

COLINE SÉNAC (Montréal)¹

L'injustice épistémique : questions de vérité et méthode

Epistemic injustice: questions of truth and method

Abstract

This article proposes the comparison of two methods of analysis, semiotics, and hermeneutics, to address contemporary issues in ethical and political philosophy, through the study of the phenomenon of epistemic injustice. Conceptualized by Fricker (2007), epistemic injustice is synonymous with the denial of the value of knowledge that an individual possesses because of prejudices about the social group to which he or she belongs or is affiliated. When epistemic injustice is studied in the empirical world, it poses some crucial issues in terms of interpreting the meaning that the individual gives to the experience of injustice that he or she experiences.

Although the interpretation of injustice is central to the understanding of the phenomenon itself, little research in ethical and political philosophy addresses these aspects, because of the failure to sufficiently mobilize analytical methods such as semiotics and hermeneutics. However, these two methods, usually used in other fields to deal with these aspects, allow us to question the treatment and the interpretative scope of the epistemic injustice by the different interlocutors involved in the interaction in which it is reconducted.

The comparison of these two methods in the analysis of epistemic injustice finally allows us to argue in favor of the hermeneutic method, as defined by Gadamer and rethought by Code (2003), to enhance Gadamer's legacy through the analysis of ethical and political issues in human sciences research.

Keywords: Hans-Georg Gadamer, Lorraine Code, epistemic injustice, semiotics, hermeneutics,

Introduction

Les turbulences sociales des dernières années ont révélé que, malgré les progrès de ces dernières décennies, de profondes injustices persistaient. Des mouvements sociaux, comme #MeToo ou *Black lives matter*, se sont alors formés pour

¹ Ce projet a bénéficié du soutien financier du Fonds de recherche du Québec en Société et Culture (Bourse de recherche doctorale 2020-B2Z-275831).

rendre compte des nombreuses situations d'iniquité sociale vécues par des individus affiliés à des communautés marginalisées.

Notre recherche traite des injustices dans les interactions sociales, parmi les tissus de communication où les relations se nouent (van Dijk 1997), et au travers desquels des préjugés sont portés sur des individus. Notre intérêt se dirige vers une forme subtile d'injustice, qui demeure pourtant très présente dans nos interactions quotidiennes : l'injustice épistémique, celle relative à l'exclusion de la participation de certains groupes sociaux sur la base de préjugés quant aux connaissances que possèdent les individus qui y sont directement associés (Fricker 2007). Il s'agit par exemple de ne pas prendre d'emblée au sérieux les témoignages de victimes d'agressions sexuelles, de demeurer silencieux face aux propos cohérents émis par un individu qu'on présume atteint d'un trouble de santé mentale, ou de n'accorder aucune crédibilité à de multiples demandes d'assistance de la part d'un individu qui est, à en juger seulement par son apparence, en situation d'itinérance.

Ces injustices ont généralement pour effet de questionner ou d'invalider la capacité des locuteur.rice.s à produire ou à transmettre des connaissances dans une interaction (Kidd et al., 2017), à cause principalement de leurs appartenances ou assignations en tant que membres d'un groupe minoritaire (Lépinard et Mazouz 2020). L'étude de ces situations d'injustice est donc cruciale, notamment pour les organisations et les communautés en quête d'une certaine équité épistémique et sociale, car elles témoignent de la reconduction des relations de pouvoir dans les interactions sociales (Bencherki *et al.* 2019).

L'étude des injustices épistémiques, ayant donné lieu à tout un champ d'études en philosophie politique et sociale grâce notamment aux travaux préliminaires de Fricker (2007), conduit bien souvent les philosophes à déterminer le caractère préjudiciable de l'injustice épistémique. Mais, un constat demeure : les limites épistémologiques et éthiques évoquées en conclusion d'articles se rapportent bien souvent à la question de l'interprétation du préjudice ressenti par les victimes de ces injustices. Pour contrer cet appel à la subjectivité des individus, certains philosophes défendent une conception objective de l'injustice épistémique, ou tentent, tant bien que mal, de déterminer ses conditions générales (Byskov 2021), tandis que d'autres le considèrent comme un facteur uniquement contextuel, relevant des aspects contingents du phénomène social (Beeby 2011).

Malgré la difficulté de saisir le sens que l'injustice épistémique invoque et les effets qu'elle produit, nous admettons que ce phénomène — à cause de son caractère purement social — doit être prioritairement analysé en fonction de la compréhension qui en est produite par les individus. Car une même question ne cesse de revenir, dès lors qu'on étudie les contextes au sein desquels une injus-

lice épistémique s'opère : dans quelle mesure pouvons-nous réellement savoir comment l'injustice épistémique advient dans les interactions sociales, si nous ne questionnons pas, de prime abord, ceux et celles qui le vivent ? Pour rendre compte de ce dont l'injustice épistémique relève, il est donc nécessaire de mobiliser des démarches différentes de celles habituellement élaborées en philosophie sociale et politique, car ces dernières demeurent inopérantes pour étudier la signification et l'expérience vécue par les individus (Renault 2004). Nous devons alors choisir d'autres méthodes, plus portées sur l'interprétation de phénomènes situés au croisement de plusieurs disciplines en sciences humaines, comme la sémiotique ou encore l'herméneutique.

Par la comparaison de la sémiotique et de l'herméneutique au regard de notre sujet de recherche, notre objectif est de tracer les contours d'un cadre théorique qui nous permettrait de bien comprendre l'ampleur et les limites du sens associé à une situation d'injustice épistémique, afin de mieux identifier et saisir ses principales modalités interprétatives. Ce cadrage doit nous amener à porter une attention plus accrue sur la signification et l'interprétation de l'injustice épistémique, de manière à pouvoir mieux saisir les implications sociales et éthiques de l'injustice épistémique par rapport au dialogue qui s'instaure entre les diverses communautés sociales. Mais, comment cadrer l'injustice épistémique de manière à pleinement comprendre ce qu'elle implique au niveau du sens qu'elle évoque, des actions qu'elle provoque, et du dialogue qu'elle initie entre les communautés sociales ?

Ce regard croisé sur des méthodes élaborées en sémiotique et en herméneutique nous permettrait d'identifier laquelle des deux s'avère être la plus pertinente pour rendre compte des enjeux épistémologiques et praxéologiques derrière le phénomène social qu'on étudie, et dont nous cernons l'importance, par sa finalité théorique et pratique, d'en révéler pleinement la compréhension qu'en font les individus. Les approches étudiées ont été sélectionnées sur le principe qu'elles permettent d'analyser de manière approfondie les interactions sociales ; c'est pourquoi elles se situent au croisement de la communication pour la sémiotique (Boutaud 2005), et de la sociologie critique pour l'herméneutique (Code, 2003).

Pour la sémiotique, nous allons principalement nous référer aux travaux précurseurs de Peirce (1978), qui demeure la principale influence des théories sémiotiques élaborées jusqu'à présent. Et, même si nous allons survoler par la suite les différentes théories, et notamment celles aux confluences de la communication, nous allons toutefois centrer notre analyse sur un ouvrage d'Umberto Eco (1992), parce qu'il nous permet de cerner avec acuité les avantages et les inconvénients de la sémiotique, au regard de l'injustice épistémique. Cela nous

permettra de mieux comprendre pourquoi la sémiotique, et surtout celle employée en communication, permet de cadrer l'injustice épistémique comme une réinterprétation infinie et une possibilité discursive.

En ce qui concerne l'herméneutique, même si nous allons puiser nos arguments dans les principaux ouvrages de Gadamer (1996a et 1996b), nous articulerons nos propos sur un ouvrage témoignant de l'application féministe possible d'une telle philosophie gadamérienne, dans le but de montrer les enjeux et les limites d'une perspective herméneutique dans l'étude de phénomènes sociaux à partir d'une approche critique, comme celle adoptée par Lorraine Code (2003). De cette manière, nous pourrons mieux saisir en quoi la philosophie herméneutique de Gadamer permet de cadrer l'injustice épistémique comme une réhabilitation des préjugés et une critique sociale.

L'analyse de ces deux démarches nous aidera à penser un cadre idéal pour cerner un phénomène social, l'injustice épistémique, que nous parvenons difficilement à saisir pleinement, même dans ses manifestations les plus visibles, du fait de dépendre principalement de l'expérience de ceux et celles qui le vivent.

L'injustice épistémique : présentation d'un concept

L'injustice épistémique incarne un phénomène social actuellement peu abordé dans le monde académique, alors qu'il se présente pourtant fréquemment dans nos interactions quotidiennes, sitôt que la conversation témoigne d'une situation problématique au niveau de l'accès, de la production et de la transmission de connaissance entre des interlocuteur.rice.s dans une même interaction sociale. Mais, qu'est-ce qu'une injustice épistémique ? C'est par nature un acte de langage (Austin, 1962) ayant comme fonction d'invalider, ou de douter du statut épistémique d'un individu, en jugeant de manière arbitraire, et donc souvent de façon injuste, sa capacité à pleinement saisir et connaître le monde qui l'entoure. Ainsi, même si ces injustices sont, d'abord et avant tout, à caractère épistémique, et donc principalement lié au domaine du langage, elles ont pourtant des implications réelles sur la constitution et la représentation de certaines communautés sociales, et peuvent engendrer des violences sur les individus les plus touchés par les injustices épistémiques.

La pionnière de ce champ de recherche, Miranda Fricker (2007), établit qu'une injustice épistémique correspond par définition au fait de discréditer les propos d'un individu sur la base de préjugés portés à son égard. Cette définition, quoique abstraite, lui permet alors d'en distinguer deux types : l'injustice testimoniale, qui est le fait de ne pas accorder de crédibilité au témoignage ou à

l'expérience de ces individus ; et l'injustice herméneutique — laquelle survient à force de subir à répétition des injustices testimoniales — qui correspond à l'incapacité, notamment pour les victimes, d'accéder aux ressources herméneutiques leur permettant de faire sens avec la réalité qu'ils ou elles vivent. Pour l'explicitier, Fricker (2007, 150-151) prend le cas du harcèlement sexuel : la constante remise en question du témoignage de victimes de harcèlement (i.e. injustice testimoniale) fait en sorte qu'elles finissent même par se demander si ce qu'elles ont vécu est véritablement du harcèlement (i.e. injustice herméneutique).

Grâce à l'ampleur des recherches dans ce champ d'études, d'autres injustices épistémiques ont été conceptualisées depuis, et s'inscrivent dans la continuité des injustices au départ élaborées par Fricker (2007). Des philosophes ont développé des concepts plus orientés sur la mise en doute des connaissances, comme la silenciation épistémique (Dotson 2011), à savoir la réduction au silence d'une personne — par indifférence ou par étouffement — du fait de douter de sa capacité à produire ou à transmettre des connaissances ; ou encore, l'ignorance épistémique (Mills, 2007), soit la résistance cognitive d'un individu à recevoir et accepter la connaissance pourtant indéniable étant transmise par autrui, à cause des préjugés qu'il porte à son égard. D'autres philosophes ont également développé des concepts étant, eux, centrés sur les rapports de pouvoir impliqués dans la reconduction des injustices épistémiques, comme celui de l'oppression épistémique (Dotson 2018), qui est l'exclusion épistémique persistante d'un individu à la transmission et à la production des savoirs ; et celui de l'exploitation épistémique (Berenstain 2016) qui est la contrainte exercée sur les personnes marginalisées d'éduquer les individus privilégié.e.s sur la nature même de l'oppression provoquée par ces dernier.e.s. De plus, certains chercheurs ont mobilisé des concepts issus d'autres domaines, pour enrichir le champ d'études des injustices épistémiques. C'est le cas pour le concept de *gaslighting* (Pohlhaus 2020), mobilisé au départ dans les milieux féministes, et ayant été retravaillé pour montrer qu'il consiste plus précisément à tenir un discours qui reporte la faute ou la culpabilité, non pas sur le coupable, mais sur la victime, à cause de préjugés étant généralement associés à cette dernière, comme le fait qu'elle soit faible, folle, vulnérable, etc. ; ou le concept de résistance en sociologie, précisé alors comme étant « épistémique » (Medina, 2013), puisqu'il consiste à réhabiliter les mentalités et les imaginaires, afin d'éviter la reconduction d'injustice sur la prémisse qu'il existe des préjugés à l'égard de certaines communautés sociales.

Grâce à ces nouvelles recherches dans ce domaine, nous constatons que l'injustice épistémique répond généralement d'une répartition inégalitaire des

pouvoirs épistémiques étant distribués entre les interlocuteur.rice.s d'une même interaction sociale, sur la base de préjugés liés généralement à leurs assignations ou à leurs revendications identitaires ; ce qui repose, en somme, sur le fait d'être reconnu comme étant légitime ou non de transmettre, de produire et d'accéder à une compréhension adéquate de la réalité sociale. À cause de ce principe de légitimité, les injustices épistémiques instaurent, par conséquent, des rapports d'iniquité contribuant à la reproduction de problèmes systémiques, comme le racisme, le sexisme ou la discrimination, et qui concernent, malgré ce qu'on peut *a priori* penser, l'ensemble des individus.

Pourtant, le terme d'injustice est initialement employé dans un cadre juridique, pour juger — jusqu'à un certain degré — de l'irrespect d'une loi, après l'exécution d'un ou de plusieurs actes allant à l'encontre en principe de la jurisprudence en vigueur. Mais le système juridique comporte toutefois certaines limites évidentes : les injustices nécessitent d'être reconnues comme telles par les instances juridiques, alors que certaines reposent sur des preuves qui ne sont pas estimées suffisamment recevables ou légitimes, tandis que d'autres dépassent le simple domaine du droit, en étant plus largement associées à un reniement ou à un bafouement des conditions collectives dans lesquelles vivent certaines communautés sociales. Les mouvements sociaux comme *Metoo* ou *Black lives matter*, qui dénoncent respectivement le sexisme et le racisme dont sont victimes des individus issus de communautés bien souvent marginalisées, démontre, en fait, de l'existence d'injustices plus larges, faisant alors état de l'existence de rapports d'iniquités parmi les individus, sur le plan économique, social ou politique. Par la dénonciation de ces situations d'injustices, ces mouvements sociaux servent finalement à attester du tort ou du blâme porté sur des individus liés à certaines communautés sociales, sans qu'une reconnaissance formelle soit émise de la part des instances juridiques, à cause de leur incapacité à traiter d'injustices rendant compte des conditions de vie dont souffrent ces individus.

Donc, contrairement à ce qu'affirme Laura Beeby (2011), comme quoi le préjudice ne dépend pas des conditions dans lesquelles vivent les individus, mais uniquement du contexte relatif à une situation d'injustice, nous croyons davantage que ces injustices résultent d'expériences individuelles (Renault, 2004), saisies et interprétées par un ou plusieurs interlocuteur.rice.s dans un contexte interactionnel spécifique, mais que le préjudice qu'ils et elles subissent, dépend plus largement des conditions économiques, sociales et politiques dans lesquelles ils et elles vivent. Certes, ces individus sont directement confronté.e.s à des situations particulières de disqualification de leurs témoignages, de dénigrement de leurs réalités sociales ou même d'exclusion de leurs participations au processus de décision (Byskov, 2021), mais les effets de ces injustices épistémiques dépassent à propre-

ment dit le simple contexte de l'interaction, en reconduisant respectivement des mécanismes de dévalorisation, d'ostracisation et d'exclusion opérant une violence épistémique souvent légitimée, à une plus grande échelle, par les instances du système au pouvoir, comme en témoignent les travaux de Spivak (1988) sur le colonialisme, de Pateman (1988) sur le sexisme, ou de Mills (1997) sur le racisme. Et, parfois dans l'ignorance des interlocuteur.rice.s eux-mêmes (Proctor & Schiebinger 2008), ces mécanismes sociaux garantissent, à une échelle individuelle, le maintien des positions de pouvoir d'un individu sur un autre, et, à une plus grande échelle, des rapports de domination d'un groupe sur un autre. Ainsi, même si ces mécanismes sociaux se manifestent par des gestes et des discours posés à l'encontre d'interlocuteur.rice.s dans un certain contexte interactionnel, il se trouve que la violence subie, ainsi que la souffrance ou le profond sentiment d'injustice qu'ils et elles peuvent ressentir, incarne le poids d'un préjudice qui dépasse en soi leur propre individualité, en pouvant être rapporté à toute une communauté sociale.

Mais, même si ces expressions de signes particuliers proviennent d'un certain contexte interactionnel, qui dépend plus largement de conditions économiques, politiques ou sociales dans lequel les interlocuteur.rice.s vivent, elles prennent tout leur sens, si et seulement s'ils et elles établissent que la situation relève effectivement d'une injustice épistémique. Si l'on s'appuie sur l'exemple de Françoise Vergès dans *Un féminisme décolonial* (2019), l'invisibilisation de la présence des femmes de ménage causée par l'absence d'interaction avec les employé.e.s des entreprises pour lesquelles elles travaillent, pourrait être considéré comme étant de la silenciation épistémique (Dotson 2011), uniquement si ces premières affirment le vivre et l'interpréter ainsi. Donc, par cet exemple, nous réalisons à quel point la présence d'une injustice dépend, de prime abord, de l'expérience de sens et d'affect vécue par les interlocuteur.rice.s concerné.e.s.

Cela dit, la saisie et de l'interprétation d'une injustice épistémique impliquent également que les individus réagissent différemment face à ce genre de situations. Bien que leurs réactions puissent être diverses et variées, il n'en demeure pas moins qu'elles sont toutes significatives, et se traduisent souvent par un changement perceptible au niveau de leurs comportements, leurs attitudes, leurs expressions (Hepburn 2004; Ruusuvoori 2007), leurs gestes (Ekman 1993), ou leurs discours. Ces changements, causés au départ par le simple fait d'être affecté.e par une situation différente de celles vécues habituellement, peut être interprétée par la suite, en sachant qu'il s'agit effectivement d'une injustice épistémique, comme étant plus difficile ou éprouvante à vivre, ce qui peut alors altérer, de manière plus ou moins visible, la production du sens et la construction de la relation s'établissant entre les différent.e.s interlocuteur.rice.s. Donc, si l'on pense l'injus-

tion épistémique par le biais de l'interprétation qui en est faite, ainsi que des réactions qu'elle suscite, il est alors nécessaire de se demander, au préalable, comment nous pouvons établir que les changements provoqués sont spécifiquement liés à la compréhension même d'une situation d'injustice, et non pas à d'autres facteurs psychologiques ou linguistiques, pouvant dépendre de l'état psychologique des interlocuteur.rice.s, ou de leurs états et capacités cognitives à pleinement saisir les énoncés transmis dans l'interaction sociale. Ainsi, une étude interprétative de l'injustice épistémique nous confronte à certaines limites du concept lui-même, notamment concernant le fait de pouvoir cerner, parmi les altérations qui se produisent, lesquelles résultent spécifiquement de la saisie et de l'interprétation d'une forme d'injustice épistémique.

D'autant plus que l'injustice épistémique recèle un profond paradoxe quand elle est pensée à partir d'un angle interprétatif, car elle implique, par définition, la remise en question de l'interprétation que donne un individu sur sa propre expérience ou connaissance du monde, alors qu'il doit démontrer, pour réagir à cette injustice, qu'il possède une connaissance adéquate du monde — notamment à celui qui a reconduit l'injustice et porté un préjugé sur lui — pour faire valoir le fait qu'il a subi une forme d'injustice épistémique. Ce genre de situation est récurrent, et pose problème, car : comment faire reconnaître à autrui que nous ayons vécu une injustice épistémique quand, au départ, il remet en question notre propre capacité à bien saisir et interpréter le monde qui nous entoure ? Cette question, de prime abord insoluble, nous invite à étudier l'injustice épistémique à partir de méthodes axées sur la signification et l'interprétation étant prêtées à des expressions de signes, comme le font la sémiotique et l'herméneutique, et qui ont, selon nous, une vocation opérationnelle concrète pour repenser les problèmes interprétatifs susmentionnés. C'est pourquoi nous allons maintenant comparer les démarches de la sémiotique et de l'herméneutique, pour établir lesquelles sont les plus pertinentes pour cadrer l'injustice épistémique, et saisir, en particulier, les altérations qui s'opèrent dans la production de sens et la relation entretenue dans une interaction sociale.

Sémiotique et herméneutique à l'épreuve de l'injustice épistémique

Partant du constat que les démarches sémiotiques et herméneutiques demeurent vraisemblablement plus adaptées que ceux élaborés en philosophie pour repenser spécifiquement la saisie et de l'interprétation de formes typiques de l'injustice épistémique, nous allons dorénavant tester leurs applications concrètes au regard de l'injustice épistémique, dont la particularité est de dépendre de la compréhension des interlocuteur.rice.s pour bien la saisir et l'identifier, et de

susciter une variété de significations et d'affects selon l'expérience particulière que les individus vivent, au moment de l'interaction sociale.

Les démarches sémiotiques et herméneutiques relèvent toutes les deux de traditions philosophiques, élaborées, aux alentours du XIX^e siècle, aux intersections de la pragmatique, du langage, de l'esthétique et de la phénoménologie, pour étudier des enjeux ayant trait à la signification et à l'interprétation. En dépit de leurs apparentes similitudes, elles se distinguent en ceci que la sémiotique questionne le processus de constitution d'un système de signe et de la signification dont elle relève, alors que l'herméneutique s'interroge en particulier sur le phénomène de l'interprétation et de la compréhension, afin de mieux saisir la manière dont les individus font sens avec leurs expériences.

Les théories sémiotiques, par leur filiation historique à la pragmatique ainsi qu'à la philosophie du langage, accordent une importance cruciale à la logique formelle des énoncés linguistiques, et se focalisent sur la saisie et la production du sens s'opérant au sein d'un système particulier de signes. Les premiers travaux sémiotiques traitant des interactions sociales se centrent sur l'émission et la transmission d'un ensemble de messages et de codes entre un émetteur et un destinataire ; au risque, selon Jakobson (1967 [1963], 94—95 et notes de bas de page), de réduire la fonction du langage à un modèle linguistique n'étant aucunement en relation avec la communication se produisant réellement entre un émetteur et un destinataire. C'est que la transmission implique une certaine réception, qui a été définie au départ comme un simple travail d'encodage et de décodage d'un message (Hall 1994), mais qui a été reconnue par la suite, à mesure que les théories de la réception se sont développées, comme un véritable travail d'interprétation de la part de l'ensemble des locuteur.rice.s (Jauss 1988, voir herméneutique).

Cependant, ces théories de la réception ont tendance à négliger les situations au travers desquelles ces interactions se produisent, alors qu'elles sont pourtant nécessaires pour que les individus parviennent à faire sens avec le monde social qui les entoure (Quéré 1999). Pour y remédier, des chercheurs ont élaboré des théories, situées aux confluences de la sémiotique et de la communication, pour penser alors l'interaction sociale, moins en termes de codes, de messages et de réception, qu'en termes de processus de communication, et de situations d'énonciation (Boutaud 2005 ; Boutaud et Veron 2007 ; Landowski 1997), de manière à pleinement saisir le caractère processuel de l'échange dynamique qui se produit entre des interlocuteur.rice.s, et de la relation sociale qui y est alors entretenue. Parmi elles, des théories nommées « sémiopragmatiques » (Bourrel et Engberink 2018 ; Meunier et Peraya 2010 ; Odin 2000) étudient plus précisément le rapport médiatique qu'entretiennent les spectateur.rice.s, selon

leurs connaissances et leurs expériences antérieures, comme celles étant liées au cinéma, en l'occurrence pour Odin (2000).

Ces récentes théories sémiotiques se réclament majoritairement de la pragmatique de Charles S. Peirce (1978 [1931-1935]), ou ce qu'il désigne par « pragmaticisme », lequel développe une logique formelle pour penser le processus sémiotique d'un système de signe qui dépendrait alors des contextes d'énonciation. Malgré son potentiel avorté à incarner une philosophie de la communication, le pragmatisme peircien propose quand même une méthode très efficace pour étudier des phénomènes dynamiques de la signification, ayant été par la suite clarifiés par notamment les travaux d'Umberto Eco (1992, 238), soit : la sémiotique (Peirce, 1978 [1931-1935], 5.488) — l'ensemble des discours théoriques sur les phénomènes sémiotiques ; et la sémiose ou *semiosis* (Peirce 1978 [1931-1935], 5.484)— l'activité au travers de laquelle la signification se produit par la coopération de trois sujets, à savoir un objet, un représentant et un interprétant. Le processus de la sémiose s'illustre bien par l'exemple de la rose, tel que donné par Eco (1992, 239), du fait que la rose incarne un objet dynamique fréquemment représenté par le terme rose (i.e représentant) qui, lui-même, peut être interprété par l'énoncé « fleur rouge », par l'image d'une rose, ou bien par une histoire entière qui raconte comment on cultive les roses (i.e interprétant). L'activité sémiotique se produisant alors par la relation entre cet objet, ce représentant et ces interprétants, comme celle illustrée par la rose, crée un enchaînement d'interprétants, ouvrant la signification à un monde infini de possibles interprétations. Car, la rose peut être aussi une couleur, une odeur, une symbolique, etc., et même complètement autre chose.

Quant aux théories herméneutiques, elles reposent bien souvent sur les travaux du pionnier de ce courant, Hans-Georg Gadamer (1996a), qui a tenté, à la suite des travaux de Wilhelm Dilthey (1942), de redonner une importance à l'interprétation dans les sciences humaines, alors qu'elles voulaient, à l'époque, rivaliser avec les sciences naturelles, lesquelles, en se dotant d'une méthode scientifique, prétendaient détenir une vérité objective sur les phénomènes. Le problème toutefois, pour Gadamer, est que cet idéal d'objectivité promu par la méthode scientifique des sciences naturelles a tendance à réduire la vérité à son plus futile dessein, alors que cette dernière incarne, pour Gadamer, le fondement ontologique de toute connaissance, de tout savoir énoncé par les humain.e.s. En fait, dans son ouvrage *Vérité et méthode* (1996a), Gadamer soutient que la méthode scientifique ne doit aucunement primer sur les savoirs humains, et plus largement sur la vérité ontologique des choses, car la connaissance s'acquiert de prime abord par la compréhension que fait l'interprète des phénomènes qu'il ou elle observe. Il précise, par la suite, que seule la méthode de l'esthétique peut

libérer les savoirs humains du joug de cette science instrumentale, en ceci qu'elle permettrait aux chercheurs de réaliser que les connaissances ne se forment qu'au travers de l'expérience vécue, par les individus, des objets et des phénomènes qui les entourent, de manière similaire à celle qu'ils et elles vivent au moment de contempler une œuvre d'art.

Quand nous contemplons une œuvre d'art, nous expérimentons en fait ce qui manifestement « ressort » comme une vérité ontologique, car elle suscite un « dévoilement » des choses — au sens heideggérien du terme — du simple fait de remarquer la présence de l'œuvre en cet « ici et maintenant » que nous pouvons parfois ressentir au moment de l'appréhender et de la saisir. L'œuvre d'art nous offre alors une expérience esthétique nous faisant prendre connaissance, le temps d'un bref instant, d'une vérité dépassant même parfois notre entendement. Donc, à l'inverse de ce que revendique la méthode scientifique, comprendre les choses ne s'apparente pas au fait d'accéder entièrement à la vérité, ni même de saisir comment elle s'opère, ni de comprendre d'où elle vient, mais plutôt au fait de savoir qu'elle existe quand elle se présente réellement sous nos yeux.

Ce qui se produit au cours de notre expérience dépasse, en ce sens, notre simple subjectivité : cette dernière se laisse emporter par l'attestation même de cette vérité à l'issue de laquelle il en découle une véritable connaissance sur le monde. Il faut ici élargir le sens généralement attribué à la connaissance, qui correspond pour Gadamer à une reconnaissance, au sens où elle nous ouvre les yeux sur ce qui est vraiment là, avec une justesse, tout d'un coup évidente, du monde, tel qu'il se présente réellement à nous. C'est pourquoi l'expérience demeure un élément fondamental dans toute quête d'une connaissance ou d'un savoir : elle contribue à la redécouverte de notre monde comme il est réellement, comme si c'était la première fois que nous le voyons aussi clairement.

Entrer en discussion avec Gadamer exige au préalable de bien comprendre que l'expérience relève au départ, pour les individus empreint.e.s d'une culture et de connaissances sur leur monde, d'une tradition historique de référence — au sens de *Vorurteile* en allemand. La tradition historique se comprend, pour Gadamer, comme l'héritage de savoirs se formant, au travers des siècles, à mesure que les peuples développent leurs cultures et connaissances sur le monde. En même temps, ces connaissances nous forment en tant qu'êtres, autant sur un plan individuel que collectif : elles nous marquent, nous constituent et nous transforment, par-delà même nos existences. Mais, contrairement à l'ambiguïté qu'elle peut suggérer, cette conception n'implique absolument pas la défense d'un traditionalisme (Fleming 2003, 109-133) ou d'un conservatisme (Iperciel 2004) cherchant à défendre alors les acquis d'un certain héritage culturel et historique ; elle peut aussi susciter une volonté, au contraire, de remettre en

question ce qui est considéré comme étant acquis. D'après l'ouvrage de Lorraine Code (2003), la tradition historique permet aussi de contrer l'assimilation constante de la différence, sans qu'il soit fait, au préalable, un véritable travail de reconnaissance, ou une prise de distance nécessaire et suffisante offrant la possibilité d'assurer la prise en compte de tout ce qui serait étrange, différent ou nouveau (Code 2003, 11).

D'un point de vue épistémologique, la considération de la tradition — ainsi que de l'ensemble des déterminations sociohistoriques sous-jacentes — rend visible le fait indéniable, rendu pourtant tacite par cette objectivité à laquelle prétend la science instrumentale, que le savoir est sans cesse en construction. De cette manière, nous gardons toujours à l'esprit qu'il persiste une part de doute dans la connaissance, qui est alors nécessaire à ce que nous puissions sans cesse regarder le monde à partir d'une certaine distance, pour continuer d'y porter attention et de chercher humblement à le connaître. Cette posture d'humilité est alors synonyme de sagesse, entendue au sens socratique du terme, car il faut d'abord et avant tout reconnaître son ignorance pour parvenir à s'approcher de cette vérité, de prime d'abord insaisissable, et qui se manifeste finalement à qui sait la voir. À partir de ce principe, Gadamer estime alors que l'interprétation dépend à la fois de l'accès à cette vérité fondamentale, qui est appréhendée, selon l'expérience qui y est vécue, à la lumière de la tradition historique à laquelle les individus appartiennent. Les théories herméneutiques s'appuyant sur les travaux de Gadamer (1996a), et plus récemment sur ceux de Paul Ricoeur (1969) ou de Robert Jaus (1988), proposent donc de concevoir les expériences de vérité des individus, de manière à la fois singulière et universelle, en tenant compte des contextes sociohistoriques qui les sous-tendent.

Ces deux démarches, respectivement sémiotiques et herméneutiques, permettent de réfléchir sur des enjeux portant sur la signification et l'interprétation, et offrent des finalités pratiques similaires, au sens où elles permettent toutes les deux de saisir les modalités de saisie, d'interprétation et d'expression étant mobilisées au sein des interactions sociales. Mais, après un examen minutieux, nous constatons qu'elles marquent certaines oppositions formelles en ce qui a trait au processus derrière la circulation, la saisie et la compréhension du sens véhiculé dans une interaction, et plus précisément à l'activité même de la sémiose. Un débat, étayé par Eco lui-même (1992, 368), sans toutefois le spécifier à la sémiotique et à l'herméneutique, distingue deux conceptions en opposition formelle : celle, hermétique, qui considère que la sémiose dérive d'un interprète particulier — étant souvent le créateur par exemple d'un texte ou d'une œuvre — auquel nous devons nous fier lorsque nous tentons d'en comprendre le sens, et celle, illimitée, qui admet qu'on puisse prêter plusieurs interprétations à

des signes, sans nécessairement rester fidèle à l'intention prêtée par le créateur. Donc, on assume finalement du côté des hermétiques, et en l'occurrence ici des herméneutes, qu'interpréter une œuvre, par exemple littéraire ou artistique, signifie mettre en lumière l'interprétation voulue par l'auteur pour reconnaître ce qui serait l'essence même d'un texte ou d'une œuvre ; tandis que d'un autre côté, pour les sémioticiens, les textes ou les œuvres peuvent être de nouveau interprétés à la lumière de nouvelles saisies du sens émises par différents interprétants. La présentation de ce débat nous invite à nous questionner sur la véritable nature de la sémiose, et à nous demander si elle doit être pensée comme étant univoque ou plurivoque.

Pour l'herméneutique, l'interprétation est tributaire du bagage culturel et historique de l'interprète — soit la tradition à laquelle il appartient — et de son expérience de l'événement vécu, ce qui limite alors le renvoi à de multiples interprétations, car elles se limitent strictement au contexte sociohistorique vécu auquel elles se réfèrent. En particulier, Gadamer exprime, par son idée de vérité, la croyance en la présence d'un signifié transcendantal, qui peut être évoqué au travers, par exemple, des mots et des images, ce qui met, encore une fois, rapidement fin au renvoi infini de signe à signe, car ces dernières ont une vérité profonde qui paraît indéniable, et dans un sens, absolu, pour ceux et celles qui les contemplent.

Pour la sémiotique, la signification dépend de trois sujets, soit le signe, son objet et ses interprétants, et implique une variation illimitée d'interprétations possibles pouvant être hiérarchisées ou limitées uniquement si les individus d'une même communauté parviennent à un accord provisoire les déclarant comme étant temporairement vraies. Mais, l'association spontanée de nouveaux enchaînements d'interprétants, et donc, éventuellement, la production de nouvelles interprétations peut rompre cet accord, et amener les individus à questionner ou à remettre en question les interprétations évoquées. Mais, c'est qu'au départ, les sémioticiens ne reconnaissent pas du tout la présence d'un signifié transcendantal : le langage est pris dans un jeu de signifiants multiples ne présentant aucunement de signifiés pouvant être considérés comme étant univoques et absolus. Et même, pour tout peircien.ne qui se respecte, l'indétermination du signifié est ce qui permet d'attester du fait que tout ne demeure qu'une affaire de signes. Car, ce qui entame le mouvement de la signification, c'est ce qui rend impossible son interruption, au sens où un signe ne demeure qu'un signe, et que rien n'existe en dehors de la chaîne signifiante qui opère une régression à l'infini (Peirce 1978 [1931-1935], 1.339). Certains sémioticiens — et en l'occurrence ici Boutaud (2005, 38) — considèrent même que le mouvement de la sémiose infinie offre une réflexion philosophique sur la pensée humaine, laquelle est sans

cesse entreprise et toujours inachevée, à force de glisser de signe en signe, et de produire une chaîne signifiante qui ne reste jamais figée.

Maintenant que nous avons analysé les principes et les particularités de ces deux démarches de recherche, comment doit-on les mettre à l'épreuve et les cadrer au regard de l'injustice épistémique ? Quels sont leurs avantages et leurs inconvénients au regard de notre enquête ?

Les théories sémiotiques offrent un cadre propice à la réinterprétation infinie et à la possibilité discursive, ce qui serait favorable à l'acceptation de la diversité et de la différence, et à l'amélioration du dialogue parmi les diverses communautés sociales. À première vue, nous constatons que la sémiotique offre une conception dynamique des processus de signification, ayant l'avantage de prendre en compte de modalités sémiotiques complexes et variables, tels que le ton, les gestes, les mots, les sons, etc., et qui changent incontestablement selon les contextes interactionnels, notamment quand des injustices épistémiques y sont reconduites. Et, bien que la sémiotique puisse paraître limitée à cause de son attachement, toujours présent, à la linguistique, elle permet néanmoins de s'attarder à tout ce qui se rattache à la signification, ce qui nous permet d'enrichir notre propre compréhension de la pensée humaine, et de ce que les individus éprouvent sur le plan cognitif et affectif, au moment où ils et elles vivent par exemple une situation d'injustice épistémique. Cependant, la position — un peu radicale, telle que précédemment introduite — de la sémiotique illimitée, instaure un principe d'indétermination du signifié, qui demeure certes efficace pour tenir compte de la multiplicité de significations qu'il est possible d'admettre pour parvenir, après discussion, à un consensus parmi les membres d'une même communauté, mais qui peut nuire aux possibilités mêmes qu'elle offre sur le plan sémiotique, en autorisant certaines dérives, comme celle que les significations s'équivalent les unes aux autres, au point qu'aucun consensus ou accord, même provisoire, ne soit réellement possible, en cas, par exemple, d'injustice épistémique. C'est que les interactions où les injustices épistémiques sont reconduites impliquent souvent des rapports de pouvoir et de domination, qui ne sont aucunement favorables à la discussion et à la prise en considération des points de vue d'autrui, et surtout de ceux et celles qui sont opprimé.e.s. Si on s'imagine le pire des scénarios, alors il pourrait même y avoir une reconduite perpétuelle des injustices testimoniales basée sur le principe qu'une autre interprétation est toujours possible, et, par conséquent, que d'autres puissent être toujours plus envisageables que celles étant finalement prononcées par des individus ayant littéralement moins de pouvoir épistémique.

Mais, si on tient compte de l'avis d'Eco (1992, 382), alors il est possible de croire que le processus de la sémiotique peut quand même donner naissance, à

long terme, à des interprétations étant socialement partagées et admises comme étant vraies. Le signifié ne serait donc pas transcendantal, mais devrait être postulé comme un but possible et souhaitable, selon la volonté de la communauté s'en portant garante. De plus, si la difficulté d'identifier une injustice épistémique engendre facilement des erreurs de jugement d'une situation d'interaction, alors il vaut mieux prétendre à une sémiose potentiellement illimitée, afin de pouvoir réactualiser et réviser la situation en cas de problème d'interprétation. Mais, pouvons-nous vraiment prétendre qu'il soit possible de privilégier momentanément un signe dont la signification se comprend en principe à l'infini, et varie incontestablement selon les contextes ?

Les théories herméneutiques, comme celle de Gadamer (1996a; 1996b), offrent quant à elles un cadre adéquat pour la réhabilitation des préjugés et l'émission d'une critique sociale à visée réformatrice. D'une part, la compréhension, telle qu'exprimée par Gadamer, permet une certaine réhabilitation des préjugés par le pouvoir de la connaissance, car elle répond du principe que la connaissance doit sans cesse faire autorité, qu'importe les relations de pouvoir qui se tissent entre les individus, dans les champs du savoir humain. Ainsi, cette conception présente l'avantage de nous offrir la possibilité de critiquer les préjugés en vigueur, tout simplement au nom de la connaissance, ainsi que d'adopter une réflexivité propice à la critique de la prétendue objectivité dans les sciences humaines. En ce qui a trait aux situations d'injustices épistémiques, cela nous permettrait de reconnaître le caractère véridique des témoignages partagés par les victimes, et qui sont, à cause des relations de pouvoir et de domination, généralement délégitimés et sujets à la reconduction d'injustices testimoniales (Fricker 2007), alors qu'elles rendent compte d'une vision parfaitement adéquate de la réalité sociale.

Ceci étant dit, nous savons pertinemment que le monde social se constitue à partir de normes qui régulent l'ensemble de nos conduites sociales, et qui amène les individus à rester empreints de valeurs, de préjugés et de croyances, ce qui peut poser un problème pour les gadamériens qui défendraient, coûte que coûte, le pouvoir inéluctable de la connaissance, et de la vérité ontologique émanant des expériences vécues par autrui. Mais, comme le précise Code (2003, 7) par l'invocation des propos de Gadamer (1996a), la possibilité même d'une *tabula rasa* des préjugés, ou d'une lutte contre les préjugés que les individus peuvent porter sur autrui et sur le monde, demeure tout simplement impossible à imaginer. Pour Gadamer (1996a), les préjugés doivent être, au contraire, pris en considération, pour que nous puissions nous questionner, de façon adéquate et juste, sur nos propres manières de concevoir la connaissance que nous cultivons de notre réalité sociale. De plus, d'après les théories du point de vue (i.e. *stand-*

point theories), et notamment des travaux de Sandra Harding (1986), un individu postulant une capacité à éliminer l'ensemble des valeurs ou des croyances de son raisonnement, sans adopter pour autant une posture réflexive adéquate, ne peut avoir accès à une vision complètement objective de la réalité. Car, dans l'épistémologie objectiviste qu'elle critique de concert avec Gadamer, quand le chercheur ou la chercheuse tente de s'émanciper de sa position sociale en adoptant un point de vue « de nulle part », il ou elle crée en fait les conditions pour que ses préjugés, valeurs et croyances soient directement importés dans les résultats de recherche. Si, qui plus est, le point de vue et les expériences sociales proviennent d'un individu ayant un statut social de privilégié.e, alors les préjugés, valeurs et croyances étant partagés de la communauté scientifique deviennent difficilement délogeables de la culture scientifique dominante, du fait d'être estimées relativement objectives alors qu'elles ne le sont vraisemblablement pas. C'est que les épistémologues du point de vue défendent le principe, relativement similaire à celui de Gadamer (1996a), que tout savoir est produit de façon socialement située, et que l'ensemble des points de vue permet d'avoir une meilleure compréhension de la réalité sociale. Car, le savoir n'est pas individuel, mais bel et bien produit collectivement par une communauté capable de représenter cette diversité des points de vue.

D'autant plus que, pour le cas de l'injustice épistémique, il peut être néfaste de vouloir mettre une fin à l'existence de ces préjugés, car certains peuvent incarner, en tant que jugements et qu'intuitions, de véritables sources de connaissance empirique. D'après notamment Nancy Hartsock (1998), pour qui la production de connaissance est directement liée à la reproduction des rapports de domination, la prise en compte des points de vue d'individus marginalisés, ainsi que des préjugés qu'ils impliquent, est une gageure de la connaissance sur la réalité sociale qui y est effectivement vécue par l'ensemble des individus. Car, la vision du monde social promue par les individus en position dominante est toujours partielle et partiale, et contribue même parfois à la légitimation des rapports de pouvoir. Il ne s'agit toutefois pas d'affirmer que les points de vue des dominés seraient porteur, intrinsèquement, de savoirs plus véridiques sur le monde social, mais plutôt d'insister sur la priorisation de leurs points de vue, puisqu'ils et elles possèdent des expériences de la réalité qui ne sont pas nécessairement vécues par une majorité d'individus. Hartsock et les épistémologues du point de vue ne font donc aucunement la promotion de l'idée que seulement les femmes peuvent parler des femmes, les noirs des noirs, etc. Leur but est uniquement de valoriser les points de vue des individus marginalisés, de manière à bénéficier d'une meilleure connaissance de phénomènes sociaux, tels que l'injustice épistémique, en vertu du fait qu'ils sont parfois minimisés, invisibili-

sés ou même occultés par la majorité des individus, pour la simple raison que leurs positions sociales privilégiées les amènent à moins vivre ce genre de situations, du moins en tant que victimes. Par la reconnaissance de l'inéluctabilité des préjugés et la défense du primat de la connaissance, la pensée de Gadamer se concilie donc bien avec les théories du point de vue, lesquelles favorisent la reconnaissance de l'expérience véridique étant vécue par les individus marginalisés, ce qui permet, dans l'ensemble, de bien saisir la compréhension étant faite de l'injustice épistémique par les individus marginalisés, qui en sont souvent les victimes.

D'autre part, la conception de la tradition historique requiert de prendre en compte les contextes sociohistoriques dont relèvent les situations d'injustice épistémique, et qui témoignent parfois des conditions sociales dans lesquelles sont les victimes de ces injustices, comme le racisme systémique dont témoignent les situations d'arrestation policière vécues par les afro-américain.e.s. En considérant les situations d'injustice ainsi, cela nous permettrait de relever les rapports d'iniquités étant liés à une distribution inégalitaire des pouvoirs épistémiques, qu'il est important de souligner, au nom de la justice et de l'équité sociale. Donc, la conception gadamérienne de tradition historique permet de rendre compte des dimensions de la vie qui dépassent même le simple cadre de l'interaction, et de pouvoir émettre une critique des sociétés dans laquelle nous évoluons, en repensant certains éléments de cette tradition historique que les individus ont intériorisée pour concevoir les principes de justice, d'égalité et d'équité. Car le projet philosophique de Gadamer est de parvenir à une fusion de l'ensemble de ces horizons interprétatifs, provenant autant de l'expérience vécue par les interlocuteur.rice.s, que de leur compréhension de la tradition historique, dans le but de faire progressivement évoluer les sociétés, en reformant, éventuellement, certains principes, valeurs et croyances, dans le cas hypothétique où elles iraient à l'encontre des déterminations sociohistoriques au travers desquelles les individus expérimentent certaines dimensions de la vie sociale, comme l'injustice épistémique.

Ainsi, la démarche herméneutique de Gadamer exige, finalement, de suspendre nos préjugés, le temps d'interpréter l'expérience que nous avons vécu, et de remettre en question, d'ouvrir et de maintenir ouvertes d'autres possibilités interprétatives, tout en tenant compte de notre propre historicité, en fonction de la tradition à laquelle nous nous référons. Il souligne même la nécessité interprétative de voir le passé dans ses propres termes, donc pas comme un aspect des valeurs et des préjugés de l'interprète, et de se situer dans une autre situation pour le comprendre, tout en restant ouvert.e à développer une conscience critique des préjugés

que nous portons éventuellement sur autrui et le monde qui nous entoure. Mais, le plus important est, comme le suggère Code, que :

Gadamer ouvre une voie d'engagement dans les sciences humaines comme étude de l'expérience et du sens ; où l'expérience est vécue linguistiquement, et le langage, comme producteur de sens ; et où l'expérience est vécue linguistiquement, et où le langage, en tant que producteur de sens, est constitutif du monde que ces sciences cherchent à comprendre (2003, 8, notre traduction).

L'herméneutique offre ainsi une dimension réflexive non négligeable, qui se situe au niveau de l'expérience vécue par l'individu, ainsi que de la tradition défendue par la collectivité, et qui est, en ce sens, extrêmement compatible avec les théories du point de vue, lesquelles sont généralement reconnues pour offrir une vision critique de la vie sociale, et une remise en question des points de vue sur des sujets faisant souvent polémiques, en s'attaquant directement à des problèmes d'ordre systémique, liés bien souvent aux conditions dans lesquelles vivent certaines communautés sociales.

Discussion critique

Autant la sémiotique que l'herméneutique nous permet donc d'analyser les interactions sociales quotidiennes, en offrant des cadres de pensée adéquats pour penser l'ampleur du phénomène. En particulier, elles se focalisent sur les significations et les interprétations énoncées dans le cadre d'une injustice épistémique, et tiennent compte de la réaction des interlocuteurs qui y sont impliqués. De plus, ces démarches sont toutes les deux ancrées dans le courant pragmatiste, ce qui nous permettrait alors, par rapport à notre cadre de recherche, de situer l'injustice épistémique au niveau des pratiques, actions et actes de langage posés dans certaines situations, dans le but de nous aider à mieux comprendre la manière dont « les individus structurent leurs rapports, s'attribuent des rôles, jouent leurs images » (Meunier et Peraya 2010, 146).

Pendant, par l'examen approfondi de ces deux démarches au regard de l'injustice épistémique, nous affirmons que notre préférence se porte véritablement sur l'herméneutique, laquelle permet d'adopter une posture réflexive et éthique étant nécessaire, à notre avis, pour mener une analyse approfondie sur les injustices épistémiques. Le principal avantage de l'herméneutique est de pouvoir étudier, en s'attardant sur l'interprétation et la compréhension humaine, nos propres manières d'appréhender et d'expérimenter les choses qui nous entourent, ainsi que de penser la connaissance véridique qui en résulte. Bien que cet exercice de pensée demeure complexe, et requiert une rigueur, souvent exi-

geante, d'étudier nos expériences et connaissances à la lumière d'éventuels biais et préjugés dont nous ignorons parfois l'existence, elle demeure toutefois nécessaire pour mieux comprendre la manière dont nos préjugés, nos valeurs et croyances les plus profondes s'articulent, et définissent les contours, bien souvent imprécis et abstraits, de nos horizons de pensée passés, actuels et futurs.

Et c'est uniquement en des termes gadamériens que cette (re)lecture de nos horizons interprétatifs soit véritablement possible, par la reconnaissance préexistante d'une tradition se recréant sans cesse en arrière-plan de nos connaissances et de nos savoirs humains. En reprenant l'interprétation de Susan Hekman (2003, 81-109) à propos de la tradition gadamérienne, nous croyons que l'expérience humaine peut créer une confrontation incessante entre une chose nouvelle et une chose traditionnelle, qui se mélangent pour opérer finalement des changements au niveau de cette tradition qui demeure, malgré son apparence stable, en constante évolution. Cela permet donc de considérer que la connaissance humaine, bien qu'elle varie en fonction du contexte sociohistorique dans lequel nous nous situons, ne provient pas à l'origine de nulle part, puisqu'elle est profondément ancrée dans une tradition, une histoire communément partagée par une multitude d'individus, et qui influence, à chaque instant, nos modes d'existence.

Contrairement à ce que certains peuvent croire, la méthode herméneutique gadamérienne permet d'étudier, de façon lucide et concrète, la connaissance humaine directement là où elle émerge, en l'accueillant de manière très ouverte, malgré qu'elle véhicule des préjugés, des jugements et des croyances guidant à chaque instant nos actions humaines. Selon l'interprétation de Linda Alcoff (2003), une philosophe réputée dans le domaine des injustices épistémiques, Gadamer défend une vérité indépendante de l'expérience humaine, mais qui serait, en même temps, immanente au domaine de la réalité sociale, en réussissant à la présenter comme elle est véritablement vécue par les individus.

Ainsi, l'herméneutique permet de cadrer épistémiquement sur une critique éminemment sociale et épistémologique, en vertu du fait de mener un examen méthodique de l'ensemble des préjugés, croyances et valeurs étant reconduites dans les discours véhiculés dans le domaine des sciences naturelles et sociales, ainsi que dans les interactions quotidiennes en société. Malgré ces apports analytiques indéniables, nous pensons tout de même que certains aspects, de nature principalement éthique et politique, ne peuvent s'envisager sans l'appui de d'autres théories, comme celles féministes, pour valoriser par exemple certains points de vue sur d'autres plus privilégiés, au nom certes de la connaissance, mais surtout, dans un profond désir de transformation sociale, afin de changer les normes et les mentalités qui favorisent la reproduction des injustices épistém-

miques, et du préjudice porté sur des communautés marginalisées. Cela dit, le projet herméneutique de Gadamer, bien qu'il n'a pas été au préalable fondé pour répondre à des visées éthiques et politiques, recèle des pistes de réflexion très pertinentes pour penser une éthique du dialogue, en défendant le désir d'une compréhension commune parmi les interlocuteur.rice.s d'une même situation interactionnelle, par la cultivation d'un profond souci de soi et d'autrui, ce qui peut améliorer la communication entre les diverses communautés sociales, et permettre la recherche d'une meilleure équité épistémique et sociale parmi l'ensemble des individus qui composent nos sociétés contemporaines.

Coline Sénéac, M.A., PhD Cand., Faculté des arts,
Université du Québec à Montréal, senac.coline@uqam.ca

Références

- Alcoff, Linda. 2003. "Gadamer feminist epistemology." In Code, L. (ed.). *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*. University Park: The Pennsylvania State University, 109–133.
- Austin, John. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Berenstain, Nora. 2016. "Epistemic Exploitation." *Ergo*, 22 (3), 569–590.
- Beeby, Laura. 2011. "A Critique of Hermeneutical Injustice." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 111, 479–486.
- Bencherki, Nicolas et al. 2019. *Authority and Power in Social Interaction: Methods and Analysis*. New York: Routledge.
- Byskov, Morten Fibieger. 2021. "What Makes an Epistemic Injustice an 'Injustice'?" *Journal of Social Philosophy*, 51(1), 114–131.
- Bourrel, Gérard et Engberink, Agnès Oude. 2018. « En quoi, une théorie sémiopragmatique à partir des théories de Peirce peut-elle renouveler la recherche en sciences humaines et sociales ? » *Cahier de recherche sociologique*, (62), 177–201.
- Boutaud, Jean-Jacques. 2005. *Sémiotique et communication*. Paris : L'Harmattan.
- Boutaud, Jean-Jacques. et Veron, Éliséo. 2007. *Sémiotique ouverte : Itinéraires sémiotiques en communication*. Paris : Hermes Science Publications.
- Code, Lorraine. 2003. *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*. University Park: The Pennsylvania State University.

van Dijk, Teun A. (Ed.). 1997. *Discourse as social interaction (Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction, Vol. 2)*. New York: Sage Publications.

Dilthey, Wilhelm. 1942. *Introduction à l'étude des sciences humaines : essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*. Paris : Presses universitaires de France.

Dotson, Kristie. 2011. "Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing." *Hypatia*, 26 (2), 236–257.

Dotson, Kristie. 2018. "Conceptualizing Epistemic Oppression", *Recherches féministes*, 31(2), 9–34.

Eco, Umberto. 1992. *Les limites de l'interprétation*. Paris : Grasset.

Ekman, Paul. 1993. "Facial expression and emotion", *American psychologist*, 48(4): 384–392.

Fleming, Mike. 2003. "Gadamer's Conversation: Does the Other Have a Say?". Dans Code, L. (ed.). *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*. University Park: The Pennsylvania State University, 109–133.

Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press.

Gadamer, Hans-Georg. 1996a. *Vérité et méthode*. Paris : Éditions Seuil.

Gadamer, Hans-Georg. 1998b. *La philosophie herméneutique*. Paris : Presses Universitaires de France.

Hall, Stuart. 1994. *Codage/Décodage*. Réseaux, 6(68). 27–39.

Harding, Sandra. 1984. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

Hartsock, Nancy. 1998. *The Feminist Standpoint Revisited, And Other Essays*. Londres: Routledge Editions.

Hekman, Susan. 2003. "Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Feminist Projects". Dans Code, L. (ed.). *Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer*. University Park: The Pennsylvania State University, 81–109.

Hepburn, Alexa. 2004. "Crying: Notes on Description, Transcription, and Interaction." *Research on Language & Social Interaction* 37 (3): 251–90.

Ipperciel, Donald. 2004. « La pensée de Gadamer est-elle conservatrice ? », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 102, 610-629.

Jakobson, Roman. 1967. *Essais de linguistique générale : 1. Les fondations du langage*. Paris : Éditions de Minuit.

Jauss, Robert. 1988. *Pour une herméneutique littéraire*. Paris : Éditions Gallimard.

Kidd., Ian James et al. (éds.) 2017. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge.

Landowski, Éric. 1997. *Présences de l'Autre*. Paris : Presses Universitaires de France.

Lépinard, Éléonore. & Mazouz, Sarah. 2021. *Pour l'intersectionnalité*. Paris: Éditions Anamosa.

Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. New York: Oxford University Press.

Meunier, Jean-Pierre et Peraya, Daniel. 2010. *Introduction aux théories de la communication. Analyse sémio-pragmatique de la communication médiatique*. Bruxelles : De Boeck.

Mills, Charles. 1997. *The Racial Contract*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Mills, Charles. 2007. "White Ignorance." In Sullivan S., & Tuana, N. (eds). *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany: State University of New York Press, 11–38.

Odin, Roger. 2000. *De la Fiction*, Bruxelles : De Boeck Université.

Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*. Oxford: Polity Press.

Pohlhaus, G. 2020. "Gaslighting and Echoing, or Why Collective Epistemic Resistance is not a 'Witch Hunt.'" *Hypatia*, 35(4), 674–686.

Peirce, Charles Sanders. 1978. *Écrits sur le signe*. Paris : Éditions Seuil.

Proctor, Robert and Schiebinger, Londa (eds.). 2008. *Agnology: The Making and Unmaking of Ignorance*. Bloomington: Stanford University Press.

Quéré, Louis. 1999. *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique. Essais d'épistémologie des sciences sociales*. Paris : L'Harmattan.

Renault, Emmanuel. 2004. *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris : La Découverte.

Ricœur, Paul. 1969. *Le Conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique I*. Paris : Éditions Le Seuil.

Ruusuvuori, Johanna. 2007. "Managing Affect: Integration of Empathy and Problem-Solving in Health Care Encounters". *Discourse Studies*. 9 (5), 597–622.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In Cary Nelson, Lawrence Grossberg (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 271–313.

Vergès, Françoise. 2019. *Un féminisme décolonial*. Paris : Éditions La Fabrique.