliénation herméneutique.

Selon Fricker, une personne est herméneutiquement marginalisée lorsqu'elle est subordonnée et exclue des pratiques par le biais desquelles les ressources herméneutiques dominantes sont générées (Fricker, 2007, p.153). Le concept de marginalisation herméneutique réfère dès lors à l'exclusion des pratiques de production de connaissances que peuvent vivre les personnes opprimées en raison des relations de pouvoir qui structurent le monde social. La marginalisation herméneutique est ainsi une conséquence de l'oppression. Tout comme pour l'oppression, en raison de la complexité de l'identité sociale de chaque personne, la marginalisation herméneutique peut affecter seulement certains domaines de la vie d'une personne opprimée, soit ceux pour lesquels son identité sociale est significative. L'identité sociale particulière d'une personne détermine ainsi son niveau de participation herméneutique dans différents contextes sociaux donnés. Par conséquent, la marginalisation herméneutique ne se produit pas uniformément ni de manière homogène dans la vie des personnes

opprimées. Certaines de ces dernières peuvent avoir l'occasion d'exercer leur agentivité herméneutique dans plusieurs domaines significatifs de leur vie et par le fait même moins ressentir les conséquences de leur sous-participation aux pratiques de production de connaissances. Ce phénomène s'observe notamment dans le cas d'un doctorant issu d'une minorité culturelle dont la trajectoire intellectuelle le conduit à jouir d'une grande participation herméneutique dans le domaine académique malgré une participation herméneutique plus limitée dans d'autres aspects de son expérience sociale.

La marginalisation herméneutique peut dès lors être vécue de façons très différentes par les personnes opprimées et concerner seulement certains aspects de leur expérience sociale. Néanmoins, malgré que ces personnes puissent participer à certaines pratiques herméneutiques, la marginalisation herméneutique demeure problématique d'un point de vue structurel. Effectivement, la sous-participation et l'exclusion de certains groupes sociaux (notamment les femmes, les personnes issues de minorités culturelles, les personnes queers, neuroatypiques, etc.) aux pratiques de production de ressources herméneutiques conduisent ces ressources à être biaisées et limitées. Plus précisément, cela conduit les données auxquelles nous référons afin d'interpréter le monde social à moins refléter et tenir compte des expériences et des intérêts de ces personnes au profit de ceux de membres de groupes privilégiés qui pour leur part, ne sont pas systématiquement sujets à une telle exclusion⁶. En ce sens, la marginalisation herméneutique peut engendrer des effets néfastes dans la vie des personnes opprimées malgré que ces dernières ne soient pas ou n'aient pas l'impression d'être exclues des

⁶ Pour plus de détails, se référer au chapitre I dans lequel j'aborde plus en profondeur un tel argument.

pratiques de production de connaissances. De tels effets sont notamment l'injustice et l'aliénation herméneutiques.

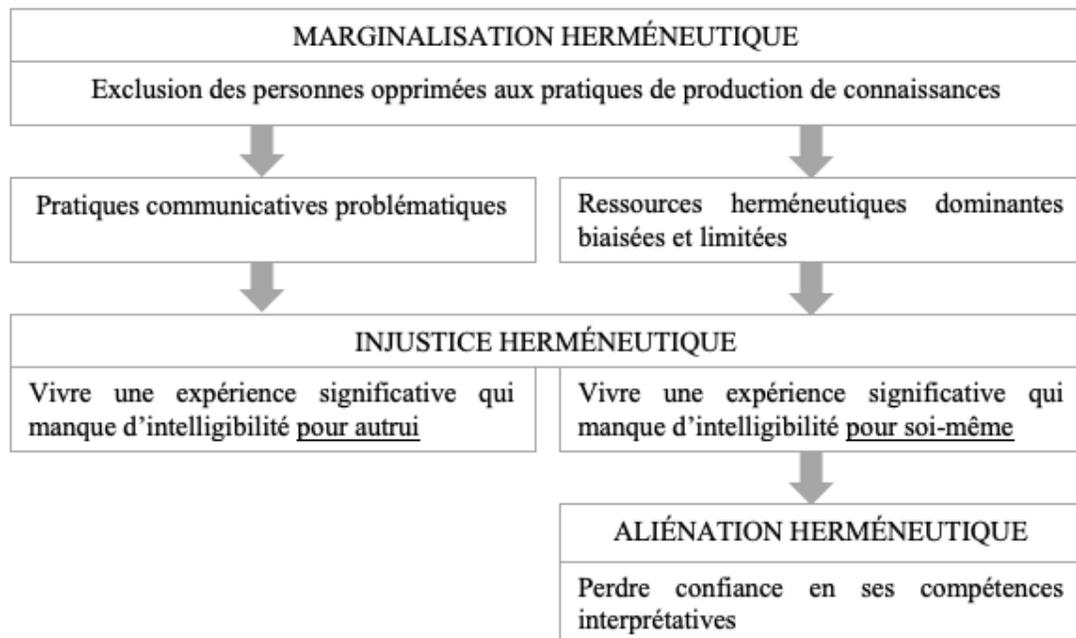


Figure 3.2 Relations entre la marginalisation, l'injustice et l'aliénation herméneutique

Tel que discuté au chapitre précédent, l'injustice herméneutique consiste en l'injustice pour une personne d'avoir une expérience qui manque d'intelligibilité en raison de ressources herméneutiques dominantes biaisées et limitées⁷. L'injustice herméneutique est dès lors une conséquence de la marginalisation herméneutique, soit de la sous-participation des personnes opprimées aux pratiques de production de connaissances. Effectivement, la marginalisation herméneutique qui conduit les ressources herméneutiques à être biaisées et limitées peut faire en sorte que les expériences des

⁷ Pour plus de détails, voir le chapitre II dans lequel j'aborde plus en profondeur un tel argument.

personnes opprimées manquent parfois d'intelligibilité pour autrui et/ou pour elles-mêmes. Une expérience peut manquer d'intelligibilité pour autrui pour deux raisons. D'une part, le locuteur qui tente de partager cette expérience peut manquer de termes adéquats afin de communiquer clairement et efficacement celle-ci. Un tel phénomène se manifeste notamment dans le cas de la coercition sexuelle avant l'avènement et la reconnaissance sociale de ce concept. L'absence de ce terme pouvait empêcher les survivantes de violences sexuelles de partager et de dénoncer efficacement leur vécu comme la conception traditionnelle du viol néglige les situations où le consentement a été négocié, contraint ou forcé. D'autre part, une expérience peut manquer d'intelligibilité pour autrui lorsque l'interlocuteur à qui la personne s'adresse ne reconnaît pas et discrédite les ressources herméneutiques sur lesquelles le locuteur s'appuie ou la façon dont il les utilise⁸.

Une expérience peut ainsi manquer d'intelligibilité pour autrui quand un locuteur manque de termes adéquats ou de réceptivité de la part de l'interlocuteur à qui il s'adresse. Comme le démontre le cas de Carmita Wood, une expérience peut également ne pas être comprise adéquatement par la personne qui la vit elle-même. En ce sens, l'injustice herméneutique concerne de plus les situations où une expérience significative manque d'intelligibilité pour la personne qui vit elle-même cette expérience. Dans le cas de Wood, ce déficit de compréhension a été temporaire. Le fait de se tourner vers les autres femmes de l'Université et que ces dernières aient mis en commun leur vécu individuel de harcèlement sexuel les a conduites à développer des ressources herméneutiques alternatives afin de mieux comprendre la portée et la signification sociale de ce type d'évènements. Toutefois, le fait pour une personne de

⁸ Pour plus de détails, se référer au chapitre I dans lequel j'aborde plus en profondeur le phénomène de suppression de concept de Medina.

vivre une expérience significative de façon isolée et de ne pas être capable de la comprendre adéquatement peut dans certains cas, aliéner ses facultés interprétatives et la confiance qu'elle a en ces dernières. Effectivement, avant de se tourner vers les autres femmes, Wood semblait désespérée et confuse de son expérience de harcèlement sexuel, ce que témoigne son incapacité à justifier sa démission auprès du bureau de chômage. Sans les femmes de l'Université, la confusion dans laquelle était plongée Wood aurait dès lors pu la conduire à remettre en question ses compétences interprétatives.

Une personne qui n'arrive pas à comprendre adéquatement une expérience et qui tend à perdre confiance en ses capacités interprétatives est victime non seulement d'injustice herméneutique, mais également d'aliénation herméneutique. En ce sens, ce qui distingue l'injustice de l'aliénation herméneutique est le fait pour une personne de perdre confiance en ses capacités interprétatives lorsque les ressources herméneutiques dominantes l'empêchent de comprendre adéquatement une expérience significative. Effectivement, l'absence de ressources herméneutiques adéquates peut affecter non seulement la qualité du rapport qu'une personne entretient avec le monde, mais de plus sa confiance en sa capacité à le comprendre, la dissuadant de prendre au sérieux son jugement et son ressenti en réaction à une telle expérience. L'aliénation herméneutique est ainsi une conséquence possible de l'injustice herméneutique. Néanmoins, ce ne sont pas toutes les personnes qui subissent des injustices herméneutiques qui seront à la fois victimes d'aliénation herméneutique. Tel qu'argumenté précédemment, une personne peut d'une part comprendre son expérience, mais manquer de termes adéquats afin de la communiquer clairement aux autres. D'autre part, une expérience peut manquer d'intelligibilité pour la personne qui la vit elle-même, sans que cette dernière perde confiance en ses capacités interprétatives. Par exemple, les personnes qui souffrent d'encéphalomyélite myalgique, aussi appelée syndrome de fatigue chronique, ne tendent pas à considérer le manque de connaissances et de considération de la part du

milieu médical comme la preuve que leur trouble n'est pas réel, mais plutôt comme la manifestation d'une injustice. Malgré que cette condition médicale tende encore à être méconnue et discréditée par les autorités médicales en raison de stéréotypes préjudiciables envers les personnes qui en sont atteintes (majoritairement des femmes) et de normes sociales qui survalorisent la productivité, les personnes qui en souffrent se battent pour la reconnaissance de leur condition ainsi que pour davantage de recherche sur cette maladie. En ce sens, ce ne sont pas toutes les victimes d'injustice herméneutique qui en viendront à être aliénées sur le plan herméneutique. Toutefois, le fait pour une personne de vivre de façon isolée une expérience significative et d'être incapable de la comprendre adéquatement peut appauvrir la confiance qu'a cette dernière en sa capacité à comprendre le monde social.

Les concepts de marginalisation, d'injustice et d'aliénation herméneutiques sont donc complémentaires sur le plan explicatif. Ils évoquent que l'exclusion de certaines personnes aux activités de production de connaissances peut affecter non seulement la capacité qu'ont ces personnes à comprendre le monde social, mais elle peut également entraver leur confiance épistémique. En ce sens, le concept d'aliénation herméneutique a une particularité explicative au sein de la théorie sur l'injustice herméneutique. Il permet d'identifier une dimension du phénomène qui avait été sous-estimée par Fricker, soit le fait que l'aliénation s'arrime souvent à l'injustice herméneutique et maintient cette dernière. Plus précisément, le concept d'aliénation herméneutique souligne la nécessité de lutter contre l'aliénation qui nuit à la résistance contre l'injustice herméneutique. Effectivement, pour espérer obtenir justice et réparation, il est crucial que les victimes d'injustice herméneutique soient conscientes qu'elles subissent un préjudice du point de vue de l'interprétation du monde. En ce sens, le concept d'aliénation herméneutique, en identifiant un tel phénomène, permet non seulement de mieux comprendre la portée de l'injustice herméneutique, mais également de mieux penser la résistance contre cette dernière.

3.2 Réactions émotionnelles atypiques et résistance

Ayant démontré précédemment la particularité explicative du concept d'aliénation herméneutique, je défendrai dans ce qui suit que ce dernier a de plus un potentiel politique pour la théorie dans la mesure où il permet de penser la résistance des victimes d'injustice herméneutique dans les situations où ces dernières sont de plus aliénées sur le plan herméneutique. Mais comment penser la résistance à l'aliénation herméneutique ? N'est-ce pas contradictoire dans la mesure où l'expérience de l'aliénation implique un état d'impuissance et de confusion ? Bien qu'il semble complexe, voire paradoxal, à première vue de penser la résistance à l'aliénation, je démontrerai que les réactions émotionnelles atypiques qu'engendre parfois l'expérience de l'aliénation herméneutique ont le potentiel de conduire les victimes à surmonter un tel rapport avec le monde. Afin de justifier une telle position, je traiterai des travaux de philosophes féministes qui se sont également intéressées au potentiel politique de réactions émotionnelles atypiques. Bien que les théories et les concepts développés respectivement par ces autrices se distinguent, je démontrerai que l'on peut tirer trois conclusions communes quant à ce type de réactions particulières.

3.2.1 Jaggar et les émotions hors-la-loi

Dans un article intitulé « Love and Knowledge : Emotion in Feminist Epistemology », Jaggar s'intéresse au potentiel épistémique des émotions. Elle postule que les émotions, comme toute faculté humaine, sont une source de connaissance dans la mesure où celles-ci nous informent à propos du monde et affectent notre façon de nous rapporter à ce dernier (Jaggar, 1989). En accord avec l'épistémologie féministe, Jaggar défend que notre constitution émotionnelle est socialement façonnée, car elle s'appuie sur des valeurs et des normes sociales (Jaggar, 1989). Plus précisément, elle explique qu'à travers notre expérience du monde social, nous intégrons des normes quant aux types d'émotions qu'il nous est approprié de ressentir dans un contexte particulier et quant à

la façon adéquate d'exprimer ces dernières. Étant donné que ce sont les relations de pouvoir sociales qui façonnent de telles normes, Jaggar soutient dès lors que nous tendons à réagir au monde d'une manière qui satisfait les intérêts des membres de groupes privilégiés (Jaggar, 1989).

Toutefois, elle précise que l'impact des relations de pouvoir sociales sur notre constitution émotionnelle n'est pas absolu, et ce, comme celle-ci est également façonnée par les multiples dimensions de notre position sociale particulière (Jaggar, 1989). Elle évoque qu'il est possible pour les personnes opprimées de vivre des réponses émotionnelles non conventionnelles étant donné leur façon particulière d'expérimenter le monde social. Un tel argument la conduit ainsi à introduire son concept d'émotions hors-la-loi (*outlaw emotions*), qu'elle définit comme des réponses émotionnelles contraires aux normes et aux valeurs dominantes (Jaggar, 1989). Jaggar soutient que les émotions hors-la-loi peuvent aider les personnes opprimées à développer une perception alternative et critique de la réalité sociale dans la mesure où celles-ci constituent une première indication que les attentes et les normes sociales ne correspondent pas à la façon dont ces personnes expérimentent et réagissent au monde social (Jaggar, 1989). Plus précisément, elle explique que le fait de ressentir de telles émotions peut conduire les personnes opprimées à se questionner et à découvrir que les compréhensions dont elles disposent afin de comprendre le monde sont inadéquates, voire oppressives. De cette manière, l'objectif de Jaggar est de souligner l'importance pour les personnes opprimées de porter attention à leurs réactions émotionnelles atypiques afin de comprendre comment l'oppression affecte leur constitution émotionnelle et comment la rééducation de celle-ci est nécessaire du point de vue de l'action politique.

Dans son livre *Rape and Resistance*, Alcoff évoque tout comme Jaggar le fait que certaines façons de réagir à nos expériences sociales sont considérées comme adéquates

et d'autres comme inadéquates (Alcoff, 2018). S'intéressant à la façon dont les survivantes de violences sexuelles réagissent au viol, elle considère que les réactions émotionnelles de ces dernières tendent à se conformer à un script social qui les conditionne à réagir par la honte (Alcoff, 2018). Alcoff évoque que la honte n'est toutefois pas une réaction arbitraire face à ce type d'expériences dans la mesure où celle-ci est politiquement avantageuse pour les membres de groupes privilégiés, en l'occurrence, les hommes. Effectivement, elle précise que la honte implique un aspect auto-incriminant qui incite les survivantes à se porter responsable de leur vécu, plutôt qu'à vouloir le dénoncer (Alcoff, 2018). Évoquant que la colère serait beaucoup plus productive sur le plan politique face à ce genre d'expériences, Alcoff tout comme Jaggar souligne que notre constitution émotionnelle est façonnée d'une façon qui sert les intérêts des membres de groupes privilégiés.

La position d'Alcoff va donc de pair avec l'argument de Jaggar selon lequel la résistance politique nécessite de questionner et de rééduquer nos réactions émotionnelles. À ce propos, Jaggar écrit :

« Ce n'est que lorsque nous réfléchissons à notre irritabilité initialement déroutante, à notre révolte, notre colère ou notre peur que nous pouvons considérer l'intuition que nous nous trouvons dans une situation de coercition, de cruauté, d'injustice ou de danger. Ainsi, les émotions conventionnellement inexplicables, en particulier, mais pas exclusivement celles vécues par les femmes, peuvent nous conduire à faire des observations subversives qui remettent en question les conceptions dominantes du statu quo. » [*traduction libre*] (Jaggar, 1989, p.167-168).

Dans ce passage, Jaggar souligne ainsi le potentiel épistémique et politique des réactions émotionnelles atypiques. Elle juge toutefois que le fait pour une personne isolée de vivre des émotions hors-la-loi peut rendre cette dernière confuse de son expérience et incapable de la nommer, au point d'en venir à douter de son propre

jugement (Jaggar, 1989). Quant à la possibilité que les émotions hors-la-loi engendrent de tels effets, Jaggar écrit :

« Lorsque des réponses émotionnelles non conventionnelles sont vécues par des personnes isolées, les personnes concernées peuvent être confuses, incapables de nommer leur expérience ; elles peuvent même douter de leur propre raison. Les femmes peuvent en venir à croire qu'elles sont « émotionnellement dérangées » et que la gêne ou la peur suscitées en elles par les insinuations sexuelles masculines sont de la pruderie ou de la paranoïa. Cependant, lorsque certaines émotions sont partagées ou validées par d'autres, la base existe pour former une sous-culture définie par des perceptions, des normes et des valeurs qui s'opposent systématiquement aux perceptions, aux normes et aux valeurs dominantes. En constituant la base d'une telle sous-culture, les émotions hors-la-loi peuvent être politiques, car elles sont épistémologiquement subversives. »
[traduction libre] (Jaggar, 1989, p.166)

En ce sens, Jaggar juge que les émotions hors-la-loi ne sont pas forcément une source de connaissance perspicace ayant une portée politique dans la mesure où elles peuvent aliéner davantage les personnes qui les vivent. Pour qu'elles aient effectivement un potentiel émancipateur, Jaggar évoque la nécessité d'une forme de validation intersubjective⁹. Plus précisément, elle soutient que les émotions hors-la-loi ont un potentiel émancipateur lorsqu'elles sont partagées et investiguées en groupe, ce qui permet aux personnes opprimées d'être validées et de comprendre sous un angle politique leurs réactions atypiques. C'est notamment ce qui se produit dans le cas de Carmita Wood lorsqu'elle doit justifier sa démission au bureau de chômage. Prise de honte et incapable de décrire son vécu, elle explique qu'elle a démissionné pour des

⁹ Le concept de validation intersubjective a été abordé et approfondi au premier chapitre. Le concept de validation intersubjective évoque qu'en l'absence de ressources herméneutiques adéquates, il est nécessaire que la réponse émotionnelle d'une personne face à sa propre expérience soit validée par une personne alliée afin que cette dernière considère celle-ci comme une réaction légitime à un problème réel (Seller, 1988). Pour plus de précisions, se référer au chapitre I dans lequel j'aborde plus en profondeur un tel argument.

raisons personnelles et se voit refuser la prestation de chômage. C'est seulement en partageant son expérience à d'autres femmes de l'Université qu'elle en vient enfin à la comprendre comme une manifestation du sexisme et obtient gain de cause.

3.2.2 Meyers et les attitudes émotionnelles acrimonieuses

S'intéressant au concept d'émotions hors-la-loi de Jaggar, Meyers aborde la nécessité de porter attention aux attitudes émotionnelles qui conduisent les personnes opprimées à vivre ces émotions politiquement significatives. En ce sens, dans l'article « Emotion and Heterodox Moral Perception : An Essay in Moral Social Psychology », elle explore le potentiel politique d'attitudes émotionnelles qu'elle qualifie d'acrimonieuses (*rancorous emotional attitudes*) comme la colère, la paranoïa et l'hypersensibilité. Les attitudes émotionnelles sont selon Meyers, les arrière-fonds qui encadrent et façonnent nos émotions (Meyers, 1997). Dans une même suite d'idées que Jaggar, elle soutient que les attitudes émotionnelles sont socialement façonnées dans la mesure où elles sont influencées par des concepts moraux qui relèvent de normes et de valeurs sociales (Meyers, 1997). Néanmoins, insistant sur le fait que nous sommes non seulement politiquement situés, mais également émotionnellement engagés dans le monde, Meyers juge que les réactions émotionnelles des personnes opprimées peuvent dépasser les concepts moraux dont elles disposent afin de réagir à leurs expériences (Meyers, 1997). Un tel fait rend notamment compte de la possibilité pour les personnes opprimées de développer une perception morale hétérodoxe, c'est-à-dire une perception qui remet en question les valeurs ainsi que les normes dominantes et permet d'identifier des injustices jusqu'à présent insoupçonnées, comme dans le cas de Carmita Wood (Meyers, 1997). Afin d'expliquer un tel phénomène, Meyers soutient que le fait pour les personnes opprimées de vivre des injustices de façon systématique peut conduire celles-ci à développer des attitudes émotionnelles acrimonieuses envers le monde, comme de la colère, de la paranoïa et de l'hypersensibilité. Elle ajoute que ces attitudes sensibilisent en retour ces dernières aux conditions sociales oppressives,

ce qui facilite le fait pour ces personnes de ressentir des émotions hors-la-loi et d'être incitées à les comprendre sous un angle politique. Donc, malgré que les attitudes émotionnelles acrimonieuses soient socialement considérées comme péjoratives, Meyers soutient que de telles réactions peuvent contribuer au développement d'une perception alternative et critique de la réalité sociale chez les personnes opprimées (Meyers, 1997).

Toutefois, Meyers soutient que les émotions hors-la-loi ainsi que les attitudes émotionnelles acrimonieuses ne sont ni désirables, ni légitimes en soi. En accord avec Jaggar, elle évoque la nécessité pour les personnes opprimées de reconsidérer en groupe la façon dont elles réagissent au monde, et ce, en portant attention aux relations de pouvoir sociales qui façonnent leur constitution émotionnelle, afin de vérifier d'une part si de telles réactions sont légitimes et d'éviter d'autre part que celles-ci soient banalisées lorsqu'elles sont vécues de façon isolée (Meyers, 1997). À ce propos, elle écrit notamment : « [...] nous devons nous tourner vers la dynamique de groupe si nous voulons comprendre la contribution de l'hypersensibilité, de la paranoïa, de la colère et de l'amertume à une perception morale hétérodoxe fiable [...] » [*traduction libre*] (Meyers, 1997, p.212). L'analyse de Meyers quant aux réactions atypiques que sont les attitudes émotionnelles acrimonieuses et les émotions hors-la-loi va donc de pair avec celle de Jaggar. Néanmoins, contrairement à cette dernière, Meyers aborde le climat qui doit régner à travers le groupe afin que les réflexions quant à de telles émotions soient fructueuses. À ce propos, elle défend la nécessité que règne une diversité d'attitudes émotionnelles au sein du groupe, soit des attitudes émotionnelles plus acrimonieuses et d'autres plus indulgentes, de manière à bouleverser plus efficacement le statu quo (Meyers, 1997). Meyers soutient que de telles conditions vont dès lors fournir un contexte émotionnel et intellectuel propice non seulement à l'identification de pratiques oppressives, mais aussi au développement de compréhensions sociales alternatives en vue d'y résister.

3.2.3 Harbin et la désorientation

Dans son ouvrage *Disorientation and Moral Life*, Harbin s'intéresse également à un type de réactions émotionnelles atypiques, soit à la désorientation. Elle définit la désorientation comme le fait de ne plus savoir comment agir ou continuer à mener sa propre vie (Harbin 2016). Selon Harbin, de telles expériences se produisent lorsqu'une personne est déboussolée, voire prise au dépourvu (*blindsided*) par un événement majeur (Harbin, 2016). Son concept de désorientation s'applique dès lors à tout type d'expériences de vie qui engendrent une perte de repères, telles que la maladie, le deuil et l'oppression. Effectivement, dans une même suite d'idées que Jaeggi, Harbin juge que les conditions sociales oppressives peuvent mener les personnes opprimées à se sentir désorientées face à leur propre vie (Harbin, 2016). Afin de justifier un tel argument, elle établit un lien entre oppression, double-conscience et désorientation dans le cas des personnes issues de communautés culturelles. S'inspirant des travaux de W. E. B. Du Bois, elle explique que ces personnes tendent à se percevoir à travers une double-conscience, soit à travers une image positive d'elles-mêmes ainsi qu'à travers la perception raciste et stéréotypée des personnes blanches (Harbin, 2016). Cette double-conscience a en retour le potentiel de les désorienter comme leur façon de se percevoir et de percevoir le monde est contradictoire, confuse et obscure.

Malgré que la désorientation affecte la capacité d'action des personnes qui y sont sujettes, Harbin soutient que les expériences de désorientation ont toutefois le potentiel d'être bénéfiques sur le plan politique, et ce, pour deux raisons. De telles expériences peuvent, d'une part, conduire les personnes opprimées à prendre conscience des normes oppressives qui structurent le monde social (Harbin, 2016). Effectivement, elle précise que le fait pour une personne opprimée de se trouver dans une double-conscience et de constater les stéréotypes identitaires qui la concernent clarifie les normes sociales et la façon dont elle y est confrontée. Pour cette raison, Harbin considère notamment que la désorientation est en partie responsable des prises de

conscience propres à la pratique du *consciousness-raising* — prises de conscience qui ont permis à des femmes comme Carmita Wood de développer des compréhensions politiques des mauvais traitements qu'elles subissaient et de les contester. D'autre part, elle défend que les expériences de désorientation ont le potentiel d'inciter les personnes opprimées à reconsidérer non seulement leurs croyances, mais également leur rapport à celles-ci (Harbin, 2016). À ce propos, elle écrit:

« La prise de conscience de la complexité politique que de telles expériences [de désorientation] peuvent engendrer n'est pas simplement une nouvelle orientation. C'est une manière différente de me rapporter à mes propres tendances (et à celles des autres), d'être orienté.e par certains systèmes de croyances et une nouvelle capacité à traiter les hypothèses comme étant fondamentalement questionnables. » [*traduction libre*] (Harbin, 2016, p.88)

En d'autres termes, Harbin juge que la désorientation a le potentiel d'inciter les personnes opprimées à prendre conscience non seulement de la complexité des relations de pouvoir sociales, mais également de leur propre fiabilité épistémique. Elle compare notamment l'effet de la désorientation à des ondes sonores afin de mettre en évidence la portée des effets que peut engendrer une telle réaction (Harbin, 2016). Fricker évoque d'ailleurs un argument semblable dans sa conception de l'injustice herméneutique lorsqu'elle mentionne que le fait pour une personne de ressentir du doute quant à certaines constructions dominantes tend à mettre en lumière la relativité de l'ensemble de ces dernières et à favoriser par la même occasion, la résistance herméneutique (Fricker, 2007, p.167-168). Dans une même suite d'idées, Harbin défend le potentiel politique des expériences de désorientation. Effectivement, malgré que celles-ci ne nous dictent pas comment agir, elle juge que de telles expériences peuvent nous réorienter du point de vue de l'action dans la mesure où elles modifient notre rapport au monde et à nos croyances.

Néanmoins, Harbin souligne que dans certains contextes, les expériences de désorientation ne vont pas promouvoir l'agentivité des personnes qui les vivent, mais plutôt aliéner davantage celles-ci. À ce propos, elle écrit :

« Sans un interprète de mon expression de désorientation, je suis plus susceptible de douter, de remettre en question ou de rejeter ma propre expérience. Il se peut que je ne fasse pas l'expérience de la désorientation de la même manière. [...] Dans certains cas, les personnes désorientées peuvent être considérées par des interprètes sympathiques. Autrement dit, elles peuvent avoir l'occasion de partager leurs expériences de désorientation à d'autres personnes qui sont en mesure de faciliter, de valider et peut-être de clarifier ce partage. » [*traduction libre*] (Harbin, 2016, p.156)

Dans ce qui précède, Harbin explique, tout comme Jaggar et Meyers, que le fait de vivre des expériences de désorientation de façon isolée peut conduire les personnes à douter de leur propre jugement et de ne pas prendre au sérieux leurs réactions émotionnelles atypiques. En ce sens, elle ne considère pas que les expériences de désorientation sont bénéfiques voire politiques en tant que telles, mais plutôt qu'elles ont le potentiel de l'être lorsqu'elles sont partagées et investiguées en groupe (Harbin, 2016).

3.2.4 Réactions émotionnelles atypiques

Les travaux de Jaggar, Meyers et Harbin évoquent ainsi trois conclusions communes à propos des réactions émotionnelles atypiques — réactions qu'implique parfois l'expérience de l'aliénation herméneutique.

D'abord, de telles réactions peuvent inciter les personnes opprimées à questionner leur façon de réagir à leurs expériences et les conduire à développer une perspective critique du monde social. Bien qu'il soit possible que les personnes opprimées banalisent ou discréditent leur façon particulière de réagir au monde en raison de fausse conscience, les réactions émotionnelles atypiques peuvent aussi donner lieu à l'identification et à

la remise en question des réactions considérées comme socialement appropriées. Plus précisément, le fait de réagir de façon non conforme à une expérience particulière (par exemple, de réagir par de la colère plutôt que par de la complaisance à du *catcall*¹⁰) peut conduire les personnes opprimées à réaliser que les réactions dites normales ne correspondent pas à leur façon d'expérimenter le monde social et sont de plus problématiques, voire oppressantes, dans la mesure où elles laissent de côté un aspect significatif de leur propre expérience. Les réactions émotionnelles atypiques qu'engendre parfois l'expérience de l'aliénation herméneutique ont ainsi le potentiel d'ouvrir la voie au développement d'une perspective critique du monde social chez les personnes opprimées et d'une nouvelle façon de se rapporter à leurs propres croyances.

Mais comment faire sens du caractère épistémique des émotions, c'est-à-dire comment expliquer que les réactions émotionnelles atypiques puissent de prime abord inciter les personnes opprimées à réfléchir à propos de ces dernières ? Dans son ouvrage *Emotional Insight : The Epistemic Role of Emotional Experience*, Brady s'intéresse au pouvoir épistémique des émotions. En accord avec une théorie motivationnelle des émotions¹¹, il explique le caractère épistémique de celles-ci par la façon dont elles s'arriment à l'attention. Plus précisément, il soutient que les émotions attirent et captivent notre attention sur des aspects significatifs de notre expérience, de manière à nous inciter à évaluer si notre réponse émotionnelle est appropriée (Brady, 2018). Plus précisément, il écrit à ce propos :

¹⁰ Le *catcall* est une forme de harcèlement sexuel de rue. Il consiste en un sifflement ou en un commentaire sexuel non sollicité de la part d'un inconnu à un autre, généralement fait par un homme à l'endroit d'une femme.

¹¹ Pour plus de détails, consulter Brady, M. S. (2013). *Emotional Insight: The Epistemic Role of Emotional Experience*.

« [...] les émotions impliquent deux liens importants avec l'attention : elles peuvent diriger et concentrer l'attention, nous alertant ainsi de la présence d'objets potentiellement importants ou significatifs dans notre environnement ; et elles peuvent capter et consommer l'attention, ce qui nous permet de déterminer si la réalité évaluative correspond en fait à l'apparence émotionnelle.» [*traduction libre*] (Brady, 2018, p.94)

Le caractère épistémique des réactions émotionnelles atypiques s'explique ainsi par le fait qu'elles saisissent l'attention des personnes opprimées, et ce, d'autant plus parce qu'elles ne sont pas conformes aux attentes et aux normes sociales dominantes.

La seconde conclusion quant aux réactions émotionnelles atypiques concerne la tension entre constitution sociale des émotions et réactions émotionnelles atypiques, soit la possibilité pour les personnes opprimées de réagir au monde de façon non conforme aux valeurs et aux normes sociales dominantes qui façonnent pourtant leur constitution émotionnelle. Afin d'expliquer une telle possibilité, les travaux de Jaggar, Meyers et Harbin ciblent communément l'expérience de l'oppression. Plus précisément, elles expliquent que le fait pour ces personnes d'être opprimées systématiquement les conduit à expérimenter le monde social différemment et par conséquent, à y réagir tout autant différemment (Harbin, 2016 ; Jaggar, 1989 ; Meyers, 1997). En d'autres termes, l'impact des relations de pouvoir sociales sur la constitution émotionnelle des personnes opprimées n'est pas absolu étant donné le contexte sociopolitique et la position particulière que ces personnes occupent à travers ce dernier. Par conséquent, l'oppression rend possible le fait pour les personnes opprimées de vivre des réactions émotionnelles atypiques.

Finalement, la troisième conclusion concerne le rôle de la communauté interprétative du point de vue du potentiel émancipateur des réactions émotionnelles atypiques. À ce propos, les travaux de Jaggar, Meyers et Harbin évoquent communément que les réactions émotionnelles atypiques ne sont ni politiques ni légitimes en soi, mais qu'elles ont le potentiel de l'être lorsqu'elles sont partagées et investiguées de façon

politique en groupe, soit à travers une communauté interprétative. Effectivement, le fait de partager leurs expériences à une personne alliée et d'être validée par celle-ci permet aux personnes opprimées d'accorder la crédibilité nécessaire à leurs réactions et de les comprendre sous un angle politique¹². En d'autres termes, il est nécessaire que les réactions émotionnelles atypiques des personnes opprimées soient partagées et investiguées dans un certain climat de reconnaissance afin de permettre aux personnes opprimées de regagner l'agentivité épistémique nécessaire afin de développer une vision critique du monde social (Harbin, 2016 ; Jackson, 2018 ; Jaggar, 1989 ; Meyers, 1997 ; Seller, 1988).

3.3 Aliénation herméneutique et résistance

Dans ce qui suit, je préciserai le lien entre réactions émotionnelles atypiques et aliénation herméneutique. Cela me permettra subséquemment de clarifier la façon dont le concept d'aliénation herméneutique permet de mieux penser la résistance des victimes d'injustice herméneutique. D'abord, l'aliénation herméneutique doit être envisagée comme un phénomène plus global qui génère parfois des réactions émotionnelles atypiques. Effectivement, tel que le suggère Jaeggi, le fait d'être dans des relations déficientes avec le monde peut engendrer des sensations déstabilisantes (*feeling of disconcertedness*), de division interne (*internal division*), d'impuissance (*feeling of powerlessness*), d'invraisemblance (*feeling of unreality*), d'étrangeté (*feeling of foreignness*) (Jaeggi, 2014). À propos de la façon dont se manifeste l'aliénation, elle écrit de plus :

¹² Pour plus de détails, se référer au chapitre I dans lequel j'aborde plus en profondeur un tel argument.

« Une personne aliénée d'elle-même (comme le voudrait une description psychologique d'un symptôme clinique) a perdu le rapport à ses propres sentiments, désirs et expériences et ne peut plus — même au point de désorientation spatio-temporelle — les intégrer dans la façon dont elle vit sa propre vie. Elle est étrangère à elle-même dans ce qu'elle veut et fait. Incapable de se percevoir en tant que force structurante active, elle se sent incapable d'avoir une influence sur ce qui lui arrive, ce qu'elle vit plutôt comme quelque chose d'étranger. » [*traduction libre*] (Jaeggi, 2014, p.44)

L'aliénation peut ainsi générer ce que Harbin nomme la désorientation, soit l'expérience de malaise, d'incertitude, d'imprévisibilité et de perte de repères (Harbin, 2016). Les personnes qui sont aliénées sur le plan herméneutique peuvent donc réagir de façon atypique au monde, c'est-à-dire développer des attitudes émotionnelles acrimonieuses ainsi que de ressentir des émotions hors-la-loi. L'avantage du concept d'aliénation herméneutique est dès lors de mettre de l'avant de telles réactions et de préciser la façon dont celles-ci peuvent contribuer à la résistance des victimes d'injustice herméneutique qui sont de plus herméneutiquement aliénées. En d'autres termes, l'avantage d'un tel concept est de penser la résistance des personnes qui vivent à leur insu une injustice herméneutique, et ce, à partir de la façon particulière dont celles-ci tendent à réagir à leurs expériences sociales et à leur difficulté à les comprendre.

Comme le démontrent les travaux de Jaggar, de Meyers et de Harbin, les réactions émotionnelles atypiques ne sont ni légitimes ni épistémiques en soi, mais elles ont le potentiel de le devenir lorsqu'elles sont investiguées et validées à travers une communauté interprétative de personnes alliées, c'est-à-dire de personnes ayant vécu une expérience sociale semblable¹³. Effectivement, le fait de partager leurs expériences

¹³ Les travaux de Sellar abordés au chapitre I précisent notamment un tel argument. Tel que l'évoque Sellar, en l'absence de ressources herméneutiques adéquates, il est nécessaire que la réponse émotionnelle d'une personne face à sa propre expérience soit validée par autrui afin que cette dernière

à autrui dans un climat de reconnaissance mutuelle et symétrique peut permettre aux personnes opprimées de recevoir la validation nécessaire afin de considérer leurs réactions particulières comme étant non seulement justifiées, mais comme constituant de plus un indice que les normes et les compréhensions sociales dominantes sont inadéquates (Harbin, 2016 ; Jackson, 2018 ; Jaggar, 1989 ; Meyers, 1997 ; Seller, 1988). En ce sens, les réactions émotionnelles atypiques peuvent contribuer à la résistance des victimes d'injustice herméneutique en conduisant ces dernières à investiguer de telles réactions auprès de personnes ayant vécu une même expérience, de manière à mieux comprendre la signification sociale d'expériences qui manquent d'intelligibilité. Par conséquent, les réactions émotionnelles atypiques peuvent jouer un rôle instrumental dans la résistance des victimes d'injustice herméneutique en incitant ces dernières à se tourner vers une communauté interprétative qui rend pour sa part possible la résistance.

De cette manière, tel que défendu au premier chapitre, c'est la communauté interprétative qui rend possible la résistance des victimes d'injustice herméneutique qui sont de plus aliénées sur le plan herméneutique. Néanmoins, le fait de vivre des réactions émotionnelles atypiques et d'être conscient.e que ces dernières peuvent constituer une source de connaissance perspicace (comme le souligne le concept d'aliénation herméneutique) facilite le processus de résistance. Toutefois, l'expérience de l'aliénation herméneutique en tant que telle peut ne mener nulle part, et ce, peu importe si elle implique des réactions émotionnelles atypiques. Effectivement, les personnes qui vivent de l'aliénation herméneutique n'auront pas toutes l'occasion d'y résister. Certaines particularités propres à la façon dont une personne fait l'expérience

considère celle-ci comme une réaction légitime à un problème réel (Seller, 1988). Pour plus de détails, se référer au chapitre I.

de l'aliénation (tel que son niveau d'isolement) peuvent nuire au potentiel politique des réactions émotionnelles atypiques.

La pratique du *consciousness-raising*, le mouvement *#metoo* ainsi que le mouvement de dénonciations sur les réseaux sociaux au Québec à l'été 2020 aident à mieux comprendre le rôle que joue la communauté interprétative dans la résistance à l'injustice et à l'aliénation herméneutiques. L'originalité de ces mouvements est d'avoir conduit les personnes aliénées à former de telles communautés afin de prendre au sérieux et d'investiguer sous un angle politique, leurs réactions émotionnelles atypiques. Par conséquent, c'est en formant de telles communautés que les femmes sont enfin parvenues à prendre conscience et à dépasser l'aliénation herméneutique dont elles étaient victimes — aliénation qui les empêchait de comprendre la portée de leurs expériences et d'y réagir adéquatement.

La pratique du *consciousness-raising* est associée aux mouvements de libération des femmes des années 1970. Par le biais de regroupements non mixtes, les femmes étaient invitées à partager leurs expériences et à réfléchir en commun à la façon dont celles-ci étaient façonnées par le sexisme (Whittier, 2017). Une telle pratique a dès lors conduit des milliers de femmes à prendre conscience du caractère politique de leurs problèmes personnels, de surmonter leur sentiment d'aliénation vis-à-vis du monde et de regagner une certaine confiance quant à leur capacité à le comprendre. En 2017, le mouvement *#metoo* a eu un effet semblable dans le monde occidental, mais ce, via les réseaux sociaux. Des millions de femmes ont utilisé le slogan *#metoo* afin de signifier qu'elles avaient elles aussi été victimes de violences sexuelles. L'objectif de ce mouvement était principalement de sensibiliser la population à l'ampleur de la problématique des violences sexuelles. Toutefois, grâce à la reconnaissance mutuelle et symétrique qu'un tel mouvement a engendrée, ce dernier a de plus conduit les survivantes à obtenir la reconnaissance nécessaire afin de dénoncer leurs expériences de violences sexuelles et

de les comprendre comme telles (Jackson, 2018). Un autre exemple de la façon dont la communauté interprétative s'arrime à la résistance s'observe au Québec, à l'été 2020, à travers le mouvement de dénonciations des violences sexuelles sur les réseaux sociaux. Malgré la controverse qui entoure ce dernier, le mouvement de dénonciations a eu l'avantage de mettre en évidence l'ampleur de la culture du viol au sein de la société québécoise ainsi que l'inaptitude actuelle du système juridique à rendre justice aux survivantes, incitant des centaines d'entre elles à dénoncer leurs agresseurs en marge d'un tel système.

C'est ainsi en invitant les personnes herméneutiquement aliénées à se joindre à une communauté interprétative à l'intérieur de laquelle elles peuvent partager et mieux comprendre leurs expériences d'oppression ainsi que leur façon particulière d'y réagir que ces mouvements ont non seulement conduit ces dernières à regagner une certaine agentivité herméneutique, mais qu'ils ont de plus modifié les compréhensions sociales dominantes. Effectivement, ces mouvements ont ébranlé ce que l'on considère être une victime, un agresseur et de manière générale une violence sexuelle. Par exemple, dans le milieu des arts, le mouvement *#metoo* et le mouvement de dénonciations au Québec à l'été 2020 ont permis de souligner ainsi que de critiquer la relation étroite entre la sexualité et le pouvoir, menant à des dénonciations impliquant plusieurs personnalités publiques (notamment Harvey Weinstein, Jeffrey Epstein, Gilbert Rozon, Julien Lacroix et d'autres). La pratique du *consciousness-raising*, le mouvement *#metoo* et le mouvement de dénonciations au Québec ont dès lors contribué au développement de concepts plus adéquats afin d'identifier des comportements sexistes problématiques (tels que « harcèlement sexuel », « viol conjugal », « inconduite sexuelle », « coercition sexuelle » et « culture du viol »), tout en facilitant la circulation ainsi que la reconnaissance de ces concepts à travers la sphère sociale. L'avantage de la communauté interprétative ne se résume donc pas seulement à la résistance herméneutique qu'elle permet chez les personnes herméneutiquement aliénées, mais

aussi aux prises de conscience sociales qu'elles génèrent en retour et qui conduisent les gens à reconsidérer leurs expériences sociales ainsi que leurs comportements.

De cette manière, le concept d'aliénation herméneutique révèle qu'en vue de contrer l'injustice herméneutique, il faut avant tout vaincre l'aliénation qui s'arrime souvent à une telle injustice et la maintient, voire l'accentue, en empêchant la victime de comprendre qu'elle subit un préjudice du point de vue de l'interprétation du monde. La pertinence politique du concept d'aliénation herméneutique s'explique donc par le fait qu'il met de l'avant les réactions émotionnelles atypiques que peuvent vivre les personnes herméneutiquement aliénées et le potentiel épistémique de telles réactions lorsqu'elles sont investiguées à travers une communauté interprétative. En d'autres termes, le concept d'aliénation herméneutique met des mots sur les sentiments de confusion et de doute que peuvent vivre les victimes d'injustice herméneutique quand les compréhensions sociales dominantes les empêchent de comprendre adéquatement leurs expériences et les conduit à perdre confiance en leurs facultés interprétatives. Le fait de mettre en lumière l'expérience de l'aliénation herméneutique ainsi que les réactions émotionnelles qui l'accompagnent parfois tend dès lors à politiser de telles réactions afin que les personnes victimes d'injustice herméneutique soient incitées à repenser leurs expériences en commun ainsi qu'à développer des compréhensions alternatives de celles-ci. Par conséquent, l'existence d'un concept comme « aliénation herméneutique » dans les ressources herméneutiques dominantes pourrait mener les personnes opprimées à comprendre que leurs réactions émotionnelles particulières sont non seulement légitimes, mais qu'elles constituent l'indice d'un problème plus profond

dont elles ne sont pas la cause, tout comme le fait le concept de « gaslighting¹⁴ » dans le cas de la manipulation psychologique.

3.4 L'aliénation herméneutique comme concept amélioratif

Le concept d'aliénation herméneutique remplit en ce sens une visée proprement améliorative. L'approche améliorative consiste en une stratégie méthodologique qui propose de développer ou de réviser un concept en fonction de son potentiel politique pour la théorie (Haslanger, 2000). Un concept est dit « amélioratif » lorsqu'il contribue à bonifier la théorie à laquelle il participe en décrivant plus adéquatement certains phénomènes ou en identifiant des problèmes qui n'étaient pas jusqu'alors considérés, et ce, de manière à mieux penser l'action politique en vue de la justice sociale (Haslanger, 2000).

Dans le contexte des injustices épistémiques, il s'agit de justice épistémique plutôt que de justice sociale. En ce sens, un concept considéré comme amélioratif doit permettre de mieux penser la résistance face à ce type d'injustice. Dans ce qui suit, je défendrai que le concept d'aliénation herméneutique satisfait justement un tel objectif. D'abord, tel que défendu précédemment, le concept d'aliénation herméneutique souligne la nécessité de lutter contre l'aliénation qui nuit à la résistance à l'injustice herméneutique. De plus, il met en évidence que les sentiments que génère parfois l'expérience de l'aliénation (comme la confusion, le doute et l'impuissance) et qui sont d'ordinaire

¹⁴ Le *gaslighting* s'agit d'une forme de manipulation psychologique qui se manifeste lorsqu'une personne essaie (consciemment ou non) de faire douter sa victime de son propre jugement, de manière à lui faire perdre contact avec la réalité et miner son agentivité (Abramson, 2014 ; Hightower, 2017). Ce terme est inspiré du film *Gaslight*, paru en 1944. Malgré qu'il soit devenu un terme psychologique dans les années 1980, il connaît actuellement une circulation réduite dans les milieux francophones. Ce dernier est parfois traduit sous l'appellation « détournement psychologique ».

considérés comme nuisibles à la résistance peuvent au contraire s'avérer salutaires dans le contexte de l'injustice herméneutique. En effet, un tel concept souligne que notre façon de réagir au monde peut constituer une source de connaissance perspicace et nous permettre de surmonter notre aliénation lorsqu'elle est validée et approfondie avec autrui. Il évoque dès lors la nécessité pour les personnes opprimées de repenser leur rapport à leurs croyances et à leurs émotions. Finalement, en mettant de l'avant la façon dont la résistance s'arrime à la communauté interprétative, le concept d'aliénation herméneutique fait ressortir que la résistance et l'action politique peuvent prendre des formes insoupçonnées. Il démontre que nos échanges avec les autres peuvent donner lieu à des prises de conscience qui ont le potentiel de bouleverser nos croyances et de réorienter nos actions. Par exemple, un slogan sur les réseaux sociaux a le potentiel de générer un mouvement de sensibilisation historique grâce aux prises de conscience et aux discussions inconfortables qu'il génère. Par conséquent, bien que l'oppression tend à se produire dans le cadre de nos pratiques épistémiques de tous les jours — tel que le met de l'avant Fricker à travers la problématique de l'injustice épistémique — le concept d'aliénation herméneutique met en évidence que de telles pratiques peuvent en même temps constituer un moyen de résistance dans la mesure où celles-ci nous permettent de surmonter l'aliénation qui va souvent de pair avec l'injustice herméneutique et la maintient.

Une telle façon d'envisager la résistance rejoint en partie celle que propose Medina. Dans sa conception de la résistance, Medina valorise également le partage de perspectives, mais ce, entre les différentes communautés interprétatives plutôt qu'au sein de ces dernières. Donc, plutôt que de viser l'atteinte d'un consensus quant à notre façon de comprendre le monde social, il défend la valeur épistémique de la dissidence (Medina, 2013). Il juge que les frictions épistémiques sont nécessaires comme elles permettent de bouleverser les croyances ainsi que les émotions qui maintiennent les compréhensions sociales oppressives (Medina, 2013). Medina juge dès lors qu'un

certain dissensus herméneutique est inévitable en raison des multiples forces et positions qui affectent notre façon de comprendre le monde social (Medina, 2013).

Dans sa conception de la résistance, Medina met ainsi de l'avant le caractère pluraliste et polyphonique du monde social, ce qui le conduit à défendre en accord avec Mason que les personnes sujettes à l'injustice herméneutique peuvent avoir des ressources herméneutiques alternatives afin de résister à cette dernière (Mason, 2011 ; Medina, 2013). Mason et Medina contribuent dès lors à leur façon à améliorer la théorie de l'injustice herméneutique de Fricker. Néanmoins, une telle façon d'envisager la résistance s'applique davantage aux groupes opprimés qu'aux individus qui vivent leur oppression à huis clos et qui sont possiblement aliénés par cette dernière. Par conséquent, une telle conception ne permet pas de penser l'émancipation des victimes d'injustice herméneutique qui sont aussi victimes d'aliénation herméneutique. Le concept d'aliénation herméneutique améliore en ce sens la théorie de Fricker, car il met en évidence l'expérience de l'aliénation qui va souvent de pair avec l'injustice herméneutique, et souligne la contribution des réactions émotionnelles atypiques et de la communauté interprétative afin de la surmonter. C'est ainsi en permettant de mieux comprendre la portée de l'injustice herméneutique et de penser la résistance des personnes qui sont également aliénées sur le plan herméneutique que le concept d'aliénation herméneutique permet à sa façon de mieux atteindre la justice épistémique et par le fait même la justice sociale.

CONCLUSION

À travers ce mémoire, je me suis intéressée au phénomène d'injustice herméneutique développé par Fricker, soit à l'injustice que représente le fait pour une personne d'être incapable d'interpréter adéquatement certains aspects de son expérience sociale en raison de lacunes dans les ressources herméneutiques collectives (Fricker, 2007). Plus précisément, ce projet de recherche visait à analyser le phénomène d'injustice herméneutique, c'est-à-dire d'en comprendre les causes et les implications, en plus de penser la résistance à ce dernier. Pour ce faire, mon mémoire s'est divisé en trois parties.

Dans le premier chapitre, je me suis intéressée au lien entre ressources herméneutiques dominantes et capacités interprétatives. J'ai d'abord présenté les critiques de Mason et de Medina à l'égard de ce dernier, soit le fait qu'il est possible pour les personnes opprimées de référer à des ressources herméneutiques alternatives afin de comprendre leurs expériences en l'absence de ressources herméneutiques dominantes adéquates. Par le biais de leurs travaux, j'ai mis en évidence que dans certains cas, ce n'est pas que les personnes opprimées ne comprennent pas leurs expériences, mais plutôt que leur façon de comprendre ces dernières n'est pas reconnue par les membres de groupes privilégiés à qui ces personnes tentent de les communiquer. En accord avec Mason et Medina, j'ai donc défendu qu'une conception de l'injustice herméneutique doit tenir compte des pratiques communicatives problématiques qui maintiennent l'ignorance des membres de groupes privilégiés et minent par le fait même la participation des personnes opprimées à la production ainsi qu'au partage de la connaissance.

Ensuite, j'ai tenté de mieux comprendre l'impact des lacunes herméneutiques sur les capacités interprétatives des personnes opprimées. J'ai démontré que les lacunes dans les ressources herméneutiques dominantes peuvent effectivement empêcher une personne de comprendre adéquatement certaines de ses expériences sociales, car de telles ressources nous fournissent des compétences afin de reconnaître un phénomène donné et d'en comprendre la signification sociale. En d'autres termes, j'ai défendu que la force d'un concept comme celui de harcèlement sexuel est de rendre possible une compréhension qui permet en retour la résistance. Quant à la possibilité pour les personnes opprimées de développer ou de référer à des ressources herméneutiques alternatives afin de comprendre adéquatement leurs expériences, j'ai soutenu que la communauté interprétative a une grande incidence sur la disposition qu'ont ces personnes à remettre en question et à surpasser les compréhensions sociales dominantes. Plus précisément, j'ai soutenu que les personnes qui vivent l'oppression de façon isolée n'ont pas forcément l'occasion de développer d'autres façons d'interpréter le monde en vue de résister aux ressources herméneutiques oppressives. J'ai ainsi défendu que les ressources herméneutiques dominantes ont effectivement le pouvoir d'altérer les capacités interprétatives des personnes marginalisées, car en l'absence d'une communauté interprétative, celles-ci n'ont pas l'occasion de développer des ressources herméneutiques adéquates et se bornent à des représentations sociales qui rendent la compréhension de certains aspects de leur expérience difficile. J'ai dès lors soutenu que l'injustice herméneutique peut résulter de deux causes, soit de lacunes dans les ressources herméneutiques dominantes ou de pratiques communicatives problématiques.

Dans le second chapitre, je me suis intéressée au tort de l'injustice herméneutique, soit à ce qui constitue le problème de l'injustice herméneutique et aux préjudices que ce dernier génère dans la vie des personnes qui en sont victimes. En accord avec Goetze, j'ai défendu que le tort primaire de l'injustice herméneutique consiste en l'incapacité

pour une personne de comprendre adéquatement une expérience significative ou de la faire comprendre adéquatement à autrui dans un cas où une compréhension adéquate d'une telle expérience est cruciale. J'ai dès lors mis en lumière que le principal problème de l'injustice herméneutique concerne une expérience qui manque d'intelligibilité, et ce, peu importe comment ce déficit d'intelligibilité se manifeste. Ensuite, j'ai introduit la théorie de l'aliénation de Jaeggi afin de mieux comprendre la façon dont l'injustice herméneutique affecte la trajectoire individuelle des personnes qui en sont victimes. J'ai défendu qu'en maintenant une compréhension biaisée et limitée du monde social, l'injustice herméneutique appauvrit les relations que ces personnes entretiennent avec le monde et limite en retour leurs opportunités de développement. En ce sens, j'ai conclu que le tort primaire de l'injustice herméneutique consiste en une expérience qui manque d'intelligibilité et qu'un tel déficit engendre en retour des préjudices épistémiques, pratiques ainsi que personnels dans la vie des personnes qui en sont victimes.

Dans le troisième chapitre, je me suis finalement intéressée à la question de la résistance à l'injustice herméneutique. Pour ce faire, j'ai introduit et développé un concept d'aliénation herméneutique. J'ai expliqué que ce concept vise à mettre en évidence les situations où une victime d'injustice herméneutique en vient à perdre confiance en ses facultés interprétatives. J'ai défendu que le concept d'aliénation herméneutique identifie et approfondit dès lors une dimension de l'injustice herméneutique qui est présente dans la théorie de Fricker, mais qui demeure obscure, soit le fait que l'aliénation s'arrime parfois à l'injustice herméneutique et la maintient. En ce sens, j'ai expliqué que le concept d'aliénation herméneutique met en évidence qu'en vue de contrer l'injustice herméneutique, il faut avant tout vaincre l'aliénation herméneutique qui empêche les victimes d'injustice herméneutique de réaliser qu'elles sont victimes d'un préjudice du point de vue de l'interprétation du monde. Ensuite, en vue de penser la résistance à l'aliénation et par le fait même à l'injustice herméneutique,

j'ai mis de l'avant le potentiel épistémique des réactions émotionnelles atypiques. Pour ce faire, j'ai approfondi les travaux de philosophes féministes qui se sont intéressées à de telles réactions. En accord avec ces dernières, j'ai expliqué que les réactions émotionnelles atypiques que génère parfois l'expérience de l'aliénation herméneutique peuvent contribuer à la résistance des victimes d'injustice herméneutique en incitant ces dernières à investiguer de telles réactions auprès de personnes ayant vécu une expérience semblable, de manière à surpasser leur aliénation et à mieux comprendre la signification sociale d'expériences qui manquent d'intelligibilité. Dès lors, j'ai défendu que malgré que ce soit la communauté interprétative qui rend possible la résistance des victimes d'injustice herméneutique, le fait de vivre des réactions émotionnelles atypiques et qu'un concept comme celui d'aliénation herméneutique mette en évidence le potentiel épistémique de ces dernières, facilite le processus de résistance pour les victimes d'injustice herméneutique qui sont de plus aliénées. Par conséquent, m'inspirant de l'approche améliorative d'Haslanger, j'ai soutenu que le concept d'aliénation herméneutique contribue à améliorer la théorie de l'injustice herméneutique de Fricker dans la mesure où il souligne la nécessité de lutter contre l'aliénation qui nuit à la résistance et met en évidence le rôle des réactions émotionnelles atypiques ainsi que de la communauté interprétative dans la lutte contre cette dernière.

Malgré que ce projet de recherche ait approfondi certains aspects de l'injustice herméneutique, d'autres aspects de ce phénomène nécessitent toujours d'être précisés. D'abord, je n'ai pas eu l'occasion de traiter de la complexité par laquelle les ressources herméneutiques sont dispersées à travers la sphère sociale ainsi que des multiples façons et endroits où les lacunes herméneutiques peuvent se manifester. Plus précisément, je n'ai pas mis en évidence le fait qu'il est possible pour une personne opprimée de posséder une compréhension adéquate de son expérience malgré que celle-ci demeure inaccessible ou inintelligible à d'autres personnes qui vivent la même

expérience. En ce sens, combler une lacune herméneutique ne fait pas pour autant disparaître l'injustice herméneutique, soit que la résistance d'une victime n'implique pas pour autant la résistance de l'ensemble des victimes. De plus, à travers ce projet de recherche, je n'ai pas traité en profondeur du concept de communauté interprétative ainsi que de sa complexité. Je n'ai pas abordé la façon dont une communauté interprétative en vient à exister ni des différentes formes qu'elle peut prendre ni de la possibilité pour une personne de faire partie de plusieurs communautés interprétatives en fonction des multiples dimensions de son identité sociale. Il est donc nécessaire de penser la communauté interprétative comme quelque chose de complexe, d'hétérogène et de dynamique, c'est-à-dire de penser la communauté interprétative comme étant à l'image de la réalité sociale. Je n'ai pas non plus approfondi la façon dont les relations de pouvoir qui structurent le monde social peuvent exister à travers ces communautés de résistance et y nuire. Finalement, je n'ai pas eu l'occasion d'aborder la possibilité que le principe de validation intersubjective puisse renforcer les privilèges des membres de groupes privilégiés en amenant ces derniers à considérer leurs émotions défavorables envers les personnes marginalisées comme constituant un motif raisonnable afin de restreindre les droits et libertés de ces dernières.

À travers mon mémoire, je n'ai donc pas solutionné certains problèmes qui ont le potentiel de miner la résistance face à l'injustice herméneutique, en l'occurrence les obstacles quant à la circulation des ressources herméneutiques alternatives, la fausse conscience intériorisée par les personnes opprimées ainsi que les intérêts et positions sociales diversifiés de ces personnes. En ce sens, les conclusions auxquelles je suis parvenue à travers ce projet ne peuvent garantir à elles seules la résistance des personnes victimes d'injustice herméneutique. Néanmoins, le fait de mettre de l'avant la nécessité de repenser le rapport que nous entretenons avec nos croyances et nos émotions ainsi que le potentiel émancipateur des réactions émotionnelles atypiques et de la communauté interprétative peut contribuer à mon avis à mieux guider cette

dernière. Par conséquent, ces conclusions doivent être envisagées comme des pistes de solution qui méritent d'être approfondies dans des travaux futurs.

BIBLIOGRAPHIE

Abramson, Kate (2014). Turning up the lights on gaslighting. *Philosophical Perspectives* 28 (1):1-30.

Anderson, E. (2010). *The Imperative of Integration*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.

Alcoff, L. (2018). *Rape and resistance*. Wiley.

Beeghly, E. (2015). What is a Stereotype? What is Stereotyping? *Hypatia*, 30. doi:10.1111/hypa.12170

Brady, M. S. (2013). *Emotional Insight: The Epistemic Role of Emotional Experience*: Oxford University Press.

Castoriadis, C. (1998). *The Imaginary Institution of Society*: MIT Press.

Code, L. (1995). *Rhetorical Spaces*, Psychology Press.

Collins, P.H. (1990) *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* Boston: Unwin Hyman,

Cooper, J., & Carlsmith, K. (2015). Cognitive Dissonance. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. doi:10.1016/B978-0-08-097086-8.24045-2

Dotson, K. (2011), Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia*, 26: 236-257. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>

Dotson, K. (2014). Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, 28 (2), 115–138. doi:10.1080/02691728.2013.782585

Eller, C. (1993). *Living in the lap of the Goddess: the feminist spirituality movement in America*. New York: Crossroad.

Elzinga, B. (2018). Hermeneutical Injustice and Liberatory Education, *The Southern Journal of Philosophy*, 56: 59–82.

De Jaegher, H., & Di Paolo, E. (2007). Participatory sense-making. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (4), 485–507. doi:10.1007/s11097-007-9076-9

Foucault, M. & Association pour le Centre Michel, F. (1997). *Il faut défendre la société : cours au Collège de France, 1975-1976.* : Seuil.

Fricker, M. (2007). Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, 1–208. doi:10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001

Fricker, M. (2017). Evolving Concepts of Epistemic Injustice in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. (Routledge): 53–60.

Gadamer, H. G., Weinsheimer, J., & Marshall, D. G. (2004). *Truth and Method*. Continuum International Publishing Group.

Goetze, Trystan S. (2018). Hermeneutical Dissent and the Species of Hermeneutical Injustice. *Hypatia* 33 (1) : 73-90.

Goguen, S. (2016). Stereotype Threat, Epistemic Injustice, and Rationality. In *Implicit Bias and Philosophy, Volume 1* (p. 216–237).

Grasswick, H. (2011). *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*: Springer.

Griffiths, M., & Whitford, M. (1988). *Feminist Perspectives in Philosophy*: Indiana University Press.

Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14 (3), 575–599.

Harbin, Ami (2016). *Disorientation and Moral Life*. Oxford University Press USA.

Haslanger, S. (2000). Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be? *Noûs*, 34, 31–55. doi:10.1111/0029-4624.00201

Hightower, E. (2017). An Exploratory Study of Personality Factors Related to Psychological Abuse and Gaslighting (Order No. 10642512). Available from ProQuest Dissertations & Theses Global. p.2

hooks, bell, (2000). *Feminism is for everybody : passionate politics*. Cambridge, MA : South End Press.

Jackson, D. (2018). “Me Too”: Epistemic Injustice and the Struggle for Recognition. *Feminist Philosophy Quarterly*, 4, 1–19. doi:10.5206/fpq/2018.4.6231

Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. New York: Columbia University Press.

Jaggar, A. (1989) Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 32: 151–176.

Kidd, I. J., Medina, J., & Pohlhaus, G. (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. [1 edition]. New York: Routledge, 2017. |: Routledge.

Koch, S. (2018). The externalist challenge to conceptual engineering. *Synthese*. doi:10.1007/s11229-018-02007-6

Le Doeuff, M., Hamer, K., & Code, L. (2003). *The sex of knowing*. Routledge.

Lloyd, G. (1993). *The Man of Reason: “Male” and “Female” in Western Philosophy*, University of Minnesota Press.

Lugones, M. (2003). *Peregrinajes: theorizing coalition against multiple oppressions*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield.

MacKinnon, C. (1990). Toward A Feminist Theory of the State. *Bibliovault OAI Repository, the University of Chicago Press*, 11. doi:10.2307/3346836

McWhorter, L. (1999) *Bodies and Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press

Meyers, D (1997). Emotion and Heterodox Moral Perception: An Essay in Moral Social Psychology.” *Feminists Rethink the Self. Boulder, CO, US: Westview Press*,

p.197–218. Feminist Theory and Politics.

Malpas, J., & Gander, H.-H. (2017). *The Routledge companion to hermeneutics*. Routledge

Mason, R. (2011). Two Kinds of Unknowing, *Hypatia*, 26: 294–307.

Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford: Oxford University Press.

Medina, J. (2017). Varieties of Hermeneutical Injustices in *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. (Routledge): 41–52.

Mills, C. W. (1997). *The racial contract*. Ithaca: Cornell University Press.

Pohlhaus, G. (2012). Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press. doi:10.2307/j.ctvjf9z6v

Rooney, P. (1991). Gendered Reason: Sex Metaphor and Conceptions of Reason, *Hypatia*, 6: 77 - 103.

Rosenthal, N. (1984). Consciousness Raising: From Revolution to Re-Evaluation, *Psychology of Women Quarterly*, 8: 309-26.

Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality* (Vol. 2): Free Press.

Seller, A. (1988). Realism versus Relativism: Towards a Politically Adequate Epistemology in *Feminist Perspectives in Philosophy* (Indiana University Press): 169-86

Shelby, T. (2003). Ideology, Racism, and Critical Social Theory. *The Philosophical Forum*, 34, 153–188. doi:10.1111/1467-9191.00132

Shotwell, A. (2014). Implicit Knowledge: How it is Understood and Used in Feminist Theory. *Philosophy Compass*, 9 (5), 315–324.

Storr, M., Alcoff, L., & Potter, E. (1995). Feminist Epistemologies. *Feminist Review*, 142. doi:10.2307/1395183

Sullivan, S., & Tuana, N. (2007). *Race and epistemologies of ignorance*. State University of New York Press.

Tropman, J., & Hochschild, A. (1985). The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling. *Journal of Policy Analysis and Management*, 3, 483. doi:10.2307/3324333

Vasanthakumar, A. (2018). Epistemic Privilege and Victims' Duties to Resist their Oppression. *Journal of Applied Philosophy*, 35 (3), 465–480. doi:10.1111/japp.12255

Whittier, Nancy. 2017: "Identity Politics, Consciousness Raising, and Visibility Politics" *The Oxford Handbook of U.S. Women's Social Movement Activism*