

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

UNE INJUSTICE ÉPISTÉMIQUE AUX CONSÉQUENCES INSTITUTIONNELLES : LE CAS DES  
RELATIONS DE SOLLICITUDE MARGINALISÉES

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

ALEC AUBREY LANTHIER

MARS 2023

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

Je tiens tout d'abord à remercier Amandine Catala, ma directrice de recherche, de m'avoir accompagnée dans la rédaction de ce mémoire. Son soutien, ses commentaires constructifs et sa bienveillance ont été inestimables pour la réalisation de ce projet de recherche. Son véritable intérêt pour le bien-être et la réussite de ses étudiantes et étudiants fait toute la différence. Merci beaucoup!

Je désire également remercier les membres de mon jury, Pierre Poirier et Dominique Leydet, pour leurs encouragements et leurs précieux commentaires. Je remercie aussi mes professeurs, professeurs et le personnel administratif du département de philosophie de l'UQAM pour leur soutien tout au long de mon baccalauréat et de ma maîtrise, sans qui ce projet n'aurait jamais vu le jour.

J'en profite pour remercier mes amis et collègues de la Chaire de recherche du Canada sur l'injustice et l'agentivité épistémiques pour avoir permis la création d'un espace de soutien et de collaboration brisant l'isolement et la compétitivité des études supérieures. Nos projets et discussions font partie des moments les plus doux et mémorables de mes études en philosophie.

Merci au Conseil de recherches en sciences humaines, au Fonds de recherche du Québec, à la Faculté des sciences humaines de l'UQAM, au département de philosophie de l'UQAM, à la Chaire de recherche sur l'agentivité et la justice épistémiques du Canada, au Centre de recherche en éthique, au Groupe de recherche interuniversitaire en philosophie politique, au Conseil québécois LGBT, à l'Institut de recherches et d'études féministes de l'UQAM et au syndicat des professeurs et professeures de l'UQAM pour leur soutien financier tout au long de la rédaction de ce mémoire.

Enfin, un grand merci à Marika, Luuna, Nancy et Lise pour m'avoir soutenue et encouragée tout au long de la rédaction de ce mémoire.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES .....	v
RÉSUMÉ .....	vi
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE 1 IDÉOLOGIES, RELATIONS DE SOLLICITUDE MARGINALISÉES ET INJUSTICES INSTITUTIONNELLES .....	5
1.1 Fondements conceptuels et approche méthodologique .....	6
1.1.1 Présentation des fondements conceptuels.....	6
1.1.2 Présentation de l’approche méthodologique .....	11
1.1.3 Définir les relations de sollicitude .....	12
1.2 Origines historiques de l’encadrement institutionnel des relations de sollicitude initialement reconnues .....	14
1.3 L’influence d’idéologies oppressives sur les relations de sollicitude ultérieurement reconnues (RSUR).....	20
1.4 L’argument généralisé pour la reconnaissance institutionnelle des relations de sollicitude marginalisées (RSM) .....	27
1.4.1 Présentation de l’argument généralisé pour la reconnaissance institutionnelle des relations de sollicitude marginalisées (RSM) et de ses conditions de vérité.....	27
1.4.2 Démonstration que la marginalisation institutionnelle des relations appartenant à ces trois ensembles se fonde sur l’influence d’idéologies oppressives .....	28
Conclusion .....	31
CHAPITRE 2 RELATIONS DE SOLLICITUDE, INJUSTICES ÉPISTÉMIQUES ET INJUSTICES INSTITUTIONNELLES .....	32
2.1 Fondements théoriques sur les injustices épistémiques.....	33
2.1.1 La théorie des injustices épistémiques de Miranda Fricker .....	33
2.1.2 Approches complémentaires à la théorie de Miranda Fricker .....	38
2.2 Démonstration que les relations appartenant à certains types marginalisés sont des relations de sollicitude .....	44
2.2.1 Démonstration de la condition relative à la reconnaissance de relations d’un certain type comme étant des relations de sollicitude .....	44
2.2.2 Démonstration que les relations appartenant aux trois ensembles de cas sont des relations de sollicitude .....	48
2.3 Démonstration que la marginalisation institutionnelle des relations de sollicitude marginalisées constitue une injustice .....	53
Conclusion .....	54

CHAPITRE 3 RELATIONS DE SOLLICITUDE ET PISTES DE SOLUTION AUX INJUSTICES ÉPISTÉMIQUES ET INSTITUTIONNELLES .....	56
3.1 Les pistes de solution pour démanteler les injustices épistémiques .....	57
3.1.1 Les théories de la vertu épistémique de Miranda Fricker et José Medina.....	57
3.1.2 Rebecca Mason, Gaile Pohlhaus, la responsabilité individuelle et le problème de la motivation .....	65
3.1.3 Kristie Dotson, Amandine Catala et les modèles d’analyse complémentaires .....	66
3.2 Les pistes de solution pour démanteler les injustices institutionnelles .....	72
3.2.1 Les modèles de réforme partielle des institutions.....	72
3.2.1.1 Laurie Shrage et la légalisation de la polygamie .....	72
3.2.1.2 Dolan Nolan, Anca Gheaus et le mariage temporaire.....	75
3.2.2 Les modèles de réforme totale des institutions.....	77
3.2.2.1 Elizabeth Brake et le mariage minimal.....	77
3.2.2.2 Clare Chambers et les régulations à la pièce.....	79
Conclusion .....	83
CONCLUSION .....	85
BIBLIOGRAPHIE.....	88

## LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

- RSM Relations de sollicitude marginalisées
- RSR Relations de sollicitude reconnues
- RSIR Relations de sollicitude initialement reconnues
- RSUR Relations de sollicitude ultérieurement reconnues

## RÉSUMÉ

Ce mémoire théorise les relations de sollicitude, soit les relations entre deux adultes consentants qui se connaissent bien, qui maintiennent un contact direct prolongé et qui partagent une histoire commune. Ces relations permettent à chaque personne de communiquer ses besoins et désirs de manière à ce que l'autre personne ait accès aux connaissances intimes particulières lui permettant de faire la promotion de son bien-être. Elles comportent une dimension affective qui influence ce travail de sollicitude de façon à ce qu'il soit effectué de manière impliquée [solicitously], constante et enthousiaste (voir Brake, 2012, pp. 82, 85-86, 160).

J'y défends la thèse selon laquelle certains types de relations de sollicitude sont marginalisés des institutions gouvernementales encadrant les relations romantiques, monogames et à long terme en raison de l'influence d'idéologies oppressives, et que cette marginalisation constitue une injustice sociale. Ces idéologies oppressives incluent le racisme, la xénophobie, la suprématie blanche, occidentale et judéo-chrétienne, le patriarcat, le sexisme, la cishétéronormativité, l'homophobie et la transphobie. Pour ce faire, j'introduis mon argument généralisé pour la reconnaissance institutionnelle des relations de sollicitude marginalisées. Suivant cet argument, toute relation 1) étant une relation de sollicitude et 2) ayant été marginalisée en raison de l'influence historique et actuelle d'idéologies oppressives est une relation de sollicitude marginalisée. Puisque cette marginalisation résulte de l'influence d'idéologies oppressives, il s'agit d'une injustice qui doit être corrigée afin de tendre vers la justice sociale.

Afin de démontrer l'applicabilité de cet argument, j'introduis trois ensembles de cas, soit les relations LGBTQIA2S+ n'étant pas présentement reconnues dans certains ou dans tous les pays occidentaux, les relations non monogames et les relations amicales ou familiales ne faisant pas partie de la famille nucléaire conventionnelle. Au sein du premier chapitre, je démontre que ces relations correspondent au deuxième critère de mon argument généralisable, soit le fait d'avoir été marginalisées en raison de l'influence d'idéologies oppressives. Le deuxième chapitre permet de démontrer qu'ils correspondent également au premier critère, soit le fait d'être des relations de sollicitude. Pour ce faire, je démontre qu'elles remplissent la même condition permettant à certaines relations d'être reconnues comme des relations de sollicitude, mais que des injustices épistémiques restreignent leur reconnaissance en tant que relations de sollicitude. Enfin, j'analyse, au sein du troisième chapitre, les différentes pistes de solution aux injustices épistémiques et institutionnelles subies par les personnes au sein de relations de sollicitude marginalisées afin d'identifier lesquelles seraient le mieux en mesure de contribuer au démantèlement de ces injustices.

Mots-clés : relations interpersonnelles, relations de sollicitude, justice sociale, injustice épistémique, communauté LGBTQIA2S+, amatonormativité, cishétéronormativité, enjeux de reconnaissance

## INTRODUCTION

En 2012, Nancy Inferrera, une Américaine de 73 ans, a été déportée du Canada vers les États-Unis. Elle vivait en Nouvelle-Écosse avec Mildred Sanford, une Canadienne de 83 ans. Les deux femmes cohabitaient depuis trois décennies, avaient acheté une maison ensemble en 2007 et partageaient leurs ressources financières. Madame Inferrera prenait soin de Madame Sanford, qui souffrait d'une maladie cardiaque et de démence. Malgré de nombreux appels, Madame Inferrera s'est pourtant vue refuser la résidence permanente au Canada. Si Madame Inferrera et Madame Sanford avaient été des sœurs ou un couple marié, leur relation aurait justifié l'obtention de la résidence permanente pour Madame Inferrera afin qu'elle puisse continuer de veiller sur Madame Sanford. Les deux femmes n'étaient cependant ni des sœurs, ni des épouses : elles n'étaient « que des amies », indépendamment de la longévité et de l'importance de cette amitié dans la vie des deux femmes. Puisque Madame Sanford ne pouvait pas vivre seule, les deux femmes ont dû quitter leur maison pour aller vivre dans un hôtel au Maine, aux États-Unis, sur leur maigre pension de retraite. Suite à une forte réaction du public et grâce aux efforts de leur avocat, Madame Inferrera a heureusement reçu un visa temporaire de trois ans pour des raisons humanitaires et de compassion. Suite à ces trois ans, elle est devenue éligible à la résidence permanente (Brake, 2014; Taher, 2012).

Similairement, en 2014, un groupe de 11 personnes s'est retrouvé au cœur d'une dispute en lien avec la légalité de leur cohabitation au sein d'une maison de Hartford, Connecticut, aux États-Unis. Le groupe, composé de trois couples, deux adultes célibataires et trois enfants, a été fondé autour d'amis et d'amies désirant vivre ensemble. Ils et elles ont acheté une maison de neuf chambres et ont investi 30 000\$ entre 2014 et 2015 pour la rénover à leur goût. Le groupe avait un accord légal et un compte en banque commun pour les dépenses liées à la maison. Ils et elles étaient très satisfaits et satisfaites de leur arrangement et appréciaient de pouvoir vivre ensemble comme une famille. Tout se déroulait bien jusqu'à ce qu'en octobre 2014, une personne anonyme porte plainte pour dénoncer leur arrangement à la ville. Celle-ci a alors annoncé que le groupe ne respectait pas les règles de zonage du quartier. En effet, ces règles spécifient qu'un maximum de deux personnes non apparentées peut y cohabiter au sein d'une même résidence, même si les résidences au sein de ce quartier sont massives. En novembre 2014, les membres du groupe ont tenté de faire appel à la décision de la ville, qui a refusé de reconsidérer leur situation. Ils et elles ont donc dû choisir entre résister et faire appel à la décision de la ville en Cour de justice, ou vendre leur maison et aller vivre séparément ailleurs. Si ces 11 personnes avaient été une famille étendue, comme



un couple, leurs frères et sœurs et leurs enfants, leur cohabitation aurait été légale. Cependant, un tel groupe assemblé autour de liens d'amitié n'avait pas le droit de vivre ensemble, même dans une maison lui appartenant (CBC News, 2015).

Quel est le lien entre ces deux situations? Dans les deux cas, les personnes concernées ont été limitées dans leur capacité à construire un projet de vie commun et à prendre soin les unes des autres parce que leur relation n'était pas centrée autour de sentiments romantiques ou d'une famille nucléaire. La plupart des États à travers le monde accordent un statut légal particulier aux relations et modes d'organisation sociale tournant autour d'une relation romantique, monogame et à long terme entre deux adultes, souvent entre un homme et une femme cisgenres<sup>1</sup>. Ce statut permet aux personnes au sein de telles relations d'avoir accès à un très grand nombre de bénéfices et protections légaux : aux États-Unis, par exemple, le mariage permet d'accéder à plus de 1100 bénéfices, droits et privilèges légaux (Brake, 2012, p. 12). Ceux-ci incluent le droit de cohabiter et d'immigrer afin de vivre avec son ou sa partenaire, mais aussi l'accès à ses ressources financières et matérielles, le statut de plus proche parent pour prendre des décisions en son nom, des avantages fiscaux et bien plus (Brake, 2012, p.12).

Au sein de ce mémoire, je m'intéresserai aux raisons pour lesquelles un tel statut particulier, accompagné de tels avantages, est octroyé aux relations romantiques, monogames et à long terme, mais pas à des relations telles que celles présentées ci-dessus. J'y problématiserai les conséquences d'un tel traitement différentiel, incluant les injustices qui en résultent pour les personnes se trouvant dans des relations ou des modes d'organisation sociale minoritaires. La thèse que j'y défendrai est que certains types de relations, que je nomme les relations de sollicitude marginalisées<sup>2</sup>, subissent une marginalisation des institutions gouvernementales encadrant les relations romantiques, monogames et à long terme en raison de l'influence d'idéologies oppressives, et que cette marginalisation constitue une injustice. Je m'intéresserai aussi aux pistes de solution offertes au sein des littératures sur les injustices épistémiques et en éthique des relations interpersonnelles afin de déterminer quelles solutions pourraient contribuer au démantèlement de ces injustices épistémiques et institutionnelles.

Pour ce faire, ce mémoire sera divisé en trois chapitres. Au sein du premier chapitre, je démontrerai que certains types de relations de sollicitude sont marginalisés des institutions encadrant les relations

---

<sup>1</sup> Une personne cisgenre est une personne qui s'identifie au genre lui ayant été assigné à la naissance.

<sup>2</sup> Les concepts mentionnés au sein de l'introduction seront définis dans le premier chapitre.

romantiques, monogames et à long terme en raison de l'influence historique et actuelle d'idéologies oppressives comme l'amatonormativité, la cishétéronormativité, la queerphobie, le sexisme, le racisme, la xénophobie et la suprématie blanche, occidentale et judéo-chrétienne. À cet effet, je présenterai en premier lieu les fondements conceptuels et méthodologiques sur lesquels repose l'argument central de ce mémoire, en incluant mon concept de relation de sollicitude. Au sein de la deuxième partie, je présenterai les origines historiques de l'encadrement institutionnel des relations présentement reconnues par l'État, que je nomme les relations de sollicitude initialement reconnues (RSIR). J'introduirai par la suite deux types de relations ayant été ultérieurement reconnues par les institutions développées pour encadrer les RSIR, que je nommerai les relations de sollicitude ultérieurement reconnues (RSUR). En troisième lieu, j'introduirai mon argument généralisé pour l'encadrement institutionnel des relations de sollicitude marginalisées (RSM), l'argument central de ce mémoire. Selon cet argument, toute relation pouvant être démontrée 1) être une relation de sollicitude et 2) avoir été marginalisée en raison de l'influence d'une idéologie oppressive serait justifiée d'être encadrée au même titre que les relations de sollicitude reconnues (RSR), puisque le refus de lui accorder le même encadrement légal serait discriminatoire et constituerait une injustice. Enfin, au sein de la dernière partie, je présenterai la première moitié de l'argument démontrant l'applicabilité de mon argument généralisé en faisant appel à trois ensembles de RSM. Pour ce faire, je démontrerai que ces types de relations remplissent le deuxième critère de mon argument généralisé, soit le fait d'avoir été marginalisés en raison de l'influence d'idéologies oppressives.

Mon deuxième chapitre sera consacré à la seconde moitié de l'argument démontrant l'applicabilité de mon argument généralisé. J'y démontrerai que les trois ensembles de RSM introduits au sein du premier chapitre correspondent aussi au premier critère de mon argument généralisé, soit le fait d'être des relations de sollicitude. Pour ce faire, j'introduirai d'abord certains concepts, théories et méthodes tirés de la littérature sur les injustices épistémiques. En me basant sur ceux-ci, j'argumenterai que la condition minimale pour qu'un certain type de relations soit considéré comme un type de relation de sollicitude est que ces relations aient le *potentiel* de devenir des relations de sollicitude. Je démontrerai ensuite qu'elles remplissent effectivement cette condition, mais que des injustices épistémiques restreignent leur reconnaissance en tant que relations de sollicitude. Cet argument me permettra de démontrer la validité de mon argument généralisé, puisqu'il est applicable à au moins trois ensembles de cas concrets. Il me permettra également de démontrer son utilité pratique afin de déterminer quels types de relations consenties entre adultes devraient être reconnus et encadrés par l'État, et de démontrer la présence d'un

traitement différentiel injustifié lorsque ce n'est pas le cas. Je conclurai ainsi, à la fin de ce chapitre, qu'il existe des types de relations de sollicitude qui sont injustement marginalisés des institutions encadrant les RSR, ce qui est discriminatoire et constitue une injustice qui doit être corrigée afin de tendre vers la justice.

Enfin, mon troisième et dernier chapitre sera consacré à l'analyse des pistes de solution proposées au sein de la littérature sur les injustices épistémiques et en éthique des relations interpersonnelles. L'objectif de ce chapitre n'est pas de formuler un argument en faveur de solutions définitives, puisque, comme il sera constatable à la lecture de ce chapitre, leur démantèlement s'inscrit dans une recherche plus large de solutions aux injustices épistémiques et politiques qui est trop complexe pour être approfondie au sein des limites de ce mémoire. Ce chapitre propose plutôt une analyse des avantages, limites et problèmes des différentes pistes de solution présentes au sein de ces littératures. Il mettra de l'avant les pistes de solution qui semblent les plus prometteuses, tout en soulignant leurs lacunes et les aspects ayant besoin d'être retravaillés ou approfondis afin qu'elles puissent avoir un impact pratique significatif. Au sein de la première partie, j'évaluerai les principales pistes de solution mises de l'avant au sein de la littérature sur les injustices épistémiques. La deuxième partie sera consacrée à l'évaluation de quatre pistes de solution aux injustices institutionnelles subies par les personnes au sein de RSM, soit deux propositions de réforme partielle et deux propositions de réforme totale des institutions encadrant les RSR au sein des pays occidentaux.

## CHAPITRE 1

### IDÉOLOGIES, RELATIONS DE SOLLICITUDE MARGINALISÉES ET INJUSTICES INSTITUTIONNELLES

Comme je l'ai mentionné au sein de l'introduction du mémoire, la plupart des sociétés à travers le monde accordent un statut légal particulier aux mariages ainsi qu'à certaines relations s'y apparentant, comme les partenariats domestiques ou, au Québec, les unions civiles. Un tel statut légal permet aux personnes se trouvant dans ces relations d'accéder à un très grand nombre de bénéfices et de protections légaux, comme, par exemple, l'inscription sur les assurances d'un proche, des visites à l'hôpital, des réductions d'impôts, la possibilité d'immigrer pour vivre avec son ou sa partenaire, ou encore la possibilité d'obtenir un héritage (Brake, 2012, p. 12). Dans les pays occidentaux, les relations étant ainsi reconnues et encadrées par l'État possèdent certaines caractéristiques en commun. Elles sont, en effet, simultanément romantiques, monogames et durables sur le long terme, en plus d'être, dans certains endroits encore, uniquement entre un homme et une femme cisgenres.

L'accès à une telle reconnaissance et à un tel encadrement institutionnel a connu une transformation à travers les époques. Que ce soit au Canada, aux États-Unis ou en Europe, la question de savoir qui a accès à ces bénéfices et protections et sous quelles conditions a connu des réponses significativement différentes à différents moments de l'histoire. Au fil du temps, le mariage a été autant un symbole de statut social et de richesse qu'un symbole de lutte, d'espoir et d'égalité de droits pour de nombreuses communautés. Comme je le démontrerai au sein du premier chapitre, il a été autant un outil de domination qu'un point pivot pour la libération raciale et LGBTQIA2S+ sur les territoires aujourd'hui connus sous le nom d'État-Unis et Canada. L'accès au mariage, même s'il demeure controversé et même rejeté par certaines personnes au sein de ces communautés, a tout de même joué un rôle important dans l'amélioration de leur situation sociale, politique et économique.

Même si les relations des personnes racisées comme non blanches – incluant les mariages interraciaux – et les relations entre personnes socialement assignées au même genre<sup>3</sup> sont maintenant reconnues dans

---

<sup>3</sup> Au sein de ce mémoire, je fais référence aux relations « homosexuelles » comme étant des relations entre personnes socialement assignées au même genre. Je considère cette expression plus adéquate pour deux raisons. La première est qu'elle permet de rendre compte du fait que ces relations peuvent inclure des personnes qui ne sont pas homosexuelles, comme des personnes asexuelles, bisexuelles, pansexuelles et ainsi de suite. La deuxième est qu'elle explicite la nécessité de reconnaître les identités de genre dans le contexte de l'étude des relations de sollicitude. En effet, dans un État ne reconnaissant pas certaines identités de genre, une relation entre deux

de nombreux pays occidentaux, elles ne sont toujours pas universellement reconnues et encadrées au même titre que les relations de la majorité blanche, cishétérosexuelle et d'origine judéo-chrétienne. De plus, cette reconnaissance demeure, à ce jour, restreinte aux relations romantiques, monogames et s'inscrivant plus largement dans le mode d'organisation sociale des familles nucléaires restreintes. Même si de nombreux États non occidentaux reconnaissent, par exemple, certaines relations non monogames ou l'importance de la famille étendue dans l'organisation sociale d'une société, ces types de relations ne reçoivent présentement pas de reconnaissance et d'encadrement institutionnel dans la majorité des pays occidentaux.

Au sein de ce premier chapitre, je démontrerai que certains types de relations sont institutionnellement marginalisés en raison de l'influence historique et actuelle d'idéologies oppressives. Pour ce faire, je présenterai, au sein de la première partie, les fondements conceptuels et méthodologiques sur lesquels repose ce mémoire, puis j'introduirai mon concept de relation de sollicitude. Dans la deuxième partie, je présenterai les origines historiques de l'encadrement institutionnel des relations de sollicitude initialement reconnues (RSIR). J'analyserai ensuite, dans la troisième partie, l'influence d'idéologies oppressives sur les relations de sollicitude ultérieurement reconnues (RSUR). Enfin, la quatrième partie sera consacrée à présenter mon argument généralisé pour l'encadrement institutionnel des relations de sollicitude marginalisées (RSM), de même que ses conditions de vérité. J'y présenterai la première moitié de l'argument démontrant l'applicabilité de mon argument généralisé, en démontrant que certains types de relations marginalisés des institutions encadrant les RSR remplissent le deuxième de ces deux critères.

## 1.1 Fondements conceptuels et approche méthodologique

### 1.1.1 Présentation des fondements conceptuels

Ce chapitre, tout comme le reste de ce mémoire, s'inscrit au sein de la littérature en épistémologie sociale féministe. L'épistémologie sociale féministe est une branche de l'épistémologie sociale s'intéressant aux rapports de pouvoir qui influencent les processus de production, de transmission et d'adoption des connaissances. Cette littérature cherche à déterminer comment différents systèmes d'oppression affectent les normes et pratiques scientifiques actuelles. Ces systèmes d'oppression incluent, par exemple, ceux liés au genre et à la sexualité, à la race (au sens critique du terme), à la position géographique, à la

---

personnes d'un genre différent pourrait être inadéquatement considérée comme une relation entre personnes d'un même genre et vice versa.

classe sociale ainsi qu'aux capacités physiques ou cognitives. Elle problématise la place de telles influences dans les processus de connaissance et met de l'avant des pistes de solution afin de les restreindre ou de les éliminer, le cas échéant (Grasswick, 2006).

En s'inscrivant au sein de cette littérature, ce chapitre s'appuie également sur la théorie du point de vue situé, qui est centrale à l'argumentaire présenté au sein de ce mémoire. Selon la théorie du point de vue situé, la connaissance est située socialement, ce qui signifie que le positionnement social d'une personne affecte les connaissances auxquelles elle a accès. Il peut donner lieu à un privilège épistémique, au sens où la position sociale des groupes sociaux opprimés peut les rendre mieux en mesure de reconnaître et de rendre compte de l'existence de rapports de pouvoir ou de systèmes d'oppression. Selon cette théorie, la position sociale d'une personne appartenant à un groupe social opprimé ne donne pas automatiquement lieu à un tel privilège épistémique; il est plutôt acquis à travers une démarche consciente, critique et collective de réflexion sur les structures de pouvoir à l'origine de leurs expériences d'oppression et d'injustice (Hartsock, 1983, p. 285; Intermann, 2010, pp. 210-211; Wylie, 2003, p. 31). Pour cette raison, les théoriciennes et théoriciens du point de vue situé argumentent que la recherche portant sur ces enjeux devrait être centrée autour de l'expérience et les pratiques des groupes subissant ces structures et leurs conséquences (Bowell, s.d.).

Des premières formulations d'un tel privilège épistémique se retrouvent dans les écrits de théoriciennes noires et indienne. Anna Julia Cooper, l'autrice de *A Voice from the South : By a Black Woman of the South* (1892), explique que les femmes noires sont délibérément incomprises et se font refuser la possibilité de s'autoreprésenter, leurs idées et leurs narratives étant regroupées sous une seule « note muette et sans voix » (Cooper, 1892/1998, pp. i & ii; May, 2014, pp. 97-98). Similairement, dans son discours « When Woman Gets Her Rights, Man Will be Right » (1867) devant l'Association américaine pour l'égalité des droits à New York, Sojourner Truth argumente qu'en raison de l'influence du patriarcat, les hommes blancs (et aussi potentiellement les hommes noirs) refusent de laisser les femmes parler en leur propre nom et ne reconnaissent donc pas l'importance d'accorder aux femmes noires les mêmes droits civils qui ont été accordés aux hommes noirs (May, 2014, p. 98; Truth, 1995, p. 37). Gayatri Chakravorty Spivak, une professeure indienne travaillant sur des questions postcoloniales, théorise que la « violence épistémique » est l'affirmation de groupes dominants prétendant connaître les intérêts de groupes subalternes qui limite la capacité de ces groupes à formuler des revendications de connaissance relatives à leurs intérêts et à parler en leur propre nom (Pohlhaus, 2017, p. 13; Spivak, 1988, pp. 280-283).

D'autres théoriciennes racisées comme noires ont aussi théorisé l'importance de reconnaître le privilège épistémique des femmes racisées comme de couleur, tout particulièrement des femmes noires, à propos de leurs expériences d'oppression et d'injustice. Dans *Women, Race and Class*, Angela Davis argumente que le racisme et le sexisme convergent au sein de l'expérience des femmes racisées comme de couleur (1981/1983, p. 99). Elles expérimentent donc le racisme différemment des hommes racisés comme de couleur (1981/1983, p. 27) et le sexisme différemment des femmes racisées comme blanches (1981/1983, p. 87). Similairement, dans *Feminist Theory : From Margin to Center*, bell hooks argumente que la « marginalité » des personnes racisées comme noires leur permet de comprendre à la fois l'expérience du centre et de la marge, puisqu'elles peuvent entrer et travailler dans le monde réservé aux personnes racisées comme blanches, mais ne peuvent pas y vivre (1984, pp. 14-15). Dans *Yearning Race, Gender and Cultural Politics*, elle ajoute que l'espace de marginalité au sein duquel vivent les groupes opprimés à part de leurs oppresseurs et oppresseuses est à la fois un espace de répression et de résistance, puisqu'il permet aux groupes opprimés de nommer la nature de cette répression et de comprendre les marges comme étant des sites de privation (1990/2015, p. 149-151). Dans la même ligne d'idées, dans *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Patricia Hill Collins argumente que l'association présumée entre le féminisme et la blancheur, de même qu'entre la théorie sociale et politique noire et la masculinité [*maleness*] a pour effet de nier la réalité des femmes noires. Pourtant, leur marginalité leur fournit « un angle de vision distinctif sur les théories mises de l'avant par ces communautés intellectuelles » (Collins, 1990, p. 12). Bien que des formulations antérieures du concept aient été présentes ailleurs, incluant au sein du *Combahee River Collective Statement* (1977), le concept d'intersectionnalité a surtout été popularisé suite à la publication de « Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color » (1991) par Kimberlé Crenshaw. Elle y défend que les expériences des femmes racisées comme de couleur résultent fréquemment de modèles [*patterns*] intersectionnels de racisme et de sexisme, et que les discours en réponse à chacun d'entre eux n'adressent que l'un ou l'autre. Les expériences et intérêts des femmes racisées comme de couleur sont donc fréquemment marginalisés au sein de ces deux discours (Crenshaw, 1991, pp. 1243-1244). Dans la deuxième édition de *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, Collins ajoute qu'« aussi longtemps que la subordination des femmes noires au sein des oppressions intersectées [*intersecting*] de la race, de la classe, du genre, de la sexualité et de la nation persistent, le féminisme noir en tant qu'active réponse à cette oppression demeurera nécessaire » (Collins, 2000, p. 22).

Une seconde influence importante est celle du féminisme marxiste, duquel proviennent aussi plusieurs des premières formulations de l'idée d'un privilège épistémique rendu possible par un point de vue situé. Le féminisme marxiste s'origine dans la théorisation de la relation dialectique entre le maître et l'esclave de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Hegel, 1807/1910). Hegel argumente qu'un esclave opprimé peut atteindre un état de liberté de conscience à travers la réalisation de sa conscience de soi. Cette conscience de soi est atteinte via le travail physique investi dans des projets lui permettant d'affecter le monde (Hegel, 1807/1910, pp. 298-307). L'analyse, par Hegel, des rapports de pouvoir entre le maître et l'esclave a donné lieu à l'idée que l'oppression et la justice sont mieux analysées et comprises du point de vue de l'esclave que du maître, puisque l'esclave doit prendre conscience de l'oppression du maître pour pouvoir s'en libérer. Karl Marx, Friedrich Engels et, ultérieurement, Georg Lukács ont développé cette idée hégélienne au sein du cadre marxiste d'analyse dialectique de la conscience de classe. Cela a donné naissance à la notion d'un point de vue situé du prolétariat, qui, grâce au privilège épistémique qu'il permet, rend possible la compréhension des structures de pouvoir entre les classes, de même que la transformation de ces structures. Les théories hégélienne et marxiste sont donc un point d'origine de l'idée d'une « double vision » accessible à ceux et celles qui subissent les rapports de pouvoir d'une position de marginalité et qui, sous certaines circonstances, peut offrir un certain avantage épistémique. Cette idée existe de façon très similaire dans les écrits de plusieurs féministes noires américaines, comme bell hooks (1984/2015) et Patricia Hill Collins (1990).

La théorie féministe marxiste s'inspire de cette idée pour argumenter que de nombreux facteurs sociohistoriques contribuent à la connaissance, et que le privilège épistémique des groupes sociaux opprimés a le potentiel de contribuer au développement de connaissances plus exactes. Le féminisme marxiste étend l'approche des classes à d'autres groupes sociaux, en considérant tout particulièrement l'influence du genre, mais également de la race, de l'ethnicité, de l'identité de genre, de l'orientation sexuelle et des capacités physiques sur le développement d'un privilège épistémique et la formation des connaissances. Selon Nancy Hartsock, l'une des pionnières de la théorie féministe marxiste, le positionnement sociohistorique d'une personne est à l'origine de l'émergence d'un point de vue situé, qui est obtenu à travers une lutte politique collective. Elle s'intéresse tout particulièrement au point de vue résultant du positionnement social des femmes, qu'elle nomme le « point de vue situé féministe » (Harding, 2004, p. 8; Hartsock, 1983, pp. 284-285). Elle affirme que « [s]tarting off research from women's lives will generate less partial and distorted accounts not only of women's lives but also of men's lives and of the whole social order » (Harding, 1993, p. 56). Dorothy Smith, de son côté, réfère au « point de vue situé des



femmes », en argumentant que le positionnement des femmes devrait être le point de départ de la recherche scientifique portant sur l'expérience des femmes (Harding, 2004, p. 8; Smith, 2004, p. 21).

Puisqu'elles et ils considèrent que la connaissance est située socialement, les théoriciennes et théoriciens du point de vue situé cherchent à redéfinir l'objectivité en remettant en question la possibilité d'une objectivité pure. Les défenseuses et défenseurs de l'idée d'objectivité pure considèrent généralement que les sciences doivent demeurer apolitiques afin d'être objectives, puisque l'observation des phénomènes est censée être purement descriptive et ne pas être influencée par des enjeux normatifs. Cependant, refuser de reconnaître le positionnement social des chercheuses et chercheurs en contexte scientifique ne permet pas d'atteindre une objectivité pure, mais seulement de prioriser la connaissance située des groupes majoritaires dans ces contextes de production de savoir, qui, le plus souvent, ne correspondent pas aux groupes sociaux les plus opprimés ou marginalisés (Grasswick, 2006). Selon la théorie du point de vue situé, refuser de reconnaître le positionnement social des chercheuses et chercheurs peut entraîner l'intégration de biais dans la recherche, comme un biais positif envers son propre groupe social ou un biais négatif envers certains groupes opprimés, surtout si ces derniers sont sous-représentés en sciences. De tels biais peuvent produire des connaissances plus subjectives qu'un processus les reconnaissant et cherchant à les éliminer. Plusieurs théoriciennes et théoriciens mettent de l'avant l'idée d'une objectivité forte, telle que théorisée par Sandra Harding (1993). Contrairement à l'objectivité pure, l'objectivité forte cherche à réduire la subjectivité des connaissances en reconnaissant la pertinence variable des connaissances situées sur un sujet donné, ainsi qu'en considérant activement l'impact du positionnement social des chercheuses et chercheurs dans les contextes de production de connaissance (Grasswick, 2006).

Selon la théorie du point de vue situé, les contextes de production de connaissances devraient reconnaître le privilège épistémique des groupes sociaux opprimés ainsi que les biais négatifs que peuvent posséder des chercheurs et chercheuses appartenant à des groupes dominants envers les groupes opprimés, puisque ces biais peuvent nuire à l'objectivité de la recherche. En ce sens, il s'agit d'une théorie essentiellement politique, puisqu'elle reconnaît et permet de théoriser la présence de rapports de pouvoir entre les chercheurs et chercheuses appartenant à différents groupes sociaux. Elle s'inscrit donc dans un projet transformateur des sciences afin que celles-ci aillent dans le sens de la justice sociale plutôt que de contribuer à perpétuer des structures de pouvoir inégales à travers la production de connaissances ayant pour effet de les renforcer (Grasswick, 2006).

### 1.1.2 Présentation de l'approche méthodologique

En plus d'entrer dans le cadre conceptuel introduit ci-dessus, ce mémoire s'inscrit au sein d'une approche améliorative telle que théorisée par Sally Haslanger. L'approche améliorative est une méthode de production de ressources interprétatives, telles que des concepts et leur définition, qui est motivée par la poursuite d'un certain objectif politique, généralement en lien avec l'atteinte de la justice sociale. Elle a été introduite par Haslanger afin d'offrir une alternative aux deux autres approches de production de ressources interprétatives, qui, pour différentes raisons, sont limitées dans leur capacité à contribuer au démantèlement d'injustices (Haslanger, 2000, p. 33).

La première méthode ayant précédé l'approche améliorative est l'approche conceptuelle. Son objectif est de déterminer les caractéristiques associées à l'utilisation ordinaire de certains concepts donnés. Cette approche est réalisée a priori, en faisant appel à l'intuition des théoriciennes et théoriciens (Haslanger, 2000, p. 33). Une telle approche peut être utile afin d'étudier la compréhension ordinaire de certains concepts, mais elle peut également être problématique. En effet, une approche conceptuelle peut renforcer une compréhension inadéquate du phénomène dont un concept est censé rendre compte s'il repose sur des intuitions ne correspondant pas aux caractéristiques réelles du phénomène en question. Cela est particulièrement problématique lorsque le phénomène considéré correspond aux expériences et pratiques de groupes minoritaires dont les théoriciennes et théoriciens ne font pas partie, puisque leurs intuitions peuvent reposer sur des stéréotypes ou des interprétations inadéquates.

La deuxième méthode ayant précédé l'approche améliorative est l'approche descriptive. L'approche descriptive permet d'éviter les limitations de l'approche conceptuelle, puisque son objectif n'est pas de déterminer intuitivement les caractéristiques des phénomènes dont un concept est censé rendre compte, mais empiriquement. Cette seconde approche s'inscrit dans des méthodes empiriques ou semi-empiriques d'observation des phénomènes faisant partie de l'extension des concepts considérés. Tout comme l'approche conceptuelle, cette approche peut être utile, tout particulièrement pour obtenir une connaissance des phénomènes s'inscrivant dans l'extension de ces concepts (Haslanger, 2000, p. 33). Elle peut cependant aussi nuire à la justice sociale. En effet, même si elle permet d'obtenir une connaissance des caractéristiques réelles de l'extension d'un concept, elle demeure limitée à l'observation de l'extension intuitivement déterminée de ce concept. Cette limitation peut avoir pour effet d'exclure des phénomènes qu'il aurait été préférable d'inclure au sein de l'extension du concept étudié, ou encore d'inclure des phénomènes qu'il n'est pas nécessaire d'inclure. Cela peut être particulièrement

problématique lorsque les phénomènes arbitrairement exclus correspondent aux expériences et pratiques de groupes minoritaires subissant des injustices. Similairement, l'inclusion des expériences et pratiques de groupes ne subissant pas véritablement d'injustice ou qui subissent un type différent d'injustice pourrait diluer notre compréhension du concept.

Pour répondre aux limitations des approches conceptuelle et descriptive, Haslanger a développé l'approche améliorative, dont l'objectif est de produire des ressources interprétatives permettant l'avancement d'un projet politique. Au lieu de produire des concepts en faisant appel à des caractéristiques déterminées intuitivement ou à une extension déterminée intuitivement, l'approche améliorative d'Haslanger implique de sélectionner activement les caractéristiques et l'extension des concepts pertinents de façon à ce que ceux-ci soient le mieux en mesure de contribuer à l'atteindre d'objectifs politiques prédéterminés. Une telle approche permet la révision des concepts présentement utilisés dans les contextes ordinaires et scientifiques de façon à ce qu'ils permettent une observation empirique et une analyse adéquate de tous les phénomènes pertinents à ce projet politique, ce que les approches conceptuelles et descriptives ne sont pas en mesure de contribuer (Haslanger, 2000, p. 33).

### 1.1.3 Définir les relations de sollicitude

Le concept de relation de sollicitude, sur lequel est construit l'argumentaire présenté au sein de ce mémoire, s'inscrit dans une approche améliorative. Il est fortement inspiré du concept des *caring relationships* d'Elizabeth Brake (2012), bien qu'il s'en distingue sur deux aspects pour mieux rendre compte des injustices théorisées au sein de ce mémoire.

Selon Brake, une *caring relationship* est une relation entre deux personnes se connaissant bien, maintenant un contact direct prolongé et partageant une histoire commune (Brake, 2012, p. 160). Pour cette raison, une *caring relationship* est une relation permettant à chaque personne de communiquer ses besoins et ses désirs de façon à ce que l'autre personne ait accès aux connaissances intimes particulières lui permettant de faire la promotion de son bien-être (Brake, 2012, pp. 85-86). Elle comporte une dimension affective qui influence ce travail de sollicitude de façon à ce qu'il soit effectué de manière impliquée [*solicitously*], constante et enthousiaste (Brake, 2012, p. 82). Même si, historiquement, les *caring relationships* ont surtout pris la forme de mariages entre un homme et une femme cisgenres ou de relations s'y apparentant, Brake soutient qu'elles peuvent prendre plusieurs autres formes, comme des

relations entre personnes d'un même genre, des relations polyamoureuses ou des amitiés fortes (Brake, 2012, pp. 6-7).

Selon Brake, toute relation possédant ces caractéristiques pourrait être considérée comme une caring relationship (Brake, 2012, p. 82). Puisque ce mémoire s'intéresse à l'importance, du point de vue de la justice sociale, d'accorder à d'autres relations un encadrement légal similaire à celui que reçoivent les mariages et certains arrangements relationnels similaires, je considère plus pertinent de restreindre ma définition de relation de sollicitude aux relations entre adultes capables d'y consentir et qui ne résultent pas d'un rapport professionnel. J'exclus donc de cette définition les relations impliquant un-e enfant, un-e adulte incapable de consentir ou un rapport de pouvoir professionnel (comme entre un-e patient-e et un-e aidant-e salarié-e). Même si, dans ces dernières situations, une relation de sollicitude pourrait se développer entre deux adultes consentants, elle résulterait uniquement de leurs rapports en dehors de cette relation professionnelle ou postérieurs à la termination de celle-ci.

Je ne nie pas que les relations que je choisis d'exclure de ma définition de relation de sollicitude sont souvent caractérisées par un important rapport de sollicitude. Cependant, puisque ces relations possèdent certaines dimensions demandant une considération particulière (comme l'absence de consentement ou la présence d'un rapport de pouvoir professionnel), elles sont déjà encadrées (ou devraient l'être) par des institutions ciblant leurs besoins particuliers. Elles ne profiteraient donc pas autant de l'encadrement légal que reçoivent les mariages et autres arrangements similaires que les relations que je désigne comme étant des relations de sollicitude. Puisque ce mémoire s'intéresse aux enjeux de justice sociale entourant l'accès à un tel encadrement légal, je considère que ma définition est plus utile dans le contexte de mon argumentaire.

Les relations que j'inclus au sein de mon concept de relation de sollicitude peuvent être divisées en plusieurs sous-catégories. La première est celle des relations de sollicitude reconnues (RSR), soit l'ensemble des relations ayant présentement accès à un encadrement institutionnel. Au sein des RSR se trouvent les relations de sollicitude initialement reconnues (RSIR), soit les relations pour lesquelles les premières institutions encadrant des relations ont été initialement mises en place dans les pays occidentaux. Au sein des RSR se retrouvent également les relations de sollicitude ultérieurement reconnues (RSUR), qui, en raison de l'influence d'idéologies oppressives, ont été initialement marginalisées de ces institutions, mais qui ont ultérieurement obtenu une reconnaissance institutionnelle

dans certains endroits et contextes. Enfin, la dernière sous-catégorie est celle des relations de sollicitude marginalisées (RSM), qui inclut toutes les relations de sollicitude ne faisant pas partie des RSR. Je fais appel à ces définitions tout au long de ce mémoire, en commençant au sein de la deuxième partie de ce chapitre, qui présente les origines historiques de l'encadrement institutionnel des RSIR.

## 1.2 Origines historiques de l'encadrement institutionnel des relations de sollicitude initialement reconnues

Plusieurs raisons historiques ont mené à ce que les relations romantiques et monogames entre un homme et une femme cisgenres soient les relations de sollicitude initialement reconnues (RSIR) et, de ce fait, les premières à recevoir un encadrement légal de la part d'un État. En Grèce antique, le mariage concernait principalement la reproduction et le contrôle de l'héritage des propriétés. Pour cette raison, il était monogame et prenait place entre un homme et une femme cisgenres (même si cette terminologie n'existait pas encore à l'époque). L'amour romantique n'occupait pas une dimension centrale au mariage comme il le fait aujourd'hui dans les pays occidentaux, même si un amour pouvait se développer dans le contexte d'un tel mariage (Jenkins, 2017, pp. 40-41).

Il existait déjà plusieurs conceptions de l'amour en Grèce antique, et l'amour y était considéré important d'un point de vue moral. Même si les Grecs anciens avaient plusieurs conceptions de l'amour, aucune ne s'apparentait exactement à ce que nous considérons aujourd'hui comme de l'amour romantique. Le concept d'*eros* est souvent traduit comme un amour passionnel ou comme un désir érotique. Le concept d'*agape*, de son côté, désigne un amour fraternel, interprété dans certaines traditions chrétiennes comme l'amour que Dieu porterait aux êtres humains et vice versa. Enfin, le concept de *philia* réfère à une affection amicale. Comme l'explique Carrie Jenkins dans *What Love Is And What It Could Be* (2017), le concept d'*eros* est probablement celui qui se rapproche le plus de ce que nous considérons aujourd'hui être un amour romantique. Cependant, l'amour romantique n'est pas toujours passionnel ou érotique. De plus, une pure passion érotique ne serait pas aujourd'hui considérée comme un amour romantique (Jenkins, 2017, pp. 40-41).

Le concept ancien du mariage est patriarcal et misogyne. Il présuppose que les femmes sont naturellement inférieures aux hommes, et doivent pour cette raison se soumettre à leur autorité, tout particulièrement à l'autorité de leur mari une fois mariées. La vision contemporaine du mariage comme étant le fondement de la société prend ses origines dans la réponse d'Aristote à la proposition de réforme du mariage de Platon. Dans *La république*, Platon propose que toutes les femmes et tous les enfants soient communs à

tous les hommes. Il croyait que les affections privées nuisent à l'unité de l'État, et que, pour cette raison, le sexe et la reproduction devraient être organisés de manière à ce que chaque gardien puisse s'imaginer être apparenté à n'importe quel autre citoyen (Platon, *The Republic*, 423e-424a). Pour Aristote, cependant, le mariage soutient l'État, puisqu'il permet le développement des vertus à travers les liens familiaux qui reproduisent la structure de l'État (Aristote, *Les politiques*, 1253b).

La conception du mariage comme étant vertueux, tirée des écrits d'Aristote, a été reprise par les philosophes chrétiens du Moyen Âge, qui introduisirent alors l'idée que le mariage serait le seul contexte au sein duquel il serait possible d'avoir des rapports sexuels de façon vertueuse. Saint Augustin, par exemple, condamnait le sexe en dehors du mariage ainsi que le désir sexuel, même en contexte marital (Augustin, *The Good of Marriage*, §6). Selon eux, le sexe marital est uniquement vertueux s'il est entrepris dans un but de procréation (Brake, 2012, p. 15). La popularisation, à l'époque médiévale, de la courtoisie a cependant eu pour effet de populariser l'idée que si le mariage est associé au devoir et à la chasteté, alors l'amour érotique doit être poursuivi en-dehors du mariage (Brake, 2012, pp. 15-16). L'association du mariage avec l'amour romantique, toujours dans le contexte chrétien, a surtout émergé avec les lettres qu'Héloïse a écrites à son ancien amant et mari, Pierre Abélard. Héloïse suggérait que le mariage nuit à l'amour romantique en raison de ses implications sociales et économiques. Elle expliquait vouloir être en mesure d'aimer librement la personne qu'elle épouse sans avoir à prendre en compte ses biens et son statut. Selon elle, le mariage comme nécessité sociale et économique est incompatible avec l'amour (Abélard et Héloïse, *Letters*, p. 55).

Pour les Anciens et les Médiévaux, le mariage était structuré hiérarchiquement par genre, et l'ordre social considéré naturel était une reproduction de la société au sein de la famille. L'autorité du père de famille représentait celle du roi dans la société. À l'époque des Lumières, les théories du contrat social ont commencé à émerger et avec elles les théories sur l'égalité entre les êtres humains et sur les droits humains.<sup>4</sup> L'inégalité et l'absence de consentement pour les femmes au sein du mariage commencèrent à poser problème, même si de nombreux théoriciens ont tenté d'en ignorer les incohérences. Thomas Hobbes, par exemple, considérait que son argument pour l'égalité des êtres humains s'appliquait aux femmes, mais il n'a pas poussé son raisonnement jusqu'à ses implications pour le mariage. Selon lui, les

---

<sup>4</sup> Ces théories portaient principalement sur les droits et l'égalité des hommes blancs européens et excluaient de nombreux autres groupes sociaux, notamment les femmes et, tout particulièrement, les personnes racisées comme de couleur. Pour plus d'information, consulter *Le contrat racial* par Charles Mills (1997).

hommes dominant tout de même au sein du mariage puisque « for the most part commonwealths have been erected by the fathers, not by the mothers of families » (Hobbes, 1651, pp. 2, 20 et 102-103; Okin, 1979/2013, pp. 198-199; Pateman, 1988, pp. 44-50).

John Locke, similairement, argumente que puisque les femmes sont égales aux hommes, alors le mariage devrait reposer sur le consentement des femmes plutôt que sur l'autorité des hommes fondée sur une supposée supériorité naturelle. Cependant, comme Hobbes, Locke échoue à pousser son raisonnement jusqu'à ses implications pour le mariage, puisqu'il considère tout de même qu'en cas de conflit, les femmes devraient céder leur pouvoir décisionnel à leur mari en raison d'une supposée hiérarchie naturelle : « the rule [...] naturally falls to the man's share, as the abler and stronger » (Locke, 1690/1980, §77, 81 et 82; Okin, 1979/2013, pp. 199-200). Cette incohérence a incité une réponse de la part de Mary Astell : « If all men are born free, how is it that all women are born slaves? As they must be if the being subjected to the inconstant, uncertain, unknown, arbitrary will of men, be the perfect condition of slavery? » (Astell, 1700/2020, p. 110).

Plusieurs penseurs considéraient toujours le mariage comme étant légitime en raison de ses vertus sociales. Emmanuel Kant, par exemple, argumente qu'en dehors du mariage, les rapports sexuels sont nécessairement objectifiants, et que seul l'échange de droits de possession entre un homme et une femme à travers le mariage rend le sexe vertueux. Il serait, en effet, impermissible moralement d'utiliser le corps de quelqu'un d'autre pour son propre plaisir dans tout autre contexte. Le mariage transformerait la relation des époux de manière à établir contractuellement des conditions de respect mutuel autrement absentes, ce qui leur permettrait d'accomplir leur devoir et de gérer leur désir sans objectifier qui que ce soit (Kant, 1797/2013, Ak 6:276-284, 358-361 et 424-426). Selon Hegel, l'idée du contrat de Kant n'est pas adéquate, puisque ce n'est pas un contrat qui permet le respect mutuel, mais la prise en charge des rôles sociaux dans la relation de couple de manière à pouvoir transcender les désirs individuels et réconcilier désir et devoir pour contribuer à un tout harmonieux (Hegel, 1820/2012, § 40, 75 et 163).

À partir de l'époque des Lumières, les mariages par amour ont commencé à prendre le dessus sur les mariages économiques dans les sociétés occidentales. L'amour, plutôt que des considérations sociales ou économiques, est devenue la dimension centrale de la plupart des mariages en Europe et en Amérique du Nord (Jenkins, 2017, p. 40). Même avec l'idée de plus en plus répandue que l'amour romantique est central au mariage, ce dernier est alors toujours considéré, dans la lignée d'Aristote, comme le lieu de

transmission de nombreuses vertus sociales et politiques à travers la reproduction des rôles de la société dans ceux du mariage et de la famille. En raison de la perpétuité de cette conception du mariage, l'amour romantique en est venu à porter un rôle politique particulier par rapport à sa capacité à mener au développement de familles nucléaires. Ce rôle politique a mené au développement de l'amatonormativité, un ensemble de normes oppressives qui impose l'amour romantique comme étant supposément le meilleur type d'amour, celui qui serait central à la vie de tout individu et vers lequel tout individu devrait tendre (Brake, 2012, pp. 1, 4-5 et 94).

L'amour romantique, afin de remplir ce rôle politique, doit être monogame, afin de pouvoir assurer la paternité des enfants, mais aussi pour que les partenaires puissent accorder tout leur temps et toutes leurs ressources à leur famille. Il doit aussi être entre un homme et une femme cisgenres afin de pouvoir mener au développement d'une famille nucléaire en mesure de transmettre les valeurs d'une société aux prochaines générations (Brake, 2012, pp. 5, 15, 20 et 71). Cette conception de l'amour romantique est cisnormative, puisqu'elle ne permet pas de reconnaître l'existence des personnes transgenres. Elle est aussi hétéronormative, au sens où elle présente l'hétérosexualité comme étant la seule véritable orientation sexuelle. Les relations romantiques entre personnes d'un même genre, étant comprises comme ne pouvant pas mener au développement d'une famille nucléaire, sont incohérentes avec la conception aristotélicienne du mariage. Elles en sont donc venues à être considérées comme non vertueuses et inacceptables dans l'imaginaire collectif de la majorité blanche, occidentale et d'origine judéo-chrétienne, une idée qui reste présente dans de nombreux débats contemporains sur le mariage et les droits des personnes LGBTQIA2S+.

Cette conception du mariage, accompagnée de l'influence de l'amatonormativité et de la cishétéronormativité, avait pour effet de mettre beaucoup de pression sur les individus à se marier, tout particulièrement sur les femmes. Même si le mariage résultant d'un amour romantique entre un homme et une femme était, depuis l'époque des Lumières, considéré juste, certains et certaines philosophes ont souligné que le fait qu'un mariage soit consenti ne suffit pas à ce qu'il puisse être considéré juste. Mary Wollstonecraft a défendu que le mariage ne serait rien d'autre que de la prostitution légale. Puisque la société n'ait aux femmes la possibilité de choisir des manières financièrement indépendantes de vivre, elles étaient forcées de se marier. Même s'il était encouragé de se marier par amour, des situations non idéales pouvaient encore forcer des femmes à accepter un mariage arrangé, et, une fois mariées, les femmes perdaient tous leurs droits légaux (Wollstonecraft, 1792/2017, pp. 85-89).



John Stuart Mill a aussi comparé le mariage à l'esclavage, en notant que les femmes n'avaient pas de droits légaux, avaient peu de recours contre les abus et étaient obligées de partager l'intimité de leurs « maîtres ». Mill argumente que cette inégalité a persisté aussi longtemps parce que les hommes avaient un intérêt personnel à ce qu'elle soit maintenue. Comme Wollstonecraft, il remet en question l'idée que les femmes se mariaient volontairement, en soulignant qu'elles n'avaient, pour la plupart, pas d'autre choix. Il considérait que les inégalités au sein des mariages en faisaient des « écoles d'injustice » qui enseignaient aux garçons un privilège non mérité, ce qui avait pour effet de corrompre les futurs citoyens (Mill, 1869/2009, pp. 11, 21, 29 et 142-145).

En 1855, Caroline Norton a résumé les effets du mariage sur les femmes :

A married woman in England has no legal existence: her being is absorbed in that of her husband. Years of separation or desertion cannot alter this position. Unless divorced by special enactment in the House of Lords, the legal fiction holds her to be 'one' with her husband, even though she may never see or hear of him. She has no possessions, unless by special settlement; her property is his property. [...] An English wife cannot make a will [...] cannot legally claim her own earnings [...] may not leave her husband's house. Not only can he sue her for 'restitution of conjugal rights', but he has a right to enter the house of any friend or relation with whom she may take refuge [...] and carry her away by force, with or without the aid of the police. [...] She cannot prosecute for a libel. Her husband must prosecute; and in cases of enmity and separation, of course she is without remedy. She cannot sign a lease, or transact responsible business [...] cannot claim support, as a matter of personal right, from her husband [...] cannot bind her husband by any agreement [...] As her husband, he has right to all that is hers: as his wife, she has no right to anything that is his (Norton, 1855/2010, pp. 8-13).

Voltaire de Cleyre s'opposait aussi au mariage, en argumentant qu'il limite la possibilité de grandir individuellement et de devenir autosuffisante en encourageant la dépendance des femmes envers leur mari (de Cleyre, 1908/2005, pp. 197-206). Emma Goldman, de son côté, critiquait tout particulièrement l'exclusivité du mariage, puisqu'il faisait des femmes la propriété privée de leur mari (Goldman, 1915/2012, pp. 247-260). Des critiques féministes étaient aussi présentes dans le *Manifeste communiste*, au sein duquel Marx promettait que l'abolition de la famille privée libérerait les femmes de la propriété des hommes, cessant leur statut d'instrument de production domestique (Marx, 1895/2006, pp. 56-57).

Au fil des années, l'institution du mariage a beaucoup changé de manière à devenir plus égalitaire, entre autres en permettant aux femmes mariées de conserver leur statut légal de personne. Cependant, la conception aristotélicienne du mariage, accompagnée de tout ce bagage historique, continue de façonner

l'institution du mariage dans les sociétés occidentales. Avec le temps, l'institution du mariage a évolué de manière à soutenir et protéger ces relations afin qu'elle puisse remplir leur fonction sociale. C'est pourquoi les sociétés occidentales, de même que la plupart des sociétés à travers le monde, ont vu émerger de plus en plus de bénéfices et protections légaux pour les relations romantiques, monogames et à long terme entre un homme et une femme cisgenres. En rendant plus avantageux et facile d'entrer et de demeurer dans ces relations, l'État encourage ses citoyennes et citoyens à développer une famille nucléaire pouvant transmettre ses valeurs et ses traditions à la génération suivante.

Cette conception du mariage a cependant aussi été influencée par le colonialisme et la suprématie blanche, occidentale et judéo-chrétienne. Au sein des sociétés occidentales, les modes d'organisation sociale alternatifs à ce type de mariage sont marginalisés et invisibilisés. Puisque les institutions encadrant les RSIR suivent le modèle des familles nucléaires restreintes, elles marginalisent et invisibilisent les modes d'organisation sociale de communautés minoritaires, au sein desquelles la famille étendue joue souvent un rôle social important. La centralisation du mariage autour de l'amour romantique, qui découle d'un mouvement de pensée historiquement occidental, est surtout prévalente dans les sociétés individualistes. En Chine, par exemple, le mariage est toujours perçu comme devant mettre de l'avant le bien-être de toute la famille, plutôt que comme reposant uniquement sur les sentiments individuels. Les mariages arrangés n'étant pas fondés sur la présence de sentiments romantiques y sont encore très présents (Jenkins, 2017, p. 45).

Les institutions encadrant les RSIR résultent d'une conception néoaristotélicienne du mariage concevant non seulement les RSIR comme le lieu de transmission des valeurs et traditions d'une société, mais également comme une façon de reproduire et d'imposer le mode d'organisation sociale de la majorité blanche, occidentale et d'origine judéo-chrétienne. De ce fait, elles marginalisent et invisibilisent les autres modes d'organisation sociale présents au sein d'une même société, en rendant plus difficiles leur reproduction et leur maintien en raison des obstacles institutionnels rencontrés par les groupes minoritaires. Même si de nombreuses autres façons de structurer la vie sociale existent depuis longtemps dans les sociétés occidentales et ailleurs à travers le monde, ces institutions imposent un mode d'organisation sociale structuré autour des relations RSIR en n'offrant aucune alternative sociale, politique et économique aux familles nucléaires (Jenkins, 2017, pp. 51-53).

### 1.3 L'influence d'idéologies oppressives sur les relations de sollicitude ultérieurement reconnues (RSUR)

Dans les pays occidentaux, les lois encadrant l'accès à l'institution du mariage ont souvent été réécrites afin d'y inclure certains types de relations ne faisant pas partie des RSUR. Parmi ces relations se trouvent, au Canada et aux États-Unis, les relations des personnes racisées comme non blanches – incluant les mariages interraciaux – et celles entre deux personnes socialement assignées au même genre. Je démontrerai, au sein de cette partie, que l'inclusion ou l'exclusion historique résulte principalement de l'influence d'idéologies oppressives, ce qui signifie que leur exclusion historique était injustifiée et, de ce fait, discriminatoire.

Avant la colonisation de l'Amérique par plusieurs nations européennes, les mariages informels prenaient place de façon courante au sein de nombreux peuples. Chez les Premières Nations, les mariages polygames étaient communs. Les femmes autochtones avaient beaucoup plus d'autonomie et d'autorité au sein de leurs communautés que les femmes européennes. Dans plusieurs communautés, elles étaient considérées égales aux hommes, avaient droit au divorce et étaient libres d'exercer leur sexualité en dehors du mariage. Elles avaient le contrôle des terres et des ressources, et étaient principalement responsables de la production agricole (Stevenson, 1999, p. 59). Des mariages informels chrétiens prenaient également place en Europe, comme au Royaume-Uni et en France. Une proportion significative de la classe ouvrière préférait ces unions aux unions légiférées par le Clergé, puisqu'elles étaient moins dispendieuses et permettaient le divorce à l'amiable. Les mariages formels étaient surtout réservés aux familles riches et puissantes, pour qui ces cérémonies élaborées étaient une occasion d'afficher leur richesse et leur statut social (Cott, 2002, pp. 32-33, 35-36).

Les mariages informels sont demeurés présents pendant la colonisation de l'Amérique. Même si les cérémonies et certificats de mariage étaient plus abordables aux États-Unis, de nombreuses familles s'installaient sur des terres n'ayant pas encore été colonisées, loin des villes déjà établies. Il était alors plus facile d'entrer dans des mariages informels, du moins jusqu'à ce qu'il soit possible de faire sanctifier l'union par l'Église ou l'État civil. Puisque, de plus, l'Église catholique refusait de reconnaître l'union de personnes qui n'étaient pas baptisées, de nombreux mariages entre une femme autochtone et un homme anglais ou espagnol prenaient la forme d'un échange de vœux informels en présence de quelques proches (Cott, 2002, p. 36). De tels mariages informels prenaient également place au Canada entre une femme

autochtone et un homme français, « à la façon du pays », c'est-à-dire suivant les rites de mariage de la communauté de la femme autochtone (Stevenson, 1999, p. 51).

L'histoire du mariage chrétien aux États-Unis et au Canada est très étroitement liée à celle de la colonisation et de l'assimilation des Premières Nations. Les mariages « à la façon du pays » étaient encouragés par l'État français afin d'assimiler les populations autochtones, dont les modes d'organisation sociale traditionnels étaient considérés comme inférieurs à ceux des colonisateurs européens. Au Canada, ces mariages étaient reconnus par l'Église catholique à la condition que les femmes autochtones se convertissent au catholicisme. Les filles nées de ces unions étaient élevées suivant les mœurs et traditions françaises et mariées à des colonisateurs français, dans l'espoir de franciser les Premières Nations. Lorsque ces mariages ont plutôt mené à l'intégration d'hommes français au sein des communautés autochtones, les mariages interraciaux ont été interdits afin de « protéger l'identité française en Amérique » (Stevenson, 1999, p. 52-53). Les efforts de conversion des Premières Nations au catholicisme ont ensuite principalement pris la forme d'insertions de missionnaires directement au sein des communautés autochtones (Stevenson, 1999, pp. 57-58).

Les réactions à ces tentatives de conversion étaient différentes chez les hommes et chez les femmes autochtones. De nombreux hommes autochtones étaient ouverts et même en accord avec les tentatives de réorganisation sociale des missionnaires en raison des nombreux bénéfices qu'ils pouvaient en tirer. Les femmes autochtones, de leur côté, résistèrent à cette tentative de conversion, puisque les modes d'organisation sociale traditionnels leur étaient plus avantageux. Au sein de plusieurs communautés, la polygamie était préférée à la monogamie. Puisque les occupations masculines étaient plus dangereuses et réduisaient le nombre d'hommes pouvant se marier, la polygamie permettrait à plus de femmes qui le désiraient d'avoir accès au mariage. La polygamie permettait aux femmes de se diviser les tâches domestiques pour avoir plus de temps libre, et leur permettait d'avoir plus de poids décisionnel au sein de la famille. La possibilité de divorcer les protégeait contre les maris abusifs, incapables de subvenir à leurs besoins ou autrement inadéquats. Puisque les femmes étaient traditionnellement responsables de l'agriculture, elles résistèrent également au transfert de cette tâche aux hommes, puisque ceux-ci ne possédaient pas les connaissances nécessaires afin de superviser adéquatement la production agricole (Stevenson, 1999, pp. 60-62).

Ces efforts de colonisation et d'assimilation à travers la réorganisation sociale des communautés autochtones eurent des conséquences désastreuses pour les Premières Nations, tout particulièrement pour les femmes. L'obligation d'entrer dans des mariages catholiques a eu pour effet de créer une nouvelle organisation sociale au sein des communautés autochtones, centrée autour de familles nucléaires plus pauvres, surmenées et malheureuses. Les femmes autochtones qui étaient incapables de se trouver un mari se retrouvèrent, de leur côté, dans des situations sociales et financières précaires (Stevenson, 1999, pp. 61-62). En 1869, un amendement apporté à la Loi sur les Indiens a instauré une définition patrilinéaire de l'héritage autochtone, stipulant que les seules personnes pouvant se réclamer de l'identité autochtone sont les hommes autochtones, leurs enfants et leur femme, indépendamment de l'héritage de cette dernière. Afin de pouvoir conserver leur statut et avoir accès aux droits et protections accordés aux autochtones, y compris le droit de demeurer sur leurs terres traditionnelles, les femmes autochtones n'eurent donc pas le choix de se marier et d'adopter un mode de vie dicté par les attentes colonialistes et patriarcales de la majorité eurocanadienne (Stevenson, 1999, pp. 67-69).

Similairement au cas des communautés autochtones, l'évolution historique de la reconnaissance des mariages des personnes noires aux États-Unis a également été influencée par le colonialisme, la suprématie blanche et le racisme. Avant la guerre de Sécession, plus de la moitié des populations noires mises en esclavage vivaient sur des plantations, dans des communautés centrées autour de couples, de leurs parents et de leurs enfants. Les populations noires n'avaient pas accès au mariage légal. Sans encadrement de la part de l'État, elles procédaient à des mariages informels reposant sur le consentement des parties et la reconnaissance de leur communauté. Il était attendu de ces couples qu'ils respectent les obligations d'une entente de mariage, qui incluaient la cohabitation, le soutien mutuel et la fidélité (Cott, 2002, pp. 32-35).

Puisque ces unions n'étaient pas reconnues par l'État, elles n'avaient pas accès à la même reconnaissance et aux mêmes protections que les mariages formels reconnus par les autorités blanches. Les unions entre personnes noires mises en esclavage étaient soumises aux désirs et décisions de leurs maîtres et maîtresses, qui avaient le pouvoir de briser ces engagements en déplaçant ou vendant des esclaves sans considération pour leurs engagements maritaux (Cott, 2002, pp. 32-35). Puisque les maîtres et maîtresses profitaient financièrement de la reproduction de leurs esclaves, il arrivait que deux personnes noires mises en esclavage soient forcées au sein d'une relation maritale non désirée. Si ces personnes étaient déjà engagées maritalement avant d'être déplacées ou vendues, elles se retrouvaient alors dans des mariages

bigamiques. Même si le christianisme interdisait les mariages bigamiques, ils étaient tolérés lorsqu'ils résultaient de la séparation forcée d'esclaves, qui était considérée comme équivalente au décès d'un ou d'une partenaire (Cott, 2002, pp. 34-35).

Ces circonstances influencèrent profondément les modes d'organisation sociale des populations noires aux États-Unis, qui devaient accommoder des familles séparées et parfois réunies autour de plusieurs relations maritales. Après leur émancipation, les populations noires ont finalement obtenu le droit de se marier, puisqu'elles étaient maintenant considérées aptes à y consentir (Cott, 2002, p. 81). De nombreux couples ont choisi de se marier formellement afin que leur relation soit enfin reconnue et protégée par l'État (Cott, 2002, pp. 83-84). Un nombre considérable a cependant choisi de demeurer dans les modes d'organisation sociale résultant des circonstances de l'esclavage, comme dans des familles monoparentales ou bigamiques. Les autorités blanches, qui considéraient ces modes d'organisation sociale comme étant « l'un des maux les plus cruels de l'esclavage », ont inclus dans leurs efforts de « libération » des populations noires la réorganisation sociale des familles noires suivant les modes d'organisation des familles blanches. Une de ces mesures était la persécution des couples vivant ensemble en dehors du mariage légal (Cott, 2002, pp. 85-86).

À travers l'histoire américaine, les restrictions imposées aux relations des personnes noires américaines ont été un moyen de contrôler leurs conditions d'existence et de maintenir en place les divisions raciales sur lesquelles reposaient les distinctions de classe. Les lois entourant le mariage ont été influencées par une hiérarchie entre les groupes racisés qui présentait les personnes racisées comme non blanches comme inférieures aux personnes racisées comme blanches. L'interdiction des mariages interracialisés a été un autre moyen de maintenir la suprématie blanche, en sanctionnant publiquement les relations qui contribuaient au métissage afin de « protéger la pureté de la race blanche » (Brake, 2012, p. 126). En refusant de reconnaître les mariages qui ne s'inscrivaient pas au sein des traditions chrétiennes, les États pouvaient aussi déterminer quels types d'unions et d'organisation étaient considérés légitimes. Ils pouvaient ainsi rejeter les traditions ou préférences maritales des minorités racisées telles que les populations noires, autochtones ou mormones (Cott, 2002, p. 4).

L'accès au mariage sans restrictions raciales a été une victoire des luttes pour les droits civils, puisqu'il dépendait de la reconnaissance de l'égalité des populations racisées comme blanches et non blanches. Cet accès s'est cependant accompagné d'un coût élevé, puisque ces populations ont dû délaissé leurs modes

d'organisation traditionnels ou préférés lorsqu'ils ne correspondaient pas aux attentes de la majorité blanche et d'origine judéo-chrétienne. Afin d'obtenir accès aux institutions développées pour accommoder et soutenir les modes d'organisation sociale de la majorité, ces populations n'ont pas eu le choix de chercher à améliorer leur image sociale et leur situation civile en s'assimilant. L'adoption de ces nouveaux modes d'organisation, qui incluait l'adoption de comportements maritaux « conventionnels », a permis d'améliorer leurs conditions de vie en permettant à leurs relations d'être reconnues et encadrées par l'État. Elle s'est cependant aussi accompagnée d'une perte d'autonomie et d'autodétermination (Cott, 2002, pp. 4-5).

Similairement au cas de l'encadrement des relations des personnes racisées comme non blanches, celui des relations entre personnes socialement assignées au même genre a aussi été influencé par des idéologies oppressives, tout particulièrement l'amatónormativité, la cishétéronormativité, l'homophobie et la transphobie. Des cérémonies s'apparentant au mariage entre deux hommes ou deux femmes cisgenres existent depuis longtemps et ont été présentes au sein de nombreuses civilisations, comme l'Égypte et la Grèce Antiques, l'Europe médiévale, le Sud Est de l'Asie et les populations autochtones d'Australie et d'Amérique. De tels mariages ont aussi pris place au Canada dans les années 1800, ainsi qu'aux États-Unis au cours des années 1900 (Boswell, 1995; Brake, 2012, p. 125; Lahey et Alderson, 2004, p. 17).

Le mouvement de libération pour les droits des personnes LGBTQIA2S+ est très étroitement associé au mouvement de libération raciale aux États-Unis. L'homosexualité a commencé à être décriminalisée aux États-Unis et au Canada dans les années 1960s, pendant la même période que le procès Loving contre l'État de Virginie, au cours duquel la Cour Suprême des États-Unis a déclaré inconstitutionnelles les lois interdisant les mariages interraciaux. La décriminalisation de l'homosexualité, accompagnée de cette décision de la Cour Suprême fondée sur l'idée que le mariage est un droit personnel fondamental, a encouragé de nombreuses personnes LGBTQIA2S+ à sortir du placard et à chercher à exercer leurs droits civils, incluant un accès égal à l'emploi et à la propriété, à la garde de leurs enfants, et à l'obtention d'un certificat de mariage (Lahey et Alderson, 2004, p. 17).

Ce sont cependant les rébellions de Stonewall en 1969, à New York, qui ont propulsé la reconnaissance des enjeux de libération LGBTQIA2S+ partout à travers le monde. Suivant Stonewall, de nombreux couples LGBTQIA2S+ en Europe, aux États-Unis et au Canada tentèrent d'obtenir des certificats de mariage. Au

départ, plusieurs de ces demandes ont permis l'obtention de certificats puisque jusqu'à la fin des années 1960s, la plupart des textes de loi ne précisait pas le genre des deux personnes pouvant présenter une demande. En réponse à cela, de nombreux États, provinces et pays ont rapidement modifié leurs lois afin de restreindre l'accès au mariage aux couples composés d'un homme et une femme cisgenres (Lahey et Alderson, 2004, pp. 17-18). Aux États-Unis, une décision de la Cour Suprême d'Hawaii a déterminé, en 1993, que le mariage entre personnes d'un même genre est une forme parmi d'autres de partenariat marital devant être reconnu par l'État (Cott, 2002, p. 217). En réponse à cette décision, la législation fédérale américaine a instauré la Loi de défense du mariage, qui permettait aux États individuels de refuser de reconnaître les certificats de mariage de couples LGBTQIA2S+ octroyés ailleurs (Brake, 2012, p. 12). Entre 1996 et 1997, 24 États ont interdit la reconnaissance de tels certificats sur leur territoire (Cott, 2002, p. 217).

Tout comme pendant le mouvement de libération raciale, l'accès au mariage était l'un des éléments centraux du mouvement de libération des personnes LGBTQIA2S+, puisque la famille nucléaire était et demeure toujours le mode d'organisation social au centre des activités sociales, politiques et économiques du pays. Dans la plupart des pays occidentaux, les familles sont le lieu principal d'éducation sociale, de consommation et de production (de travail domestique, par exemple) sur lequel repose le système politique et économique (Paul, 2018, p. 4). En restreignant l'accès au mariage, l'État est en mesure de définir les types de relations et de familles qui sont considérés légitimes (Cott, 2002, pp. 4-5). L'exclusion des relations entre personnes socialement assignées au même genre de l'institution du mariage a pour effet de stigmatiser et de marginaliser ces relations, ainsi que de renforcer une supposée suprématie des relations hétérosexuelles sur les relations homosexuelles, similairement à la manière dont l'interdiction des mariages interraciaux renforce la suprématie blanche en réduisant le métissage (Cott, 2002, p. 216).

À partir des années 1980s, la plupart des politiciens-nes et des gouvernements ont commencé à être plus explicites par rapport aux raisons justifiant selon eux l'interdiction des mariages entre personnes socialement assignées au même genre (Lahey et Alderson, 2004, pp. 19-20). Suivant les amendements législatifs des dernières décennies ayant ancré le mariage dans l'hétérosexualité, il était argumenté que puisque les mariages entre deux hommes ou deux femmes (cisgenres) ne permettent pas la reproduction, alors ils sont théoriquement impossibles (Brake, 2012, pp. 71-72). Le modèle légal du mariage dans les pays occidentaux était et est toujours inspiré par la tradition morale judéo-chrétienne, et, en ce sens, la réinterprétation de la conception dominante du mariage afin d'inclure les couples LGBTQIA2S+ porterait



atteinte à la moralité de l'État. Certains et certaines soutenaient qu'étendre le mariage aux couples d'un même genre pousserait à la reconnaissance d'autres relations considérées immorales, comme les relations polygames, incestueuses ou impliquant des animaux, ce qui constitue une pente fatale (Cott, 2002, pp. 219-220).

Afin de répondre aux pressions des communautés LGBTQIA2S+ qui réclamaient le droit au mariage, de nombreux pays, comme le Danemark, la Suisse, la France et le Canada, instaurèrent des institutions alternatives aux mariages. Ces structures légales étaient censées offrir des bénéfices et protections similaires aux partenaires socialement assignés au même genre sans toutefois avoir à reconnaître leurs relations comme des mariages. Au Canada, ces institutions ont pris la forme d'un partenariat domestique en Nouvelle-Écosse et d'une union civile au Québec, toutes deux n'offrant pas tous les bénéfices et protections offerts aux mariages dans ces provinces (Lahey et Alderson, 2004, pp. 32-33). Contrairement à ces pays, les États-Unis ont été réticents à offrir une quelconque forme d'alternative au mariage. À la suite d'une décision de la Cour Suprême d'Alaska, en 1999, qui a décrété inconstitutionnelle l'interdiction des mariages entre personnes d'un même genre, le Vermont et le Massachusetts ont aussi instauré un partenariat domestique, qui n'était cependant pas reconnu au sein du reste des États-Unis (Lahey et Alderson, 2004, pp. 32-33). Il aura fallu attendre jusqu'en 2005 au Canada et 2015 aux États-Unis pour que cette interdiction soit déclarée inconstitutionnelle par leur Cour Suprême respective, et pour qu'il y soit finalement légal pour les couples d'un même genre de s'y marier partout au pays.

Tout comme pour le mariage interracial, le mariage entre personnes d'un même genre s'est accompagné d'un lourd prix à payer. La question du mariage était et demeure toujours un débat au sein des communautés LGBTQIA2S+. Afin d'y avoir accès, de nombreux couples LGBTQIA2S+ ont dû s'assimiler aux modes d'organisation sociale de la majorité cisgenre et hétérosexuelle. Au cours des années 1970s, le mouvement pour la libération sexuelle ayant accompagné un élan de tolérance envers les personnes LGBTQIA2S+ s'est aussi accompagné d'une popularisation d'autres modes d'organisation sociale divergeant de la norme cishétérosexuelle et amatonormative, tels que le polyamour et, plus largement, l'amour « libre ». Des tensions existaient entre les personnes qui souhaitaient que leurs relations ressemblent le plus possible aux relations maritales de la majorité cishétérosexuelle et les personnes qui ne voulaient pas laisser cette dernière dicter leurs modes d'organisation sociale (Cott, 2002, p. 208).

À travers un accès progressif à la cohabitation, aux institutions alternatives au mariage, puis au mariage lui-même, les relations des communautés LGBTQIA2S+ ont été progressivement assimilées aux normes et demandes de la majorité cishétérosexuelle, qui étaient également celles de la cishétéronormativité et de l'amatonormativité. Afin d'être reconnues, ces relations devaient être romantiques, monogames et durables, en plus de reproduire aussi fidèlement que possible les rapports genrés des relations comportant un homme et une femme cisgenres. Tout comme les personnes racisées comme non blanches, les personnes LGBTQIA2S+ ont dû s'assimiler aux modes d'organisation sociale de la majorité cishétérosexuelle afin que cesse leur marginalisation institutionnelle et que leurs relations soient enfin reconnues par l'État et le reste de la société. Cette reconnaissance a permis l'amélioration de leur situation sociale, politique et économique en leur donnant accès aux mêmes bénéfices et protections que les personnes cishétérosexuelles. Cependant, comme dans le cas des personnes racisées, elle s'est aussi accompagnée d'une perte de pouvoir et de liberté sur la manière dont les personnes LGBTQIA2S+ choisissent d'organiser leurs communautés, leurs relations et leurs familles.

#### 1.4 L'argument généralisé pour la reconnaissance institutionnelle des relations de sollicitude marginalisées (RSM)

##### 1.4.1 Présentation de l'argument généralisé pour la reconnaissance institutionnelle des relations de sollicitude marginalisées (RSM) et de ses conditions de vérité

Au sein de la troisième partie, j'ai démontré que deux types de relations interpersonnelles, soit les relations des personnes racisées comme non blanches et celles entre deux personnes socialement assignées au même genre, ont ultérieurement été reconnues suite aux luttes et aux sacrifices de leurs communautés respectives. Comme j'y ai fait allusion rapidement, je considère qu'il existe de nombreuses similitudes entre ces deux études de cas. Deux de ces similitudes sont particulièrement pertinentes du point de vue des enjeux liés à la reconnaissance institutionnelle des relations de sollicitude encore marginalisées (RSM).

La première similitude entre ces deux études de cas est en lien avec l'influence d'idéologies oppressives sur leur inclusion ou exclusion des institutions encadrant les RSIR. Dans les deux cas, une étude de l'évolution des mouvements de pensée portant sur ces communautés permet de déterminer que leur marginalisation résulte de l'influence d'idéologies oppressives. Comme démontré au sein de la troisième partie, l'inaccessibilité historique du mariage aux populations noires mises en esclavage et l'interdiction des mariages interraciaux après la guerre de Sécession ont pris appui sur le colonialisme, la suprématie

blanche, occidentale et judéo-chrétienne, ainsi que sur le racisme. Similairement, les raisons mises de l'avant pour interdire le mariage entre personnes d'un même genre s'ancrent (et s'ancrent toujours) dans la cishétéronormativité, l'amatonormativité, l'homophobie et la transphobie.

J'aimerais argumenter, de plus, qu'une deuxième similitude entre ces deux études de cas est que les luttes pour la libération raciale et LGBTQIA2S+ ont permis la reconnaissance de ces relations comme étant des relations de sollicitude. Plus précisément, elles ont permis la reconnaissance du fait que ces types de relations ont le *potentiel* d'avoir l'ensemble des caractéristiques que j'ai regroupées sous le concept de relation de sollicitude, et qui, selon moi, sont à l'origine de la reconnaissance institutionnelle des RSR. Les personnes racisées comme non blanches et les personnes LGBTQIA2S+ ont suivi un processus similaire afin d'obtenir la reconnaissance institutionnelle de leurs relations. Elles ont, en effet, dû convaincre une partie suffisante de la majorité blanche et cishétérosexuelle que leurs relations sont suffisamment semblables aux RSIR pour pouvoir être reconnues comme significatives et tout aussi importantes que les RSIR. Dans les deux cas, cet effort a pris la forme d'une assimilation aux modes d'organisation sociale de la majorité blanche, d'origine judéo-chrétienne et cishétérosexuelle.

Cette constatation me permet de mettre de l'avant un argument généralisable pouvant nous permettre de déterminer quels autres types de relations, qu'ils soient présents ou futurs, seraient justifiés de recevoir un encadrement institutionnel au même titre que les RSR. J'argumente, en effet, que toute relation pouvant être démontrée 1) être une relation de sollicitude et 2) avoir été marginalisée en raison d'une idéologie oppressive serait justifiée d'être encadrée au même titre que les RSR, puisque le refus de lui accorder le même encadrement légal que les RSR serait discriminatoire. En effet, si la reconnaissance de la présence de ces deux critères a été suffisante pour démontrer que la marginalisation institutionnelle des relations des personnes racisées comme non blanches et entre deux personnes assignées au même genre était injustifiée et donc discriminatoire, alors je considère qu'ils devraient suffire pour démontrer que tout autre type de relation remplissant ces deux critères subit aussi une discrimination institutionnelle qui doit être démantelée afin de tendre vers la justice sociale.

#### 1.4.2 Démonstration que la marginalisation institutionnelle des relations appartenant à ces trois ensembles se fonde sur l'influence d'idéologies oppressives

Afin de démontrer l'applicabilité de mon argument généralisé, je fais appel, au sein de ce mémoire, à trois ensembles de relations n'étant pas présentement reconnues par les institutions encadrant les RSR. Le premier ensemble est celui des relations LGBTQIA2S+ n'étant pas présentement reconnues dans certains

ou dans tous les pays occidentaux. Le deuxième est celui des relations non monogames, incluant les mariages polygames et les relations polyamoureuses. Enfin, le troisième ensemble comprend toutes les relations amicales ou familiales ne faisant pas partie de la famille nucléaire conventionnelle. Au sein des paragraphes qui suivent, j'approfondirai chacun de ces ensembles afin de démontrer que comme dans les deux cas de la troisième partie, les relations interpersonnelles constituant ces ensembles ont été institutionnellement marginalisées en raison de l'influence d'idéologies oppressives.

Le premier ensemble considéré est celui des relations LGBTQIA2S+ n'étant pas présentement reconnues dans certains ou dans tous les pays occidentaux. Même si le mariage entre deux personnes socialement assignées au même genre est maintenant légal au Canada, aux États-Unis et dans plusieurs pays européens, il demeure illégal et même criminel dans plusieurs pays européens, de même qu'ailleurs à travers le monde. Puisque, de plus, les communautés LGBTQIA2S+ ont dû s'assimiler aux modes d'organisation sociale de la majorité cishétérosexuelle afin d'avoir accès au mariage, les seules relations LGBTQIA2S+ présentement reconnues sont romantiques et monogames. Les institutions encadrant les RSR ne permettent pas de reconnaître d'autres types de relations prévalents au sein des communautés LGBTQIA2S+, comme les relations non monogames, aromantiques et queerplatoniques<sup>5</sup> ou encore les familles choisies. Enfin, même dans les États où les relations entre personnes socialement assignées au même genre sont reconnues et encadrées, l'absence de reconnaissance des identités transgenres binaires et non binaires a pour effet de forcer de nombreuses personnes à s'aliéner pour avoir accès à ces institutions, comme, par exemple, en devant être reconnues comme « mari » plutôt que « femme » ou vice versa, ou en devant choisir l'une de ces deux options binaires. Ces exemples démontrent que même dans les États qui reconnaissent les relations entre deux personnes socialement assignées au même genre, il existe encore des relations n'étant pas authentiquement reconnues en raison de l'influence d'idéologies oppressives comme l'amattonormativité, la cisnormativité, la transphobie et la queerphobie.

Le deuxième ensemble considéré est celui des relations non monogames, telles que les mariages polygames et les relations polyamoureuses. Cet ensemble rejoint de nombreuses communautés, telles que, historiquement, les Premières Nations et les populations noires d'Amérique, de même que plusieurs minorités ethniques ou religieuses comme les mormons. Des communautés contemporaines pratiquant

---

<sup>5</sup> Les relations queerplatoniques sont des relations manifestant un niveau d'intimité, d'engagement et d'importance plus élevé qu'il est considéré acceptable pour une simple amitié, mais sans pour autant être romantique par nature. Elles sont courantes au sein de la communauté aromantique, qui fait partie de la communauté LGBTQIA2S+.

les polyamour sont aussi de plus en plus nombreuses, et elles ont toujours été très proches des communautés LGBTQIA2S+. Les relations non monogames n'ont jamais été institutionnellement reconnues par la majorité blanche et d'origine judéo-chrétienne, et ont encore aujourd'hui la réputation d'être moralement inférieures et même dangereuses pour les femmes et les enfants. En raison de l'influence de l'amatonormativité, qui se fonde sur les traditions et mœurs judéo-chrétiennes de la majorité blanche et occidentale, les relations monogames sont perçues comme nécessairement préférables aux mariages polygames ou aux relations polyamoureuses. De nombreux groupes d'intérêts militent pour la reconnaissance des relations non monogames (Brake, 2012, p. 111).

Enfin, le troisième ensemble est beaucoup plus vaste que les deux précédents, puisqu'il englobe toutes les amitiés et les relations familiales non nucléaires qui pourraient être considérées comme des relations de sollicitude. Il inclut les amitiés fortes, comme les relations queerplatoniques, mais aussi toute autre amitié qui constituerait une relation de sollicitude. Il inclut aussi les relations de sollicitude qui pourraient exister entre les membres d'une famille ne faisant pas partie d'une même unité nucléaire, comme une tante et sa nièce adulte. Enfin, il inclut les familles choisies, qui sont particulièrement présentes au sein des communautés LGBTQIA2S+ (en raison du rejet de nombreuses personnes LGBTQIA2S+ par leurs familles), mais qui peuvent aussi prendre forme dans d'autres contextes. Ces relations sont marginalisées des institutions encadrant les RSR en raison de leur invisibilisation par l'amatonormativité, mais aussi par l'hétéronormativité, la queerphobie, le colonialisme, la suprématie blanche et judéo-chrétienne, le racisme et la xénophobie. En effet, la marginalisation de cette vaste diversité de relations se fonde dans le refus général de reconnaître n'importe quel mode d'organisation sociale ne correspondant pas à celui de la majorité, c'est-à-dire les RSR et les familles nucléaires qui en découlent.

J'ai ainsi présenté, au sein de ce premier chapitre, la première moitié de l'argument démontrant l'applicabilité de mon argument généralisé. En effet, comme l'ont été les relations des personnes racisées comme non blanches et entre deux personnes socialement assignées au même genre, les relations de ces trois ensembles sont présentement marginalisées des institutions encadrant les relations RSR en raison de l'influence d'idéologies oppressives. Les relations au sein de ces trois ensembles remplissent donc le deuxième critère de mon argument généralisé. Je ne considère cependant pas cela suffisant pour pouvoir démontrer la présence d'injustices, puisque je n'ai pas démontré la présence du premier critère. Sans une telle démonstration, il pourrait être argumenté que certaines ou l'ensemble de ces relations ne sont pas des relations de sollicitude au même titre que les RSR, ou que les arguments pour leur exclusion sont

fondés et ne reposent donc pas sur des idéologies oppressives. Leur marginalisation institutionnelle serait alors justifiée et ne serait pas, comme je l'argumente, une forme de discrimination. Afin de répondre à ce contre-argument potentiel, je démontrerai la présence de ce premier critère au sein du prochain chapitre.

## Conclusion

Au sein de la première partie de ce chapitre, j'ai établi les bases conceptuelles et l'approche méthodologique de ce mémoire, puis j'ai présenté ma définition de relation de sollicitude. J'ai ensuite présenté, dans la deuxième partie, les origines historiques de l'encadrement institutionnel des RSIR, c'est-à-dire les relations romantiques, monogames et à long terme entre un homme et une femme cisgenres. Au sein de la troisième partie, j'ai présenté l'influence d'idéologies oppressives sur deux exemples de RSÉR, soit les relations des personnes racisées comme non blanches – incluant les mariages interraciaux – et les relations entre personnes socialement assignées au même genre. Finalement, j'ai présenté, dans la quatrième et dernière partie, mon argument généralisé pour la reconnaissance institutionnelle des relations de sollicitude marginalisées (RSM), qui se base sur la présence de deux critères afin de démontrer la présence d'une injustice institutionnelle.

J'ai terminé cette quatrième partie en présentant la première moitié de mon argument démontrant l'applicabilité de l'argument généralisé. Pour ce faire, j'ai fait appel à trois ensembles de relations présentement marginalisés des institutions encadrant les RSR. J'ai démontré que comme dans le cas des deux exemples de la troisième partie, la marginalisation institutionnelle des relations au sein de ces trois ensembles repose sur l'influence d'idéologies oppressives. J'ai cependant précisé que cette démonstration n'est pas suffisante pour conclure en la présence d'injustices, puisque je n'ai pas encore démontré la présence du premier critère. Au sein du deuxième chapitre, je continuerai cette démonstration en montrant que les relations au sein de chacun de ces trois ensembles remplissent également le premier critère de mon argument généralisé, soit celui d'être des relations de sollicitude.

## CHAPITRE 2

### RELATIONS DE SOLLICITUDE, INJUSTICES ÉPISTÉMIQUES ET INJUSTICES INSTITUTIONNELLES

Au sein du premier chapitre de ce mémoire, j'ai introduit mon argument généralisé pour la reconnaissance institutionnelle des relations de sollicitude marginalisées, suivant lequel si certaines relations appartenant à un type marginalisé sont 1) des relations de sollicitude et sont 2) marginalisées en raison de l'influence d'idéologies oppressives, alors leur marginalisation institutionnelle constitue une injustice sociale. Afin de démontrer l'applicabilité de cet argument, j'ai introduit trois ensembles d'exemples concrets de relations interpersonnelles auxquels je considère cet argument applicable. J'ai terminé mon premier chapitre en démontrant que ces trois ensembles de relations correspondent au deuxième critère de mon argument généralisé, soit que leur marginalisation résulte de l'influence historique et actuelle d'idéologies oppressives.

Comme je l'ai expliqué à la fin du premier chapitre, cette démonstration n'est cependant pas suffisante pour démontrer l'applicabilité de mon argument généralisé, puisqu'elle ne prouve pas la présence du premier critère. En effet, pour que mon argument soit valide et que sa conclusion soit vraie, il est nécessaire que je sois en mesure de démontrer que ces trois ensembles de relations sont bel et bien des relations de sollicitude. Mon deuxième chapitre sera donc consacré à montrer que ces ensembles d'exemples correspondent également au premier critère de mon argument généralisé, en démontrant que les relations appartenant à ces types marginalisés sont des relations de sollicitude. Cette démonstration me permettra de démontrer l'applicabilité de mon argument généralisé, en montrant qu'il existe des relations de sollicitude marginalisées (RSM) des institutions encadrant les relations de sollicitude reconnues (RSR) en raison de l'influence d'idéologies oppressives, ce qui est discriminatoire et constitue une injustice sociale.

Au sein de la première partie, j'introduirai les concepts, théories et méthodes tirés de la littérature sur les injustices épistémiques qui sont nécessaires aux arguments mis de l'avant au sein de ce chapitre. Dans la deuxième partie, je démontrerai que les relations appartenant aux trois ensembles pris en exemple au sein de ce mémoire sont des relations de sollicitude. Je procéderai en établissant tout d'abord la condition relative à la reconnaissance des relations d'un certain type comme étant des relations de sollicitude, puis en démontrant que les relations appartenant à ces trois ensembles remplissent cette condition. Enfin, la troisième partie sera consacrée à démontrer l'applicabilité de mon argument généralisé, afin de

démontrer que la marginalisation institutionnelle de relations de sollicitude sur la base d'idéologies oppressives constitue une injustice qui doit être rectifiée afin de tendre vers la justice sociale.

## 2.1 Fondements théoriques sur les injustices épistémiques

### 2.1.1 La théorie des injustices épistémiques de Miranda Fricker

Le concept d'injustice épistémique a initialement été popularisé grâce à la publication, en 2007, de *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing* par Miranda Fricker. Au sein de cet ouvrage, elle définit les injustices épistémiques comme étant un tort causé envers une personne vis-à-vis de sa capacité d'agent-e connaissant-e [*knower*] en raison d'un préjugé, le plus souvent identitaire (Fricker, 2007, p. 1). Bien que Fricker a été la première à introduire l'expression « injustice épistémique », des formes initiales de théorisation des injustices épistémiques se retrouvent dans les écrits de plusieurs théoriciens-nes l'ayant précédée, tout particulièrement au sein des écrits de théoriciennes noires et indienne ainsi que des féministes marxistes à l'origine de la théorie du point de vue situé (voir chapitre 1, pp. 8-10). Comme je l'ai présenté au sein du premier chapitre, la théorie du point de vue situé considère que la position sociale d'un groupe opprimé peut le rendre mieux en mesure de reconnaître et de rendre compte de l'existence de rapports de pouvoir ou de systèmes d'oppression. Un tel privilège épistémique n'est cependant pas automatique et s'acquiert à travers une réflexion consciente, critique et collective sur ces structures de pouvoir (pour plus d'information, voir chapitre 1 pp. 7, 9-10).

Bien que Fricker n'interagit que très peu avec la littérature sur le point de vue situé (voir Fricker, 2007, p. 147-148), je considère qu'il est important de prendre en compte son influence sur ses écrits de façon à pouvoir reconnaître ses possibles apports à la littérature sur les injustices épistémiques. Même si la théorie de Fricker ne présente pas explicitement la notion de privilège épistémique et n'en reconnaît pas l'importance pour son argumentaire, je considère qu'il serait plus difficile de défendre l'existence des injustices épistémiques sans tenir pour acquise l'existence d'un tel privilège. En effet, Fricker considère que la plupart des individus sont des agents-es connaissants-es, c'est-à-dire qu'ils et elles sont en mesure de contribuer à la production et à la transmission des connaissances (Fricker, 2007, p. 1, 145). Leur capacité à contribuer à la production ou à la transmission des connaissances se fonde dans une expertise en lien avec l'objet visé par la connaissance (Fricker, 2007, pp. 17-18). Selon moi, sa théorie sous-entend donc qu'une telle expertise peut prendre la forme d'un privilège épistémique relatif aux expériences d'un ou de plusieurs groupes sociaux dont l'individu fait partie, tout particulièrement dans le contexte de la théorisation des oppressions et des injustices. Puisque, selon Fricker, un individu subit une injustice



épistémique lorsqu'il subit un tort relatif à sa capacité d'agent-e connaissant-e, y compris lorsqu'il est question de ses propres expériences d'oppression ou d'injustice, alors sa théorie doit reconnaître le privilège épistémique des groupes opprimés envers leurs propres expériences pour pouvoir reconnaître l'existence d'injustices épistémiques dans de tels contextes. De ce fait, même si Fricker n'explicite pas ce présumé au sein de sa théorie des injustices épistémiques, cette dernière repose considérablement sur la notion de privilège épistémique, puisque ces situations représentent une portion significative des cas d'injustice épistémique considérés au sein de sa théorie.

La théorie de Fricker met de l'avant deux types d'injustice épistémique : les injustices testimoniales et les injustices herméneutiques (Fricker, 2007, p. 1). Le premier type d'injustice épistémique théorisé par Fricker est l'injustice testimoniale, qui se produit lorsqu'une personne subit un déficit de crédibilité, généralement en raison d'un préjugé envers une ou plusieurs de ses identités sociales (Fricker, 2007, p. 1). De tels préjugés peuvent porter sur le genre, la race (au sens critique du terme), l'ethnicité, l'identité de genre, l'orientation sexuelle, les capacités physiques ou cognitives et ainsi de suite. En raison d'un tel préjugé possédé par ses interlocutrices et interlocuteurs, un individu subissant une injustice testimoniale n'est pas pris au sérieux lorsqu'il présente un témoignage, même lorsqu'il possède une expertise dans un certain domaine de connaissances ou sur ses propres expériences (Fricker, 2007, pp. 17-18, 158-159).

Selon Fricker, il existe deux types d'injustice testimoniale. Le premier est l'injustice testimoniale accessoire [*incidental*], qui se produit lorsqu'un individu subit un déficit indu de crédibilité dans un contexte hautement localisé. Elle donne l'exemple d'un chercheur qui subit un déficit de crédibilité en tentant de faire publier un article dans un journal scientifique. En raison du préjugé dogmatique possédé par le jury d'arbitrage à l'égard d'une méthode sur laquelle se fondent ses travaux, il n'est pas pris au sérieux et son article n'est pas publié. Même si une telle injustice épistémique pourrait avoir des conséquences importantes dans la vie professionnelle du chercheur, elle ne le rend pas vulnérable dans d'autres sphères d'activité sociale (Fricker, 2007, pp. 26-27). Une injustice testimoniale accessoire peut tout de même être significative, tout particulièrement si elle est persistante, c'est-à-dire si elle se produit à répétition au sein d'un même contexte hautement localisé. En effet, l'accumulation de ces déficits de crédibilité pourrait avoir des conséquences négatives pour la carrière du chercheur s'il n'est pas en mesure de faire publier ses recherches. Ces déficits pourraient aussi nuire à l'avancée des sciences en ne permettant pas de reconnaître ses recherches comme mettant de l'avant de nouvelles connaissances scientifiques (Fricker, 2007, p. 29).

Le deuxième type d'injustice testimoniale théorisée par Fricker est l'injustice testimoniale systématique. Une injustice testimoniale est systématique lorsqu'elle est connectée à d'autres formes d'injustice en raison d'un préjugé qui provoque des injustices dans plusieurs sphères d'activité sociale (économique, professionnelle, académique, légale, politique, sexuelle, religieuse et ainsi de suite). Une injustice testimoniale systématique persiste à travers plusieurs contextes de production et de transmission des connaissances en raison de la persistance de ce préjugé, qui est généralement de nature identitaire. Pour illustrer ce concept, Fricker donne l'exemple du personnage de Tom Robinson dans *To Kill a Mockingbird* (1960) par Harper Lee. Au sein du roman, Tom, un jeune homme noir innocent, est accusé d'avoir agressé sexuellement une jeune femme blanche. Il témoigne du fait qu'en raison d'un handicap, il n'aurait pas pu causer le type de blessures subies par la jeune femme. Même si ce témoignage aurait dû être suffisant pour démontrer qu'il n'aurait pas pu commettre le crime dont il est accusé, il est reconnu coupable par le jury, qui est entièrement composé de personnes blanches. Selon Fricker, le personnage de Tom subit un déficit indu de crédibilité en raison d'un stéréotype, cru par le jury, selon lequel les personnes noires mentent et ne peuvent donc pas être crues (Fricker, 2007, pp. 23-29). Puisque le concept d'injustice testimoniale est surtout employé pour théoriser l'injustice et l'oppression en tant que phénomènes structurels, l'expression « injustice testimoniale » fait généralement référence aux injustices testimoniales systématiques et n'inclut pas les injustices testimoniales accessoires (Fricker, 2007, pp. 27-29).

Selon Fricker, une injustice testimoniale peut résulter d'une erreur innocente pour laquelle l'interlocutrice ou l'interlocuteur ne serait ni éthiquement, ni épistémiquement responsable. Elle explique que puisque le jugement humain est faillible, même les interlocutrices et les interlocuteurs les plus compétents-es et perceptifs-ves feront à l'occasion une erreur de jugement relative au niveau de crédibilité d'un individu. Une telle erreur de jugement peut résulter d'une fausse croyance en lien avec le niveau d'expertise ou les motivations de l'individu, ce qui résulte en un déficit indu de crédibilité. Fricker considère que tant et aussi longtemps que l'individu n'est pas responsable de sa fausse croyance, au sens où elle ne résulte pas d'une haine immorale ou d'une négligence épistémique, alors personne n'est responsable de la mauvaise attribution de crédibilité. Il s'agirait alors simplement d'une « erreur épistémique malchanceuse » pour l'individu subissant l'injustice testimoniale (Fricker, 2007, p. 21).

Le deuxième type d'injustice épistémique théorisé par Fricker est l'injustice herméneutique. Fricker considère qu'une injustice herméneutique est une injustice résultant d'une lacune au sein de la ressource herméneutique commune à une société, c'est-à-dire l'ensemble des outils herméneutiques accessibles à

cette société pour interpréter le monde (Fricker, 2007, pp. 6-7). Elle se produit lorsqu'un individu ou un groupe social, généralement un groupe opprimé, subit une marginalisation herméneutique, ce qui signifie qu'il est marginalisé du processus de développement de la ressource herméneutique commune. En raison de cette marginalisation, les outils herméneutiques composant cette ressource herméneutique sont inadéquats et parfois même biaisés contre les individus et les groupes marginalisés du processus menant à leur développement (Fricker, 2007, p. 6). Ces individus ou ces groupes n'ont alors pas accès aux outils herméneutiques nécessaires pour rendre compte adéquatement de leurs expériences, ce qui rend ces dernières inconcevables et inintelligibles. Selon Fricker, ces individus et ces groupes sont alors incapables de comprendre leurs propres expériences et de les communiquer aux autres, y compris lorsqu'il est question d'oppression et d'injustice (Fricker, 2007, p. 6-7, 155).

Fricker explique qu'une marginalisation herméneutique peut entraîner une injustice herméneutique accessoire [*incidental*] ou systématique. Une marginalisation herméneutique restreinte à une seule sphère d'activité sociale donne lieu à une injustice herméneutique accessoire (Fricker, 2007, pp. 158-159). Elle donne l'exemple du personnage de Joe dans le roman *Enduring Love* (1998) par Ian McEwan. Joe est harcelé par Jed Parry, un fanatique religieux convaincu qu'ils sont en amour l'un avec l'autre. Lorsque Jed traque Joe sous l'excuse de tenter de le convaincre de se convertir à sa religion, Joe discute tout d'abord de la situation avec sa femme, qui ne le prend pas initialement au sérieux. Lorsqu'il contacte la police, l'agent lui déclare qu'il n'est pas illégal de tenter de convertir quelqu'un et l'accuse même de chercher à restreindre la liberté religieuse de Jed. Puisque les discussions sociales entourant ce type de harcèlement n'incluent généralement pas les hommes, car ce type de violence est principalement subi par des femmes, Joe subit une marginalisation herméneutique liée à une seule sphère d'activité sociale, soit l'ensemble de ses interactions avec Jed. Il subit donc une injustice herméneutique accessoire (Fricker, 2007, pp. 156-158).

Une marginalisation herméneutique ayant un vaste domaine d'influence sociale persistant à travers le temps, de son côté, provoque plutôt une injustice herméneutique systématique. Comme dans le cas des injustices testimoniales systématiques, les injustices herméneutiques systématiques affectent le plus souvent des groupes sociaux touchés à travers plusieurs espaces d'activité sociale, puisqu'elles résultent directement des structures inégales de pouvoir au sein d'une société. Les groupes sociaux subissant une injustice herméneutique systématique sont donc plus susceptibles de subir d'autres formes d'injustice résultant de ces mêmes structures (Fricker, 2007, pp. 158-159). Fricker donne l'exemple réel de Carmita Wood, une employée d'université ayant subi des attouchements sexuels non désirés de la part d'un

collègue de travail. Pour cette raison, elle a quitté son emploi et fait une demande d'assurance-chômage. Puisqu'elle n'avait pas les bons concepts pour expliquer les raisons de son départ, elle a affirmé avoir quitté son emploi pour des raisons personnelles et elle s'est vue refuser l'accès à l'assurance-chômage. Lorsqu'elle a été invitée à présenter son histoire dans un séminaire, les étudiantes ont partagé des histoires similaires et elles ont réalisé que la plupart des femmes ont subi des comportements similaires de la part d'hommes. Elles ont alors travaillé ensemble pour développer le concept de harcèlement sexuel afin de pouvoir rendre compte de ces expériences (Fricker, 2007, pp. 149-150). Contrairement au cas de Joe dans *Enduring Love*, le harcèlement sexuel subi par ces femmes, de même que leur marginalisation herméneutique du processus de développement de la ressource herméneutique permettant de référer à ces expériences, s'inscrivent dans les structures d'oppression genrée résultant de l'influence de la misogynie, du sexisme et du patriarcat. Puisque ces structures provoquent des injustices non seulement dans les sphères de développement et de transmission des connaissances, mais aussi dans la plupart des sphères d'activité sociale des femmes, il s'agit d'un exemple d'injustice herméneutique systématique.

En raison des lacunes causées par une marginalisation herméneutique au sein de la ressource herméneutique commune, les groupes sociaux subissant une injustice herméneutique peuvent avoir de la difficulté à rendre compte de leurs propres expériences, ce qui est particulièrement problématique lorsqu'il est dans leur intérêt de pouvoir communiquer ces expériences comme lorsqu'il s'agit d'expériences d'oppression ou d'injustice (Fricker, 2007, pp. 6-7). Même lorsque ces groupes sont en mesure d'obtenir une compréhension adéquate de leurs propres expériences, une injustice herméneutique rendant leurs témoignages inintelligibles pour le reste de la société peut causer ou renforcer une injustice testimoniale. En effet, leur apparente incapacité à communiquer efficacement pourrait mener à ce que leurs interlocutrices et interlocuteurs présument un manque de compréhension de leurs propres expériences. Une injustice herméneutique peut donc provoquer ou renforcer un déficit de crédibilité, ce qui signifie qu'un groupe social peut subir une injustice testimoniale et une injustice herméneutique simultanément (Fricker, 2007, p. 159).

Fricker considère que puisque les injustices herméneutiques résultent de structures inégales de pouvoir au sein de la société, elles sont purement structurelles. De ce fait, personne n'en serait individuellement responsable. Elle explique que même si une injustice herméneutique devient apparente dans les échanges discursifs entre des individus spécifiques, elle résulte d'une marginalisation herméneutique qui s'origine

entièrement au sein des structures de pouvoir inégales au sein d'une société, pour laquelle personne ne porte une responsabilité individuelle (Fricker, 2007, pp. 7, 159).

### 2.1.2 Approches complémentaires à la théorie de Miranda Fricker

Même si Fricker a été la première à établir les fondements d'une théorie sur les injustices épistémiques, sa théorie comporte certaines lacunes que d'autres théoriciens-nes ont soulevées au sein d'articles et d'ouvrages subséquents. Une de ces théoriciens-nes est Rebecca Mason, qui s'est intéressée au concept de ressource herméneutique au sein de son article « Two Kinds of Unknowing » (2011). Elle y argumente, avec raison, que le concept de ressource herméneutique mis de l'avant par Fricker échoue à représenter les ressources herméneutiques collectives comme étant des ressources herméneutiques dominantes (Mason, 2011, p.294). Elle explique qu'il existe une confusion au sein de la théorie de Fricker quant à savoir si ce qu'elle décrit comme étant une ressource herméneutique « collective » est exhaustif de toutes les ressources herméneutiques accessibles aux groupes marginalisés. Cette confusion a pour effet qu'au sein de sa théorie, les ressources herméneutiques dites « collectives » sont en fait des ressources herméneutiques dominantes (Mason, 2011, pp. 299-300).

Mason explique qu'en raison de cette confusion, la théorie de Fricker ne permet pas de reconnaître l'existence de ressources herméneutiques alternatives, développées par les groupes marginalisés pour comprendre et communiquer leurs expériences. Ce faisant, elle présume que le tort lié aux injustices herméneutiques résulte principalement de l'incapacité de ces groupes à comprendre leurs propres expériences (Fricker, 2007, p. 151; Mason, 2011, 300). Selon Mason, une injustice herméneutique peut être présente même lorsque les groupes non dominants ont une excellente compréhension de leurs propres expériences. Elle explique qu'en ne permettant pas de faire la différence entre les ressources herméneutiques développées et entretenues par les groupes dominants et celles qui existent au sein des groupes marginalisés, la théorie de Fricker ne permet pas de rendre compte des pratiques épistémiques résistantes des groupes marginalisés. Elle ne permet donc pas de rendre compte de l'existence de ressources herméneutiques alternatives, à partir desquelles les groupes marginalisés peuvent concevoir et décrire leurs expériences. La théorie de Mason nous permet de conclure que ces groupes subissent donc aussi une injustice herméneutique lorsque, en raison d'une lacune au sein des ressources herméneutiques dominantes, leurs témoignages fondés sur des ressources alternatives sont inintelligibles pour les groupes dominants (Mason, 2011, p. 300).

En raison de cette lacune, la théorie de Fricker contribue à la marginalisation et à l'impuissance [*disempowerment*] des groupes non dominants. En ne reconnaissant pas leur capacité à développer des ressources herméneutiques alternatives, elle ne permet pas de les reconnaître comme capables de développer les outils herméneutiques nécessaires pour rendre leurs expériences intelligibles lorsque les outils adéquats sont absents des ressources herméneutiques dominantes (Mason, 2011, p. 295). Mason situe cette lacune dans une ambiguïté entre deux types d'incapacités à connaître : 1) une ignorance [*unknowing*] des groupes non dominants en raison d'une lacune au sein des ressources herméneutiques qui leur sont accessibles, et 2) une ignorance [*unknowing*] des groupes dominants en vertu de la marginalisation herméneutique des groupes non dominants, en raison des mauvaises pratiques épistémiques des groupes dominants. Selon elle, l'incapacité de la théorie de Fricker de reconnaître une telle ambiguïté contribue à marginaliser et à réduire au silence les voix non dominantes qu'elle cherche pourtant à amplifier (Mason, 2011, pp. 295-296).

Mason insiste sur l'importance de la distinction qu'elle établit entre ces deux types d'ignorance, puisqu'elle permet de théoriser la distinction entre les injustices herméneutiques théorisées par Fricker et un autre type d'injustice épistémique lié, que Mason situe dans une ignorance épistémologiquement et éthiquement blâmable de la part des groupes dominants. Cette ignorance se manifeste lorsque des groupes dominants maintiennent des lacunes au sein des ressources herméneutiques dominantes alors que des outils herméneutiques alternatifs sont offerts par des groupes non dominants pour les combler, ce qui a pour effet de maintenir l'inintelligibilité de leurs témoignages (Mason, 2011, p. 301).

Une deuxième théoricienne, Gaile Pohlhaus, théorise un type d'injustice épistémique très similaire à celui théorisé par Mason dans son article « Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of "Willful Hermeneutical Ignorance" » (2012). Il y a, selon Pohlhaus, deux manières dont la situation sociale d'un-e agent-e épistémique est épistémologiquement significative. La première est son positionnement social [*situatedness*], au sens où ce positionnement lui permet de porter une attention privilégiée à certains aspects du monde. La deuxième est son interdépendance, au sens où la personne dépend de ressources herméneutiques qui sont par nature collectives afin de rendre compte des aspects du monde auquel elle a un accès privilégié du point de vue de son positionnement social (Pohlhaus, 2012, p. 716). Selon Pohlhaus, les ressources herméneutiques dominantes peuvent lui être plus ou moins utiles en fonction de son positionnement social, tout particulièrement si ce positionnement social lui permet de contribuer à la création et à la modification de ces ressources (Pohlhaus, 2012, p. 717). Elle explique, de

plus, que puisque ces ressources herméneutiques opèrent collectivement, tous-tes les agents-es épistémiques sont interdépendants-es du point de vue de leur capacité à rendre leurs expériences intelligibles autant pour elles-mêmes et eux-mêmes que pour les autres (Pohlhaus, 2012, p. 718).

Pohlhaus explique qu'il existe une relation dialectique entre le positionnement social et l'interdépendance pouvant produire une tension qui, dans le contexte d'une société inégale, mène à un type d'injustice épistémique qu'elle nomme l'ignorance herméneutique volontaire (Pohlhaus, 2012, p. 716). Quand, dans une société inégale, certains groupes non dominants sont marginalisés du processus de production et de transmission des connaissances, y compris celui menant à la création et à la modification des ressources herméneutiques dominantes, une tension peut être créée pour ces groupes entre le monde qu'ils expérimentent et les outils disponibles pour en faire sens. Selon Pohlhaus, cette tension ne peut être relâchée qu'en recalibrant les ressources herméneutiques dominantes de façon à ce qu'elles puissent permettre une interprétation adéquate de ces expériences (Pohlhaus, 2012, p. 719).

Pohlhaus explique que cette recalibration nécessite, en premier lieu, le développement des outils herméneutiques appropriés au sein de ressources herméneutiques alternatives, mais qu'ultimement, elle demandera la transformation des ressources herméneutiques dominantes de façon à intégrer ces outils herméneutiques alternatifs. Elle ajoute cependant que cette intégration ne sera pas facile, puisque les groupes dominants, pour qui les ressources dominantes sont déjà adéquatement calibrées à leurs expériences, n'ont pas de motivation immédiate les poussant à acquérir et maintenir des outils herméneutiques calibrés à l'expérience de groupes non dominants (Pohlhaus, 2012, pp. 720-721). Même lorsque des agents-es épistémiques dominants-es ont une certaine ouverture d'esprit envers les témoignages des groupes non dominants, ils et elles peuvent rejeter de façon préemptive les outils nécessaires pour comprendre et juger adéquatement ces témoignages, puisque les ressources herméneutiques dominantes ont toujours été suffisantes pour rendre compte de leur propre expérience du monde. Pohlhaus appelle ce rejet des ressources herméneutiques alternatives l'ignorance herméneutique volontaire, une expression inspirée par l'épistémologie de l'ignorance théorisée par Charles Mills pour rendre compte d'un phénomène similaire au sein des relations entre personnes racisées comme noires et blanches (Mills, 1997; Pohlhaus, 2012, p. 722).

Une autre théoricienne, Kristie Dotson, s'intéresse à la raison pour laquelle des lacunes telles que celles mentionnées par Mason et Pohlhaus se retrouvent au sein de la théorie de Fricker. Selon elle, le problème

au sein de la théorie de Fricker est qu'elle a tenté de développer une théorie des injustices épistémiques conceptuellement fermée, ce qui contribue à l'oppression épistémique (Dotson, 2012, p. 25). Dotson théorise l'oppression épistémique comme étant « une exclusion épistémique persistante qui restreint la capacité d'une personne à participer à la production des connaissances » (Dotson, 2014, p. 115). Cette exclusion touche les individus au sein de certaines positions sociales marginalisées, ce qui a pour effet de produire des lacunes au sein de la connaissance du monde social (Dotson, 2012, p. 24). Cette exclusion persistante enfreint l'agentivité épistémique des agents-es épistémiques affectés-es, c'est-à-dire, selon Dotson, leur capacité à utiliser des ressources herméneutiques de façon à participer à la production et à la révision des connaissances, y compris des ressources herméneutiques elles-mêmes (Dotson, 2012, p. 24).

Dotson explique qu'il existe deux différences marquantes entre la théorie des injustices épistémiques de Fricker et sa propre approche. La première est que, comme le mentionnent Mason et Pohlhaus, Fricker présume qu'il n'existe qu'une seule ressource herméneutique, une ressource collective de laquelle tous les groupes sociaux dépendent de manière égale. Comme Mason et Pohlhaus, Dotson explique que ce présupposé échoue à prendre en compte les ressources alternatives développées par les communautés herméneutiquement marginalisées (Dotson, 2012, p. 31). La deuxième différence est que selon Fricker, l'injustice herméneutique est définie par une lacune au sein de la ressource herméneutique « collective » qui résulte en l'incapacité des groupes non dominants à comprendre et à communiquer leurs expériences aux autres groupes. Dans la même ligne d'idées que Mason et Pohlhaus, Dotson considère qu'un groupe subissant une injustice herméneutique peut avoir une excellente compréhension de ses expériences en faisant appel à des ressources herméneutiques alternatives. Pour cette raison, Dotson argumente que la théorie de Fricker ne permet pas de reconnaître l'existence d'injustices de nature herméneutique qui ne résulteraient pas d'une incapacité des groupes non dominants à comprendre leurs propres expériences, une conclusion qui me semble justifiée. Sa théorie contribue donc à maintenir certains aspects de l'oppression épistémique, en invisibilisant l'existence d'autres types d'injustices épistémiques que celles entrant dans les limites conceptuelles cette théorie (Dotson, 2012, p. 32).

Pour illustrer son point, Dotson met de l'avant le concept d'injustice contributive, un type d'injustice épistémique dont la théorie conceptuellement fermée de Fricker ne permet pas de rendre compte. Elle définit l'injustice contributive comme étant un type d'injustice épistémique résultant des torts épistémiques causés par l'ignorance herméneutique volontaire (Pohlhaus, 2012, p. 15) des groupes



dominants en lien avec la reconnaissance des ressources herméneutiques alternatives. Elle se produit lorsque les ressources herméneutiques alternatives développées par des groupes non dominants pour rendre compte de leurs expériences sont accessibles aux groupes dominants, mais que ceux-ci refusent de les reconnaître et de les utiliser afin de comprendre ces expériences (Dotson, 2012, p. 32). Fricker reconnaît que les groupes dominants ont le pouvoir d'influencer la réalité, y compris en structurant nos interprétations sociales collectives [*collective social understandings*] (Fricker, 2007, p. 147). Elle fait cependant le choix de définir les injustices herméneutiques comme étant des lacunes au sein des ressources herméneutiques collectives résultant en l'incapacité supposée des groupes opprimés à comprendre et à communiquer leurs expériences. Sa théorie n'est donc pas en mesure de reconnaître les torts épistémiques provoqués par le refus des groupes dominants d'adopter les outils herméneutiques alternatifs nécessaires pour comprendre ces expériences. Dotson explique que les ressources herméneutiques dominantes sont construites sur la base de préjugés et biaisées de façon à ne pas reconnaître l'expérience des groupes non dominants. Pour cette raison, le choix des groupes dominants de continuer de les utiliser nuit à la capacité des groupes non dominants à contribuer à la production des connaissances sur le monde social, y compris aux ressources herméneutiques elles-mêmes, sur lesquelles repose notre capacité à interpréter le monde social. C'est ce qui constitue, pour Dotson, une injustice contributive (Dotson, 2012, p. 32).

Un exemple d'injustice épistémique s'inscrivant dans une approche conceptuelle plus ouverte est celui du concept de domination herméneutique développé par Amandine Catala dans son article « Democracy, Trust, and Epistemic Justice » (2015). Catala décrit le fonctionnement de la domination herméneutique en trois étapes. En premier lieu, un groupe minoritaire subit une injustice testimoniale lorsqu'un groupe majoritaire rejette ses tentatives de contribuer à la ressource herméneutique collective (ou, suivant la critique de Mason, Pohlhaus et Dotson, à la ressource herméneutique dominante). Ce faisant, la majorité « traite le groupe minoritaire comme étant inégal épistémologiquement et traite ses témoignages ou contributions herméneutiques comme n'étant pas fiables épistémiquement ». Le groupe minoritaire subit ainsi un déficit indu de crédibilité, ce qui constitue une injustice testimoniale (Catala, 2015, pp. 427-428).

En contexte de domination herméneutique, cette injustice testimoniale résulte en l'incapacité du groupe minoritaire à contribuer à la ressource herméneutique collective, qui est utilisée par la majorité pour faire sens du monde social, y compris de l'expérience du groupe subissant l'injustice testimoniale. En raison de cette marginalisation herméneutique, les expériences du groupe minoritaire demeurent inintelligibles

pour les groupes majoritaires et donc collectivement incomprises ou mécomprises. Le groupe minoritaire subit alors un déficit indu d'intelligibilité résultant de cette marginalisation herméneutique, ce qui constitue une injustice herméneutique (Catala, 2015, p. 427).

La troisième étape est que le groupe minoritaire devient le sujet d'un discours public portant sur ses expériences et qui a été construit sur la base d'une ressource herméneutique à laquelle ce groupe n'a pas été en mesure de contribuer les outils permettant de rendre compte adéquatement de ses expériences. Le groupe majoritaire impose alors une compréhension sociale du groupe minoritaire que ce dernier n'est pas en mesure de contester en raison de sa marginalisation herméneutique. Le groupe minoritaire subit alors ce qui constitue, pour Catala, une domination herméneutique, qu'elle considère être un troisième type d'injustice épistémique « résultant de l'intersection des injustices testimoniale et herméneutique » (Catala, 2015, pp. 428-429).

Un exemple de domination herméneutique, tel que présenté par Catala, est celui du personnage de Black Pete, qui fait partie du folklore de pays comme la Belgique, le Luxembourg et les Pays-Bas. Black Pete est un compagnon de Saint-Nicholas qui est souvent représenté en *blackface*, c'est-à-dire qu'il est joué par une personne blanche maquillée de manière à présenter une caricature stéréotypée des traits d'une personne noire. Des citoyennes et citoyens noirs-nes des Pays-Bas ont dénoncé le fait que ce personnage est raciste, puisqu'il référence des stéréotypes s'inscrivant dans l'époque coloniale et l'esclavage. Leur témoignage est cependant rejeté par les citoyennes et citoyens blancs des Pays-Bas, qui refusent, pour la plupart, de considérer le fait que ce personnage pourrait effectivement être raciste (Catala, 2015, pp. 424, 428). Catala explique que cette situation ne se résume pas à une injustice herméneutique telle que théorisée par Fricker, puisque le rejet de leur témoignage n'est pas dû à une lacune herméneutique rendant ce discours inintelligible, mais bien au refus du groupe majoritaire, soit les citoyennes et citoyens blancs, de prendre en compte leur contribution herméneutique afin de déterminer si Black Pete est un personnage raciste (Catala, 2015, p. 429).

Même si Fricker théorise la possibilité que des injustices testimoniale et herméneutique se produisent simultanément (Fricker, 2007, p. 159), la domination herméneutique telle que théorisée par Catala s'en distingue en raison du type d'injustice herméneutique pouvant mener à une situation de domination herméneutique. Fricker mentionne que selon elle, les injustices herméneutiques relèvent soit du contenu, soit de la forme de la tentative de communication. Lorsqu'elles relèvent de son contenu, la tentative d'un

groupe social minoritaire de décrire son expérience est incomprise ou mécomprise en raison d'une lacune au sein de la ressource herméneutique collective. Lorsqu'elles relèvent plutôt de sa forme, la forme d'expression du témoignage n'est pas reconnue et comprise par le groupe majoritaire, ce qui résulte en l'incompréhension ou en la mécompréhension de l'expérience que le groupe minoritaire cherche à communiquer (Fricker, 2013, pp. 1319-1320). Catala explique que dans les deux cas, « l'expérience sociale ou l'interprétation des groupes minoritaires est ultimement mécomprise en raison de la participation inégale de ces groupes sociaux à la production des interprétations collectives », ou, en d'autres termes, des outils composant la ressource herméneutique collective (Catala, 2015, p. 426).

Catala explique qu'une majeure différence entre une injustice herméneutique telle que théorisée par Fricker et la domination herméneutique est que dans le cas d'une injustice herméneutique, la marginalisation herméneutique se produit avant la tentative de communication. Dans le cas de la domination herméneutique, la marginalisation herméneutique se produit après la tentative de communication, suivant le rejet de cette tentative de communication par le groupe majoritaire. En ce sens, la domination herméneutique se distingue d'une situation où un groupe social subit simultanément une injustice testimoniale et herméneutique par le fait que dans un contexte de domination herméneutique, l'injustice herméneutique résulte d'une marginalisation herméneutique étant elle-même causée par une injustice testimoniale (Catala, 2015, p. 428). Pour reprendre l'exemple de Black Pete, la contribution herméneutique des citoyennes et citoyens noirs des Pays-Bas est rejetée suite au refus de la majorité blanche de reconnaître leur autorité épistémique sur leur propre expérience d'oppression, soit, dans ce contexte, les conséquences du personnage sur la communauté noire des Pays-Bas. En d'autres termes, puisque leur marginalisation herméneutique s'est produite après le rejet de leur tentative de communication, les citoyennes et citoyens noirs des Pays-Bas subissent une injustice herméneutique causée par une injustice testimoniale. Il s'agit donc, de ce fait, d'une situation de domination herméneutique (Catala, 2015, pp. 428-429).

## 2.2 Démonstration que les relations appartenant à certains types marginalisés sont des relations de sollicitude

### 2.2.1 Démonstration de la condition relative à la reconnaissance de relations d'un certain type comme étant des relations de sollicitude

Avant de démontrer que les ensembles d'exemples de relations introduits au sein du premier chapitre regroupent des types de relations de sollicitude, je démontrerai que la condition minimale nécessaire afin

que les relations d'un certain type puissent être considérées comme des relations de sollicitude est qu'elles aient le *potentiel* de devenir des relations de sollicitude. Afin de procéder à cette démonstration, je démontrerai d'abord que cette condition est la condition minimale sur laquelle repose la reconnaissance tacite des relations présentement reconnues comme étant des relations de sollicitude (RSR).

Comme je l'ai expliqué au sein du premier chapitre, l'encadrement institutionnel des RSR repose sur leur reconnaissance tacite en tant que relations de sollicitude. Les relations romantiques, monogames et à long terme sont généralement des relations qui, au sein des sociétés occidentales, possèdent certaines caractéristiques facilitant le développement d'un rapport de sollicitude. Ces caractéristiques peuvent inclure, par exemple, une proximité physique sur le long terme, puisque les personnes au sein de ce type de relations désirent souvent vivre ensemble et partager leur quotidien. Puisque ces personnes choisissent généralement de développer un projet de vie commun, ces relations sont aussi considérées comme un espace social au sein duquel les partenaires peuvent être émotionnellement vulnérables et s'attendre à recevoir une écoute et du soutien en lien avec les aspects les plus difficiles ou éprouvants de leur quotidien. De ce fait, ces relations incluent généralement une intimité émotionnelle et une complicité entre les partenaires.

Les relations de sollicitude, telles que je les aie définies au début du premier chapitre, sont un type de relations permettant à chaque personne de communiquer ses besoins et ses désirs de façon à ce que l'autre personne ait accès aux connaissances intimes particulières lui permettant de faire la promotion de son bien-être. Les relations de sollicitude comportent une dimension affective qui influence ce rapport de sollicitude de façon à ce qu'il soit effectué de manière impliquée, constante et enthousiaste (Brake, 2012, p.82; Chapitre 1, pp. 12-14). Les caractéristiques généralement présentes au sein des RSR mènent à des circonstances permettant le développement de ce type de rapport de sollicitude et, de ce fait, à ce que ces relations deviennent des relations de sollicitude. Pour cette raison, ces relations sont généralement considérées comme des relations de sollicitude, ou, plus exactement, comme ayant le potentiel de le devenir.

Il est cependant important de prendre en compte que même si les RSR encouragent la mise en place de circonstances facilitant le développement d'un rapport de sollicitude, elles ne sont pas toutes de facto des relations de sollicitude. Même si ces circonstances facilitent le développement du type de rapport de sollicitude caractérisant les relations de sollicitude, son développement demeure conditionnel à la bonne

volonté des partenaires. Pour qu'un rapport de sollicitude puisse se développer au sein d'une relation, les partenaires doivent faire le choix d'être présents-es physiquement, cognitivement et émotionnellement pour leur partenaire, d'être à l'écoute de leurs besoins et désirs et de contribuer à leur bien-être au meilleur de leurs connaissances et de leurs capacités. Puisque, de plus, le type de rapport de sollicitude caractérisant les relations de sollicitude est généralement réciproque, chaque partenaire doit être en mesure d'être vulnérable et de faire confiance à son ou sa partenaire de façon à ce qu'il ou elle puisse contribuer à son bien-être.

Puisque le développement d'un rapport de sollicitude repose sur la volonté et les efforts concrets des partenaires, un nombre significatif de relations romantiques, monogames et à long terme ne deviennent jamais des relations de sollicitude ou cessent de l'être après une certaine période de temps. Entre 1998 et 2008 au Canada, 40% des mariages se sont terminés en divorce avant d'atteindre 30 ans de mariage.<sup>6</sup> Similairement, pour la génération née entre 1957 et 1964 aux États-Unis, 42% des mariages ayant pris place entre les âges de 15 et 46 ans se sont terminés en divorce.<sup>7</sup> Dans certains cas, des circonstances externes peuvent rendre impossible le développement ou le maintien d'un rapport de sollicitude, et ce, indépendamment de la volonté des partenaires. Ces circonstances peuvent inclure, par exemple, une séparation forcée sur le long terme ou des conditions sociales, politiques ou économiques limitant le temps et l'énergie que des partenaires ont pour apprendre à se connaître et à contribuer à leur bien-être mutuel. De nombreuses relations recevant un encadrement institutionnel ne sont pas des relations de sollicitude et sont en fait nuisibles, tout particulièrement si une personne au sein de la relation est abusive ou violente. Au Canada, en 2009, parmi les 19 millions de Canadiens-nes ayant déclaré avoir eu un-e conjoint-e ou un-e ex-conjoint-e, 6% ont déclaré avoir été victimes de violence physique ou sexuelle au cours des cinq années précédentes.<sup>8</sup> Aux États-Unis, plus d'une femme sur trois (35.6%) et d'un homme

---

<sup>6</sup> Kelly, M. B. Divorce Cases in Civil Court, 2010/2011. Juristat, Statistics Canada catalogue no. 85-002-X. <http://bit.ly/18tCSOo> [Consultation 19 juillet 2021]

<sup>7</sup> Monthly Labor Review, U.S. Bureau of Labor Statistics (2013). « Marriage and divorce: patterns by gender, race, and educational attainment. <https://www.bls.gov/opub/mlr/2013/article/marriage-and-divorce-patterns-by-gender-race-and-educational-attainment.htm> [Consultation 19 juillet 2021]

<sup>8</sup> Statistiques Canada, « La violence conjugale au Canada : un profil statistique : section 1 : la violence conjugale autodéclarée, 2009 », <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-224-x/2010000/part-partie1-fra.htm> [Consultation 19 juillet 2021]

sur quatre (28.5%) ont subi une agression sexuelle, de la violence physique ou de la traque [*stalking*] de la part d'un-e partenaire sexuel-le au cours de leur vie.<sup>9</sup>

Il est important de reconnaître que les relations ayant présentement accès à un encadrement institutionnel ne sont pas nécessairement des relations de sollicitude afin d'éviter d'invisibiliser les abus et les violences subis par un nombre significatif de personnes au sein de telles relations. Nous pourrions donc nous demander s'il ne serait pas préférable d'accorder une reconnaissance institutionnelle au cas par cas, plutôt qu'en se reposant sur une classification par types. Cependant, puisque chaque personne diffère en termes de besoins et de désirs pouvant être comblés dans le cadre d'une relation de sollicitude, les relations de sollicitude varient grandement en termes de caractéristiques. En ce sens, il serait très difficile, peut-être même impossible pour une institution gouvernementale d'établir une liste de critères qui permettrait de déterminer si une relation particulière est une relation de sollicitude, et de lui accorder ou non un encadrement institutionnel sur la base d'une telle évaluation. Pour cette raison, je considère qu'il est préférable de maintenir la reconnaissance institutionnelle des relations sur la base d'une classification par types, en déterminant si les relations appartenant à un certain type peuvent généralement être considérées comme des relations de sollicitude.

En m'inscrivant au sein de cette approche, je considère que tout type rassemblant des relations ayant le potentiel de devenir des relations de sollicitude devrait être considéré comme un type de relation de sollicitude, puisque cette condition est la condition minimale sur laquelle repose la reconnaissance tacite des RSR. Le refus de reconnaître des relations appartenant à un type marginalisé comme étant des relations de sollicitude si elles en ont le potentiel constituerait un double standard qui, s'il n'est pas justifié, serait discriminatoire envers les personnes se trouvant au sein de ces types de relations. Puisque cette condition est suffisante pour maintenir la reconnaissance des RSR comme étant des relations de sollicitude, alors elle devrait également être suffisante pour reconnaître des types de relations marginalisées comme étant des relations de sollicitude. J'en conclus donc que pour démontrer que certains types de relations marginalisées sont des relations de sollicitude, je dois être en mesure de démontrer qu'ils rassemblent des relations possédant au minimum le potentiel de devenir des relations de sollicitude.

---

<sup>9</sup> Black, M.C., Basile, K.C., Breiding, M.J., Smith, S.G., Walters, M.L., Merrick, M.T., Chen, J., & Stevens, M.R. (2011). The National Intimate Partner and Sexual Violence Survey (NISVS): 2010 Summary Report. Atlanta, GA: National Center for Injury Prevention and Control, Centers for Disease Control and Prevention. [https://www.cdc.gov/ViolencePrevention/pdf/NISVS\\_Report2010-a.pdf](https://www.cdc.gov/ViolencePrevention/pdf/NISVS_Report2010-a.pdf) [Consultation 19 juillet 2021].

## 2.2.2 Démonstration que les relations appartenant aux trois ensembles de cas sont des relations de sollicitude

Au sein de cette partie, je démontre qu'il existe des types de relations marginalisées remplissant la condition d'avoir le potentiel de devenir des relations de sollicitude. Pour ce faire, je ferai appel aux trois ensembles d'exemples présentés au sein du premier chapitre, soit les relations LGBTQIA2S+ n'étant pas ou que très peu reconnues au sein des sociétés occidentales, les relations non monogames, les amitiés fortes ainsi que les relations familiales non nucléaires. J'argumente que les témoignages des personnes se trouvant au sein de ces types de relations nous permettent de conclure qu'elles ont le potentiel d'être des relations de sollicitude, mais que la raison pour laquelle cette conclusion n'est généralement pas admise est que ces personnes subissent des injustices épistémiques affectant leur capacité à contribuer au discours social dominant sur les pratiques relationnelles et les modes d'organisation sociale au sein des sociétés occidentales.

Lorsque deux personnes se trouvant dans une relation romantique, monogame et à long terme considèrent cette relation comme étant très importante et centrale dans leur vie, leur témoignage est généralement pris au sérieux et n'est pas remis en question par le reste de la société. En effet, une telle affirmation s'inscrit sans problème dans les pratiques relationnelles dominantes au sein des sociétés occidentales, car ce type de relation est central au mode d'organisation social dominant. Pour cette raison, lorsque deux personnes, tout particulièrement s'il s'agit d'un homme et d'une femme cisgenres, conçoivent une telle relation comme étant au centre de leur monde social, elles sont perçues comme satisfaisant les attentes relationnelles au sein de leur société. Quand, d'un autre côté, un couple dans une relation aromantique, une triade (une relation à trois), un groupe d'amis-es ou un duo de cousins-es mettent de l'avant l'idée que leur relation est d'une importance et d'une centralité équivalente au sein de leurs propres vies, leur témoignage n'est pas pris au sérieux et est remis en question. Leur choix d'accorder autant d'importance à de telles relations est contesté et jugé comme étant étrange, inférieur et même, dans certains cas, immoral. Le refus de prendre au sérieux ces témoignages et de reconnaître à ces relations les mêmes caractéristiques qu'une relation romantique et monogame affecte significativement leur capacité à centrer leur vie autour des relations de leur choix. Contrairement à un couple romantique et monogame, ces partenaires pourraient ne pas être en mesure d'immigrer pour vivre ensemble, d'avoir accès à des avantages fiscaux pour l'achat de leur première maison, de pouvoir se visiter à l'hôpital ou encore d'agir en tant que plus proche parent-e en contexte de prise de décision médicale et ainsi de suite.

Il pourrait être argumenté que la raison justifiant cette différence de traitement s'inscrit dans l'importance et la centralité observable des RSR au sein des sociétés occidentales. En effet, la centralité et l'importance des relations romantiques, monogames et à long terme a été historiquement démontrée, puisque les mariages et certains arrangements similaires ont été centraux au mode d'organisation sociale dominant des sociétés occidentales depuis au moins l'Antiquité. Une importance et une centralité similaires n'ont pas été historiquement démontrées dans le cas des relations LGBTQIA2S+, des relations non monogames, des amitiés fortes et des relations familiales non nucléaires. De ce fait, cette différence observable justifierait le traitement différentiel des témoignages des personnes se trouvant au sein de telles relations, ainsi que la marginalisation institutionnelle de ces types de relations marginalisés.

Il est cependant nécessaire de prendre en compte les circonstances historiques ayant mené à ce que les RSR soient les relations ayant été et demeurant centrales au mode d'organisation sociale dominant dans les sociétés occidentales. Comme je l'ai démontré au sein du premier chapitre, la domination de ce mode d'organisation sociale résulte directement de l'influence historique d'idéologies oppressives comme le racisme, la xénophobie, la suprématie blanche, occidentale et judéo-chrétienne, le patriarcat, le sexisme, la cishétéronormativité, l'homophobie et la transphobie. En raison de cette influence, le mode d'organisation sociale devenu dominant est celui qui s'inscrivait et qui continue de s'inscrire de manière cohérente avec ces idéologies. Il a, de plus, été imposé à de nombreux groupes, qu'il s'agisse des Premières Nations d'Amérique, de minorités culturelles ou religieuses, de diasporas ou des communautés LGBTQIA2S+ et polyamoureuses. En ce sens, la prédominance historique du mode d'organisation sociale dominant au sein des sociétés occidentales ne permet pas de déterminer si les RSR sont par nature plus importantes et centrales au sein de la vie des individus. Il est, en effet, difficile de déterminer à partir de constats historiques si certains modes d'organisation sociale alternatifs n'auraient pas pu devenir tout aussi présents sans l'influence de ces idéologies oppressives. Cet argument ne permet donc pas de démontrer que les relations marginalisées sont nécessairement moins importantes et centrales que les RSR, ni de justifier un traitement différentiel des témoignages affirmant que certains types de relations marginalisées possèdent des caractéristiques propres aux relations de sollicitude.

Même si nous ne pouvons pas nous fier à la présence historique et actuelle de ces types de relations marginalisées afin de déterminer si les relations qui les composent sont des relations de sollicitude, nous pouvons tout de même argumenter que certaines d'entre elles ont le même potentiel que les RSR de devenir des relations de sollicitude. Comme je l'ai expliqué précédemment, le fait qu'une relation soit



romantique, monogame et à long terme n'implique pas qu'elle soit une relation de sollicitude. Nous dépendons des témoignages des personnes au sein de ces relations afin de déterminer si elles sont importantes et centrales au sein de leurs vies, et si elles permettent le développement du type de rapport de sollicitude caractérisant les relations de sollicitude. Une personne est généralement en mesure de communiquer à son entourage que sa relation ajoute à son bien-être, comme en partageant des anecdotes quotidiennes mentionnant des actes de sollicitude ou bien en réaffirmant son désir de se trouver au sein de cette relation. C'est en reconnaissant l'autorité épistémique de cette personne sur ses propres expériences au sein de cette relation que nous jugeons de la qualité de la relation et que nous reconnaissons la présence d'un rapport de sollicitude, indépendamment de si nous considérons que les caractéristiques spécifiques de cette relation seraient désirables pour toute autre personne que celles se trouvant au sein de cette relation particulière. Il existe, bien entendu, certaines circonstances au sein desquelles le témoignage d'une personne ne serait pas fiable, comme si une personne a été forcée de présenter un faux témoignage ou si son témoignage repose sur de fausses croyances ou sur des préférences adaptatives<sup>10</sup>. De manière générale, en l'absence de raison de penser que de telles circonstances seraient présentes, nous nous reposons sur ces témoignages afin de juger de la qualité d'une relation et de déterminer s'il s'agit d'une relation de sollicitude.

Je considère que le même raisonnement peut être appliqué à l'évaluation des modes d'organisation sociale de groupes sociaux ou de communautés minoritaires. Puisque les personnes se trouvant au sein des RSR appartiennent, le plus souvent, à des groupes sociaux dominants, nous ne remettons pas en question leur autorité épistémique sur leurs propres expériences relationnelles. D'un autre côté, nous possédons souvent des biais conscients et inconscients envers certains groupes sociaux minoritaires, tels que les Premières Nations, les personnes racisées, les minorités culturelles ou religieuses, les personnes LGBTQIA2S+ et bien d'autres. Ces préjugés identitaires ont engendré et continuent d'engendrer un déficit indu de crédibilité en lien avec la capacité de ces groupes à comprendre et à juger adéquatement de leurs propres expériences, y compris leurs pratiques relationnelles et leurs modes d'organisation sociale. Ces groupes et communautés ont historiquement été considérés comme inaptes à juger de la valeur et de la moralité de leurs relations, un présupposé injustifié qui continue d'influencer leur capacité à contribuer au développement et à la transmission des connaissances sur leurs propres pratiques relationnelles. Ce

---

<sup>10</sup> De manière générale, une préférence adaptative est une préférence qui se développe de manière à refléter les opportunités limitées auxquelles une personne a accès (Nussbaum, 1999, p. 151). Plus plus d'information, voir Elster 1983, Khader 2011, 2012 et 2013, Nussbaum 1999 et 2000, et Sen 1995.

biais historique, qui ne portait initialement que sur les individus identifiés comme appartenant à ces groupes sociaux et communautés, en est venu à s'appliquer par association à toute personne se trouvant au sein des types de relations et des modes d'organisation sociale associés à ces groupes et communautés. De ce fait, tous les individus cherchant aujourd'hui à témoigner du fait que leurs relations appartenant à un type marginalisé sont des relations de sollicitude subissent un déficit de crédibilité prenant ses origines dans un préjugé identitaire. En d'autres termes, ils subissent une injustice testimoniale (voir Catala, 2015, pp. 427-428; Fricker, 2007, pp. 1, 17-18).

Puisque les personnes se trouvant au sein de ces types de relations de sollicitude marginalisés subissent une injustice testimoniale, elles ne sont pas en mesure de contribuer au développement des connaissances sur les différents types de relations et de modes d'organisation sociale présents au sein des sociétés occidentales. Les groupes sociaux et communautés à l'origine de ces types de relations et modes d'organisation sociale ont développé, à travers le temps, leurs propres outils herméneutiques afin de rendre compte de leurs propres expériences et pratiques relationnelles. Pour ne donner que quelques exemples, les communautés LGBTQIA2S+ et non monogames ont développé des concepts incluant les relations queerplatoniques, les triades, les polycules<sup>11</sup>, les familles choisies et bien d'autres afin de rendre compte de leurs arrangements relationnels. Bien que ces outils herméneutiques s'inscrivent au sein des ressources herméneutiques alternatives développées par ces groupes, ils ne sont pas intégrés au sein des ressources herméneutiques dominantes, puisque ces groupes subissent une injustice testimoniale rendant leurs témoignages inintelligibles du point de vue des groupes dominants. Ces groupes subissent donc également une injustice contributive (Dotson, 2012, p. 32) puisque leurs tentatives de contribution aux ressources herméneutiques dominantes échouent en raison de l'ignorance herméneutique volontaire des groupes dominants. En raison du refus des groupes dominants de reconnaître et d'utiliser les outils herméneutiques alternatifs développés par ces groupes minoritaires, ces outils ne sont pas intégrés au sein de la ressource herméneutique dominante et ne peuvent donc pas être utilisés par ces groupes minoritaires pour rendre leurs expériences et pratiques relationnelles intelligibles pour les groupes dominants. Ces expériences et pratiques demeurent donc collectivement incomprises ou mécomprises par les membres des groupes dominants ne faisant pas partie de ces types de relations ou modes

---

<sup>11</sup> Un polycule est un groupe de personnes liées entre elles par des relations romantiques, sexuelles ou (queer)platoniques, sans que tous-tes les membres du groupe ne soient nécessairement en relation avec chaque autre membre. Par exemple, un polycule peut être composé des personnes A, B et C, où A-B et B-C sont en couple, mais où A et C n'ont pas de relation propre.

d'organisation sociale marginalisés. Les individus se trouvant dans des relations de sollicitude marginalisées (RSM) subissent ainsi un déficit indu de crédibilité résultant de la marginalisation herméneutique causée par ces injustices testimoniale et contributive, ce qui constitue une injustice herméneutique (Catala, 2015, p. 427; Fricker, 2007, pp. 6-7, 155).

Pour ces raisons, les individus se trouvant au sein de ces RSM sont l'objet d'un discours social portant sur les expériences et pratiques sociales présentes au sein de la société, y compris sur leurs propres expériences et pratiques relationnelles. Puisque ce discours est construit sur la base de ressources herméneutiques dominantes à laquelle ces individus se sont pas en mesure de contribuer, il inclut des représentations et jugements basés sur des outils ne permettant pas de rendre compte adéquatement des expériences et pratiques relationnelles des personnes se trouvant au sein de RSM. Les individus ne faisant pas partie d'au moins une RSM, soit la majorité de la société, imposent ainsi une compréhension sociale des RSM que les individus au sein de ces relations ne sont pas en mesure de contester en raison de leur marginalisation herméneutique. Les individus se trouvant dans ces RSM subissent donc, de ce fait, une domination herméneutique (Catala, 2015, p. 428).

Les concepts, théories et méthodes tirés de la littérature sur les injustices épistémiques ayant été introduits au début de ce chapitre nous permettent ainsi de démontrer que la différence de traitement entre les témoignages des personnes se trouvant dans des RSR et dans des RSM ne se situe pas dans une supposée supériorité naturelle ou morale des RSR, mais plutôt dans des injustices épistémiques résultant de l'influence d'idéologies oppressives. Cette démonstration me permet d'argumenter que puisque cette différence de traitement repose sur des idéologies infondées, alors elle est injustifiée jusqu'à preuve du contraire. Le refus d'admettre que les témoignages des personnes se trouvant au sein de RSM sont suffisants pour reconnaître ces relations comme des relations de sollicitude constitue un double standard qui, en l'absence de justification, est discriminatoire. Je considère donc que si nous souhaitons continuer de concevoir les RSR comme étant généralement des relations de sollicitude, nous devons également reconnaître les relations faisant partie de ces trois ensembles d'exemples comme étant des relations de sollicitude. De ce fait, je considère que ces ensembles d'exemples de RSM remplissent le premier critère de mon argument généralisé, soit le fait d'être bel et bien des relations de sollicitude.

### 2.3 Démonstration que la marginalisation institutionnelle des relations de sollicitude marginalisées constitue une injustice

Au sein de cette troisième et dernière partie, je reprends mon argument généralisé pour la reconnaissance institutionnelle des RSM afin de démontrer que la marginalisation institutionnelle des RSM constitue une injustice qui doit être rectifiée afin de tendre vers la justice sociale. Comme je l'ai présenté au sein de ce chapitre et du précédent, cet argument prend la forme suivante : toute relation pouvant être démontrée 1) être une relation de sollicitude et 2) avoir été marginalisée en raison d'une idéologie oppressive est justifiée d'être encadrée au même titre que les RSR, puisque le refus de lui accorder le même encadrement légal que les RSR serait discriminatoire. Au sein de ces deux chapitres, j'ai fait appel à trois ensembles d'exemples de RSM afin de démontrer l'applicabilité de cet argument.

Au sein du premier chapitre, j'ai démontré que ces trois ensembles de relations remplissent le deuxième critère de mon argument généralisé, à savoir que ces relations ont été marginalisées des relations encadrant les RSR en raison de l'influence d'une ou de plusieurs idéologies oppressives. Les relations LGBTQIA2S+ ont été marginalisées et le demeurent en raison de l'influence de l'amatormativité et de la cishétéronormativité, qui sont étroitement liées. Elles ont aussi été marginalisées en raison du racisme, de la xénophobie et de la suprématie blanche, occidentale et judéo-chrétienne, puisque de nombreuses cultures non blanches, non occidentales et non chrétiennes ne possédaient pas les mêmes préjugés que les cultures blanches, occidentales et chrétiennes envers les personnes LGBTQIA2S+. Similairement, les relations non monogames ont été et demeurent marginalisées en raison de l'influence de l'amatormativité, qui considère l'amour romantique comme devant être nécessairement monogame. Leur marginalisation résulte également de l'influence de la cishétéronormativité, de l'homophobie et de la transphobie, du racisme, de la xénophobie et de la suprématie blanche, occidentale et judéo-chrétienne, puisque les relations non monogames étaient très présentes au sein des Premières Nations, des minorités culturelles et religieuses, de même qu'au sein des communautés LGBTQIA2S+. Enfin, les amitiés et les relations familiales non nucléaires sont marginalisées principalement en raison de l'influence de l'amatormativité, qui situe les relations romantiques, monogames et à long terme au centre du mode d'organisation sociale dominant des sociétés occidentales. Il ne permet donc pas de reconnaître ces relations comme pouvant être tout aussi centrales et importantes que les relations RSR (chapitre 1, p. 17).

Au sein de ce deuxième chapitre, j'ai démontré que ces trois ensembles de relations remplissent le premier critère de mon argument généralisé, soit que ces relations sont bel et bien des relations de sollicitude.

Comme je l'ai démontré précédemment, les RSR ne sont pas nécessairement des relations de sollicitude, mais elles ont le potentiel de le devenir puisqu'elles possèdent généralement des caractéristiques facilitant le développement du type de rapport de sollicitude qui caractérise les relations de sollicitude. En ce sens, la reconnaissance des RSR en tant que relations de sollicitude repose sur le fait qu'elles possèdent le potentiel de devenir des relations de sollicitude (voir partie 2.1). J'ai ensuite démontré que la reconnaissance de ce potentiel se fonde sur les témoignages positifs des personnes se trouvant au sein de RSR. J'ai argumenté que la seule raison pour laquelle ces témoignages sont pris au sérieux tandis que ceux des personnes au sein de RSM ne le sont pas est que ces dernières subissent des injustices épistémiques nuisant à leur capacité à contribuer au discours social dominant sur les pratiques relationnelles et les modes d'organisation sociale des sociétés occidentales. J'en ai conclu que cette différence de traitement, qui s'ancre dans l'influence historique et actuelle d'idéologies oppressives, est injustifiée et donc discriminatoire. Je démontre ainsi que jusqu'à preuve du contraire, les témoignages positifs des personnes se trouvant au sein de RSM sont suffisants pour démontrer qu'elles sont des relations de sollicitude (voir partie 2.2).

Puisque ces trois ensembles d'exemples de RSM remplissent les deux critères de mon argument, je suis en mesure de conclure que la marginalisation institutionnelle des types de relations de sollicitude faisant partie de ces trois ensembles constitue une injustice, puisque le refus de leur accorder le même encadrement légal que les RSR est injustifié et donc discriminatoire. Cela me permet également de démontrer l'applicabilité de mon argument généralisé dans des contextes pratiques et de conclure que cet argument est en mesure de nous aider à déterminer si un type de relations consenties entre adultes, qu'il soit présent ou futur, devrait avoir accès aux mêmes bénéfices et protections légaux que les RSR, et si sa marginalisation potentielle de ces institutions constituerait une injustice devant être rectifiée afin de tendre vers la justice sociale.

## Conclusion

Dans la première partie de ce chapitre, j'ai présenté les origines de la théorisation des injustices épistémiques, en présentant la théorie de Miranda Fricker et quelques théories complémentaires pertinentes aux arguments présentés au sein de ce chapitre et, plus largement, au sein de ce mémoire. J'ai ensuite établi la condition relative à la reconnaissance de relations d'un certain type comme étant des relations de sollicitude, puis j'ai démontré que les relations appartenant à mes trois ensembles d'exemples remplissent la condition minimale afin d'être considérées comme des relations de sollicitude. J'ai terminé

en démontrant que puisque ces trois ensembles d'exemples remplissent les deux critères de mon argument généralisé, la conclusion de cet argument selon laquelle leur marginalisation institutionnelle constitue une injustice est vraie. Cette démonstration de l'applicabilité de mon argument généralisé me permet de conclure en son utilité pratique afin de déterminer quels types de relations consenties entre adultes devraient être reconnues institutionnellement, et de démontrer la présence d'une injustice sociale lorsque ce n'est pas le cas.

Cet argument me permet de démontrer qu'il existe bel et bien des cas concrets d'injustices liés à l'absence de reconnaissance institutionnelle de certains types de RSM, et que ces injustices doivent être rectifiées à travers l'accès à ces institutions si nous souhaitons tendre vers la justice sociale. Au sein du troisième et dernier chapitre de ce mémoire, je m'intéresserai aux pistes de solutions présentes au sein des littératures sur l'injustice épistémique et en éthique des relations interpersonnelles et j'évaluerai leur pertinence du point de vue de leur potentiel pratique de démantèlement des injustices épistémiques et institutionnelles à l'origine de la marginalisation institutionnelle des RSM.

### CHAPITRE 3

#### RELATIONS DE SOLLICITUDE ET PISTES DE SOLUTION AUX INJUSTICES ÉPISTÉMIQUES ET INSTITUTIONNELLES

Au sein du premier chapitre de mon mémoire, j'ai présenté un argument généralisé pour la reconnaissance institutionnelle des relations de sollicitude marginalisées (RSM). J'en ai ensuite démontré l'applicabilité dans mon premier et deuxième chapitre en faisant l'étude de trois cas d'ensembles de relations présentement marginalisées des institutions encadrant les relations de sollicitude reconnues (RSR). J'ai démontré que cette marginalisation résulte de l'influence historique et actuelle d'idéologies oppressives, qui provoquent des injustices épistémiques auprès des personnes au sein des RSM. J'ai argumenté qu'en raison de la domination herméneutique subie par les personnes au sein des RSM, leurs témoignages qui auraient dû permettre de reconnaître leurs relations comme étant des relations de sollicitude ne sont pas pris en compte, ce qui résulte en leur marginalisation institutionnelle des institutions encadrant les relations de sollicitude reconnues (RSR). J'ai ainsi démontré que leur marginalisation institutionnelle est discriminatoire et constitue une injustice qui doit être rectifiée afin de tendre vers la justice sociale.

Puisque j'ai démontré, au sein du deuxième chapitre, que cette marginalisation institutionnelle résulte d'injustices à la fois épistémiques et politiques, ce troisième et dernier chapitre sera consacré à l'analyse des pistes de solution proposées au sein de la littérature sur les injustices épistémiques et en éthique des relations interpersonnelles. Pour cette raison, il sera divisé en deux parties. Au sein de la première, j'évaluerai les principales pistes de solution mises de l'avant au sein de la littérature sur les injustices épistémiques. La deuxième partie sera, de son côté, consacrée à l'évaluation de quatre pistes de solutions aux injustices institutionnelles subies par les personnes au sein des RSM, soit deux propositions de réforme partielle et deux propositions de réforme totale des institutions encadrant les relations de sollicitude au sein des pays occidentaux.

Parce que les injustices subies par les personnes au sein de RSM sont des injustices institutionnelles causées par des injustices épistémiques, leur démantèlement nécessitera à la fois des solutions de nature épistémique et politique. Nous pourrions tenter de trouver une solution à cette marginalisation institutionnelle sans démanteler les injustices épistémiques qui en sont à l'origine. Cependant, si les personnes au sein de RSM continuent de subir des injustices épistémiques, elles ne seront pas en mesure de participer au discours dominant sur les modes d'organisation sociale de leur société et d'y contribuer

une connaissance actualisée de leurs propres relations et modes d'organisation sociale. Au fil du temps, des circonstances changeantes pourraient donc mener à ce qu'elles soient à nouveau marginalisées de ces institutions. D'un autre côté, si nous tentons de démanteler seulement les injustices épistémiques subies par les personnes au sein de RSM, nous serions en mesure de produire un discours dominant rendant compte de cette marginalisation institutionnelle, mais nous n'aurions alors aucune solution concrète pour réformer ces institutions. Pour ces raisons, je considère qu'il est nécessaire d'adopter ces deux angles d'approche simultanément lors de la recherche de solutions appropriées pour démanteler cette marginalisation institutionnelle.

L'objectif de ce chapitre n'est pas de formuler un argument en faveur de solutions définitives. Leur démantèlement s'inscrit dans une recherche plus étendue de solutions aux injustices épistémiques et politiques, qui comporte des problèmes trop larges et complexes pour pouvoir être pris en charge au sein des limites de ce mémoire. En ce sens, ce chapitre propose plutôt une analyse des avantages, des limites et des problèmes des différentes pistes de solution présentes au sein de ces littératures et met de l'avant celles qui semblent les plus prometteuses, tout en soulignant leurs lacunes et les aspects ayant besoin d'être retravaillés ou approfondis afin qu'elles puissent avoir un impact pratique significatif.

### 3.1 Les pistes de solution pour démanteler les injustices épistémiques

#### 3.1.1 Les théories de la vertu épistémique de Miranda Fricker et José Medina

La solution aux injustices épistémiques proposée par Miranda Fricker se fonde dans une éthique des vertus. Elle argumente que l'acquisition de deux vertus épistémiques permettrait de démanteler ces injustices. Elle fait un parallèle entre l'acquisition de vertus épistémiques et la théorie des vertus éthiques de la tradition néo-aristotélicienne. Selon la tradition néo-aristotélicienne, la sensibilité d'un sujet vertueux peut être entraînée de façon à ce que le sujet soit en mesure de percevoir le monde à travers une lentille morale. Similairement, Fricker croit qu'un interlocuteur ou une interlocutrice serait en mesure de développer sa sensibilité rationnelle de façon à être ouvert ou ouverte au monde des autres, ce qui constitue la vertu de justice testimoniale qui permettrait de résister et de déconstruire les injustices testimoniales (Fricker, 2007, p. 71). L'individu pourrait ainsi développer une sensibilité épistémique aux différents repères sociaux qui indiquent qu'une personne est digne de confiance, comme le fait d'être sincère et compétent ou compétente en lien avec le sujet considéré (Fricker, 2007, p. 72). Fricker explique que les expériences pertinentes à l'entraînement de cette sensibilité épistémique sont l'ensemble des expériences testimoniales individuelles et collectives internalisées par l'interlocuteur ou l'interlocutrice,



puisqu'elles contribuent au développement de sa sensibilité testimoniale. Une personne apprend ainsi, progressivement, dans quels contextes une personne peut être considérée digne de confiance épistémique et donc quels témoignages peuvent être crus et pris au sérieux (Fricker, 2007, p. 83). Fricker précise qu'il s'agit d'un processus individuel d'autocritique, de maturation et d'adaptation permettant de développer une sensibilité épistémique de plus en plus spécifique et, de ce fait, de plus en plus vertueuse. L'individu apprend à identifier de manière critique l'influence du pouvoir social sur ses jugements de crédibilité, ce qui lui permet de porter attention non seulement à l'impact de l'identité sociale de son interlocuteur ou interlocutrice, mais aussi à sa propre identité sociale et à la manière dont elle peut influencer ses perceptions, croyances et réponses émotionnelles (Fricker, 2007, p. 84). Fricker considère que le développement d'une telle vertu de justice testimoniale permet aussi aux individus d'établir les cas où, en raison de la difficulté d'évaluer l'influence de préjugés identitaires sur un jugement de confiance épistémique, il serait préférable de suspendre son jugement relatif à l'autorité épistémique d'une autre personne (Fricker, 2007, p. 92). Elle ajoute qu'une telle vertu peut se manifester de manière naïve, c'est-à-dire qu'une personne qui ne posséderait aucun préjugé identitaire pourrait posséder cette vertu accidentellement, mais qu'elle se manifeste principalement de manière corrective dans une société inégale et imparfaite comme la nôtre (Fricker, 2007, pp. 95-96).

La deuxième vertu théorisée par Fricker est la vertu de justice herméneutique. Contrairement à la première, cette seconde vertu n'a pas de forme naïve, puisque les lacunes herméneutiques qui causent les injustices herméneutiques réduisant l'intelligibilité d'une personne (selon sa théorie) influencent tous les membres d'une société au sein de laquelle de telles lacunes existent. Cette vertu de la justice herméneutique inclut donc le fait d'être alerte et sensible aux difficultés qui pourraient rendre inintelligibles les expériences et les tentatives de communication des autres, non pas parce que le discours d'un interlocuteur ou d'une interlocutrice ne ferait aucun sens, mais plutôt en raison d'une lacune dans les ressources herméneutiques collectives (Fricker, 2007, p. 169). Selon Fricker, la vertu de justice herméneutique permet à une personne de poser un jugement de crédibilité basé non pas sur l'intelligibilité de son interlocuteur ou interlocutrice, mais plutôt sur une réflexion portant sur le climat herméneutique au sein duquel le discours est articulé, et sur la présence potentielle de lacunes au sein des ressources herméneutiques collectives en raison de préjugés identitaires systémiques (Fricker, 2007, p. 170). Dans les contextes pratiques où il y aurait suffisamment de temps et où le propos serait suffisamment important, la personne vertueuse pourrait aider à générer un microclimat herméneutique plus inclusif au sein duquel les lacunes herméneutiques nuisant à l'intelligibilité de son interlocuteur ou interlocutrice pourraient être

corrigées. Un tel microclimat demanderait un type d'écoute proactive et une prise de conscience sociale qui ne sont pas forcément requis lors d'une conversation ordinaire. Elle explique qu'une telle écoute vertueuse serait plus ou moins difficile à atteindre en fonction des circonstances, et, en particulier, en fonction de la possibilité d'effectuer un partage d'expériences sociales pertinentes. Si le contexte le permet, l'individu vertueux pourrait aussi obtenir davantage de preuves en consultant des personnes partageant la même identité sociale ou des expériences similaires à son interlocuteur ou interlocutrice. Fricker considère que dans les contextes pratiques où il n'y aurait pas suffisamment de temps et où un individu vertueux soupçonnerait la présence d'une lacune herméneutique, il devrait suspendre son jugement de crédibilité pour ne pas reconduire une injustice herméneutique (Fricker, 2007, pp. 172-173).

Je crois que le développement d'une vertu testimoniale pourrait effectivement contribuer à réduire les torts épistémiques causés par un mauvais jugement concernant l'autorité épistémique d'une personne spécifique. Dans le contexte des relations de sollicitude marginalisées (RSM), par exemple, une personne n'ayant que des relations de sollicitude reconnues (RSR) qui développerait une telle vertu serait mieux positionnée pour adopter une posture d'écoute et d'ouverture envers les personnes au sein de RSM et serait mieux en mesure de leur reconnaître une autorité épistémique. Puisque, cependant, les injustices herméneutiques ne résultent pas de l'incapacité d'un groupe social marginalisé à comprendre ses propres expériences, mais plutôt du refus des groupes dominants d'adopter les outils herméneutiques nécessaires afin de rendre celles-ci intelligibles (voir chapitre 2), je ne crois pas que la vertu de justice herméneutique serait en mesure de démanteler ou même de réduire les injustices herméneutiques. En effet, les avantages du développement d'une telle vertu me semblent uniquement affecter la reconnaissance de la crédibilité des interlocuteurs et interlocutrices, ce qui relève de la justice testimoniale et non pas herméneutique. La reconnaissance de la présence d'une lacune herméneutique ne suffit pas pour la démanteler. Elle ne permet donc pas le démantèlement d'injustices herméneutiques, puisque le discours des groupes sociaux marginalisés demeure inintelligible pour les groupes dominants.

Je suis, de plus, critique de l'idée selon laquelle une personne devrait suspendre son jugement dans les contextes où elle ne serait pas en mesure de déterminer si un préjugé identitaire affecte sa perception de la crédibilité ou de l'intelligibilité d'une autre personne. Contrairement à ce que Fricker semble impliquer au sein de son argument, la suspension du jugement sur la crédibilité ou l'intelligibilité d'une personne subissant possiblement une injustice épistémique ne permet pas d'éviter de contribuer à cette injustice. En effet, certaines injustices épistémiques sont causées par l'ignorance herméneutique volontaire des

groupes dominants, qui choisissent de ne pas participer aux échanges épistémiques au sein desquels les groupes opprimés tentent de faire reconnaître leurs expériences d’oppression et d’injustice (voir chapitre 2, p. 40). Pour cette raison, je considère qu’il est plus nuisible qu’utile d’affirmer que si une personne appartenant à un groupe dominant n’a pas la certitude qu’une injustice épistémique influence ses jugements de crédibilité et d’intelligibilité, elle serait justifiée de se retirer d’un échange épistémique. Selon moi, une personne qui aurait réellement pris le temps de développer les deux vertus épistémiques de Fricker devrait être en mesure de reconnaître lorsque son interlocuteur ou interlocutrice appartient à un groupe social subissant des injustices épistémiques, que son appartenance à ce groupe soit manifeste ou mentionnée au sein de son discours. Elle devrait pouvoir en conclure qu’à moins qu’une raison non préjudiciable pour laquelle cette personne ne serait pas digne de confiance épistémique soit découverte, une injustice épistémique influence probablement son jugement de crédibilité et d’intelligibilité. En suggérant que les groupes dominants peuvent suspendre leur jugement dans de telles situations, Fricker leur retire la responsabilité de faire les efforts nécessaires pour dépasser un déficit indu de crédibilité et rendre ce discours intelligible pour eux, comme en adoptant les outils herméneutiques alternatifs nécessaires à sa compréhension. La responsabilité de convaincre les groupes dominants de la présence d’une injustice épistémique au sein d’un échange épistémique reviendrait alors aux groupes subissant cette injustice, ce qui contribuerait au cercle vicieux des injustices épistémiques. Il est en effet difficile, pour les groupes sociaux subissant une injustice épistémique, de convaincre les groupes dominants de l’existence d’une telle injustice si, en raison de celle-ci, leur discours n’est pas écouté et pris en compte par les groupes dominants. Pour ces raisons, je considère que l’idée selon laquelle les groupes dominants devraient suspendre leur jugement dans de telles situations a comme malheureuse conséquence de contribuer au maintien de certaines injustices épistémiques.

Similairement à Fricker, José Medina propose aussi une piste de solution aux injustices épistémiques basée sur une éthique des vertus épistémiques. Sa proposition de solution aux injustices épistémiques s’inscrit dans ce qu’il nomme le modèle de la démocratie basé sur la résistance [*resistance model of democracy*], qu’il considère être le modèle démocratique le mieux en mesure de développer les sensibilités démocratiques devant être cultivées afin de tendre vers la justice épistémique. Il argumente que la démocratie demande la reconnaissance de la valeur épistémique de la dissidence, au sens où elle nécessite de développer des sensibilités qui permettent non seulement d’être ouverte ou ouvert à la contestation, mais de chercher activement des points de vue dissidents afin de bénéficier d’un engagement critique avec ceux-ci (Medina, 2013, p. 10). Puisque, selon Medina, la démocratie requiert la dissidence, elle

requiert aussi une obligation sociale à lutter contre l'oppression épistémique, puisque les injustices épistémiques nuisent à la capacité des groupes marginalisés à mettre de l'avant des témoignages et donc à ce que leurs discours soient engagés de manière critique en contexte démocratique (Medina, 2013, pp. 16-17). Il nomme cette obligation sociale l'« impératif d'intégration épistémique » (Medina, 2013, p. 9). Selon lui, cette obligation de lutter contre l'oppression épistémique prend différentes formes et différents degrés en fonction de la position sociale et des liens sociaux [relationality] d'un individu au sein des différents systèmes d'oppression (Medina, 2013, p. 17).

Pour soutenir son modèle de la démocratie basé sur la résistance, Medina théorise une épistémologie de la résistance, qui présente des principes permettant de faciliter la dissidence dans les contextes démocratiques : le principe de reconnaissance et d'engagement [*acknowledgement and engagement*] et le principe d'équilibre épistémique [*epistemic equilibrium*]. Le premier dicte que toutes les forces épistémiques que nous rencontrons doivent être reconnues et, autant que possible, engagées (même si, dans certains cas, la seule forme d'engagement possible ou désirable est une forme d'engagement négatif). Le deuxième demande un certain équilibre entre ce que Medina nomme les forces cognitives, soit les motivations cognitives et les influences cognitives. Il explique que les motivations cognitives sont des motivations à croire ou à ne pas croire en quelque chose. Les influences cognitives, de leur côté, jouent un rôle dans la formation des croyances. Elles peuvent être internes, comme en étant des tendances ou prédispositions cognitives à adopter une certaine croyance, ou externes, au sens de servir à convaincre une autre personne d'adopter une croyance. Selon ce second principe, cet équilibre entre les forces cognitives doit être maintenu sans que certaines forces en supplantent d'autres ou que certaines influences cognitives deviennent incontrôlées et déséquilibrées (Medina, 2013, pp. 48-50).

Medina explique que les deux principes de l'épistémologie de la résistance reposent sur le développement de certaines vertus épistémiques par les individus (et, de ce fait, sur la déconstruction de leurs vices épistémiques équivalents). Il explique que les personnes économiquement et sociopolitiquement privilégiées profitent de nombreux bénéfices épistémiques que ne possèdent pas les groupes marginalisés, comme l'accès à l'information et aux institutions éducationnelles, la capacité à disséminer l'information, la possibilité d'avoir une autorité épistémique, le fait de posséder une voix crédible et ainsi de suite. Cependant, explique-t-il, elles cumulent aussi des désavantages épistémiques (Medina, 2013, p. 29). Il s'intéresse spécifiquement à trois vices épistémiques se retrouvant souvent chez les groupes privilégiés, soit l'arrogance épistémique, la paresse épistémique et la fermeture d'esprit [*close-mindedness*].

L'arrogance épistémique se manifeste lorsqu'un individu est tellement privilégié épistémiquement qu'il possède la présomption de connaître, d'avoir toujours raison et de pouvoir parler avec autorité sur la plupart des sujets. Un tel individu ne rencontre donc que très rarement des circonstances au sein desquelles il peut découvrir les limitations épistémiques de sa position sociale et de ses liens sociaux [*relationality*]. Ce vice épistémique limite sa capacité à s'autocorriger et à accepter les corrections des autres, puisque cela requiert un certain niveau d'humilité épistémique (Medina, 2013, pp. 31-32). L'arrogance épistémique s'accompagne souvent d'une paresse épistémique, qui est un manque de curiosité envers les expériences de vie n'étant pas partagées par les groupes sociaux dont il fait partie. La paresse épistémique résulte du privilège de ne pas avoir besoin de connaître les expériences des groupes marginalisés pour fonctionner dans sa vie personnelle (Medina, 2013, p. 33). Cette paresse fonctionne également comme un moyen de défense, souvent inconscient, servant à préserver le privilège des groupes dominants en créant des angles morts dans certains domaines épistémiques d'expériences, de perspectives ou d'aspects de la vie sociale des groupes marginalisés subissant des oppressions (Medina, 2013, pp. 34-35). Ce type de mécanisme d'évitement mène au troisième vice épistémique mentionné par Medina, soit la fermeture d'esprit, qui implique d'être systématiquement fermé-e d'esprit envers un vaste domaine d'expériences ou de points de vue qui pourraient déstabiliser la perspective des groupes dominants. Il donne l'exemple d'un suprémaciste blanc qui considère les perspectives des personnes racisées comme non blanches comme ne valant pas la peine d'être écoutées, ou encore d'un homme sexiste qui diminuerait systématiquement l'autorité épistémique des femmes, en ne leur accordant aucune crédibilité et en pathologisant leurs perceptions, raisonnements et témoignages (Medina, 2013, p. 35). Tout comme la paresse épistémique, la fermeture d'esprit est typiquement un mécanisme de défense inconscient résultant d'une socialisation menant les membres des groupes dominants à devenir insensibles à certaines réalités qu'ils ou elles ne subissent pas (Medina, 2013, pp. 35-36). Medina explique que ces trois vices épistémiques convergent en ce qu'il nomme l'ignorance active. Selon Medina, l'ignorance active est difficile à déconstruire, puisqu'elle nécessite une reconfiguration d'attitudes et d'habitudes épistémiques individuelles, en plus d'un changement social à grande échelle. Les individus peuvent cependant être blâmés pour avoir et manifester les types d'attitudes et d'habitudes épistémiques qui créent et maintiennent une telle ignorance (Medina, 2013, p. 39).

D'un autre côté, Medina argumente que les personnes faisant partie de groupes sociaux opprimés subissent de nombreux désavantages épistémiques, comme un accès restreint ou absent à l'information et aux institutions éducationnelles, des obstacles ou une interdiction en lien avec la dissémination de

connaissances, une absence de voix crédible ou d'autorité épistémique et ainsi de suite (Medina, 2013, p. 29). Elles possèdent cependant aussi certains avantages épistémiques, qu'il résume en trois vertus épistémiques : l'humilité, la curiosité et l'ouverture d'esprit (Medina, 2013, p. 42). Lorsqu'elle n'est pas extrême (c'est-à-dire lorsqu'elle n'affecte pas la confiance en soi), l'humilité épistémique offre de nombreux bénéfices. En effet, posséder une attitude d'humilité et d'autoquestionnement en lien avec ses propres fonctionnements cognitifs permet d'identifier les failles, manquements et lacunes de sa propre cognition et ce qu'il faudrait pour les combler. Elle permet aussi de douter et de poser des questions autant pour soi qu'en discussion avec les autres (Medina, 2013, p. 43). La curiosité, de son côté, permet aux groupes marginalisés de s'intéresser et de comprendre plus facilement les domaines de vie et les perspectives en dehors de celles de leurs groupes sociaux (Medina, 2013, p. 44). Cette curiosité résulte en une ouverture d'esprit aux domaines épistémiques d'expériences, de perspectives ou d'aspects de la vie sociale des autres groupes, qu'ils soient dominants ou marginalisés (Medina, 2013, p. 44). Ces trois vertus épistémiques convergent en ce que Medina nomme la lucidité subversive, qui est l'équivalent vertueux de l'ignorance active. Il explique que la lucidité subversive permet une métalucidité, c'est-à-dire la capacité de concevoir les limitations épistémiques des groupes dominants (Medina, 2013, p. 47).

Medina argumente qu'« une responsabilité épistémique individuelle ne peut pas être comprise indépendamment d'une responsabilité épistémique partagée, puisque la première est intrinsèquement sociale et consiste en notre orientation épistémique envers nous-mêmes et envers les autres, c'est-à-dire en notre responsabilité envers nos propres attitudes épistémiques » (Medina, 2013, p. 52). Il adopte une approche interactionnelle de l'agentivité épistémique et, suivant Iris Marion Young, un modèle social épistémique de la responsabilité qui se concentre sur une responsabilité partagée plutôt que simplement individuelle ou collective (Young, 2006; 2011). Medina introduit la notion hybride de réaction en chaîne afin d'éviter la dichotomie entre responsabilité purement individuelle ou purement collective, surtout pour les cas comme celui des injustices épistémiques où aucune de ces deux options n'offre un modèle de la responsabilité suffisant pour les démanteler. Il explique qu'une réaction en chaîne ne peut être proprement comprise qu'en prenant en compte à la fois les contributions individuelles et leurs relations les unes aux autres, sans nécessiter l'action de tous les membres d'un collectif ou d'un groupe social (Medina, 2013, p. 226). En s'appuyant sur sa notion de réaction en chaîne, Medina croit que les individus seront en mesure de décharger leur part d'une responsabilité partagée même lorsque cette seule part ne suffit pas à avancer vers la justice sociale, puisque même si leurs actions ne suffisent pas pour affecter les conditions structurelles des injustices en question, leurs efforts ne sont pas en vain, puisqu'ils permettent

de briser la complicité de l'agent ou de l'agente avec le système d'oppression concerné, ce qui résulte en l'amélioration de leur caractère moral. Dans le contexte spécifique des injustices épistémiques, cette dernière prend la forme du développement de vertus épistémiques désirables pour démanteler les oppressions épistémiques et permettre la démocratie à travers la dissidence, ainsi que de la démonstration d'actes performatifs subversifs ouvrant la voie à d'autres actions politiques ultérieures (Medina, 2013, pp. 227-228).

Tout comme Fricker, Medina argumente que chaque agent ou agente épistémique possède une responsabilité épistémique individuelle. Il va cependant plus loin en nommant précisément les types de comportements correspondant à chaque vertu et en expliquant l'impact de chacune d'entre elles sur les injustices épistémiques, plutôt que de diviser ces comportements en deux catégories floues correspondant à deux catégories d'injustice épistémique. Tout comme moi, Medina est critique de la solution proposée par Fricker aux injustices herméneutiques, puisque cette solution présuppose qu'une injustice herméneutique résulte d'une lacune herméneutique présente de manière équivalente dans tous les groupes sociaux indépendamment de la position sociale ou des liens sociaux au sein d'un système d'oppression (Medina, 2013, p. 101). Pour reprendre l'exemple des RSM, les personnes se trouvant dans de telles relations ont une excellente compréhension de leurs pratiques relationnelles et des avantages que leur procure leur mode d'organisation sociale (pour plus d'information, voir chapitres 1 et 2). L'inintelligibilité de ces expériences pour les personnes se trouvant dans des RSR ne résulte donc pas d'une lacune herméneutique au sein de ces communautés, mais uniquement au sein des groupes dominants, qui refusent d'adopter les ressources herméneutiques alternatives développées par ces communautés pour rendre compte adéquatement de leurs relations et de leurs modes d'organisation sociale.

L'un des avantages de l'approche de Medina est qu'elle permet d'évaluer les torts épistémiques causés par les membres d'un certain groupe social en fonction de leur positionnement social et de leurs liens sociaux, et de leur assigner une responsabilité proportionnelle à leur degré de complicité et, surtout, à leur capacité à contribuer à la transformation du système d'oppression épistémique ayant rendu possibles ces injustices (Medina, 2013, p. 90). Un deuxième avantage de son approche est qu'elle permet de suggérer une manière de décharger cette responsabilité individuelle à travers la notion de réaction en chaîne, ce qui permet à la fois de reconnaître la responsabilité individuelle et le fait qu'un système d'oppression ne sera pas démantelé sans l'effort collectif d'un certain nombre d'individus. En ce sens, suivant cette théorie, nous serions en mesure de reconnaître aux personnes ne se trouvant que dans des

RSM une responsabilité envers le démantèlement des injustices épistémiques subies par les personnes au sein de RSM. Elles pourraient alors décharger cette responsabilité individuelle même dans un contexte où cette prise en charge ne suffirait pas à démanteler les systèmes d'oppression à l'origine de ces injustices. Une limite potentielle de cette approche, cependant, est l'enjeu du calcul de la responsabilité assignée à chaque individu. Il est en effet difficile d'évaluer exactement quelles actions permettraient de décharger une telle responsabilité, de même que de déterminer qui aurait l'autorité épistémique pour trancher sur cette question. Si cette approche a donc beaucoup de potentiel afin de permettre à des individus déjà intéressés par la justice épistémique de tendre vers des pratiques plus épistémiquement vertueuses, je considère que sa capacité à produire une différence à l'échelle structurelle est limitée en raison des problèmes pratiques associés à l'assignation et à la décharge de responsabilités.

### 3.1.2 Rebecca Mason, Gaile Pohlhaus, la responsabilité individuelle et le problème de la motivation

Certaines théoriciennes et certains théoriciens, comme Rebecca Mason et Gaile Pohlhaus, n'offrent pas explicitement de piste de solution aux injustices épistémiques, mais mettent de l'avant des critiques de la théorie de Fricker qui permettent de clarifier les lacunes dans sa piste de solution et d'explicitier les éléments qui doivent être présents dans une solution adéquate aux injustices épistémiques. Comme je l'ai expliqué au sein du deuxième chapitre, Mason argumente que le concept de ressource herméneutique mis de l'avant par Fricker échoue à représenter les ressources herméneutiques collectives comme étant dominantes en raison d'une confusion entre les ressources herméneutiques dominantes et alternatives (chapitre 2 pp. 38-39; Mason, 2011, pp. 294, 300). Elle théorise que les injustices herméneutiques résultent d'une ignorance épistémologiquement et éthiquement blâmable de la part des groupes dominants, qui se manifeste lorsqu'ils maintiennent des lacunes au sein des ressources herméneutiques dominantes alors même que des ressources herméneutiques alternatives sont offertes par des groupes opprimés. Comme Medina, Mason considère que les injustices épistémiques ne résultent généralement pas de l'incapacité des groupes opprimés à comprendre leurs propres expériences, mais plutôt des comportements des groupes dominants qui contribuent à maintenir les lacunes herméneutiques rendant possibles les injustices herméneutiques (Mason, 2011, p. 301). En ce sens, sa théorie me semble utile pour compléter celle de Medina, puisqu'elle permet de faire une certaine différence entre le degré et la nature de la responsabilité épistémique des groupes opprimés et des groupes dominants. Par contre, même si son approche permet d'assigner une responsabilité individuelle en fonction du positionnement social et des liens sociaux des individus, elle demeure vague et ne permet pas de déterminer avec exactitude quels types d'actions pourraient permettre de décharger une telle responsabilité épistémique.



Similairement à la théorie de Mason, celle de Gaile Pohlhaus permet de mieux comprendre le rôle des groupes dominants dans la mise en place et le maintien des structures oppressives à l'origine des injustices épistémiques. Comme je l'ai expliqué au sein du deuxième chapitre, Pohlhaus argumente que le positionnement social et l'interdépendance des individus ou des groupes sociaux déterminent qui peut contribuer à créer et à modifier les ressources herméneutiques dominantes (Pohlhaus, 2012, pp. 716-717), mais puisque ces ressources sont déjà calibrées aux besoins des groupes dominants, ceux-ci n'ont pas de motivation immédiate les poussant à acquérir et maintenir les outils herméneutiques calibrés à l'expérience des groupes marginalisés (Pohlhaus, 2012, p. 721). Même lorsque certains membres d'un groupe dominant ont une certaine ouverture d'esprit envers les témoignages des groupes non dominants, ils et elles peuvent rejeter de façon préemptive les ressources nécessaires pour comprendre et juger adéquatement ces témoignages, parce que les ressources herméneutiques dominantes ont toujours été suffisantes pour rendre compte de leur propre expérience du monde. Pohlhaus appelle ce rejet des ressources herméneutiques alternatives l'ignorance herméneutique volontaire (voir chapitre 2, p. 40). Comme Medina et Mason, Pohlhaus reconnaît que le positionnement social et les liens sociaux déterminent le type et le degré de responsabilité d'une personne en lien avec le démantèlement des injustices épistémiques. Sa théorie permet cependant de pousser plus loin cette idée en mettant le doigt sur le problème de la motivation des groupes dominants. En plus d'être en mesure d'assigner une plus grande part de responsabilité aux groupes dominants, sa théorie nous permet de constater qu'une telle assignation de responsabilité sans solution pour mobiliser les membres des groupes dominants à la prendre en charge ne suffirait pas pour permettre un tel démantèlement. Puisque les membres des groupes dominants perdraient leur privilège épistémique démesuré si ces injustices épistémiques étaient démantelées, la plupart d'entre eux et elles n'ont aucune motivation pour contribuer au démantèlement des structures d'oppression à l'origine des injustices épistémiques. La théorie de Pohlhaus soutient donc l'idée qu'une solution permettant le démantèlement des injustices épistémiques permettrait non seulement de pouvoir mesurer la responsabilité attribuable à chaque individu, mais aussi de pouvoir motiver les différents individus, tout particulièrement les membres des groupes dominants, à prendre en charge leur part de responsabilité épistémique.

### 3.1.3 Kristie Dotson, Amandine Catala et les modèles d'analyse complémentaires

Kristie Dotson met de l'avant une autre critique importante de la piste de solution de Fricker. Selon elle, les lacunes soulevées par des théoriciens et théoriciennes comme Medina, Mason et Pohlhaus relèvent du fait que Fricker a développé une théorie des injustices épistémiques conceptuellement fermée, en

excluant systématiquement et de façon persistante certaines agentes et certains agents épistémiques de la production et de la révision des connaissances, y compris sur les injustices épistémiques (Dotson, 2012, pp. 24-25; 2014, p. 115). Elle donne l'exemple des cas de malchance épistémique tels que théorisés par Fricker. Selon elle, Fricker théorise les injustices épistémiques comme possédant trois caractéristiques : elles sont non accidentelles, elles produisent une inertie épistémique et elles causent un tort épistémique. Par contraste, les torts épistémiques résultant de ce qu'elle considère être des « erreurs innocentes » ne seraient pas des cas d'injustice épistémique, mais plutôt des cas de malchance épistémique. Les cas de malchance épistémique peuvent ressembler aux injustices testimoniales ou aux injustices herméneutiques, mais, contrairement à ces dernières, ils sont accidentels ou historiquement incidentels (Dotson, 2012, pp. 37-38 et p. 47, note 63).

Fricker donne trois exemples de malchance épistémique ressemblant à des injustices testimoniales. L'un de ces exemples est celui d'un témoin timide ne faisant pas de contact visuel et hésitant beaucoup lors de son témoignage, ce qui a pour effet que son interlocuteur ou interlocutrice le perçoit comme n'étant pas sincère. Elle considère que puisque le jugement de l'interlocuteur ou de l'interlocutrice se fonde sur un stéréotype qui serait généralement fiable, alors il ne s'agit pas d'un cas d'injustice testimoniale, mais plutôt d'un cas de malchance épistémique (Fricker, 2007, pp. 41-42) Dotson appuie sa critique sur celle d'Ishani Maitra. Cette dernière explique que selon Fricker, la continuité de trois exemples de torts épistémiques causés par un stéréotype généralement fiable permet de démontrer que les cas de malchance épistémique ne sont jamais des injustices testimoniales (Maitra, 2011, p. 202). Pour démontrer que cet argument est faillible, Maitra donne un exemple similaire portant sur une victime de viol qui présente son témoignage à un-e agent de police. Puisqu'elle lui semble agir de manière suspecte, l'agent-e de police rejette son témoignage sans vérifier si elle ment (Dotson, 2012, p. 39; Maitra, 2011, p. 203). Dotson explique que si un stéréotype sur les comportements indiquant qu'une personne ment permet d'interpréter le comportement d'une victime de viol comme étant indigne de confiance épistémique, alors ce stéréotype fait partie d'une ressource herméneutique biaisée provoquant des torts épistémiques. Contribuer au maintien de tels stéréotypes, même s'ils sont généralement fiables dans d'autres contextes, provoque donc des injustices contributives (Dotson, 2012, p. 39).

Fricker donne aussi un exemple de malchance épistémique qui se présente similairement à une injustice herméneutique. Elle imagine une personne avec une condition médicale influençant son comportement social à une période historique où cette condition est mécomprise et largement non diagnostiquée (Fricker,

2007, p. 152). Elle explique qu'en raison du peu d'information disponible sur cette condition, la lacune herméneutique qui en résulte est similaire à celle identifiée dans son exemple sur le harcèlement sexuel. Cependant, selon elle, les personnes ayant une telle condition peuvent souffrir d'un « désavantage herméneutique qui [...] leur est particulièrement dommageable », mais pas d'une injustice herméneutique (Fricker, 2007, p. 152). Elle explique que puisqu'elle n'est pas en mesure d'identifier un modèle historique de marginalisation herméneutique dans un tel cas, il n'impliquerait donc pas d'injustice herméneutique, contrairement au cas du harcèlement sexuel où un modèle historique de marginalisation herméneutique des femmes est identifiable (Fricker, 2007, p. 152). Tout comme moi, Dotson est critique de cette approche, puisqu'elle ne permet pas de reconnaître le fait qu'une personne avec une telle condition médicale non diagnostiquée possède une connaissance située de son expérience avec cette condition (Dotson, 2012, p. 40). Puisqu'une connaissance significative de cette condition existe au sein du groupe de personnes vivant avec cette condition sous la forme d'expérience vécue, le tort épistémique résulte plutôt du refus, par les groupes dominants, d'adopter les outils herméneutiques développés par ces personnes pour rendre compte de leur expérience. Ces outils herméneutiques alternatifs ne sont donc pas intégrés au sein des ressources herméneutiques dominantes, à partir desquelles est constitué le discours social sur leur condition. Pour cette raison, ce type de tort épistémique ne résulte pas de la malchance d'être né-e à une époque où cette condition est mécomprise, mais de l'ignorance herméneutique volontaire des groupes dominants qui refusent activement de comprendre leurs expériences de cette condition. L'échec de l'adoption de ces outils herméneutiques constitue ce que Dotson nomme une injustice contributive, un type d'injustice épistémique que l'approche de Fricker ne permet pas de reconnaître (Dotson, 2012, p. 40, voir aussi chapitre 2 pp. 41-42). C'est ainsi que Dotson démontre que l'adoption d'une approche conceptuellement fermée comme celle de Fricker comporte un risque significatif d'exclusion de types d'injustice épistémique n'ayant pas été pris en compte lors de sa théorisation (Dotson, 2012, p. 41).

L'approche de Dotson suggère de remplacer la recherche d'une théorie des injustices épistémiques fermée, mais complète par des modèles d'analyse complémentaires permettant de corriger les failles des modèles précédents et d'inclure les nouveaux types d'injustice épistémique que nous découvrirons inévitablement dans le futur, qu'ils aient toujours existé ou qu'ils résultent de contextes épistémiques futurs qui sont impossibles à prévoir. En ce sens, Dotson ne me semble pas rejeter entièrement la théorie de Fricker, mais plutôt chercher à l'améliorer en lui apportant des correctifs et en la complétant comme l'ont fait Medina, Mason et Pohlhaus. Suivant l'approche de Dotson, j'argumente que plutôt d'essayer de trouver une solution unique en mesure de prévenir, de démanteler et de réparer tous les types d'injustice épistémique,

nous devrions envisager une multiplicité de solutions adaptées aux types d'injustice épistémique considérés dans un contexte particulier, en fonction du problème spécifique que nous cherchons à résoudre et de nos objectifs. Pour reprendre le cas des RSM, nous ne ferions pas appel au même type de solution pour corriger un mauvais jugement de crédibilité envers une personne queer ou polyamoureuse que pour motiver les personnes n'étant dans aucune RSM à s'intéresser aux RSM afin de déconstruire leurs préjugés identitaires. De la même manière, des solutions différentes devraient être envisagées pour apprendre à une personne à utiliser les outils herméneutiques référant aux RSM et pour combler les lacunes portant sur les RSM au sein des ressources herméneutiques dominantes de manière générale.

La théorie présentée par Amandine Catala dans son article « Democracy, Trust, and Epistemic Justice » (2015) permet de donner un exemple d'une approche ouverte et complémentaire à la théorisation des injustices épistémiques. Comme je l'ai présenté au sein du chapitre précédent, Catala introduit un type d'injustice épistémique qu'elle nomme la domination herméneutique. Elle se produit lorsqu'un groupe opprimé subit une injustice testimoniale qui provoque une injustice herméneutique résultant en un discours sur ce groupe social auquel il n'a pas pu contribuer (Catala, 2015, p. 429; chapitre 2, pp. 42-44). Au sein de cet article, Catala met de l'avant une piste de solution afin de prévenir et de réparer les injustices testimoniales. Elle argumente que les injustices testimoniales peuvent être déconstruites à travers le développement d'une confiance épistémique entre les interlocuteurs et interlocutrices grâce à la reconnaissance de leur expertise. Elle explique que ce type d'injustice peut être prévenu ou réparé si le groupe dominant fait l'effort de reconnaître la valeur épistémique des témoignages des groupes opprimés (Catala, 2015, p. 432). Cependant, comme l'explique Catala, puisque les groupes dominants ne reconnaissent pas l'expertise des groupes opprimés et ne leur accordent donc pas de confiance épistémique, il ne suffirait pas de simplement demander aux groupes dominants de faire confiance aux membres des groupes opprimés et de croire leurs témoignages. Elle argumente que nous aurions plutôt besoin d'une phase transitionnelle au sein de laquelle nous pourrions dépasser cet état initial de méfiance pour permettre le développement d'une confiance épistémique (Catala, 2015, p. 435).

Catala croit que la délibération, en suivant des règles strictes de participation, créerait le contexte nécessaire afin de permettre le développement d'une telle confiance épistémique auprès des membres des groupes dominants (Catala, 2015, p. 435). Elle explique que pour pouvoir reconnaître le privilège épistémique des groupes opprimés, les groupes dominants doivent d'abord être en mesure de constater leur fiabilité épistémique en se basant sur les critères de la légitimité et de la responsabilité comme

redevance [*accountability*]. La légitimité et la responsabilité comme redevance peuvent être constatées à travers la délibération. En effet, la délibération permet aux individus de partager leur expérience sociale, de montrer leur engagement envers la justice sociale et de s'engager dans une présentation et délibération d'arguments. Ce faisant, elle permet aux participantes et participants d'acquérir une croyance de deuxième ordre selon laquelle leurs interlocuteurs et interlocutrices sont compétent-e-s et intègres en tant que contributeurs et contributrices épistémiques. Puisqu'ils et elles leur font confiance épistémiquement, ils et elles croient leurs discours et développent par conséquent des croyances de premier ordre basées sur ces discours (Catala, 2015, p. 435).

Cependant, puisque la situation initiale en est une de méfiance épistémique, une telle délibération doit se produire dans un espace propice au développement d'une confiance épistémique. Elle considère que nous pourrions garantir cela en implémentant des règles strictes de délibération comme le fait d'écouter attentivement, de parler respectueusement, d'interagir avec les contributions des autres, de montrer une autoréflexion critique, d'utiliser des raisonnements non fallacieux et ainsi de suite. Cette piste de solution est intéressante, puisqu'elle permet d'envisager un contexte pratique permettant le développement de vertus épistémiques similaires à celles proposées par Medina. Ces règles créeraient un espace de délibération rendant possible un échange d'expériences sociales, d'engagement politique ainsi que de présentation et de délibération d'arguments. De ce fait, elles permettraient de constater la légitimité et la responsabilité par redevance permettant le développement d'une confiance épistémique. Cette visibilité rendrait possible pour les membres des groupes dominants de faire confiance aux membres des groupes opprimés et donc de démanteler les croyances préjudiciables à l'origine des injustices testimoniales (Catala, 2015, p. 436).

Je pense que la mise en place de délibérations telles que théorisées par Catala pourrait contribuer à diminuer les injustices testimoniales subies par les personnes au sein de RSM, en permettant à un plus grand nombre de personnes de reconnaître l'autorité épistémique de ces personnes sur leurs propres relations et modes d'organisation sociale. Cette piste de solution possède cependant deux limites importantes. La première est encore une fois le problème de la motivation. Selon moi, les personnes intéressées à y participer seraient probablement déjà ouvertes à en apprendre davantage sur ce sujet des RSM, et ne seraient donc pas celles qui auraient besoin de participer à une telle délibération pour développer une confiance épistémique envers les personnes au sein de ces types de relation. Je ne crois pas qu'une personne qui serait fortement opposée à la reconnaissance institutionnelle de RSM serait

motivée à participer à une telle délibération et, surtout, à suivre les règles nécessaires afin de développer une confiance épistémique envers les personnes au sein de RSM. La deuxième limite est que puisque de tels espaces de délibération sont présentement rares et qu'ils font peu partie de notre culture démocratique, ils ne pourraient admettre qu'une mineure partie des personnes qui auraient besoin de développer le type de confiance épistémique nécessaire pour démanteler les injustices épistémiques à l'échelle d'une société. Même s'ils pourraient avoir un impact positif en réduisant les injustices qu'auraient autrement pu subir les personnes au sein de telles délibérations, je ne crois pas que ces espaces suffiraient pour démanteler les structures d'oppression à l'origine des injustices épistémiques à l'échelle d'une société. Catala met de l'avant une solution à ce problème en proposant d'intégrer ces principes délibératoires au sein des institutions démocratiques de manière à constituer une démocratie délibérative. Puisque nous nous trouvons au sein d'une société inégalitaire avec des pratiques démocratiques peu délibératives, cette piste de solution me semble cependant peu réaliste à court et moyen terme. Il serait, en effet, difficile de convaincre les groupes dominants de la nécessité de réformer des institutions politiques s'ils ne possèdent déjà une ouverture et une confiance épistémique envers les groupes sociaux subissant des injustices épistémiques.

Les différentes pistes de solution envisagées au sein de cette première partie nous permettent de conclure qu'une solution adéquate aux injustices épistémiques, incluant celles subies par les personnes au sein de RSM, doit s'inscrire dans une approche conceptuellement ouverte et dans une multitude de modèles d'analyse complémentaires. Une telle solution doit, de plus, être en mesure d'assigner des responsabilités individuelles en fonction de la position sociale et des liens sociaux des individus, et de leur permettre de décharger une telle responsabilité même dans les contextes où cette prise en charge ne suffirait pas pour transformer les structures oppressives à l'origine des injustices épistémiques. Deux obstacles limitent cependant notre capacité à théoriser une telle solution. Le premier est que nous devons être en mesure de déterminer la part de responsabilité de chaque individu dans des contextes spécifiques, de même que les actions concrètes qui permettraient à un tel individu de se décharger de sa part de responsabilité. Puisque, suivant l'approche conceptuellement ouverte de Dotson, une solution à une injustice épistémique spécifique peut varier d'un contexte à l'autre, cet obstacle peut être plus ou moins important et la manière d'y répondre peut varier en fonction de la nature et de la complexité de chaque situation. Le deuxième obstacle est que nous devons aussi être en mesure de motiver les individus à prendre en charge leur part de responsabilité, tout particulièrement dans le cas des individus appartenant à un groupe dominant. En effet, les groupes dominants partageront généralement une plus grande part de

responsabilité en raison de leur positionnement social et de leur rôle causal dans la mise en place et le maintien des structures oppressives à l'origine des injustices épistémiques. Ils seront probablement aussi plus difficiles à motiver en raison de leur tendance à adopter une attitude d'ignorance herméneutique volontaire. Une solution adéquate au problème des injustices épistémiques devra, pour cette raison, prendre en compte l'enjeu de la motivation à agir dans des contextes de justice sociale. Il s'agit cependant d'un problème trop vaste et complexe pour être approfondi au sein des limites de ce mémoire.

### 3.2 Les pistes de solution pour démanteler les injustices institutionnelles

Au sein de cette deuxième partie, je m'intéresserai aux pistes de solution présentes au sein de la littérature en éthique des relations interpersonnelles. Je présenterai quatre pistes de solution aux injustices institutionnelles mises de l'avant par des théoriciennes et théoriciens en éthique des relations interpersonnelles dans le but de démanteler les injustices institutionnelles subies par les personnes au sein de RSM. Je présenterai d'abord deux modèles de réforme partielle, puis deux modèles de réforme totale des institutions encadrant les relations de sollicitude dans les pays occidentaux. Comme dans le cas des pistes de solutions aux injustices épistémiques, j'évaluerai leurs limites, leur compatibilité entre elles et leur potentiel pratique afin de déterminer quelles pistes de solutions seraient en mesure de contribuer au démantèlement de ces injustices institutionnelles.

#### 3.2.1 Les modèles de réforme partielle des institutions

##### 3.2.1.1 Laurie Shrage et la légalisation de la polygamie

Dans son article « Polygamy, Privacy, and Equality » (2016), Laurie Shrage argumente en faveur d'une réforme partielle des institutions encadrant le mariage afin de légaliser la polygamie, c'est-à-dire le mariage impliquant plus de deux personnes (incluant, par exemple, un mariage entre trois personnes ou une personne mariée à deux autres personnes qui ne sont pas mariées entre elles). Son argument est formulé en réponse à la critique selon laquelle nous ne devrions pas légaliser la polygamie, puisque dans une société cishétéronormative et patriarcale, celle-ci prend principalement la forme de la polygynie, soit le mariage d'un homme avec au moins deux femmes qui ne sont pas mariées entre elles (Shrage, 2016, p. 161). Les personnes qui mettent de l'avant cette critique argumentent que les mariages polygyniques sont profondément inégaux. Dans un mariage polygynique, la relation entre un mari et chacune de ses femmes est structurellement asymétrique, puisque chaque femme aurait un droit non exclusif à l'attention sexuelle, aux capacités reproductives et aux propriétés matérielles de son mari. Le mari, de son côté, aurait un accès exclusif aux attentions sexuelles, aux capacités reproductives et aux propriétés matérielles de

chacune de ses femmes, ce qui aurait pour effet de reléguer chacune de ces femmes à un rôle périphérique au sein de l'organisation familiale. En raison de cette asymétrie structurelle, le mari jouerait un rôle plus central dans le mariage que chacune des femmes, les reléguant ainsi à un rôle plus périphérique et potentiellement subordonné. Chaque femme aurait son mot à dire dans sa propre sphère du mariage, mais le mari aurait son mot à dire dans toutes les sphères de l'unité familiale, ce qui lui octroierait plus de pouvoir décisionnel que les femmes. Cette critique conclut que, pour ces raisons, légaliser les relations polygames reviendrait à permettre davantage d'inégalités de genre dans la société, ce qui nuirait aux femmes (Shrage, 2016, pp. 163-164).

Shrage explique que cette critique semble ne pas prendre en compte le fait que les normes sociales liées au mariage évoluent à travers le temps sous l'influence de transformations sociales globales, comme l'inclusion des personnes racisées comme noires et des personnes LGBTQIA2S+ au sein de l'institution du mariage. Elle argumente que si le mariage polygame avait été légalisé plus tôt, au lieu d'être marginalisé au point d'être pratiqué que par certaines minorités culturelles et religieuses sans reconnaissance, soutien et encadrement de la part de l'État, alors le mariage polygame serait probablement plus égalitaire aujourd'hui, de la même façon que le mariage monogame l'est devenu progressivement (Shrage, 2016, p. 166). L'auteur explique que si l'État légalisait le mariage polygame, ce dernier pourrait plus facilement être encadré par l'État, qui pourrait plus facilement en assurer l'égalité. Si ce type de mariage devenait légal, l'État pourrait reconnaître à chaque partenaire les mêmes droits et responsabilités que dans un mariage monogame, et avoir l'autorité de les faire appliquer. Il serait, par exemple, plus facile d'accorder aux femmes qui souhaitent quitter un mariage polygame les mêmes droits que les femmes souhaitant quitter un mariage monogame, comme le droit au divorce sans faute ou bien un droit égal à la propriété matérielle acquise au sein du mariage. Il serait plus facile de s'assurer qu'une femme n'est pas laissée à son compte tandis qu'une autre recevrait plus d'actifs économiques par favoritisme, par exemple (Shrage, 2016, pp. 165-166). L'État pourrait, de plus, offrir des incitatifs afin de promouvoir l'égalité de genre au sein des relations polygames, comme certains États l'ont fait pour les mariages monogames. Shrage donne l'exemple du gouvernement de Suède, qui, en 2002, a introduit un programme offrant jusqu'à 480 jours de congé de parentalité pour chaque enfant né ou adopté. Pour avoir accès au nombre total de jours, chaque parent doit utiliser au moins 60 journées de congé de parentalité et ne peut pas les transférer à un autre parent. Ce faisant, le gouvernement encourage les deux parents à prendre un rôle actif dans la prise en charge des besoins de l'enfant dès la naissance ou l'adoption, ce qui, à long terme, a pour effet



de créer des relations plus égalitaires par rapport à la prise en charge des tâches domestiques et reproductives au sein du couple (Shrage, 2016, pp. 164-165).

Shrage explique que dans un mariage polygame, il y a plus d'options de distribution des tâches domestiques, de reproduction et de sollicitude que dans un mariage monogame, puisqu'il y a un plus grand nombre d'adultes en mesure de les prendre en charge. Un tel mariage a donc le potentiel de permettre une réduction de la charge domestique et reproductive des femmes mariées en comparaison aux mariages monogames. Un mariage polygame n'est donc pas nécessairement inégalitaire et nuisible pour les femmes (Shrage, 2016, pp. 167-168). Elle argumente que l'interdiction des mariages polygames cause plus de tort que de bien, car elle rend ces mariages, qui se produisent tout de même dans des communautés culturelles ou religieuses minoritaires, invisibles ou du moins difficiles à reconnaître par l'État. De ce fait, l'État est moins en mesure d'encadrer ces relations, de protéger les droits des femmes et des autres personnes à risque au sein de tels mariages, et d'encourager au moyen d'incitatifs un changement des normes genrées provoquant des inégalités au sein de ces relations. Puisque, de ce fait, les mariages polygames ne sont pas nécessairement plus inégalitaires que les mariages monogames, Shrage considère qu'il n'y a aucune bonne raison de ne pas les reconnaître. Au contraire, une telle reconnaissance permettrait de mieux les encadrer et de veiller à ce qu'ils soient justes et égalitaires (Shrage, 2016, pp. 172-173).

Shrage propose que toute personne, qu'elle soit célibataire, dans un mariage monogame ou dans un mariage polygame, puisse accepter ou refuser d'entrer dans un mariage, que ce soit un mariage à une ou à plusieurs personnes. Selon elle, ce type d'arrangement serait facile à encadrer, puisqu'il suffirait d'accorder à chaque personne au sein de la relation les mêmes droits et responsabilités et de les considérer comme une unité familiale. Bien que je sois d'accord que ce type d'encadrement n'est pas plus difficile à encadrer qu'une relation monogame, je considère qu'il serait important de considérer qu'il existe une limite matérielle au nombre de relations auxquelles une personne peut contribuer de manière significative, que ce soit au niveau personnel ou économique. Pour cette raison, je crois qu'une telle réforme devrait tout de même inclure certaines balises qui assurent qu'une personne peut raisonnablement contribuer à tous ses mariages.

Shrage explique que les mariages polygames avec plusieurs unités familiales (par exemple, A est marié à B et C, mais B et C ne sont pas mariés) seraient plus difficiles à encadrer. Elle problématise, par exemple, le cas suivant : A et B sont mariés, et A désire se marier avec C. Est-ce que B aurait besoin de consentir

pour qu'un tel mariage soit permis? Shrage n'offre pas de réponse à cette question (Shrage, 2016, p. 173). Puisque la réforme que Shrage propose est de simplement permettre à plusieurs personnes d'être mariées suivant l'institution actuelle du mariage, je considère qu'il serait nécessaire que B consente au mariage entre A et C, puisque ce mariage aurait un impact significatif sur la situation personnelle et économique de B. Je pourrais cependant imaginer qu'un tel consentement ne soit pas nécessaire dans une institution alternative au sein de laquelle le mariage de A et C n'aurait pas d'impact significatif sur la vie et les conditions matérielles de B. De telles alternatives seront discutées plus en profondeur au sein de la partie 3.2.2.

#### 3.2.1.2 Dolan Nolan, Anca Gheaus et le mariage temporaire

Au sein de son article « Temporary Marriage » (2016), Dolan Nolan argumente que l'État devrait reconnaître les mariages temporaires de la même manière que les mariages dits permanents (Nolan, 2016, p. 181). Son article cherche surtout à démontrer que le mariage temporaire est bel et bien un type de mariage, en argumentant que peu importe s'il est nommé un mariage temporaire ou même un quasi-mariage temporaire, il se comporte fonctionnellement comme un mariage de durée non permanente. Je ne m'intéresserai pas à la question de déterminer si un mariage temporaire est véritablement un mariage ou non, puisqu'il s'agit d'une question principalement ontologique qui s'éloigne de l'objectif de ce mémoire, soit de déterminer si les RSM (qu'elles soient temporaires ou permanentes) devraient recevoir la même reconnaissance que les RSR. J'utiliserai donc, comme Nolan, le terme mariage pour faire référence au mariage temporaire, puisque cette expression réfère aux relations qui ont toutes les mêmes caractéristiques que le mariage dit permanent, à l'exception d'être un engagement ayant pour objectif d'être permanent.

Nolan explique que la plupart des États considèrent le mariage comme un arrangement permanent. Dans les faits, cependant, le mariage dit permanent est très souvent temporaire, en raison de la possibilité de divorcer (Nolan, 2016, p. 180). Très peu d'États permettent explicitement des mariages temporaires, comme, par exemple, un mariage qui expire automatiquement après 5 ans. Si un couple souhaite que son mariage expire après 5 ans, il doit entrer dans un mariage permanent et divorcer après 5 ans (Nolan, 2016, p.180). Le mariage temporaire, de son côté, est un type de mariage dont la durée est spécifiée d'avance grâce à une date d'expiration prédéterminée ou à une condition, comme, par exemple, le déménagement d'un ou d'une des partenaires (Nolan, 2016, pp. 180-181). Les raisons pour permettre le mariage temporaire sont multiples. D'abord, dans la plupart des États, le mariage octroie des droits et bénéfices

dont ne bénéficient pas les couples qui ne sont pas mariés, même lorsqu'ils sont dans un autre type de relation reconnu par l'État (chapitre 1, p. 76). Même si tous ces droits et bénéfices ne seraient pas nécessairement pertinents dans le cas d'un mariage temporaire (comme, par exemple, une pension de survivant-e des années après la fin du mariage), la plupart le seraient tout de même, comme l'inscription sur les assurances, des visites à l'hôpital, des réductions d'impôts, la possibilité de recevoir un héritage en cas de décès soudain et ainsi de suite. La reconnaissance des mariages temporaires permettrait aussi à un autre État de reconnaître un couple comme étant marié, même si cet État ne reconnaît pas lui-même les mariages temporaires (Nolan, 2016, pp. 181-182). Même si Nolan ne cherche pas à démontrer que le mariage temporaire est moralement permisible, il considère que c'est tout de même très plausible (Nolan, 2016, p. 181). Selon moi, il est non seulement moralement permisible, mais nécessaire qu'il soit reconnu au même titre que le mariage permanent, puisqu'une relation de durée courte ou moyenne peut tout autant être une relation de sollicitude qu'une relation qui perdure jusqu'à la fin de la vie d'une personne. Je considère donc qu'il est discriminatoire d'en refuser la reconnaissance au même titre que les RSR.

Dans son article « The (Dis)value of Commitment to One's Spouse » (2016), Anca Gheaus avance d'autres raisons pour lesquelles le mariage temporaire devrait être reconnu et encadré par l'État. En premier lieu, elle explique que le niveau d'engagement demandé par le mariage n'est pas limité ou circonscrit. En effet, puisqu'il n'est pas limité dans le temps et qu'un couple marié partage typiquement la plupart des aspects de leur vie, une telle promesse couvre un vaste domaine d'activités, contrairement à un engagement portant sur des projets spécifiques et clairement définis (Gheaus, 2016, p. 205). Elle argumente que le mariage dit permanent est souvent perçu comme une manière de maintenir l'amour romantique et sexuel des partenaires, ce qu'elle critique : engagement ou non, une personne n'a typiquement pas de contrôle sur la persistance de tels sentiments sur le long terme. Non seulement cela, mais le fait que la permanence de ces sentiments fasse partie du contrat de mariage aurait plutôt tendance à nuire à leur spontanéité et à leur persistance (Gheaus, 2016, p. 206). Un engagement marital permanent peut être plus nuisible que bénéfique, puisqu'il ne permet pas de prendre en compte le fait que les partenaires peuvent changer et qu'une relation forcée entre partenaires possédant des valeurs et des objectifs de vie différents peut devenir plus nuisible que bénéfique (Gheaus, 2016, p. 208). Elle considère que la présence d'un amour à long terme, plutôt qu'un engagement à long terme indépendamment de la persistance réelle de ces sentiments, est un meilleur motivateur pour cultiver la relation à long terme et de faire durer un projet de vie commun (Gheaus, 2016, p. 215). Gheaus argumente qu'en ce sens, le mariage temporaire devrait être reconnu et légalisé, parce qu'il permet de faire reposer le mariage sur un fondement d'amour continu et

de désir actif de maintien d'un projet de vie commun, plutôt que sur les détriments d'un divorce. Il permet aux partenaires de remettre régulièrement en perspective leur projet de vie commun et de prendre en considération des facteurs changeants comme leurs valeurs, leurs objectifs et projets de vie. Il permet aussi de considérer si de nouveaux partenaires ne seraient pas mieux en mesure de soutenir ces valeurs et projets de vie dans le futur (Gheaus, 2016, pp. 220-221).

Nolan explique qu'il y a un précédent de reconnaissance légale du mariage temporaire dans plusieurs pays, en raison de traditions culturelles et religieuses qui reconnaissent ce type de mariage. Il donne l'exemple du *mutah* (*sigheh* en Persan), une forme de mariage temporaire traditionnellement reconnue par le Chiisme, une des deux branches principales de l'Islam. Dans cette forme de mariage temporaire, un contrat de mariage est signé pour une période de temps prédéterminée et une institution religieuse gouverne ces arrangements (Nolan, 2016, p. 186). Il est également argumenté que les mariages temporaires auraient existé vers la fin de l'époque médiévale et le début de l'époque moderne en Écosse, même si cette idée est contestée. Aujourd'hui, le mariage temporaire est pratiqué au sein des communautés néopaiennes via la pratique du *handfasting*, suivant laquelle un mariage peut être établi pour une période déterminée, comme un an et un jour ou deux ans, par exemple. Bien sûr, Nolan est conscient que le fait que cette pratique existe ou a existé dans certains pays n'est pas en soi un argument pour leur reconnaissance actuelle au sein des pays occidentaux. Il argumente cependant que si ce type de mariage est pratiqué par certaines communautés sur des bases culturelles ou religieuses et que nous n'avons aucune bonne raison de l'interdire, alors il serait discriminatoire de ne pas le reconnaître légalement (Nolan, 2016, p. 186).

### 3.2.2 Les modèles de réforme totale des institutions

#### 3.2.2.1 Elizabeth Brake et le mariage minimal

Au sein de *Minimizing Marriage* (2012), Elizabeth Brake argumente en faveur de ce qu'elle nomme le mariage minimal [*minimal marriage*]. Elle argumente que plusieurs types de familles sont marginalisés des institutions encadrant les relations interpersonnelles en raison de l'influence de l'amatonormativité (chapitre 1, p. 17). Elle explique qu'en raison de la signification sociale du mariage, un couple marié est perçu comme étant dans une relation mature et engagée. Puisque les relations amicales, par exemple, ne possèdent pas la même signification sociale, il peut être très difficile de faire reconnaître l'importance et la centralité d'une amitié forte et très proche (Brake, 2012, p. 98). L'argument de Brake en faveur du mariage minimal est fondé sur les implications du libéralisme politique, qui s'engage à exclure des espaces de délibération politique des arguments reposant sur des doctrines comme les croyances religieuses. Pour

cette raison, elle argumente en faveur de réviser entièrement l'institution du mariage, puisque toute restriction additionnelle au minimum nécessaire pour assurer la justice sociale et l'égalité, qu'elle soit sur la base du sexe, du genre, du nombre d'individus ou du type d'amour présent constitue une injustice. Elle explique que le mariage minimal permettrait aux individus de choisir pour eux-mêmes les droits et responsabilités échangés au sein du mariage, plutôt que d'échanger un ensemble prédéfini de droits et responsabilités (Brake, 2012, p. 156). Le mariage minimal permettrait à tout-e adulte consentant-e d'entrer dans un mariage réciproque ou asymétrique avec une autre personne consentante et de déterminer avec cette personne les droits et responsabilités de chaque personne au sein de cet arrangement (Brake, 2012, p. 157). Brake explique que le mariage minimal permettrait ainsi la reconnaissance de modes d'organisation sociale qui existent déjà, mais qui, en raison de l'amatonormativité, ne sont pas reconnus et encadrés par l'État. En transformant la signification sociale du mariage légal afin qu'il ne signifie rien de plus qu'un échange de droits et de responsabilités entre deux adultes consentants-es, le mariage minimal déconstruirait la centralisation du mariage autour des relations romantiques. Il permettrait la reconnaissance de tous les autres types de relations de sollicitude, incluant les réseaux de soutien. Ces réseaux de soutien pourraient inclure, par exemple, une famille proche ou éloignée, des partenaires platoniques ou queerplatoniques, des amitiés, des voisins et ainsi de suite (Brake, 2012, p. 161). Il pourrait nous sembler étrange de marier son frère, sa tante ou son voisin, mais l'idée de Brake est que le mariage minimal reconnaîtrait n'importe quelle relation de sollicitude entre deux adultes qui souhaitent procéder à un échange de droits et de responsabilités, sans supposer que leur relation possède une dimension romantique ou sexuelle (Brake, 2012, p. 164).

Brake argumente que l'institution du mariage minimal devrait établir certaines limites auprès de certains droits et responsabilités, qui ne pourraient pas être octroyés à l'infini (comme, par exemple, limiter le nombre de partenaires ayant le droit d'immigrer pour des raisons maritales ou le nombre de personnes ayant un droit de décision médical). Elle ajoute cependant que de tels droits pourraient être transférés au besoin et donc être maintenus par une personne qui choisirait de les confier à différents-es partenaires au cours de sa vie (Brake, 2012, p. 165). Elle ajoute que le mariage minimal aurait certaines restrictions afin de maintenir l'égalité et la justice sociale. Par exemple, le mariage minimal ne permettrait pas un contrat d'esclavage domestique ni un contrat impliquant de la pédophilie. Les enfants et les animaux ne pourraient pas entrer dans un contrat de mariage minimal, puisqu'ils ne peuvent pas consentir à un contrat (Brake, 2012, p. 163). Il y aurait aussi une limite pratique au nombre de mariages minimaux d'un même type au sein desquelles une personne pourrait se trouver, en raison des contraintes physiques, psychologiques et

matérielles limitant le nombre de relations de sollicitude qu'une personne pourrait raisonnablement entretenir. Bien que Brake ne précise pas de nombre limite de mariages minimaux au sein desquels une personne pourrait se trouver, elle indique que c'est quelque chose qui aurait besoin d'être déterminé et inclus au sein de la législation régissant une telle institution. Au-delà d'un certain nombre, elle considère qu'une personne aurait besoin de démontrer la possibilité de maintenir toutes ses relations de sollicitude et la pertinence de l'échange de droits et de responsabilités (Brake, 2012, pp. 164-165).

Il pourrait être objecté que le mariage, comme une prière ou un baptême, est une pratique religieuse avec des symboliques précises, et qu'une telle réforme de l'institution du mariage détruirait cet héritage symbolique. Brake répond à ce contre-argument qu'il existe déjà un rejet des traditions chrétiennes au sein du mariage légal, comme lorsque deux partenaires écrivent leurs propres vœux s'éloignant des promesses traditionnelles ou choisissent un mariage civil. Dans le cadre d'une institution de mariage minimal, un couple désirant un mariage traditionnel chrétien pourrait se marier exactement de la même manière qu'au sein de l'institution actuelle, à la différence près que cette institution permettrait également à d'autres personnes de se marier différemment. Cette réforme ne nuirait donc pas au symbolisme du mariage religieux, puisqu'il est déjà distinct du mariage légal (Brake, 2012, pp. 186-187). Certains théoriciens et certaines théoriciennes, de leur côté, argumentent pour l'abolition complète de l'institution du mariage et pour donner un nom entièrement différent au mariage minimal. L'autrice considère cependant qu'il est important, dans le contexte des États-Unis, de maintenir le mot mariage au sein de cette institution en raison de la forte association entre le mariage et la religion. Elle craint que si l'État cesse de reconnaître les mariages, le pouvoir associé à ce terme se retrouverait entièrement entre les mains des institutions religieuses, qui seraient libres de discriminer et de permettre des contrats de mariage inégaux et injustes. Pour cette raison, jusqu'à ce que le terme « mariage » perde son association religieuse, Brake considère qu'il est important de le conserver au sein de la législation afin de déconstruire la supériorité des relations s'inscrivant dans l'amatonormativité et de permettre la reconnaissance sociale d'une égalité entre tous les types de relations de sollicitude (Brake, 2012, pp. 186-187).

#### 3.2.2.2 Clare Chambers et les régulations à la pièce

Une autre proposition de réforme totale de l'institution du mariage est celle mise de l'avant par Clare Chambers dans son article « The Limitations of Contract : Regulating Personal Relationships in a Marriage-Free State » (2016). Contrairement à Brake, Chambers est en faveur de l'abolition de l'institution du mariage et de la remplacer par une institution ne comportant plus l'appellation « mariage ». Dans une

perspective féministe et égalitarienne, l'abolition du mariage serait une rupture définitive avec l'historique patriarcal et discriminatoire du mariage. Elle argumente cependant que même dans une société où le mariage légal serait aboli, il faudrait une institution permettant d'encadrer les droits et responsabilités dans le contexte des relations interpersonnelles entre adultes de façon à protéger les parties plus vulnérables, comme les femmes et les enfants (Chambers, 2016, p. 51). Plusieurs théoriciens et théoriciennes proposent différents types de contrats de cohabitation, que Chambers considère problématiques. Par contrat, elle fait référence à un échange contractuel de responsabilités et de bénéfices entre des partenaires qui y ont consenti de manière libre et éclairée, et dont les termes conviennent à leurs circonstances et préférences précises (Chambers, 2016, p. 52).

Chambers explique que cette vision égalitariste du contrat repose sur l'idée que les contrats, y compris ceux portant sur des relations interpersonnelles, prendraient place dans une société juste et égalitaire (Chambers, 2016, p. 57). Cependant, comme l'explique Carole Pateman, ces contrats prendraient place dans le contexte plus général de ce qu'elle nomme le « contrat sexuel », qui subordonne les femmes aux hommes (chapitre 1, pp. 15-16). Puisque le modèle du contrat repose sur une égalité présumée entre chaque partie, les partenaires en position de subordination subiraient une pression considérable pour accepter des contrats inégaux comme celui du mariage traditionnel (Chambers, 2016, p. 57, pour plus d'information voir Mill et Wollstonecraft et Mill dans chapitre 1, pp. 17-18). Chambers explique que de tels contrats enfreindraient la justice en restreignant la liberté, l'égalité ou une combinaison des deux. Selon elle, la réponse libérale dominante est qu'une inégalité ne serait pas une injustice si elle a été choisie librement. Un tel argument tient cependant pour acquis que les options alternatives des femmes et des autres groupes sociaux subordonnés ne sont pas limitées et que ces personnes feraient donc le choix libre de signer un contrat inégal, alors que ce n'est pas forcément le cas. Pour cette raison, Chambers considère que dans une société inégale, le choix ne devrait pas excuser l'inégalité, y compris dans le contexte d'un contrat (Chambers, 2016, p. 58).

Chambers précise deux manières dont les contrats peuvent être porteurs d'injustice dans une société inégale. La première considère les injustices liées à la signature même d'un contrat inégal dans les contextes où les deux parties signataires ne sont pas égales (Chambers, 2016, p. 58). Elle explique que puisque les contrats sont signés entre deux individus sans l'intervention de l'État, ils permettent une très grande variété de droits, bénéfices et responsabilités, car les individus peuvent y inclure tout ce qu'ils souhaitent dans les limites de la loi. Au sein d'une société inégale, cependant, les partenaires peuvent ne

pas avoir le même poids dans la délibération des éléments à inclure dans un contrat de cohabitation, ce qui pourrait avoir comme conséquence de pousser des personnes plus vulnérables comme les femmes à accepter des clauses qui leur sont nuisibles. Le modèle des contrats pourrait limiter leur capacité à choisir ce qu'elles aimeraient inclure et exclure du contrat, particulièrement en lien avec leurs tâches économiques, domestiques et reproductives. Même si, théoriquement, les contrats permettent plus de liberté que le mariage traditionnel, la subordination des femmes et d'autres groupes sociaux opprimés risque de générer des injustices au moment de la signature du contrat (Chambers, 2016, p. 58).

La deuxième manière dont les contrats peuvent être porteurs d'injustice est en lien avec la mise en application d'un contrat comportant des clauses inégales. Chambers explique que les contrats de cohabitation seraient généralement signés pendant une période de haute romance et d'optimisme au sein d'une relation, et que, pour cette raison, il pourrait être difficile pour les partenaires subordonnés d'envisager que leur partenaire puisse un jour devenir l'adversaire de leurs intérêts (Eisenberg, 1995, p. 254). Une fois cette période de romance et d'optimisme terminée, la partenaire subordonnée pourrait réaliser (ou, si elle avait déjà des réticences, confirmer) l'inégalité de sa situation. Elle serait cependant contrainte aux limites de cet arrangement, tout particulièrement si son partenaire, qui profiterait de cet arrangement, ne souhaite pas modifier le contrat. Elle serait alors contrainte dans un dilemme la forçant à supporter ces conditions désavantageuses ou à quitter entièrement cette relation, si cette option lui est même légalement, socialement et économiquement accessible (Chambers, 2016, p. 58).

Une autre raison pour laquelle Chambers est critique du modèle des contrats est que même si ce modèle permet théoriquement la signature de contrats réellement justes et égaux, ces contrats nécessiteraient tout de même un encadrement et des directives de l'État. En effet, elle explique qu'il y aurait toujours des situations au sein desquels des partenaires auraient signé un contrat ne couvrant pas certains aspects de leur vie n'ayant pas été envisagés au moment de la signature, comme l'achat en commun d'une propriété ou le fait d'avoir des enfants. Il est aussi difficile, pour les partenaires, d'évaluer exactement comment leur vie changera après certains événements majeurs de leur vie (Chambers, 2016, p. 59). Les lois traditionnelles du contrat requièrent que toutes ces éventualités soient discutées et établies d'avance, pour que toute dispute subséquente puisse être référée aux termes établis à la signature du contrat. Or, ces termes peuvent ne plus correspondre à leurs préférences et leurs intérêts (Eisenberg, 1995, pp. 252-254; Ellman, 2001, p. 1369). De plus, dans tous les cas où un événement n'aurait pas été prévu et inclus dans les clauses du contrat, l'État serait responsable de prendre position et de faire appliquer son



jugement, qui serait entièrement arbitraire en l'absence de directives assurant l'égalité et la justice de la décision. L'État aurait également besoin de pouvoir statuer sur ce qui constitue un jugement valide, sur la manière de gérer les contrats comportant des clauses illégales, ainsi que sur les conséquences d'une rupture de contrat (Chambers, 2016, pp. 60-61).

Pour s'éloigner du modèle des contrats, Chambers propose le modèle des directives à la pièce [*piecemeal directives*] (Chambers, 2016, p. 54, 74). Les directives à la pièce offriraient un ensemble de directives de base qui permettraient à l'État de réguler le partage des droits et responsabilités entre les partenaires de façon juste et égale. Tout comme dans le cas du mariage minimal de Brake, les partenaires pourraient sélectionner les directives s'appliquant à eux et elles ainsi qu'à leur relation, et pourraient demander une modification des directives afin d'accommoder leurs préférences et une situation particulière si celle-ci peut être accordée sans nuire à la justice et à l'égalité permises par les directives de base. Même si ce modèle est proposé comme une alternative à l'institution du mariage traditionnel, Chambers n'offre aucune indication que l'institution des directives à la pièce serait restreinte aux personnes dans une RSR (Chambers, 2016, pp. 75-76). En ce sens, son modèle me semble être une deuxième proposition de réforme totale des institutions encadrant les relations de sollicitude qui accorderait davantage de liberté aux individus de déterminer les termes de leurs relations, tout en demeurant compatible avec l'égalité et la justice pour les personnes les plus vulnérables.

La principale différence entre les modèles du mariage minimal de Brake et des directives à la pièce de Chambers est leur considération de la pertinence de conserver ou non l'appellation « mariage » au sein du modèle réformé d'institution encadrant les relations de sollicitude. Sans le préciser aussi explicitement que Chambers, le modèle du mariage minimal de Brake comporte aussi un ensemble de directives de base pouvant être modifiées dans les limites de la justice et de l'égalité. Le modèle de Chambers, de son côté, n'inclut pas explicitement les RSM, mais sa description des directives de base me porte à croire qu'elle ne verrait aucune objection à y inclure d'autres types de relations que les RSR. En ce sens, je considère que les différences entre ces deux modèles sont minimales et peu significatives, et que l'idée générale d'une institution minimale avec des balises permettant de maintenir la justice et l'égalité au sein des relations de sollicitude est la meilleure proposition de réforme permettant une inclusion authentique et respectueuse des RSM. Quant à l'enjeu de conserver ou non l'appellation « mariage » au sein d'une telle institution, je considère que Brake et Chambers mettent toutes deux de l'avant des bons arguments et que la pertinence de conserver ce terme diffère en fonction du contexte politique et géographique. Aux

États-Unis, où le mariage a encore une symbolique religieuse très importante, il serait probablement préférable de maintenir le terme au sein de la nouvelle institution, comme l'argumente Brake. Au Québec, où la majorité des couples ne se marient pas et où ceux qui se marient ne le font pas nécessairement pour des raisons religieuses, il serait probablement préférable de délaissé ce terme afin de faire place à une appellation étant moins associée à la centralité et à la supériorité historique des RSR.

## Conclusion

Au sein de la première partie de ce chapitre, j'ai analysé plusieurs pistes de solution aux injustices épistémiques proposées au sein de la littérature récente en prenant comme cas les injustices épistémiques subies par les personnes au sein de RSM. J'ai argumenté, suivant les avantages et les limites de chaque théorie, qu'une solution adéquate aux injustices épistémiques subies par ces personnes s'inscrirait dans une approche conceptuellement ouverte et dans une multitude de modèles d'analyse complémentaires. J'ai aussi argumenté qu'une telle solution devrait être en mesure d'assigner des responsabilités individuelles en fonction de la position sociale et des liens sociaux des individus, et de leur permettre de décharger cette responsabilité même dans des contextes où la prise en charge de leur part de responsabilité ne suffirait pas à affecter les structures oppressives à l'origine des injustices épistémiques. J'ai terminé cette première partie en présentant deux obstacles à la théorisation d'une telle solution, soit, en premier lieu, la capacité à déterminer la part de responsabilité à assigner à une personne en fonction de son positionnement social, de même que la capacité à déterminer qui devrait posséder l'autorité épistémique permettant d'assigner ces responsabilités. Le deuxième obstacle, de son côté, est la motivation des individus à prendre en charge leur part de responsabilité, tout particulièrement dans le cas des individus appartenant à un groupe dominant.

Au sein de la deuxième partie du chapitre, j'ai évalué quatre pistes de solution aux injustices institutionnelles subies par les personnes au sein de RSR. Les deux premières étaient des modèles de réforme partielle, soit celui de la reconnaissance de la polygamie et celui de la reconnaissance des mariages temporaires. Les deux suivants étaient des modèles de réforme totale, soit celui du mariage minimal et celui des directives à la pièce. J'ai argumenté en faveur d'une réforme totale mettant en place une institution minimale avec des directives permettant le maintien de la justice et de l'égalité au sein des relations de sollicitude. Ce modèle permettrait la reconnaissance et l'encadrement de toutes les relations de sollicitude, y compris les mariages polygames et temporaires. Une telle réforme des institutions encadrant les RSR permettrait selon moi la reconnaissance et l'encadrement de toutes les RSM, tant et

aussi longtemps qu'elle prend en compte les idées et les perspectives des personnes se trouvant dans des RSM à toutes les étapes de développement afin de ne pas continuer d'exclure certaines relations de sollicitude ou d'introduire de nouvelles injustices institutionnelles.

## CONCLUSION

Au sein de ce mémoire, j'ai défendu la thèse selon laquelle certains types de relations de sollicitude sont marginalisés des institutions encadrant les relations de sollicitude reconnues (RSR) en raison d'injustices épistémiques menant leurs origines dans l'influence historique et actuelle d'idéologies oppressives. J'ai ensuite présenté plusieurs pistes de solution offertes au sein des littératures en éthique des relations interpersonnelles et sur les injustices épistémiques, de manière à établir lesquelles seraient mieux en mesure de contribuer au démantèlement des injustices épistémiques et institutionnelles subies par les personnes au sein de RSM.

Au sein du premier chapitre, j'ai démontré que certains types de relations sont marginalisés des institutions qui encadrent les relations déjà reconnues et encadrées au sein des pays occidentaux, soit les relations romantiques, monogames et à long terme, en raison de l'influence historique et actuelle d'idéologies oppressives telles que l'amatonormativité, la cishétéronormativité, le sexisme, la queerphobie, le racisme, la xénophobie et la suprématie blanche, occidentale et judéo-chrétienne. Pour ce faire, j'ai d'abord présenté les fondements conceptuels et méthodologiques sur lesquels repose l'argument central de mon mémoire, dont mon concept de relation de sollicitude. Au sein de la deuxième partie de ce chapitre, j'ai présenté deux types de relations de sollicitude éventuellement reconnues (RSÉR), soit les relations des personnes racisées comme non blanches et celles des personnes assignées socialement à un même genre. Au sein de la troisième partie, j'ai présenté l'argument central du mémoire, soit mon argument généralisé pour l'encadrement institutionnel des relations de sollicitude marginalisées. Tel que présenté, cet argument soutient que toute relation pouvant être démontrée 1) être une relation de sollicitude et 2) avoir été marginalisée en raison de l'influence d'une idéologie oppressive serait justifiée d'être encadrée au même titre que les RSR, parce qu'une telle différence de traitement sans justification serait discriminatoire et constituerait une injustice sociale. Enfin, au sein de la dernière partie, j'ai présenté la première moitié de l'argument démontrant l'applicabilité de mon argument généralisé. À cet effet, j'ai introduit trois ensembles de relations de sollicitude marginalisées, soit les relations LGBTQIA2S+ n'étant pas présentement reconnues dans certains ou dans tous les pays occidentaux, les relations non monogames et, plus largement, les amitiés et relations familiales non nucléaires. J'ai démontré que les relations au sein de ces trois ensembles correspondent au deuxième critère de mon argument généralisé, soit le fait d'avoir été marginalisées en raison de l'influence d'idéologies oppressives.

Dans mon deuxième chapitre, j'ai confirmé l'applicabilité de mon argument généralisé en démontrant que les trois ensembles introduits au sein du premier chapitre correspondent également au premier critère de l'argument, soit le fait d'être des types de relations de sollicitude. Pour ce faire, j'ai fait appel à plusieurs concepts, théories et méthodes tirés de la littérature sur les injustices épistémiques. Ces outils m'ont permis de démontrer que pour correspondre à ce critère, une relation doit au minimum avoir le potentiel de devenir une relation de sollicitude. J'ai ensuite démontré que puisque les relations au sein de ces trois ensembles possèdent effectivement un tel potentiel, alors il s'agit bel et bien de types de relations de sollicitude. En ayant démontré que ces trois ensembles de cas correspondent aux deux critères de mon argument généralisé, j'ai été en mesure de conclure en son applicabilité envers des cas concrets de relations présentement marginalisées des institutions encadrant les RSR. Cette démonstration m'a permis de conclure en son utilité pratique pour déterminer quels types de relations consenties entre adultes devraient recevoir une reconnaissance institutionnelle et de démontrer la présence d'une injustice lorsque ce n'est pas le cas. J'ai ainsi conclu, à la fin de ce second chapitre, qu'il existe bel et bien des types de relations de sollicitude qui sont injustement marginalisés des institutions encadrant les RSR, ce qui est discriminatoire et constitue une injustice qui doit être corrigée afin de tendre vers la justice sociale.

Finalement, au sein du troisième chapitre, j'ai analysé les pistes de solution proposées au sein des littératures sur les injustices épistémiques et en éthique des relations interpersonnelles. Au sein de la première partie, j'ai présenté les principales pistes de solution mises de l'avant au sein de la littérature sur les injustices épistémiques et j'ai analysé leurs limites, leur compatibilité entre elles et leur potentiel pratique. J'ai argumenté qu'une solution adéquate aux injustices épistémiques devrait s'inscrire dans une approche conceptuellement ouverte et dans une multitude d'analyses complémentaires. J'ai aussi défendu que cette solution doit permettre d'assigner des responsabilités individuelles en fonction de la position sociale et des liens sociaux des individus, de même que leur permettre de décharger cette responsabilité même dans des contextes où la prise en charge de cette part responsabilité ne suffirait pas à affecter les structures oppressives à l'origine des injustices épistémiques. Enfin, j'ai soulevé deux obstacles à la théorisation d'une telle solution, soit, en premier lieu, la capacité à déterminer la part de responsabilité à assigner à une personne en fonction de son positionnement social, ainsi que la capacité à déterminer qui devrait posséder l'autorité épistémique permettant d'assigner ces responsabilités. Le deuxième obstacle, quant à lui, est la motivation des individus à prendre en charge leur part de responsabilité, surtout lorsqu'ils appartiennent à un groupe dominant. Au sein de la deuxième partie, j'ai évalué quatre pistes de solution aux injustices institutionnelles subies par les personnes au sein de RSM.

Les deux premières étaient des modèles de réforme partielle, soit celui de la reconnaissance de la polygamie et celui de la reconnaissance des mariages temporaires. Les deux suivants étaient des modèles de réforme totale, soit celui du mariage minimal et celui des directives à la pièce. J'ai argumenté en faveur d'une réforme totale s'inspirant de ces deux derniers modèles, en mettant en place une institution minimale avec des directives permettant le maintien de l'égalité et de la justice au sein des relations de sollicitude. Selon moi, un tel modèle permettrait la reconnaissance et l'encadrement de toutes les relations de sollicitude, y compris celles qui sont présentement marginalisées et qui pourraient l'être ou le devenir dans le futur.

Afin de pousser plus loin la réflexion, je considère que leur mise en application devrait être envisagée dans le cadre d'une recherche plus poussée sur l'assignation de responsabilités et sur la motivation à prendre en charge de telles responsabilités. Comme je l'ai mentionné au sein du troisième chapitre, la littérature sur les injustices épistémiques permet d'établir que différents groupes sociaux possèdent différents types et degrés de responsabilité en fonction de leur rôle dans la formation et le maintien de structures oppressives, de même qu'en fonction de la latitude d'action que leur octroie leur positionnement social et leurs liens sociaux au sein de ces structures. Pour reprendre le cas des RSM, j'ai établi que les personnes se trouvant dans des relations et des modes d'organisation sociale dominants contribuent aux injustices épistémiques et institutionnelles subies par les personnes au sein de RSM en raison de leur attitude d'ignorance herméneutique volontaire. En ce sens, elles portent une plus grande responsabilité en raison de leur rôle dans la formation et le maintien des structures oppressives qui produisent et reconduisent ces injustices, de même qu'en raison de l'autorité épistémique et du pouvoir social démesurés que leur octroient ces structures inégales. Puisque, cependant, ces groupes dominants profitent personnellement de ces structures, ils possèdent une motivation personnelle envers le maintien du statu quo. Pour cette raison, il est difficile de motiver les groupes dominants à prendre en charge leur part de responsabilité, tout particulièrement lorsque l'appel à l'action provient de groupes opprimés subissant une injustice épistémique et dont l'autorité épistémique sur ces sujets n'est pas ou que très peu reconnue. En conclusion, une recherche plus approfondie de solutions aux injustices épistémiques et institutionnelles telles que théorisées au sein de ce mémoire demandera une réflexion plus poussée sur les enjeux de la responsabilité et de la motivation à agir dans des contextes de justice sociale.

## BIBLIOGRAPHIE

- Combahee River Collective (2000). *Black Feminisms: The Combahee River Collective Statement, 1977*. Dans M. Marable et L. Mullings (dir.), *Let Nobody Turn Us Around: Voices of Resistance, Reform, and Renewal. An African American Anthology. Second Edition*. (2e éd.). New York: Bowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Black, M.C., Basile, K.C., Breiding, M.J., Smith, S.G., Walters, M.L., Merrick, M.T., Chen, J., & Stevens, M.R. (2011). The National Intimate Partner and Sexual Violence Survey (NISVS): 2010 Summary Report. Atlanta, GA: National Center for Injury Prevention and Control, Centers for Disease Control and Prevention. [https://www.cdc.gov/ViolencePrevention/pdf/NISVS\\_Report2010-a.pdf](https://www.cdc.gov/ViolencePrevention/pdf/NISVS_Report2010-a.pdf) [Consultation 19 juillet 2021].
- (2015). Hartford's 11-person "family" could be forced out. CBC News New York. <https://www.cbcnews.com/newyork/news/connecticut-friends-living-in-same-house-might-be-forced-by-city-to-split-up/> [Consultation 8 avril 2022]
- Abélard et Héloïse. *The Letters and Other Writings* (trad. W. Levitan). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2007.
- Aristote. *Les politiques* (trad. P. Pellegrin). Paris : GF Flammarion. 2005.
- Astell, M. (1700). *Some Reflections upon Marriage*. London: William Parker.
- Augustin. The Good of Marriage. Dans *Treatises on Marriage and Other Subjects* (trad. C. T. Wilcox). R. J. Deferrari (dir.). New York : Catholic University of America Press. 1955.
- Boswell, J. (1995). *Same-sex Unions in Premodern Europe*. New York: Vintage Books.
- Bowell, T. Feminist Standpoint Theory. Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/fem-stan/> [Consultation 1er février 2021].
- Brake, E. (2012). *Minimizing Marriage*. Oxford: Oxford University Press.
- Brake, E. (2014). Recognizing Care: The Case for Friendship and Polyamory. *Syracuse Journal of Law and Civic Engagement*, <https://slace.syr.edu/issue-1-2013-14-on-equality/recognizing-care-the-case-for-friendship-and-polyamory/> [Consultation 8 avril 2022]
- Catala, A. (2015). Democracy, Trust, and Epistemic Justice. *The Monist*, 98 (4): 424-440.
- Chambers, C. (2016). The Limitations of Contract: Regulating Personal Relationships in a Marriage-Free State. Dans *After Marriage*. E. Brake (dir). Oxford: Oxford University Press, 51-83.
- Collins, P. H. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman.
- Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* (2e éd.). New York and London: Routledge.

- Cooper, A. J. (1892). *The Voice of Anna Julia Cooper Including A Voice from the South and Other Important Essays, Papers, and Letters*. C. Lemert et E. Bhan (dir.), 1998.
- Cott, N. F. (2000). *Public Vows: A History of Marriage and the Nation*. Cambridge, Massachussets/London, England: Harvard University Press.
- Crenshaw, K. (1991). « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Davis, A. (1981). *Women, Race & Class*, New York: Random House, 1983.
- De Cleyre, V. (1908). Loving Freedom: Anarchism without Adjectives. Dans *The Essays of Voltarine de Cleyre – Feminist, Anarchist, Genius*. S. Presley et C. Sartwell (dir.). New York: State University of New York Press, 2005.
- Dotson, K. (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33 (1): 24-47.
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, 28 (2): 115-138.
- Eisenberg, M. A. (1995). The Limits of Cognition and the Limits of Contract. *Stanford Law Review*, 47: 211-259.
- Ellman, I. M. (2001). 'Contract Thinking' Was Marvin's Fatal Faw, *Notre Dame Law Review*, 76: 1365-1380.
- Elster, J. (1983). *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, M. (2013). Epistemic justice as a condition of political freedom?. *Synthese*, 190: 1317-1332.
- Gheaus, A. (2016). The (Dis)value of Commitment to One's Spouse. Dans *After Marriage*. E. Brake (dir.) Oxford: Oxford University Press, 204-224.
- Goldman, E. (1915). *Anarchism and Other Essays*. Duke Classics, 2012.
- Grasswick, H. Feminist Social Epistemology (2006). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Révisé 24 juillet 2018. <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-social-epistemology/> [Consultation 29 janvier 2021].
- Harding, S. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity?. Dans *Feminist Epistemologies*. L. Alcoff and E. Potter (dir). New York/London: Routledge, 1993.
- Harding, S. (2004) *The Feminist Standpoint Theory Reader*. New York and London: Routledge.
- Hartsock, N (2004). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. Dans *The Feminist Standpoint Theory Reader*. S. Harding (dir.), 35-54.



- Hartsock, N. (1983). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. Dans *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. S. Harding and M. Hintikka (dir.). Dordrecht: D. Reidel, 283–310.
- Haslanger, S. (2000). Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?. *Noûs*, 34(1): 31-55.
- Hegel, G. W. F. (1807). *The Phenomenology of Mind* (trad. J. B. Baillie). J. H. Muirhead (dir.) London: Swan Sonnenschein & Co., Limited. New York: The Macmillan Company, 1910.
- Hegel, G. W. F. (1820). *Elements of the Philosophy of Right* (trad. H. B. Nisbet). A. W. Wood (dir.). Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Intemann, K. (2010). Standpoint empiricism: Rethinking the terrain in feminist philosophy of science. Dans *New Waves in Philosophy of Science*. P.D. Magnus et Jacob Busch (dir.). Houndsmills, Basingstoke, Hampshire, UK: Palgrave MacMillan, 198-225.
- Jenkins, C. (2017). *What Love Is And What It Could Be*. New York: Basic Books.
- Kant, I. (1797). *The Metaphysics of Morals*. K. Ameriks et D. M. Clarke (dir.). Cambridge : Cambridge University Press, 2013.
- Kelly, M. B. Divorce Cases in Civil Court, 2010/2011. Juristat, Statistics Canada, Catalogue no. 85-002-X. <http://bit.ly/18tCSOo> [Consultation 19 juillet 2021]
- Khader, S. J. (2011). *Adaptative Preferences and Women’s Empowerment*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Khader, S. J. (2012). Must Theorising about Adaptative Preferences Deny Women’s Agency? *Journal of Applied Philosophy*, 29 (4): 302-317.
- Khader, S. J. (2013). Identifying Adaptative Preferences in Practice: Lessons from Postcolonial Feminisms. *Journal of Global Ethics*, 9 (3): 311-327.
- Lahey, K. A. et K. Alderson (2004). *Same-sex Marriage: The Personal and the Political*. Toronto: Insomniac Press.
- Lee, H. (1960). *How To Kill a Mockingbird*, Londres: William Heinemann.
- Locke, J. (1690). *Second Treatise of Government*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1980.
- Marx, K. et F. Engels (1895). *The Communist Manifesto* (trad. S. Moore). G. S. Jones (dir.) London: Penguin Classics, 2002.
- Mason, R. (2011). Two Kinds of Unknowing. *Hypatia*, 26 (2): 294-307.

- May, V. M. (2014). 'Speaking into the Void?' Intersectionality Critiques and Epistemic Backlash. *Hypatia*, 29 (1): 94-112.
- McEwan, I. (1998). *Enduring Love*, Londres: Vintage.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.
- Mill, J. S. (1869). The Subjection of Women. Dans *On Liberty*. S. Collini (dir.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 117-145.
- Mills, C. (1997). *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.
- Monthly Labor Review, U.S. Bureau of Labor Statistics (2013). Marriage and divorce: patterns by gender, race, and educational attainment. <https://www.bls.gov/opub/mlr/2013/article/marriage-and-divorce-patterns-by-gender-race-and-educational-attainment.htm> [Consultation 19 juillet 2021]
- Nolan, D. (2016). Temporary Marriage. Dans *After Marriage*. E. Brake (dir.). Oxford: Oxford University Press, 180-203.
- Norton, C. S. (1908). *A Letter to the Queen on Lord Chancellor Cranworth's Marriage and Divorce Bill*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Nussbaum, M. C. (1999). *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. New York: Cambridge University Press.
- Okin, S. M. (1989). *Justice, Gender and the Family*, New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press.
- Paul, D. E. (2018). *From Tolerance to Equality: How Elites Brought America to Same-sex Marriage*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Platon, *The Republic* (trad. T. Griffith). G. R. F. Ferrari (dir.). Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Pohlhaus, G. (2017). Varieties of epistemic injustice. Dans *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. I. J. Kidd, J. Medina et G. Pohlhaus Jr. (dir.). New York : Routledge, 13-26.
- Pohlhaus, G. (2012). Relational Knowledge and Epistemic Injustice: Toward a Theory of 'Willful Hermeneutical Ignorance'. *Hypatia*, 27 (4):715-735.
- Sen, A. (1995). Gender Inequality and Theories of Justice. Dans *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*. M. Nussbaum et J. Glover (dir.) Oxford: Clarendon Press, 259-273.
- Shrage, L. (2016). Polygamy, Privacy, and Equality. Dans *After Marriage*. E. Brake (dir.). Oxford: Oxford University Press, 160-179.

- Smith, D. E. (2004). Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology. Dans *The Feminist Standpoint Theory Reader*. S. Harding (dir.), New York and London: Routledge, 21-33.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak?. Dans *Marxism and the Interpretation of Culture*. Nelson et L. Grossberg (dir.), 271-313.
- Statistiques Canada (2009). La violence conjugale au Canada : un profil statistique : section 1 : la violence conjugale autodéclarée, 2009. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-224-x/2010000/part-partie1-fra.htm> [Consultation 19 juillet 2021]
- Stevenson, W. (1999). Colonialism and First Nations Women in Canada. Dans *Scratching the Surface: Canadian, Anti-Racist, Feminist Thought*. E. Dua et A. Robertson (dir.). Toronto: Women's Press.
- Taber, J. (2012). Elderly American caregiver being deported has been granted temporary visa. The Globe and Mail. <https://www.theglobeandmail.com/news/national/elderly-american-caregiver-being-deported-has-been-granted-temporary-visa/article5328771/> [Consultation 8 avril 2022]
- Truth, S. (1995). When woman gets her rights man will be right. Dans *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*. B. Guy-Sheftall (dir.). New York: New Press, 37-38.
- Wollstonecraft, M. (1792). *A Vindication of the Rights of Woman*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Wylie, A. (2003). Why Standpoint Matters. Dans *Science and Other Cultures: Issues in Philosophies of Science and Technology*. R. Figueroa et S. Harding (dir.). New York and London: Routledge, 26-48.
- Young, I. M. (2006). Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model. *Social Philosophy and Policy*, 23: 102-130.
- Young, I. M. (2011). *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press.