

Université de Montréal

Le corps transcendantal comme site de production d'injustices épistémiques

Par

Yanie Pierre-Jérôme

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de M.A.

en philosophie

Août 2021

© Yanie Pierre-Jérôme, 2021

Université de Montréal

Unité académique : Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

Le corps transcendantal comme site de production d'injustices épistémiques

Présenté par

Yanie Pierre-Jérôme

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Christian Nadeau

Président-rapporteur

Aude Bandini

Directrice de recherche

Ryoa Chung

Membre du jury

Résumé

La visée de ce mémoire est d'explorer la manière dont la notion de schéma corporel proposée par Merleau-Ponty et Fanon permet de faire la lumière sur le type d'injustices épistémiques que vivent les personnes noires. Le rapport entre corps et conscience permet d'informer la magnitude des injustices expérimentées par les individus de ce groupe. Le corps comme site de transcendance tel que présenté par Merleau-Ponty permet de lier la conscience et la corporéité de manière si indissociable qu'il devient nécessaire de considérer l'aspect purement physique de l'expérience vécue. La production de connaissance et la reconnaissance de cette dernière par autrui est aussi intimement liée à notre capacité à reconnaître la personne devant nous comme un sujet et non simplement un objet. L'approche existentialiste de la rencontre avec l'Autre dans un espace où tous deux sont sujets de leur propre réalité permet d'illuminer une partie de la discussion sur les différents types de discrimination et d'injustice.

La place des stéréotypes, des habitudes corporelles et de l'agentivité épistémique dans la sphère intersubjective nous permettra d'utiliser ces concepts pour tracer le pont entre corporéité transcendantale et injustices épistémiques. La question de l'authenticité noire nous permettra de mettre de l'avant une argumentation qui établit l'hésitation et la marge comme des éléments clés d'une société démocratique inclusive. La culture de la diversité et la résistance sont donc nécessaires pour le maintien de la tension qui permet le développement d'agent épistémique responsable et vertueux dans nos sociétés démocratiques.

Mots-clés : philosophie, corporéité, injustices épistémiques, existentialisme, phénoménologie, épistémologie, épistémologie sociale, résistance, marge, hésitation, authenticité

Abstract

The aim of this thesis is to explore how the notion of body schema proposed by Merleau-Ponty and Fanon sheds light on the type of epistemic injustices that black people experience. The relationship between body and consciousness helps inform the magnitude of the injustices experienced by individuals in this group. The body as a site of transcendence as presented by Merleau-Ponty makes it possible to link consciousness and corporeality in such a way that it becomes necessary to consider the purely physical aspect of the lived experience. The production of knowledge and the recognition of it by others is also intimately linked to our ability to recognize the person in front of us as a subject and not simply an object. The existentialist approach to encountering the Other in a space where both are subjects of their own reality helps illuminate part of the discussion about different types of discrimination and injustice.

The place of stereotypes, bodily habits and epistemic agency in the intersubjective sphere will allow us to use these concepts to bridge the gap between body schema and epistemic injustices. The issue of black authenticity will allow us to put forward an argument that establishes hesitation and margin as key elements of an inclusive democratic society. The culture of diversity and resistance are therefore necessary for the conservation of the tension which allows the development of responsible and virtuous epistemic agent in our democratic societies.

Keywords : philosophy, corporeality, epistemic injustices, existentialism, phenomenology, epistemology, social epistemology, resistance, marge, hesitation, authenticity

Table des matières

Résumé	5
Abstract	7
Table des matières	9
Remerciements	17
Introduction.....	19
Chapitre 1 – Le schéma corporel comme phénoménologie de la corporéité	21
1.1 Le schéma corporel merleau-pontien	22
1.1.1 Historique et définitions.....	22
1.1.2 Concepts fondamentaux	23
1.2 Le schéma corporel et l’expérience vécue	29
1.2.1 Critique du schéma corporel merleau-pontien.....	29
1.2.2 Schémas historico-racial et épidermique racial	33
1.3 Critiques contemporaines	36
1.3.1 Critique de Weiss	37
1.3.2 Critique de Sullivan.....	38
1.3.3 Critique de Alcoff.....	40
Chapitre 2 – Les injustices épistémiques	45
2.1 Présentation des injustices épistémiques.....	45
2.1.1 Injustices testimoniales	45
2.1.2 Injustices herméneutiques.....	50
2.2 Conséquences des injustices épistémiques	56
2.2.1 Torts épistémiques primaires.....	57

2.2.2 Torts épistémiques secondaires.....	61
2.3 Responsabilité épistémique et ignorance volontaire	63
Chapitre 3 – Le corps transcendantal comme site d’injustice épistémique	71
3.1 La corporéité et les injustices épistémiques	72
3.1.1 Les stéréotypes et le regard.....	72
3.1.2 Les habitudes corporelles, la marginalisation herméneutique et le style expressif.....	78
3.1.3 Intentionnalité et agentivité épistémique	80
3.2 Authenticité et mauvaise foi	82
3.2.1 Théorisation sartrienne	82
3.2.2 Critique fanonienne.....	83
3.2.3 Hésitation et marge.....	84
Conclusion	91

À toustes ceux qui ont cherché le mot et ne l'ont pas encore trouvé,

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier toute ma famille (#404 FTW) qui m'a supporté et encouragé à travers toute cette aventure. Votre soutien dans les circonstances parfois difficiles de l'écriture de ce mémoire a été déterminant dans ma réussite. Je veux aussi remercier ma merveilleuse directrice, Aude Bandini qui a été la force tranquille qui m'a permis de persévérer et de remettre à temps ce travail colossal. Armée de commentaires et de suggestions, vous étiez toujours là pour me rediriger vers les aspects fondamentaux de ce mémoire. I also want to thank Erica Harris who introduced me to Existentialism and the question of the Other. That class was a determinant factor in my philosophical development and I certainly wouldn't be here if it wasn't for that class. Je veux remercier le comité de co-organisation et les participant.e.s du SÉDI-2021 de m'avoir rappelé maintes fois l'importance de notre présence et de notre travail en philosophie. I want to give a big shoutout to the Collegium of Black Women Philosophers for the encouragement to keep my eyes on the goal and for showing me what could be. Je ne peux terminer ces remerciements sans mentionner mes bonnes amies Naïsha et Andréa qui continuent à me forcer à me remettre en question et à sortir de ma zone de confort intellectuelle. Ensemble nous changerons le monde !

Ce mémoire n'aurait jamais vu le jour sans ma communauté, mon village, chaque personne qui a pris le temps de me demander comment allait l'écriture ou m'a proposé des idées et des auteurs à explorer. Rien de tout cela ne serait possible sans l'incroyable support que j'aie reçu, et pour cela je resterai toujours reconnaissante. Merci !

Introduction

L'objectif de mon projet de recherche est d'explorer la relation entre corporéité et agentivité épistémique. En me basant sur les schémas corporels proposés respectivement par Maurice Merleau-Ponty et Frantz Fanon, je développerai l'hypothèse selon laquelle la nature spécifique de l'expérience que les individus appartenant aux minorités visibles font de leur propre corps risque, faute d'être reconnue à sa juste valeur, de les exposer à des formes d'injustices, notamment épistémiques. L'originalité de ce projet tient ainsi dans le fait qu'il envisage l'ensemble de l'expérience corporelle, et pas seulement la perception du monde extérieur et les capacités rationnelles du sujet, comme source légitime de connaissance sur soi et sur autrui. Plusieurs notions empruntées à la tradition existentialiste développée par Sartre et Beauvoir, notamment celles de liberté, d'objectification et de mauvaise-foi, permettront d'élaborer un cadre conceptuel pertinent pour à la fois décrire et critiquer ces injustices.

Je partirai ainsi de la conception du corps comme site de transcendance que développe Merleau-Ponty, et plus particulièrement selon l'interprétation qu'en propose Fanon, pour insister sur le fait qu'on ne saurait séparer la conscience, et à sa suite la connaissance, de la corporéité. C'est ainsi toujours en tant qu'expérience du corps physique, par l'épreuve de ses capacités et de ses limites dans son rapport à soi et à son environnement propre, que l'expérience vécue donne potentiellement lieu à un savoir. Comme Fricker (2007) a largement contribué à le mettre en évidence, l'aptitude à produire et acquérir des connaissances n'est pas également reconnue à tous. Du moins, on ne reconnaît pas à chacun la capacité d'atteindre des connaissances de même qualité. Sur ce point, les traditions phénoménologique et existentialiste rencontrent celle, plus récente, de l'épistémologie sociale. C'est dans cette perspective que je propose de comprendre la thèse avancée par Fanon (1952) selon laquelle il existe des structures menant à une expérience vécue propre au corps noir, et qui a par la suite été amendée et raffinée par Weiss (2015), Sullivan (2004) et Alcoff (2006).

En me fondant ensuite sur les discussions critiques développées par Bhabha (1997), Al-Saji (2017) et hooks (1989), je tâcherai de développer les grandes lignes d'une phénoménologie de l'expérience vécue qui soit sensible aux enjeux de discrimination et d'injustice sur les plans épistémologique et social. Je tirerai notamment parti des écrits de Medina (2013) et Mills (2007), relatifs aux mécanismes de production d'ignorance et aux épistémologies de la résistance dans un contexte postcolonial. Par l'intermédiaire d'une approche existentialiste qui rendrait ainsi à l'expérience de la corporéité sa place et son importance sur les plans épistémologique et normatif, j'espère permettre de mieux comprendre et de surmonter les effets délétères de certaines des pratiques d'objectification dont sont victimes les personnes de couleur, en particulier les injustices épistémiques, à la fois herméneutiques que testimoniales, auxquelles elles sont exposées.

Le mémoire débutera par une exposition de la théorisation du schéma corporel et des critiques qui en ont découlé. La seconde section abordera en profondeur les injustices épistémiques afin de présenter le matériel conceptuel nécessaire à l'argumentation du mémoire. Le chapitre final mettra de l'avant le pont qui existe entre injustices épistémiques et corporéité pour clairement exposer la place du corps dans le développement et le maintien des injustices épistémiques.

Chapitre 1 – Le schéma corporel comme phénoménologie de la corporéité

La production de savoir est toujours dépendante de ce qu'on considère comme étant une source valide de connaissance. Chacun établit des présupposés pour déterminer le cadre conceptuel de ce qu'il considère comme étant suffisamment rigoureux ou convaincant pour être la source d'une connaissance. La question de la source de la connaissance est celle qui dirigera l'argumentation de ce mémoire, car la fiabilité de l'agent épistémique est au cœur de notre objet de recherche. C'est d'ailleurs pourquoi ériger l'expérience corporelle comme étant une source valide de connaissance peut sembler étrange, voire inapproprié du point de vue de l'épistémologie classique ou traditionnelle. L'expérience corporelle renvoie non seulement aux perceptions sensibles de l'individu — que ce soit la vue, le toucher, l'ouïe, etc. — mais aussi à une saisie du monde holistique qui s'ancre dans la motricité de l'environnement et du corps. Ainsi, l'expérience corporelle dépasse la simple dimension des perceptions sensibles : elle inclut une saisie du monde qui dépasse la sensibilité empirique. Classiquement, on a bien accordé un rôle à l'expérience sensible dans la connaissance, notamment chez les empiristes, mais l'expérience corporelle à laquelle nous ferons référence ici est beaucoup plus large que l'information fournie par nos sens uniquement. Au cours de ce premier chapitre, je souhaite présenter un cadre conceptuel qui, découlant de l'approche phénoménologique du corps introduite par Merleau-Ponty, permettrait selon moi de considérer le corps dit « transcendantal » comme source légitime de connaissance. Dans un second temps, j'introduirai la critique qui a été adressée à Merleau-Ponty par Fanon, au motif que sa conception de la corporéité n'accorde aucune place au corps noir, et plus largement, ne rend pas adéquatement compte des multiples dimensions de l'expérience vécue. Il s'agira alors, dans un troisième temps, d'examiner les différentes discussions qui ont entouré le concept de schéma corporel, et dont le résultat est de rendre possible une conception plus holistique et inclusive de ce en quoi consiste la corporéité transcendantale, et dans la mesure dans laquelle celle-ci peut valoir comme prémisse sur le plan épistémologique.

1.1 Le schéma corporel merleau-pontien

Pour bien comprendre les implications philosophiques et épistémologiques de la notion de corps transcendantal, il est important de commencer par l'exploration de la conception merleau-pontienne du schéma corporel. On présentera l'histoire de ce concept et les autres termes qui lui sont associés. C'est sur cette première section que nous pourrons par la suite développer une thèse épistémologique selon laquelle le corps dans son ensemble peut être considéré comme source de connaissance et, par conséquent, peut également donner lieu à certaines formes d'injustices épistémiques. Grâce à l'attention portée à une phénoménologie de la corporéité, il est possible d'apercevoir la place et le rôle que joue le corps sur le plan épistémologique, celui à la fois de la création, du développement, et enfin de la confirmation de connaissances.

1.1.1 Historique et définitions

L'héritage à partir duquel Merleau-Ponty élabore sa conception de la corporéité mérite d'être mentionné puisqu'il illustre les différentes interprétations et approches qui ont été développées par rapport au schéma corporel. Ce concept était d'abord utilisé pour parler d'une sorte de résumé de l'expérience corporelle d'un individu. Tel un bilan de la totalité des actions liées au corps, le schéma corporel devait nous fournir les données liées aux stimuli extérieurs, mouvements du corps, changements visuels associés à ces mouvements parmi d'autres points de statistique (Merleau-Ponty, 1945, 128).

En parlant du schéma corporel, on ne croyait d'abord introduire qu'un nom commode pour désigner un grand nombre d'associations d'images et l'on voulait seulement exprimer que ces associations étaient fortement établies et constamment prêtes à jouer (Merleau-Ponty, 1945, 128).

Cette définition associationniste fut dépassée grâce au recours, par les psychologues, au concept de schéma corporel. En effet, si l'on veut expliquer des phénomènes tels que celui des « membres fantômes », où bien qu'il en ait été amputé et le sache pertinemment, un individu ressent encore des sensations dans le membre manquant, il est nécessaire de replacer le schéma corporel dans le processus général de constitution du corps. Ainsi, « il [le schéma corporel] ne sera plus le simple résultat des associations établies au cours de l'expérience mais une prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersensoriel » (Merleau-Ponty, 1945, 129). Toutefois, la spatialité dans laquelle s'inscrit le corps est différente de celle des objets inanimés qui peuplent notre environnement. Le corps est en relation avec le monde dans un rapport dynamique qui dépasse ce que la définition précédente permet de saisir. Ce déplacement d'une spatialité de position à une spatialité de situation se manifeste dans la capacité de notre schéma corporel à renvoyer à l'arrière-plan certaines parties de notre corps au profit d'autres, qui seront alors plus saillantes, dans un contexte particulier. Merleau-Ponty utilise l'exemple d'un individu qui pose ses mains sur une table pour s'accoter. Il devient naturellement beaucoup plus conscient du contact entre ses mains et la table que du reste de son corps. La situation dans laquelle un individu se trouve affecte donc son rapport à son corps et c'est là que l'on trouve toute la richesse du concept de schéma corporel (Merleau-Ponty, 1945, 130). C'est à partir de cette dernière compréhension du schéma corporel, en tant que spatialité de situation manifestée dans un contexte de corporéité, que Merleau-Ponty théorise son approche. Ainsi, affirme-t-il, « [...] le "schéma corporel" est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde » (Merleau-Ponty, 1945, 130), c'est-à-dire en constant dialogue autant avec son environnement qu'avec le corps d'autrui, ce qui implique une interaction dynamique entre les trois sphères.

1.1.2 Concepts fondamentaux

Cette définition merleau-pontienne du schéma corporel ne saurait être complète sans mise en lumière de l'élaboration, de l'application et des implications de certains concepts fondamentaux qui lui sont reliés et interviendront dans la discussion tout au long de ce mémoire. Ces éléments clés du schéma corporel nous permettront de broser un portrait plus juste de l'épistémologie que l'on peut développer autour de la corporéité. Le schéma corporel étant un

« je peux », c'est-à-dire un pouvoir d'entrer en dialogue avec le monde, notre corps projette nos objectifs et intentions dans le monde, ce qui change la manière dont le monde se présente à nous (Merleau-Ponty, 1945, 173). Une illustration de cette transformation est par exemple la manière dont une feuille de papier dans le bac de recyclage devient soudainement pour nous un outil de grande valeur, lorsque nous cherchons à stabiliser une table bancal. La nature du papier lui-même n'a pas été modifiée, mais notre monde affecté par la « bancalité » de cette table a radicalement altéré notre vision des objets autour de nous, et fait ressortir les outils qui nous permettraient de réaliser nos projets. Le monde autour de nous change donc en fonction de nos intentions projetées. Cette définition générale du lien entre le schéma corporel et le pouvoir d'agir étant posée, nous pouvons en explorer les spécificités.

La conception du corps que propose Merleau-Ponty est totalement différente de celle qu'ont pu en donner les divers philosophes jusque-là, car le corps y est dirigé par les tâches à accomplir. Cette polarisation vers l'action ne se limite pas simplement à des parties du corps, mais à l'entièreté du schéma corporel qui est alors sollicité et projeté vers un objectif à réaliser. La projectivité de l'individu est intimement liée au pouvoir qu'a le schéma corporel de, pour ainsi, se « ramasser » afin de concentrer tous ses efforts vers l'accomplissement d'un but donné. Le dialogue que le schéma corporel entretient avec le monde est ainsi toujours dépendant du projet de l'individu, et l'un comme l'autre sont en constante transformation, selon les objectifs que l'individu souhaite accomplir. Lorsque nous projetons notre intentionnalité dans le monde, celui-ci nous répond en soulignant et en rendant saillants certains éléments de notre horizon. C'est ainsi que l'aspect dialogique de notre schéma corporel se manifeste dans nos interactions avec le monde.

Un second concept important est alors celui d'habitude. Selon Merleau-Ponty, ceci renvoie à notre capacité à étendre notre corps pour intégrer de nouveaux instruments. Ce mouvement d'intégration va bien au-delà d'une simple reconnaissance ou conscience de l'objet à mes côtés : il implique une connaissance pratique de notre corps et de ces objets qui en font maintenant partie. « C'est le corps comme on l'a dit souvent, qui "attrape" (kapiert) et qui "comprend" le mouvement. L'acquisition de l'habitude est bien la saisie d'une signification, mais c'est la saisie motrice d'une signification motrice » (Merleau-Ponty, 1945, 178). L'habitation est

toujours intimement liée aux projets de l'individu, lesquels orientent son expérience du monde. Un exemple de cette capacité du schéma corporel serait l'interaction entre un conducteur et sa voiture lors d'une tentative de stationnement. La phrase « cette place est trop petite pour moi » représente parfaitement la manière dont notre schéma corporel se dilate de manière inconsciente, mais tout à fait réelle. Il est évident que notre corps physique n'a pas besoin d'une place de stationnement de deux mètres de longueur, mais notre corps phénoménal comprend maintenant cette voiture qui, elle, est beaucoup plus large. Ce à quoi nous référons lorsque nous parlons de notre corps, suite à l'intégration d'instruments à notre schéma corporel, change donc à la fois drastiquement et subtilement, simultanément.

Le troisième concept fondamental qu'il nous faut aborder est celui de familiarité et avec lui, celui d'adaptation. Ces deux notions sont intimement liées dans leurs visées au sein du schéma corporel. Le schéma corporel est en effet le pouvoir qu'a le corps de nous permettre d'expérimenter le monde comme familier. Notre corps, par le biais du schéma corporel, s'adapte afin d'évoluer dans le monde de manière confortable, et de l'aborder comme étant familier et connu. Cette expansion du corps phénoménal n'est pas nécessairement motivée par un projet particulier, mais plutôt par le désir de naviguer sans heurts dans notre environnement (Merleau-Ponty, 1945, 176-178). Le monde se révèle alors comme étant un espace approprié dans lequel le corps peut se déplacer, se développer et se projeter relativement aisément. Le schéma corporel aura donc ainsi toujours une tendance naturelle à agir et se rapporter au monde autour de lui de manière à en faire un espace connu dans lequel il pourra actualiser son intentionnalité et ses projets. Le schéma corporel est responsable de ma capacité à naviguer dans ma chambre malgré l'absence de lumière, et ce malgré les nombreux meubles qui peuplent mon espace, car je sais où est chaque table, chaise ou sac. Cette connaissance ne découle pas d'un calcul du nombre de pas entre chaque élément, mais plutôt d'un savoir corporel profond. Habiter un corps phénoménal permet à un individu d'évoluer avec assurance dans le monde.

Le corps phénoménal merleau-pontien est donc décrit comme étant toujours à l'arrière-plan de nos perceptions, le premier plan de notre expérience étant toujours occupé par la performance du monde et des individus. Notre schéma corporel est ce qui permet à notre corps de disparaître : celui-ci est plus intéressé à entrer en dialogue avec le monde qui l'entourne qu'à

se fixer sur l'analyse de sa propre enveloppe corporelle (Merleau-Ponty, 1945, 173-174). Placer à l'arrière-plan de l'horizon notre objet de recherche qu'est le corps peut sembler paradoxal, mais Merleau-Ponty est catégorique quant à l'importance de cet effacement pour la clarté de la performance.

L'espace corporel peut se distinguer de l'espace extérieur et envelopper ses parties au lieu de les déployer parce qu'il est l'obscurité de la salle nécessaire à la clarté du spectacle, le fond de sommeil ou la réserve de puissance vague sur laquelle se détache le geste et son but, la zone du non-être *devant laquelle* peuvent disparaître les êtres précis, des figures et des points (Merleau-Ponty, 1945, 130).

La performance à laquelle Merleau-Ponty fait référence est composée de tous les fascinants objets que nous rencontrons et leurs interactions avec le monde auxquelles nous pouvons assister quotidiennement. Une simple promenade à l'extérieur est une aventure en soi, car nous pouvons observer les feuilles délicatement bercées par le vent, le soleil se couchant à l'horizon et transformant le ciel en une toile merveilleusement colorée. Pourquoi serions-nous concernés par le corps que nous connaissons si bien et avec lequel nous interagissons constamment, alors que nous pourrions entrer en dialogue avec ce vaste monde qui nous entoure ? Le schéma corporel a le pouvoir d'effacer notre corps de notre expérience du monde. Lorsque nous assistons à la spectaculaire performance de deux violonistes dans une station de métro, nous sommes si captivés par ce que le monde nous offre que nous ne réalisons pas que nous fixons les musiciens ou que nos mains tiennent nos deux sacs de manière inconfortable. Notre schéma corporel et les perceptions de notre propre corps ont disparu dans l'arrière-plan de notre horizon pour laisser tout l'avant-plan à la pièce musicale interprétée par les violonistes. Cette dialectique entre avant-plan et arrière-plan est essentielle, car elle illustre la fascination du schéma corporel pour les objets dans notre horizon et comment le pouvoir du « je peux » corporel se manifeste dans ce dialogue avec le monde. Les objets nous permettent d'entreprendre et compléter des projets,

donc cette tendance à être captivé par ceux-ci est directement liée à l'intentionnalité et à la projectivité de notre propre corps transcendantal. Le schéma corporel est un pouvoir qui s'adapte à différentes situations, mais il reste toujours en arrière-plan de nos perceptions et il laisse l'avant-plan aux objets ce qui lui permet d'être dans un dialogue continu avec le monde.

Les précédents concepts découlent naturellement de la conception existentialiste du corps comme étant constamment en dialogue avec le monde qui l'entoure.

[...] si mon corps peut-être une "forme" et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il existe vers elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre son but, et le "schéma corporel" est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde (Merleau-Ponty, 1945, 130).

Chez Merleau-Ponty, l'agentivité de l'individu est intimement liée à sa capacité à projeter son intentionnalité dans le monde qui l'entoure. Cette projection de sens autour de l'individu transforme l'environnement de manière à rendre ce dernier plus confortable et par conséquent plus apte à recevoir les projets de cet individu. Un monde ainsi façonné sera plus réceptif aux différentes intentions d'un individu, et ce malgré l'apparition d'autrui. L'existence d'autres sujets transcendants menace l'actualisation de projets, car ils projettent eux aussi leur propre intentionnalité dans le monde que tous se partagent. Dans son ouvrage *L'Être et le néant*, Jean-Paul Sartre a exploré la question de l'altérité et le phénomène de la rencontre avec autrui. « Autrui, comme unité synthétique de ses expériences et comme volonté autant que comme passion, vient organiser mon expérience (Sartre, 1943, 317) ». L'approche sartrienne du regard d'autrui comme déterminant ou révélant une partie de notre identité nous permet de mieux comprendre cette interaction entre projectivité et agentivité chez Merleau-Ponty. Lorsque nous évoluons dans le monde, ce dernier est au service de nos projets et de nos objectifs. Toutefois, le

regard des autres change complètement la relation que nous avons avec le monde et avec notre propre personne. « Ainsi, être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté (Sartre, 1943, 369) ». L'exemple le plus saisissant de cette réalité est l'image de l'individu qui regarde à travers le trou d'une serrure. Dans un premier temps, l'individu ne voit la serrure que comme un obstacle et le trou comme un moyen d'atteindre son objectif qui est de savoir ce qui se passe de l'autre côté de la porte. L'apparition soudaine d'une autre personne au loin donne une nouvelle signification à l'individu et à toute la situation. La réalité devient tout autre lorsque le regard du deuxième personnage transforme la réalité de l'épieur qui découvre sa nouvelle identité en tant qu'être-pour-autrui (Sartre, 1943, 359). « Chacun reconnaîtra, dans cette description abstraite, cette présence immédiate et brûlante du regard d'autrui qui l'a souvent rempli de honte (Sartre, 1943, 372) ». Le regard d'autrui a le pouvoir de déterminer notre identité et de simultanément nous faire perdre notre liberté. L'acte de constituer notre propre personne découle directement de notre liberté en tant qu'être en-soi transcendant, mais le regard d'autrui surtout lorsqu'il nous surprend invalide cette démarche pour nous réduire à un simple objet immanent. Être vu est un processus de détermination extérieur sur lequel nous n'avons peu ou pas de contrôle. Ainsi, le regard d'autrui porte une certaine menace face à notre désir légitime de constituer le monde autour de nous (Sartre, 1943, 369). Cette compréhension d'autrui comme sujet transcendantal qui projette son intentionnalité dans le monde, nous permet de comprendre le lien entre projectivité et agentivité chez Merleau-Ponty. La capacité d'un individu de réaliser ses projets découle de son pouvoir de détermination du monde qui l'entoure, qui lui-même est dépendant de l'habitation de son schéma corporel. Ce corps phénoménal, lorsque relié aux différentes théories existentielles, mène à une vision de la rencontre avec autrui qui passe d'abord par une détermination superficielle qui toutefois a des impacts directs sur l'individu dans sa quête de transcendance. L'interaction entre ces différents éléments illustre l'utilité de cette conception du schéma corporel et l'importance d'un tel concept dans une discussion autour de la corporéité. Cette vue d'ensemble partant de l'historique et de la définition merleau-pontienne avant plonger dans les concepts fondamentaux qui rendent le schéma corporel de Merleau-Ponty particulier permettent de bien comprendre le cadre conceptuel à partir duquel il théorise. Dans la visée générale de ce mémoire, la théorie merleau-

Merleau-Ponty ouvre la possibilité de comprendre la connaissance comme étant ancrée dans la corporéité de l'individu. Autant la connaissance de soi que celle d'autrui ou du monde est influencée à des degrés divers par le schéma corporel. L'utilité de cette conception particulière de la corporéité vient de son intégration de la transcendance dans la théorisation du tissu corporel. Ceci permet une appréciation plus profonde de l'expérience de l'individu, mais aussi de ses processus perceptuels et épistémologiques.

1.2 Le schéma corporel et l'expérience vécue

Cette théorisation dite universelle de Merleau-Ponty fut critiquée par plusieurs de ses contemporains, notamment Frantz Fanon. Ce dernier déplorait la manière dont l'expérience vécue de l'individu y était présentée. Plus spécifiquement, il en critiquait la supposée universalité. Afin de corriger cet écueil, Fanon expose deux schémas qui, tout comme le schéma corporel, façonnent selon lui l'expérience vécue, en particulier celle des personnes noires. Avant de les présenter, j'exposerai les trois principales critiques qui ont été soulevées contre le schéma corporel merleau-pontien sous sa forme originale.

1.2.1 Critique du schéma corporel merleau-pontien

Dans le chapitre « L'expérience vécue du noir » de son œuvre, *Peau noire, masque blanc*, Fanon dénonce les conséquences d'une théorisation de la corporéité qui reste aveugle à la manière dont divers systèmes d'oppression transforment radicalement l'expérience vécue de la majorité des individus. Son argumentation se veut un contrepoids aux théories de ses contemporains, qui ne prenaient pas assez en considération cette expérience vécue dans sa dimension individuelle et sociale. En particulier, on avait tendance à négliger, selon Fanon, le fait que tout corps est inscrit dans un environnement social qui met l'individu sous le regard d'autrui. Dès lors, au lieu de proposer une analyse de la corporéité capable de rendre compte de la spécificité de l'expérience du corps en situation non seulement individuelle, mais aussi sociale, les philosophes existentialistes se contentaient de développer leur pensée à partir d'un corps

anonyme. En effet, dans le cadre conceptuel existentialiste tel qu'on le retrouve notamment chez Merleau-Ponty, le corps et l'esprit constituent un tout indissociable et s'influencent réciproquement. Par conséquent, l'expérience vécue est essentielle à la compréhension de la corporéité de tout individu et du rapport de cette dernière à sa conscience. Par conséquent, aussitôt que l'on évacue le caractère irréductiblement situé de l'élaboration de tout schéma corporel, on ne peut plus qu'élaborer des théorisations concernant un sujet anonyme, qui est en fait, quoi qu'indirectement, toujours déjà infusé de privilèges. Ceci peut sembler contre-intuitif, mais dans les faits évacuer toute spécificité dans la description du corps nous laisse avec une définition qui se rapporte à un sujet n'ayant aucune lacune ou difficulté. Le sujet anonyme est le sujet qui n'a pas besoin de décrire sa situation spécifique, et l'on part du principe qu'il constitue la norme. Dans notre société actuelle, ce sujet est l'homme blanc, hétérosexuel, issu de la classe moyenne et en bonne santé. Lorsqu'une théorie dite universelle ignore les spécificités des individus, elle prend le risque de tomber dans le piège de l'extrême généralisation, mais aussi de ne s'appliquer réellement qu'au groupe le plus privilégié de la société. Pour le mettre en évidence, Fanon utilise sa propre expérience d'homme noir visitant la France blanche. Il décrit l'impossibilité, pour son corps, d'accomplir les actions décrites par Merleau-Ponty comme banales et communes, et ceci en raison de la noirceur de celui-ci. Lorsqu'il prend l'autobus par exemple, il n'est pas seulement un passager qui utilise les transports en commun, mais une anomalie dans le paysage. Fanon parle de cette expérience comme étant celle d'une rencontre brutale avec sa noirceur : non seulement les autres passagers évitaient de s'asseoir à côté de lui, mais il devait en plus essuyer des commentaires discriminatoires de la part d'enfant et d'adultes (Fanon, 1952, 91-92). Théoriser la corporéité en y référant à un corps anonyme et indifférencié est la première erreur théorique que relève Fanon.

En opposition à l'universalisme, nous trouvons le particularisme qui soulève cependant lui aussi des difficultés. L'universalisme échoue lorsqu'il s'avère incapable de rendre compte de l'expérience singulière d'un certain nombre de personnes, trop nombreuses pour pouvoir être ignorées. Le particularisme, par contraste, trouve sa faiblesse dans son incapacité généraliser, à partir de l'expérience vécue de chaque individu, ses conclusions à des groupes ou des ensembles. Le problème du schéma corporel merleau-pontien est qu'il tombe en fait dans le piège d'un

particularisme sournois, qui se cache derrière la prétention universaliste du sujet soi-disant anonyme. Ainsi, selon Fanon, la particularité de l'expérience noire par contraste et dans son rapport avec l'expérience blanche, est essentielle à la compréhension réelle de la corporéité noire.

L'ontologie, quand on a admis une fois pour toutes qu'elle laisse de côté l'existence, ne nous permet pas de comprendre l'être du Noir. Car le Noir n'a plus à être noir mais à l'être en face du Blanc. Certains se mettront en tête de nous rappeler que la situation est à double sens. Nous répondrons que c'est faux. Le Noir n'a pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc (Fanon, 1952, 88-89).

La situation du corps noir, comme étant déterminée par le regard blanc, le place dans une relation qui est loin de l'universalisme auquel prétend Merleau-Ponty. Le fameux « je peux » de celui-ci ne correspond pas à l'expérience noire du schéma corporel. On voit bien que la détermination ontologique qui découle de la projection de sens du Blanc sur le Noir n'affecte pas uniquement son enveloppe corporelle, mais qu'elle altère aussi son agentivité. L'impossibilité, pour le Noir, de renverser cette dialectique le place dans une position d'objet dénué de transcendance. Cette asymétrie dans les relations se manifeste autant dans les sphères sociales et politiques qu'individuelles. La personne noire souffre d'objectification en raison de son défaut de « résistance ontologique ». Sa capacité à projeter son intentionnalité dans le monde est grandement réduite, et elle reste prise dans son être-pour-autrui sans pouvoir faire basculer la dialectique de pouvoir, et donc sans pouvoir se mouvoir dans le monde en tant que subjectivité transcendante. L'impossibilité, pour la personne noire, de renverser cette dialectique ne trouve pas son origine dans une donnée factuelle ou phénotypique, mais plutôt dans une construction sociohistorique qui la place *a priori* dans un rapport d'infériorité. Diverses valeurs et injustices sont véhiculées par ces représentations qui continuent de nier aux personnes noires leur transcendance. Cette impuissance peut mener le Noir à vouloir effacer sa noirceur afin de pouvoir

être vu comme un *alter ego*, ou au contraire réaffirmer sa noirceur en la présentant comme étant l'essence de son être. À cet égard, Fanon critique fortement le mouvement de la Négritude qui, selon lui, valorisait une position essentialiste en réalité tout aussi objectifiante. Réduire un individu à une essence qui découlerait uniquement de la couleur de sa peau le fige dans un rôle inauthentique où sa noirceur informerait non seulement son expérience vécue, mais aussi son identité. Certes, recourir à une valorisation essentialiste pouvait sembler être une solution face à l'option opposée qui consisterait à faire disparaître la mélanine du corps noir afin qu'il puisse fuir la détermination du regard blanc. Toutefois, ces deux voies reposent sur un ancrage dans l'immanence qui nie toute possibilité de transcendance pour l'individu, définissant alors son identité en tant qu'Être à partir de sa seule couleur. Dans les deux cas, on aperçoit le décalage entre la théorisation merleau-pontienne de la corporéité et l'expérience vécue noire, car la condition de possibilité pour l'accès à la réalité décrite par Merleau-Ponty semble être l'inauthenticité. Or ceci est naturellement problématique : selon l'Existentialisme, un individu qui rejette sa transcendance vit dans le mensonge de la mauvaise foi. Dans *L'être et le néant*, Sartre définit la mauvaise foi comme étant une forme de mensonge à soi-même, qui emprisonne l'individu dans la performance d'un être qui ne reflète pas la totalité de ce qu'il est réellement. Il donne l'exemple du garçon de café qui joue, tel un acteur, le rôle de serveur dans ce café et qui choisit soigneusement ses mouvements non pas pour exécuter ses tâches au mieux de ses capacités, mais plutôt pour produire la performance la plus parfaite possible. Les règlements, la politesse, les attentes du public sont certains des éléments qui exigent de la part du garçon de café, de l'épicier ou du tailleur qu'ils accomplissent leur travail en se limitant uniquement à leur fonction. « Voilà bien des précautions pour emprisonner l'homme dans ce qu'il est. Comme si nous vivions dans la crainte perpétuelle qu'il n'y échappe, qu'il ne déborde et n'élude tout à coup sa condition (Sartre, 1943, 111). » Cette captivité dans la facticité rend l'individu de plus en plus étranger à sa transcendance et par le fait même, à son agentivité. Dans le cadre du corps noir, la mauvaise foi est inévitable si l'on comprend la corporéité de l'individu uniquement tel que Merleau-Ponty la représente dans le schéma corporel. Que ce soit en essayant de faire « oublier » la couleur de peau ou en tentant activement de « jouer au noir », l'individu ainsi complexé et focalisé sur la couleur de sa peau n'est pas à même de vivre authentiquement. Dans les deux cas,

la couleur de sa peau devient l'entièreté de son identité et par conséquent le seul élément qui détermine sa manière de se mouvoir dans le monde.

1.2.2 Schémas historico-racial et épidermique racial

Fanon avance l'hypothèse qu'il existerait deux schémas sous-jacents au schéma corporel, liés à l'expérience vécue du noir, et qui perturberaient spécifiquement le pouvoir de ce schéma corporel : le schéma historico-racial et le schéma épidermique racial. Il les introduit suite au récit particulièrement éloquent de son expérience d'altérité face au regard blanc, et à la description des impacts spécifiquement liés à toute détermination découlant d'une distinction raciale :

Et puis il nous fut donné d'affronter le regard blanc. Une lourdeur inaccoutumée nous oppressa. Le véritable monde nous disputait notre part. Dans le monde blanc, l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'établissement de son schéma corporel. La connaissance du corps est une activité uniquement négatrice. C'est une connaissance en troisième personne. Tout autour du corps règne une atmosphère d'incertitude certaine (Fanon, 1952, 89).

La description de son expérience en tant qu'homme noir lorsqu'il arriva en France fait apparaître l'incomplétude de la conception merleau-pontienne du schéma corporel qui est incapable d'accommoder l'expérience des personnes noires sans les acculer une immanence négatrice de leur subjectivité. Le schéma corporel tel que décrit par Merleau-Ponty ne permet donc pas de faire sens de l'expérience vécue de ces personnes, et ce qui implique de manière implicite qu'elles seraient incapables de prendre part à ce pouvoir qui caractérise l'existence humaine. C'est ainsi dans le cadre de sa démarche de révision du schéma corporel merleau-pontien que Fanon introduit le schéma historico-racial et le schéma épidermique racial qui prennent en considération la spécificité de l'expérience noire (Fanon, 1952, 90). Le processus de détermination corporel entamé par le regard blanc se posant sur le corps noir implique également

un mouvement de définition d'identité. Le Martiniquais est soudainement réduit à sa noirceur et par le fait même, étroitement associé à tout autre individu noir, qu'il ou elle soit Congolais, Haïtien, Cap-Verdienne ou encore Africaine-Américaine. Il s'agit d'une grossière confusion, que rien ne fonde ni ne justifie : chacun de ces peuples a une histoire, une culture et une identité qui lui sont propres. La réduction de toute cette diversité à la seule variable de la couleur de peau vient affecter l'élaboration du schéma corporel de la personne noire à travers ce qu'il nomme le schéma historico-racial. Fanon le décrit dans les termes suivants:

J'avais créé au-dessous du schéma corporel un schéma historico-racial. Les éléments que j'avais utilisés ne m'avaient pas été fournis par " des résidus de sensations et perception d'ordre surtout tactile, vestibulaire, cinesthésique et visuel"¹, mais par l'autre, le Blanc, qui m'avait tissé de milles détails, anecdotes, récits (Fanon, 1952, 90).

Comme Fanon l'affirme, l'absence de robustesse ou de résistance ontologique du corps noir permet au regard blanc d'imposer une histoire et une culture à la personne noire, sans lui laisser la possibilité de récuser cette nouvelle identité. Demander à un Congolais s'il mange régulièrement de la tarte de patate douce, qui est un plat typiquement afro-américain, est un exemple banal de la manifestation du schéma historico-racial. Partir du principe que le mouvement des droits civils aux États-Unis est un élément central de la libération des noirs, alors qu'on aborde la question avec des Haïtiens qui ont acquis leur indépendance 150 ans avant que Rosa Parks ne refuse de changer de place dans l'autobus est tout aussi incongru. L'individualité découlant de l'histoire et la culture d'un peuple particulier est effacée en faveur d'une unité et d'une homogénéité factices de la réalité et l'histoire noire, qui pourraient s'appliquer à tous les individus noirs de la planète. Cette simplification plus qu'abusive de la culture et l'histoire d'un peuple n'a rien d'accidentel. Ce type de violence fait partie de procédés de déshumanisation qui

¹ Citation tirée de : Jean Lhermite, *L'image de notre corps*, Ed. de la Nouvelle Revue critique, p.17

affectent les personnes noires en tant qu'individus et en tant que communautés. L'expérience de cette réduction à n'être qu'« un noir », pour ce fier Martiniquais qu'est Fanon, affecte profondément non seulement sa corporéité, mais aussi son Être.

Alors le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroula cédant la place à un schéma épidermique racial. Dans le train, il ne s'agissait plus d'une connaissance de mon corps en troisième personne, mais en triple personne. Dans le train, au lieu d'une, on me laissait deux, trois places. [...] Je ne découvrais point de coordonnées fébriles du monde. J'existais en triple : j'occupais de la place. J'allais à l'autre... et l'autre évanescent, hostile, mais non opaque, transparent, absent, disparaissait. La nausée... J'étais tout à la fois responsable de mon corps, responsable de ma race, de mes ancêtres (Fanon, 1952, 90) .

Le schéma épidermique racial est donc ce qui perturbe le schéma corporel de l'individu de manière à lui faire perdre le contrôle de son pouvoir de dilatation. Au lieu de se dilater de manière à inclure des outils lui permettant de projeter son intentionnalité, la dilatation de son corps lui est imposée par le regard blanc sur lui. Agentivité et projectivité disparaissent pour laisser place à la transcendance et à la volonté de la personne blanche. Puisque le corps noir est toujours impuissant et objectifié en raison de son absence de résistance ontologique, il ne peut renverser la dynamique de pouvoir. Cette dilatation forcée de son schéma corporel, basée sur la perception de gens autour de lui, a un impact physique et matériel. Dans le train, on lui laisse deux ou trois places. Les autres passagers du train voient à ses côtés sa race et ses ancêtres, et donc leur laissent une place. Le schéma historico-racial est ce qui conduit les ancêtres et la race de Fanon à imposer leur marque sur son identité en tout temps ; à cela s'ajoute le schéma épidermique racial, qui est celui qui se dilate sous l'autorité de forces extérieures et alourdit le corps en le surchargeant de tous les préjugés des individus partageant le train. Remarquons que lorsque Fanon affirme qu'il est « responsable de [sa] race », cette dernière inclut toutes les cultures noires, et ce,

indépendamment de sa connaissance de ces groupes ou de son accord avec les valeurs de ces peuples. La dilatation forcée implique aussi une absence de contrôle quant aux objets ajoutés au schéma corporel de l'individu. Préjugés, mensonges, informations inexactes, éléments culturels incongrus, valeurs désuètes, cultes ancestraux mal-interprétés et stéréotypes divers peuvent maintenant faire partie intégrante du schéma corporel de l'individu noir, sans qu'à aucun moment il n'ait son mot à dire.

En introduisant ainsi le schéma historico-racial et le schéma épidermique racial, Fanon ouvre la porte à une relecture de l'œuvre merleau-pontienne qui permet de théoriser une réelle universalité. Cette démarche, malgré son caractère critique brutal, s'inscrit en fait en continuité avec la lignée originale de Merleau-Ponty : par cet ajout, Fanon ouvre le champ d'application de la théorie merleau-pontienne plus qu'il ne la rejette. En repensant le schéma corporel ainsi, il fait le premier pas pour tous les groupes qui ne font pas partie de la classe dominante et dont l'expérience vécue n'est pas prise en compte par la conception originale. On peut alors se demander si entreprendre une démarche similaire pour tous les groupes marginalisés permettrait d'aboutir à une théorisation qui recouperait les expériences particulières, de manière à produire une conception réellement universellement inclusive du schéma corporel.

1.3 Critiques contemporaines

Pour répondre à cette question, on peut se tourner vers les travaux de philosophes contemporains qui à la suite de ceux Merleau-Ponty et Fanon, ont tiré parti du concept de schéma corporel. Je m'intéresserai ici en particulier à trois autrices, Gail Weiss, Shannon Sullivan et Linda Martin Alcoff, qui ont chacune proposé des relectures de la phénoménologie de la corporéité.

1.3.1 Critique de Weiss

Dans son essai « The Normal, the Natural, and the Normative: A Merleau-Pontian Legacy to Feminist Theory, Critical Race Theory, and Disability Studies », Gail Weiss estime que la phénoménologie de l'incarnation de Merleau-Ponty est imparfaite lorsqu'on parle de femmes, de corps racisés ou handicapés. Elle remet en question la notion de « normalité » de manière à redonner du pouvoir à ceux qui sont souvent négligés. En ce qui concerne le schéma corporel, elle critique fortement la définition merleau-pontienne comme un « je peux », car à nouveau elle est basée sur un corps apparemment « universel » presque utopique qui ne prend pas en compte l'expérience vécue des individus. Poser une équivalence entre schéma corporel et pouvoir moteur impose à tout individu le fardeau de pouvoir accomplir ces tâches motrices. Or, comme le souligne Weiss, ce fardeau transforme un « je ne peux pas » en un « je devrais vraiment pouvoir » qui remet en question l'agentivité corporelle de l'individu et métamorphose un échec en prophétie auto-réalisatrice (Weiss, 2015, 79 ; 82). Fanon critiquait dans le même sens la description du fonctionnement du schéma corporel parce qu'elle ne pouvait s'appliquer qu'au sujet « normal ». Il est impossible pour des sujets considérés comme intrinsèquement inférieurs d'atteindre le même statut que celui qu'occupent les hommes blancs valides. Ainsi, remarque Weiss :

Being viewed and treated as a “normal” subject, then, is revealed by Fanon not to be one’s “birthright” as a human being, but as an inherited privilege that white bodies (if, I would add, they are able-bodied) enjoy and that non-white bodies do not (Weiss, 2015, 86).

Elle introduit la notion de privilège à propos de la constitution pour chacun de son schéma corporel pour illustrer la manière dont le regard blanc affecte les Noirs. À cela s'ajoute, le fait que le schéma historico-racial agit comme une force perturbatrice sous le schéma corporel, activant les corps blancs et désactivant au contraire d'autres corps. Le caractère vicieux de ce processus se trouve dans l'intériorisation du schéma historico-racial oppressif qui conduit finalement les

Noirs à accepter et même à défendre les idées racistes comme les leurs, parce qu'ils sont convaincus que ces valeurs sont les leurs. Le corps neutre, sans race, sans genre et apte utilisé pour introduire le schéma corporel est donc la source de la plupart des défauts de la théorie de Merleau-Ponty, car il est solidaire d'une vision idéaliste de l'expérience vécue qui manque de fondement dans le monde empirique, et ne prend nullement en compte les luttes de pouvoir enracinées dans la colonisation. Cependant, Weiss soutient que la contestation, par Merleau-Ponty, de ce que nous décrivons comme un corps normal à travers son récit de l'état de Schneider, est prometteuse. Il est donc approprié de poursuivre les recherches au moyen de ce cadre théorique, mais en étant particulièrement attentif la variété que l'on trouve dans l'expérience vécue individuelle. Weiss insiste notamment sur le fait que l'environnement doit être pris en compte si l'on veut réellement comprendre et définir la potentialité d'un corps. En ce sens, la critique de Fanon permet de faire émerger une nouvelle perspective à laquelle Merleau-Ponty n'avait sans pas lui-même songé. Le travail qui a été entamé ces deux auteurs mérite donc d'être approfondi, dans le but d'expliquer comment nous pourrions réellement interagir avec un Autre en tant que sujet, objet, égal, colonisateur ou colonisé. Un effort en ce sens a par exemple été réalisé par Sullivan, comme nous allons le voir immédiatement.

1.3.2 Critique de Sullivan

Shannon Sullivan, dans son essai « Ethical Slippages, Shattered Horizons, and the Zebra Striping of the Unconscious: Fanon on Social, Bodily, and Psychical Space », discute de la manière dont les valeurs françaises typiquement blanches ont été introduites dans des pays colonisés comme la Martinique et ont insidieusement changé la façon dont les Noirs se perçoivent. L'autrice décrit cette rencontre que Fanon a eue avec un « vrai » Français blanc comme un zèbre dépouillant la psyché (Sullivan, 2004, 10-12). Par la culture, le divertissement et l'éducation, les peuples colonisés se retrouvent à penser qu'ils sont le public visé par ces valeurs, même si les « vrais » Français blancs en sont en fait les réels destinataires. L'inconscient blanc, créé de cette manière, perturbe à la fois la psyché et le schéma corporel des Noirs. D'une part, leur inconscient les incite à se méfier de la noirceur parce qu'elle est associée à de multiples jugements de valeur négatifs et dépréciatifs. Mais il leur faut d'autre part faire cette rencontre décisive avec les blancs,

pour qu'ils en viennent à se découvrir être cette noirceur (Sullivan, 2004, 11-12). Sullivan critique en ce sens Merleau-Ponty pour n'avoir pas aperçu que nous évoluons dans un monde fondamentalement raciste, où de multiples dynamiques de pouvoir affectent notre perception de l'Autre. L'écoulement de valeurs de la France à la Martinique exigeait que la personne noire intègre les perceptions racistes que l'on avait d'elle dans son propre schéma corporel. Le schéma corporel merleau-pontien qui se présente comme neutre fait abstraction des forces sociales et politiques qui encadrent la manière dont nous construisons nos perceptions les uns des autres. Sullivan ajoute qu'au lieu d'expérimenter leur corps comme un corps vécu, les Noirs le vivent comme un objet. Le corps colonisé n'est pas une conscience incarnée comme le colonisateur, il est toujours un objet. Aimé Césaire, dans le *Discours sur le colonialisme*, remarquait en ce sens que « colonisation = *chosification* ». (Césaire, 1962, 21) Ce processus d'objectivation s'est transformé à travers le temps d'une vision des Noirs comme des outils ou des animaux qui pourraient aider à la production de richesse à la compréhension de la vie des Noirs comme moins importante que celle des Blancs. Le même processus d'objectivation continue de se manifester dans le mépris constant auquel les Noirs sont soumis lorsqu'ils abordent les luttes de pouvoir auxquelles ils sont confrontés chaque jour, que ce soit sur le lieu de travail ou dans les cercles sociaux où leurs voix ont toujours été entendues à travers le prisme de leur noirceur. Sullivan explique également que les corps colonisés sont assimilés à des « choses essentiellement racées », avec une conscience collective et un corps indifférencié qui ne permettent aucune individualité ou variété. Fanon critique le fait que les corps colonisés se voient attribuer un schéma alternatif lié à une « essence biologique immuable » où l'essence raciale est la racine de leur être (Sullivan, 2004, 16-17). Sullivan souligne que le corps, la psyché et le monde sont non seulement interreliés, mais s'influencent. Ainsi, le corps noir ne peut être compris sans prendre en considération des facteurs environnementaux. Il est essentiel à une analyse complète de considérer la place du monde social dans la théorisation de corps. Je pense qu'elle illustre très bien la manière dont les éléments sociaux et politiques doivent être pris en compte lorsqu'il s'agit de nos perceptions des autres et de nos interactions avec eux.

1.3.3 Critique de Alcoff

De son côté, Linda Martin Alcoff nous présente une critique du corps phénoménologique merleau-pontien spécifiquement liée à la question de la corporéité raciale qui nous permet d'aller plus en profondeur dans l'analyse fanonienne. Son texte « Towards a phenomenology of racial embodiment » propose une compréhension de la race qui se détache des approches essentialistes de ce concept, et centre plutôt la discussion sur la notion de corps transcendantal. Pour ce faire, Alcoff rappelle d'abord les trois positions que l'on rencontre le plus communément en matière de théorisation de la race. La première position est celle qui consiste à soutenir que la race, en tant que telle, n'existe pas. Puisque la catégorisation biologique des races s'est révélée comme étant infondée scientifiquement, certains considèrent le concept de race comme étant la source du racisme (Alcoff, 2006, 16). Les défenseurs de cette position considèrent que le concept de race devrait être évacué puisque le fondement biologique s'est révélé injustifiable. L'autrice nomme cette position le nominalisme face à la race. La faiblesse de cette approche tient cependant à l'équivalence stricte entre race et biologie sur laquelle elle repose. Il existe en effet une multitude de significations que l'on peut prêter au mot « race », et la surinflation des interprétations biologiques (parfois incompatibles entre elles) qu'on peut en proposer remet en question la véritable validité de cette position. D'autre part, il est sans doute naïf de penser qu'en évacuant seulement les concepts raciaux, on parviendra à supprimer ou même à réduire les actes motivés par des déterminations raciales, et les préjugés sociologiques et économiques qui en découlent pour les personnes concernées (Alcoff, 2006, 17). Nos croyances et pratiques de racialisation ont historiquement eu des effets directs sur nos théories politiques, nos cadres conceptuels et nos métanarratifs. Par conséquent, simplement évacuer la notion de race parce que la prémisse biologique sur laquelle se fonde sa signification est erronée ne permet pas, en soi, d'empêcher les dommages qui ont découlé de la manière dont on l'a conceptualisée jusqu'à présent (Alcoff, 2006, 17). La deuxième approche considère la race comme un concept pertinent dans la sphère politique et un indicateur central de l'identité d'un individu. L'identité raciale d'un groupe serait alors stable dans le temps et aurait une incidence directe sur les intérêts politiques, les caractéristiques et le destin historique des membres de ce groupe (Alcoff, 2006, 16-17). Cette

position est appelée essentialisme par Alcoff en raison de l'emphase mise sur l'homogénéité du concept de race. Les identités raciales ne sont pas aussi évidentes et clairement démarquées que cette approche le laisse entendre. L'arbre généalogique d'un individu n'est pas le seul élément qui détermine son appartenance à un groupe racial. Cette vision de la race met de côté la mixité qui est de plus en plus présente dans nos sociétés (Alcoff, 2006, 17). Enfin, les partisans de la troisième approche voient la race comme étant socialement construite, historiquement malléable et culturellement contextuelle. Ainsi la validité de l'utilisation du concept de race dépendrait du contexte de son usage et des circonstances (Alcoff, 2006, 17). Cette approche contextualiste est la seule qui prenne en considération les implications métaphysiques et politiques du concept de race. Dans cette approche, la contingence et l'incertitude des identités raciales et de leurs délimitations ne remettent pas en question la réalité et l'utilité du concept (Alcoff, 2006, 17). Cette vision reconnaît la réalité actuelle du concept de race tout en ouvrant la porte à la possibilité que sa signification puisse évoluer. Ainsi, les contextualistes proposent une explication plus réaliste de nos croyances et pratiques liées à la race :

One can hold without contradiction that racialized identities are produced, sustained and sometimes transformed through social beliefs and practices and yet that race is real, as real as anything else in lived experience, with operative effects in the social world. (Alcoff, 2006, 17)

La position contextualiste existe sous deux formes : objectiviste et subjectiviste. La première tente de définir le concept de race de manière suffisamment générale pour être applicable dans une variété de contextes tout en reconnaissant que le contexte en déterminera le contenu spécifique et la valeur politique. Ce type d'approche commence son analyse à partir de faits sociologiques, de recensements et d'éléments de l'histoire de la racialisation, pour développer une vision de la place de la race dans l'organisation sociale. L'inconvénient principal que présente cependant cette forme objectiviste de contextualisme est sa difficulté à intégrer la quotidienneté de l'expérience vécue raciale (Alcoff, 2006, 17). Elle utilise en effet des données historiques ou

sociologiques comme source première d'informations alors que l'expérience vécue d'un individu peut être tout aussi riche en information. Par contraste, la version subjectiviste du contextualisme se base sur une approche qui considère justement l'expérience vécue de la racialisation comme un élément fondamental pour notre compréhension de la race, et comme un aspect constitutif de l'expérience corporelle (Alcoff, 2006, 17). Cela permet de justifier l'apport constitutif de la race dans la relation de l'individu avec son environnement, qu'on fasse par-là référence à la sphère sociale ou à l'expérience corporelle quotidienne. Alcoff encourage ainsi une approche contextualiste qui intègre les structures culturelles, politiques et sociales qui renverraient au niveau « macro », au même titre que les interactions et identités individuelles que nous placerions au niveau « micro ». La manière dont un individu se présente dans la sphère publique est alors partiellement déterminée par ce que Omi et Winan nomment « l'étiquette raciale » (Alcoff, 2006, 17). Codes d'interprétations, significations raciales, modes de conduite appropriée et distinctions de statuts sont certains des éléments que nous retrouvons sous cette catégorie. Les règles de cette étiquette raciale sont façonnées par nos perceptions de la race et nous permettent d'établir des normes de fonctionnement dans nos interactions sociales au niveau micro :

Greetings, handshakes, proximity, tone of voice, all reveal the effects of racial awareness, the presumption of superiority vis-à-vis the other, or the protective defences against the possibility of racism and misrecognition (Alcoff, 2006, 18).

Le contextualisme nous permet ainsi de trouver un point de convergence entre la société racialisée dans laquelle nous vivons et le corps transcendantal. L'un des éléments fondamentaux du schéma corporel étant la notion d'habitude, on comprend mieux comment les individus peuvent tomber dans des postures et habitudes corporelles qui traduisent une conscience de la dimension raciale. Comment les habitudes du corps transcendantal sont-elles influencées par la race, le genre, l'âge et une variété d'autres facteurs ? Croire que les modes de perception et les postures habituelles d'un individu sont complètement indépendants du concept de la race dans

des sociétés comme les nôtres serait naïf. Il est d'ailleurs important de soulever le rôle que joue le regard dans le processus de racialisation et dans le fonctionnement général du schéma corporel. En effet, la racialisation structure la sphère visuelle de nos perceptions d'autrui et de nous-mêmes. Par conséquent, le développement de nos images-corps peut avoir des failles ou manifester des incohérences que nous ne pourrions étudier à l'extérieur de l'approche contextualiste selon Alcoff. Malgré la place prépondérante qu'occupe le regard dans le processus de classification raciale, la perception représente aussi la connaissance contextuelle sédimentée. D'une part le racisme est inévitablement le résultat d'un processus cognitif humain. Cependant, note Alcoff, « the process by which human bodies are differentiated and categorized by type is a process preceded by racism, rather than one that causes and this 'explains' racism as a natural result. » (Alcoff, 2006, 18) Les différences visuelles ne doivent pas être réduites à une sous-catégorie, comme le nominalisme le suggérerait. Au contraire il faut considérer ces dernières comme utiles et valides pour notre compréhension du concept de race. Puisque le domaine du visible est le mode de perception de la race, l'expérience de la race passe d'abord et avant tout par une perception visuelle. Ceci explique pourquoi il est presque impossible de discerner et d'effacer des attributions racialisantes. Notre expérience perceptive est si profondément ancrée dans l'habitude qu'elle ne passe pas par le stade de l'interprétation consciente. Il est faux de penser que l'absence d'intention consciemment raciste nous dispense de blâme : nos habitudes de perceptions et d'interprétation sont construites de façon à limiter notre travail conscient. Cela n'empêche cependant pas qu'elles soient dynamiques et puissent donc être altérées (Alcoff, 2006, 19-21). Il est fondamental que nous comprenions la place de l'identité raciale comme un élément incontournable dans notre être-dans-le-monde, notre être-avec-les-autres et de notre conscience de personne comme être-pour-les-autres. Sans cette première étape cruciale, il ne nous sera pas possible de lier de manière convaincante l'approche contextualiste au concept de race et au schéma corporel.

Unveiling the steps that are now attenuated and habitual will force a recognition of one's agency in reconfiguring a postural body-image or a habitual

perception. Noticing the way in which meanings are located on the body has at least the potential to disrupt the current racializing processes (Alcoff, 2006, 25).

L'autrice met ici l'emphase sur l'importance du terme « notice » (remarquer) pour saisir la manière dont la production de sens se déroule dans notre corps. Il n'est pas seulement question d'observer pour élaborer une analyse lointaine, mais plutôt d'utiliser cette information pour commencer un travail de déconstruction de nos habitudes de perception.

La théorisation merleau-pontienne du schéma corporel dresse les bases d'une compréhension transcendantale du corps qui nous permet de dépasser la dualité corps-esprit. Toutefois, les limites de cette première analyse du schéma corporel sont soulevées par Fanon qui remet en question l'universalité de l'approche proposée. À travers les réflexions de Weiss, Sullivan et Alcoff respectivement, nous pouvons voir émerger une compréhension plus large de schéma corporel original. Celles-ci traceront le chemin pour l'analyse du schéma corporel dans le cadre d'injustices épistémiques

Chapitre 2 – Les injustices épistémiques

L'épistémologie étant préoccupée par la connaissance et le sujet connaissant, il peut être difficile de voir comment la notion phénoménologique du corps se rapporte à une telle branche philosophique. Toutefois, les injustices de nature épistémologique sont intimement liées à la conception du corps transcendantal. Afin de répondre à la question de savoir en quoi les injustices épistémiques sont une atteinte à la construction de l'identité chez l'individu, nous commencerons par présenter les deux types d'injustices épistémiques distinguées par Fricker. Par la suite, nous identifierons les conséquences primaires et secondaires de ces injustices, avant de proposer des lectures critiques du concept et de son utilisation. Les écrits de Medina et Mills nous permettront d'aborder plus spécifiquement la responsabilité épistémique et l'ignorance volontaire qui se manifestent dans les relations raciales.

2.1 Présentation des injustices épistémiques

Dans son livre, *Epistemic Injustice : Power & the Ethics of knowing*, Miranda Fricker vise à mettre de l'avant une appréciation éthique de l'épistémologie sociale. Elle débute en exposant les deux principaux types d'injustices épistémiques qu'elle distingue, à savoir les injustices épistémiques testimoniales et herméneutiques. Elle explique ensuite dans quelles circonstances celles-ci se manifestent et quelles en sont les causes. À titre de première définition, nous pouvons dire que les injustices épistémiques sont un tort commis envers une personne dans sa capacité de production de connaissance (Fricker, 2007, 1-3).

2.1.1 Injustices testimoniales

Pour bien comprendre le spectre d'application de ce concept, il est essentiel de commencer par la notion de pouvoir identitaire. Ce pouvoir est d'abord et avant tout un pouvoir social qui, même lorsqu'il n'est pas actualisé, existe chez un individu (Fricker, 2007, 9-10). Pour

illustrer ce pouvoir identitaire, nous prendrons l'exemple d'un frère et d'une sœur qui se font reprendre par leurs parents après avoir mangé tous les biscuits qui avaient été préparés par leur mère. Lorsque les parents les confrontent, le frère blâme tout de suite sa petite sœur et malgré les répliques outrées de celle-ci, les parents décident de croire le témoignage du frère. Dans ce scénario, le pouvoir identitaire genré biaise la décision des parents dans leur choix de valoriser la parole de leur fils au lieu de celle de leur fille. Le pouvoir identitaire découle uniquement de l'identité de l'individu, plus souvent en lien avec sa classe sociale, sa race ou encore son identité de genre. « Whenever there is an operation of power that depends in some significant degree upon such shared imaginative conceptions of social identity, souligne Fricker, then *identity power* is at work » (Fricker, 2007, 14). Il est important de faire la distinction entre l'utilisation active de ce pouvoir identitaire, et son utilisation passive. Le pouvoir identitaire, lorsqu'utilisé activement, mobilise clairement la catégorie sociale de l'individu pour accomplir une action. La personne ayant un statut identitaire privilégié exerce ainsi son pouvoir identitaire sur autrui. Ce serait par exemple le cas d'une personne noire qui, témoignant d'une expérience discriminatoire qu'elle a vécue, se retrouverait confrontée à des réactions d'incrédulité, en raison des stéréotypes raciaux associés aux personnes noires. Dans ce contexte, l'identité de l'individu est activement mobilisée contre elle, pour discréditer son témoignage. L'utilisation passive du pouvoir identitaire est beaucoup plus subtile, car elle ne se manifeste pas par des actions ou des paroles. Si nous reprenons le même exemple, imaginons maintenant que la personne noire, voyant qu'elle est en présence d'hommes blancs exclusivement, décide alors de ne même pas partager son expérience, car elle sait par avance qu'en raison des stéréotypes, on ne la croira vraisemblablement pas. C'est encore une fois la manifestation d'un pouvoir identitaire qui, au lieu d'être exprimé clairement, se loge plutôt dans une manifestation passive de ce pouvoir. La construction sociale de la personne de couleur, qui la présente comme n'étant pas digne de confiance lorsqu'elle s'exprime, l'incite à se taire avant même qu'il y ait une attaque explicite sur sa fiabilité en tant qu'agent épistémique (Fricker, 2007, 15). La philosophe précise que l'utilisation du pouvoir identitaire est indépendante du fait que les autres personnes croient ou adhèrent aux stéréotypes en question. Celui ou celle qui se trouve en position de pouvoir peut tout à fait ne pas considérer les personnes noires comme étant exagérément émotives ou simulatrices, et tout de même causer un tort

épistémique à autrui. De la même manière, la personne noire peut ne pas croire en ce stéréotype, mais tout de même modeler ses actions en fonction de cette réalité.

Dans la pratique testimoniale, un orateur peut se retrouver avec un excès ou un déficit de crédibilité lorsqu'il s'exprime devant quelqu'un. Les préjugés étant une cause d'inflation ou de réduction de crédibilité, il n'est même pas nécessaire que l'individu s'exprime pour que la valeur de son témoignage soit réduite (Fricker, 2007, 17). Les cas de déficit de crédibilité sont ceux qui retiendront notre attention dans cette discussion sur les injustices épistémiques, car l'excès de crédibilité ne cause réellement des injustices que dans des cas exceptionnels. Le déficit de crédibilité lors d'un témoignage, en revanche, met toujours celui qui s'exprime dans une position désavantageuse. Sa parole sera remise en question, que ce soit explicitement ou non, en raison de son identité, et ceci indépendamment de la pertinence qu'il pourrait y avoir entre celle-ci et la valeur de son témoignage. « The idea is to explore testimonial injustice as a distinctively epistemic injustice, as a kind of injustice in which someone is *wronged specifically in her capacity as a knower* », résume Fricker (Fricker, 2007, 20). L'individu est victime d'une injustice qui s'attaque spécifiquement à lui en tant qu'être connaissant, plus précisément dans sa capacité à connaître ou à contribuer à la production de connaissances. Le type de réduction induite de crédibilité est épistémologiquement autant qu'éthiquement coupable, puisqu'il ne se fonde que sur des préjugés. Une autre manière de définir les injustices testimoniales serait alors par le biais de la déflation de crédibilité en la nommant déficit de crédibilité préjudiciable (Fricker, 2007, 27).

Les cas d'injustices épistémiques testimoniales peuvent selon Fricker être classés dans deux catégories distinctes : secondaires (incidental) et systématiques. Dans le premier cas, l'injustice testimoniale dont est victime l'individu est propre à une situation et est étroitement localisée. L'exemple que prend Fricker pour illustrer ce type d'injustices est celui d'un chercheur qui soumet un texte à des évaluateurs pour être éventuellement publié dans une revue scientifique. Or ces évaluateurs entretiennent des préjugés négatifs concernant la méthodologie utilisée par le chercheur, ce qui le mène à rejeter l'article indépendamment de sa valeur scientifique (Fricker, 2007, 26-27). Le chercheur est alors bel et bien victime d'une injustice testimoniale, car sa recherche a été considérée comme peu convaincante et manquant de rigueur, non pas en raison d'authentiques manquements ou d'erreurs, mais plutôt en lien avec

des préjugés et des biais infondés. De plus, ces préjugés sont étroitement localisés : hors du contexte de cette publication ou même de cette communauté scientifique, ils ne sont pas forcément partagés par la majorité des individus. L'injustice épistémique étant circonscrite à un groupe ou une situation localisée spatialement et temporellement, elle ne se manifeste pas dans d'autres circonstances de la vie de ce chercheur. Ainsi, les injustices épistémiques testimoniales de type secondaire sont spécifiquement localisées, mais ne mettent pas l'orateur en position d'être victime d'autres injustices. De l'autre côté, nous avons les injustices dites systématiques. Fricker les présente comme des sortes des préjugés « traqueurs », c'est-à-dire des préjugés qui collent à la peau (tracker prejudice). Il s'agit d'une sous-catégorie de préjugés qui sont connectés les uns aux autres et qui, pour ainsi dire, poursuivent les individus à travers les sphères sociales, professionnelles, sexuelles, économiques, familiales, légales, ou encore politiques de leur vie. De ce type de préjugé découle une panoplie d'injustices qui inclut, mais ne se limite pas à celles qui sont de nature épistémique. Ces préjugés « traqueurs » sont, remarque Fricker, généralement reliés à l'identité sociale (Fricker, 2007, 27). Elle ajoute :

The influence of identity prejudice in a hearer's credibility judgement is an operation of identity power. For in such a case the influence of identity prejudice is a matter of one party or parties effectively controlling what another party does – preventing them, for instance, from conveying knowledge – in a way that depends upon collective conceptions of the social identities in play (Fricker, 2007, 28).

Le pouvoir identitaire s'exprime par l'utilisation de préjugés pour créer un déficit de crédibilité qui mène à des injustices qui persistent ensuite à travers le temps et contaminent les différentes sphères. Le cas des injustices testimoniales systématiques est caractérisé par une telle persistance des préjugés qui collent à la peau l'individu, avec pour conséquence de le rendre vulnérable à une variété d'injustices, de type épistémique ou non.

À ce stade, il est important de noter que la prémisse à partir de laquelle nous abordons traditionnellement les questions de justice tend à prendre cette dernière comme étant une norme. Les situations d'injustice sont plutôt catégorisées comme des exceptions, des anomalies ou encore des données aberrantes dans notre système social (Fricker, 39). Pourtant, lorsque nous regardons la manière dont les concepts de préjugés, de pouvoir identitaire et de déficit de crédibilité s'articulent les uns aux autres, il paraît clair que nous sommes confrontés à un système largement oppressif et discriminatoire, qui bénéficie de la vulnérabilisation de certains groupes tout en bénéficiant aux personnes issues des groupes dominants. Historiquement, les préjugés identitaires associées aux groupes minoritaires impliquent un jugement négatif concernant leurs compétences ou leur sincérité (Fricker, 2007, 32). Que ce soit la tendance à l'exagération, le manque de rationalité ou encore l'intelligence inférieure, ces préjugés sont la raison constitutive des déficits de crédibilité. Face à une preuve contredisant un jugement sans fondement, c'est-à-dire un préjugé, le sujet a normalement le choix entre maintenir son jugement (qui sera alors qualifié d'irrationnel), et le réviser à la lumière de nouvelles informations. D'autre part, nous avons la réalité des locuteurs qui eux-mêmes sont conscients des préjugés associés à leur identité. L'imaginaire des personnes marginalisées est transformé par ces préjugés et stéréotypes. Une fois internalisés, ceux-ci affectent leurs actions et leur perception du monde en général. Autrement dit, même les habitudes perceptuelles des individus, par rapport à eux-mêmes et par rapport à autrui, sont susceptibles d'être transformées par ces conceptions erronées de leur personne. Fricker propose l'exemple d'une femme qui, malgré son rejet des préjugés sexistes, est influencée par le stéréotype voulant que les femmes n'aient pas les qualités requises pour être de bons dirigeants et qui, par conséquent, ne prend pas les femmes candidates au sérieux lors des élections. Cette internalisation résiduelle d'un préjugé continue d'influencer les actions des individus, et ce malgré un rejet explicite du stéréotype dont elle découle (Fricker, 2007, 36-37). Dans un cas comme dans l'autre, le changement de paradigme nécessaire au rejet complet du stéréotype ou du préjugé demande une transformation profonde qui passe par une conscience de soi pour les personnes appartenant aux groupes dominants, afin de réaliser leur erreur, et de la rectifier.

2.1.2 Injustices herméneutiques

Le deuxième type d'injustices que thématise Fricker concerne l'aspect herméneutique du pouvoir identitaire. Une notion qui permet de bien introduire la définition de ce qu'est une injustice herméneutique est celle d'obscurité herméneutique. Ce concept fait référence à un état épistémologique dans lequel les expériences de certains individus peuvent se trouver lorsque des relations de pouvoirs inégales empêchent la reconnaissance d'une expérience comme étant réelle ou valable. Certaines expériences en effet sont propres aux personnes marginalisées, en raison de leur identité. Dès lors, l'obscurité herméneutique se manifestera dans le refus de considérer cette expérience comme réelle, et d'y voir plutôt le résultat d'une perception erronée, ou encore d'une imagination trop fertile. Prenons la situation d'une jeune fille noire dans un environnement professionnel majoritairement blanc. Cette jeune fille fait face à de nombreux commentaires racistes sur son apparence physique. Dans la mesure où l'intention qui a conduit à la formulation de ces commentaires n'est pas nécessairement raciste ou discriminatoire, il est impossible pour elle de porter une plainte formelle devant son employeur. La plupart de ses collègues y voient des blagues ou des compliments alors que cette jeune employée se sent systématiquement mal à l'aise dans ces circonstances. Cette situation illustre un cas d'obscurité herméneutique : malgré son authenticité, l'absence de cadre herméneutique pour définir cette expérience rend impossible pour l'employée d'expliquer le tort et l'injustice qu'elle vit. L'obscurité herméneutique se dissipe lorsque cette employée échange avec ses amies qui ont vécu des expériences similaires et y associent le terme « microaggressions ». Derald Wing Sue définit les microaggressions de la manière suivante :

brief and commonplace daily verbal, behavioral, and environmental indignities, whether intentional or unintentional, that communicate hostile, derogatory, or negative racial, gender, sexual-orientation, and religious slights and insults to the target person or group (Sue, 2010, 5).

Ce terme trouve son origine dans les travaux du psychologue noir Chester Peirce qui travaillait sur la violence raciale ordinaire (Rini, 2021, 14-17). Il est d'ailleurs important de mentionner que malgré l'émergence du terme en 1970, celui-ci mettra plusieurs décennies pour être connu d'un public plus large, grâce aux de Derald Wing Sue. Ceci illustre une autre facette de l'obscurité herméneutique : le peu d'intérêt qui a d'abord été porté à ce concept met en lumière la manière dont les recherches qui portent sur des enjeux propres aux groupes marginalisés se retrouvent elles-mêmes souvent reléguées au second plan.

Pour revenir à notre exemple, l'obscurité à laquelle la jeune employée s'est trouvée confrontée constitue un tort à sa personne, plus précisément à l'égard de ses capacités en tant que sujet connaissant (Fricker, 2007, 148-149). Ce tort commis va au-delà de la simple nécessité de disposer du vocabulaire adéquat pour s'exprimer et rendre compte de ce que l'on vit. L'injustice herméneutique subie ici revient à considérer que tant qu'une expérience n'est pas dite, alors le phénomène auquel elle réfère n'existe tout simplement pas. Ici, on jugera que les agressions racistes que cette employée subit ne sont pas réelles (ou qu'elles ne sont pas réellement des agressions racistes), parce qu'elles ne réfèrent à aucune des catégories de violence connues jusque-là. Or cette inférence est naturellement injustifiée. D'autre part, l'employée n'est pas la seule à être soumise à cette obscurité herméneutique : les autres employés, à commencer par ceux qui ne connaissent pas la portée de leurs actions et de leurs paroles, sont également dans une situation d'aveuglement. Cependant, on ne peut pas dire qu'ils sont victimes d'une injustice épistémique au même titre qu'elle, car une injustice doit être nuisible (harmful) et répréhensible (wrongful) pour être considérée comme telle. Par conséquent, seule la victime de l'incompréhension, qui en raison de son absence de connaissance vit une injustice peut considérer qu'elle vit une situation d'injustice épistémique. Autrement dit, c'est uniquement cette personne qui peut être considérée comme victime de ce type d'injustice de manière objective, aux yeux d'un observateur impartial cherchant à décrire la situation. L'absence de connaissance dont il est question est caractérisée par l'absence de vocabulaire, l'absence de la connaissance de ce vocabulaire ou l'absence des moyens expressifs pour parler de la situation. Ses collègues se retrouvent plutôt dans une position de désavantage cognitif, qui s'explique par une lacune dans les ressources herméneutiques collectives (Fricker, 2007, 150-151). Ce

désavantage ne constitue pas une injustice, car ces personnes ne se retrouvent pas en position de vulnérabilité, même compte tenu de leurs défauts de connaissance. Le tort causé par cette lacune épistémique ne les affecte que dans la mesure où elles sont à l'origine des violences, et non leurs victimes. La victime, pour sa part, est rendue doublement vulnérable: comme le souligne en effet Fricker, « [H]er hermeneutical disadvantage renders her unable to make sense of her ongoing mistreatment, and this in turn prevents her from protesting it, let alone securing effective measures to stop it. » (Fricker, 2007, 151). Le tort épistémique dont est victime l'individu vient non seulement du désavantage avec lequel il vit, mais aussi de son impossibilité à protester efficacement contre le traitement dont il est victime. L'impossibilité de rendre compte de son expérience rend d'autant plus difficile l'accès à sa propre authenticité, car elle est déconnectée de sa propre réalité. Ce deuxième tort spécifiquement découle d'un gouffre dans les ressources herméneutiques collectives. La vulnérabilité de cette personne vient de l'absence de ressources herméneutiques pour décrire sa réalité. Quelles sont les circonstances qui permettent ou même favorisent le développement de ces lacunes dans les ressources herméneutiques collectives ?

La marginalisation herméneutique joue un rôle central dans la production d'injustices épistémiques herméneutiques. Lorsqu'un groupe est sous-représenté dans les activités de détermination herméneutique, leurs intérêts et réalités tendent à ne pas être adéquatement intégrés aux ressources herméneutiques collectives. Ces activités peuvent prendre différentes formes, mais ont toujours pour résultat la création d'un concept ou la confirmation de la validité du concept. Naturellement, nous tendons spontanément à développer des moyens herméneutiques en lien avec ce qui nous concerne et notre expérience vécue. Dès lors, le fait que certains groupes tels que les femmes, les personnes racisées et les personnes handicapées soient toujours sous-représentés affecte l'entièreté des ressources herméneutiques collectives. Ces dernières peuvent être comprises comme étant la somme de la connaissance et des outils d'interprétation de cette connaissance dans une société donnée. Elles sont ce qui nous permet d'interpréter et de comprendre le comportement et les réactions de nos pairs. Par exemple, lorsqu'un enseignant au primaire reprend un élève en raison de son comportement, l'élève devrait-il regarder l'adulte dans les yeux ou plutôt fixer le sol ? Regarder le sol pourrait être

interprété comme étant un signe de politesse et de déférence. Mais ce refus de regarder l'adulte dans les yeux pourrait aussi être compris comme une marque de rébellion et d'insolence. L'interprétation des actions de cet élève est donc dépendante des ressources herméneutiques collectives disponibles dans la société. Or il est important de noter qu'il y a un réel intérêt de la part de certains groupes à maintenir une certaine ignorance ou un certain nombre de lacunes dans ces ressources. La marginalisation herméneutique de certains groupes permet en effet à d'autres de perpétuer des violences : il n'est naturellement pas dans leur intérêt que les personnes qui se retrouvent ainsi dominées lèvent le voile sur leurs expériences. Tant et aussi longtemps qu'on échoue à les identifier comme telles, certaines violences peuvent à la fois être perpétrées et perdurer, en toute impunité pour leurs auteurs. Lorsqu'une action donnée n'est pas catégorisée comme étant violente dans les représentations collectives, on peut se permettre de la réaliser sans se remettre en question. Toutefois, lorsque les personnes marginalisées d'une société donnée commencent à protester contre les traitements dont elles sont victimes, il arrive parfois qu'un réexamen des actions passées et présentes soit initié, et celui-ci ne vient jamais sans inconfort. La participation herméneutique inégale est ce que Fricker nomme la marginalisation herméneutique. Cette notion morale et politique réfère à la subordination et à l'exclusion de certaines pratiques qui auraient pu être bénéfiques pour l'individu (Fricker, 153). Ainsi, les individus qui bénéficieraient d'avoir une place autour de la table de concertation imaginaire où l'on développe les ressources herméneutiques collectives sont mis de côté au détriment de toute leur communauté. L'exclusion implique que l'individu n'a pas la tribune appropriée pour partager son expérience vécue de manière à expliquer sa manière de naviguer dans le monde. Quand bien même elle serait invitée, le statut inférieur associé à sa production de connaissance donnerait à son partage une valeur amoindrie dans la somme des ressources herméneutiques collectives. Un individu peut être marginalisé dans le cadre spécifique de son expérience sociale, mais la marginalisation herméneutique est toujours imposée socialement.

La complexité de l'identité fait en sorte qu'un individu peut être marginalisé en fonction d'un ou de plusieurs types sociaux dans un contexte particulier. L'identité socio-économique d'un individu lui donnera un pouvoir matériel qui peut affecter les autres axes de détermination

identitaire. Le pouvoir matériel se manifeste généralement en matière de pouvoir d'achat ou de biens acquis dans la société capitaliste dans laquelle nous vivons. Celui-ci se comprend comme étant un axe de privilège supplémentaire pour un individu, et ce qu'il soit issu ou non de groupes marginalisés. Toutefois, le pouvoir matériel œuvre parallèlement au pouvoir identitaire lorsqu'il s'agit de la participation aux activités de détermination herméneutique. Ces dernières peuvent être représentées comme une ronde commune où la communauté développe ses ressources herméneutiques collectives. L'accès à un travail bien rémunéré ou prestigieux ouvre la porte à une participation herméneutique. Il faut aussi considérer le cercle d'exclusion qui est maintenu par le pouvoir identitaire et le pouvoir matériel. L'un et l'autre se nourrissent réciproquement, ce qui engendre un cercle vicieux. En effet, le pouvoir identitaire permet la participation aux activités de détermination herméneutique. Celle-ci, en retour, facilite l'accès à des emplois bien rémunérés qui permettent à leur tour à l'individu d'accéder à un pouvoir matériel. Si cette chaîne est brisée à la source par l'exclusion dans les activités herméneutiques en raison de l'identité de l'individu, il est facile de voir comment les désavantages s'additionnent et laissent l'individu dans une situation extrêmement injuste. La sous-représentation de certains groupes dans les activités de détermination herméneutique rend les ressources herméneutiques collectives structurellement compromises par des préjugés. Si nous prenons comme exemple la conception d'une série télévisée où l'un des personnages est noir. Si aucun des écrivains n'est noir ni n'a de connaissance particulière de la culture noire, il ne serait pas surprenant de voir des stéréotypes guider le développement de ce personnage. L'ignorance des écrivains devient un tort épistémique, car ils perpétuent des stéréotypes de par leur ignorance. De plus, le manque d'accessibilité à la scolarisation pour les personnes noires, historiquement, fait en sorte que la probabilité d'avoir une personne ayant la connaissance nécessaire pour écrire ce personnage de manière juste est faible ou nulle. À ce propos, Fricker remarque :

From the epistemic point of view, what is bad about this sort of hermeneutical marginalization is that it renders the collective hermeneutical resources *structurally prejudiced*, for it will tend to issue interpretations of that group's social experiences that are biased because insufficiently influenced by the

subject group, and therefore unduly influenced by more hermeneutically powerful groups (Fricker, 2007, 155).

Le caractère moralement et épistémiquement répréhensible de cette marginalisation herméneutique vient du fait que les individus sont discriminés en vertu de leur appartenance à un groupe social marginalisé. Le sujet souffre d'une injustice en raison de son appartenance sociale, ce qui nous ramène à un aspect fondamental de l'injustice épistémique testimoniale. En effet, les deux types d'injustices épistémiques manifestent leur caractère systématique dans les inégalités de pouvoir structurelles qui marquent les rapports sociaux (Fricker, 2007, 156).

Les injustices herméneutiques elles aussi peuvent être classées dans deux catégories distinctes : secondaires (incidental) et systématiques. Les injustices secondaires découlent de situations particulières où l'individu se retrouve dans une position d'impuissance, et ce sans intervention d'une inégalité de pouvoir structurelle. Prenons un jeune garçon dans une classe au secondaire qui se fait intimider par ses condisciples. Si ce scénario prenait place dans les années 70, la plainte que cet adolescent déposerait auprès de son professeur n'aurait aucun sens. Les insultes dont il est victime ne seraient pas considérées comme relevant d'interactions anormales entre camarades. Ce jeune garçon serait donc considéré comme étant victime d'une injustice herméneutique secondaire, car le concept de l'intimidation n'existant pas encore, il ne peut donc pas en être la victime. Si l'intimidation avait été reconnue dans certaines écoles privées, mais que le statut socio-économique de cet adolescent l'empêchait d'avoir accès aux ressources pour se faire entendre, nous aurions été face à un cas d'injustice systématique et non secondaire. Le caractère secondaire de l'injustice ne la rend pas moins moralement répréhensible. Les cas systématiques d'injustices épistémiques découlent directement d'une marginalisation systémique qui mène à un préjudice structurel. Malgré ces similitudes avec les injustices testimoniales, il est intéressant de voir que dans le cas des injustices herméneutiques, on n'a jamais affaire à une injustice commise par un individu. La condition de possibilité d'une injustice herméneutique est la marginalisation herméneutique du sujet qui, lorsqu'actualisée, le laisse sans moyens de produire une connaissance et un discours intelligibles, pour lui-même comme pour

autrui. « The hermeneutical inequality that exists, dormant, in a situation of hermeneutical marginalization erupts in injustice only when some actual attempt at intelligibility is handicapped by it » (Fricker, 2007, 159). Lorsque le locuteur tente de s'exprimer, le manque d'intelligibilité de son témoignage mène à sa crédibilité à être considérée comme moindre. Les préjugés identitaires qui pourraient affliger cet individu peuvent ajouter au tort épistémique encouru. À l'injustice herméneutique peut s'ajouter l'injustice testimoniale, ce qui entraîne une sorte de réaction en chaîne, menant à de moins en moins de crédibilité. L'écart herméneutique peut affecter le contenu de ce qui est partagé autant que le contenant dans lequel il est présenté (Fricker, 2007, 160). Si nous reprenons l'exemple de la jeune employée noire, l'écart épistémique pourrait impliquer que ses employeurs ne comprennent pas en quoi l'expérience qu'elle partage peut être considérée comme celle d'une personne victime de racisme. Il se peut aussi que ses employeurs ne comprennent tout simplement pas la situation qu'elle tente de décrire avec le vocabulaire à sa disposition. Une incompréhension peut facilement ainsi mener à une autre et c'est pourquoi Fricker souligne l'interaction entre les diverses formes d'injustices épistémiques.

2.2 Conséquences des injustices épistémiques

Les diverses injustices épistémiques étant des éléments récurrents de notre vie discursive et sociale, il est important de se pencher spécifiquement sur les torts qui découlent de leur présence autant pour les victimes que pour la collectivité. Tout obstacle à la libre circulation des idées est un obstacle à la vérité, à la connaissance, et par conséquent une menace pour la collectivité. Nous distinguerons deux facettes des torts liés aux injustices épistémiques, une facette primaire et une facette secondaire.

2.2.1 Torts épistémiques primaires

Le premier tort primaire qui est abordé par Fricker est celui de la dignité humaine qui est bafouée lorsqu'un individu fait face à ce type d'injustices. La production de connaissance étant un fondement essentiel de la valeur d'un être humain, une injustice qui s'attaque à cette capacité vient ébranler l'individu dans son humanité :

No wonder, then, that being insulted, undermined, or otherwise wronged in one's capacity as a giver of knowledge is something that can cut deep. No wonder too that in contexts of oppression the powerful will be sure to undermine the powerless in just that capacity, for it provides a direct route to undermining them in their very humanity (Fricker, 2007, 44).

Lorsqu'il est question d'injustices épistémiques testimoniales, ce tort primaire affecte aussi la dimension sociale, car le sujet est considéré comme n'étant pas complètement humain. Le tort épistémique ne découle pas uniquement du traitement que les victimes subissent, mais aussi du raisonnement qui justifie ce traitement déshumanisant. Le dénigrement en vertu de préjugés reposant sur l'attribution d'une infériorité à une identité par rapport aux autres n'est pas seulement symbolique. Il fait aussi une partie intégrante de l'insulte épistémique (Fricker, 2007, 45). La composante éthique du tort épistémique dans le cadre testimonial relève aussi du tort infligé au niveau de la fiabilité épistémique. À la conjonction entre compétence et sincérité se trouve la fiabilité épistémique d'un individu. Le niveau de fiabilité que l'on attribue à un individu est déterminé par sa compétence et sa sincérité, que ceux-ci soient présumés ou observables. Une attaque contre l'un de ces axes conduit à remettre en question la crédibilité du locuteur en tant que sujet connaissant. Ces cas reflètent une exclusion préjudiciable basée sur un préjugé de la part de la communauté épistémique (Fricker, 2007, 45).

Un autre tort épistémique primaire décrit par Fricker concerne plus directement le processus de stabilisation de nos croyances. Le processus qui conduit à l'acquisition d'une croyance passe par un dialogue ouvert avec d'autres agents épistémiques, ce qui permet à l'individu de confronter, réviser ou confirmer ses réflexions, de manière à stabiliser ses nouvelles croyances. Le rôle de l'interlocuteur est central, car ce dernier peut soulever des critiques ou poser des questions auxquelles le locuteur n'aurait pas pensé. Fricker note en ce sens :

This creates a pressure for me to avoid fantasy in my thinking (most specifically to avoid desires slipping through as beliefs to produce wishful thinking), and to tell her something I believe to be true, thus contributing to the steadying of my mind (Fricker, 2007, 52).

Ainsi, le dialogue ouvert avec un interlocuteur occupe une place de primordiale dans la formation cognitive de l'individu. Le processus de stabilisation de croyances est intimement lié à celui de formation de l'identité. Croyances, désirs, opinions et valeurs se stabilisent à travers le dialogue et en constituent une dimension. Une personne devient celle qu'elle est à travers cette transformation de ses croyances, qui ne peuvent se stabiliser que grâce à l'apport de sa communauté épistémique (Fricker, 2007, 53). Or les injustices épistémiques mènent à l'exclusion de certains individus hors de cette communauté épistémique. Ces derniers ne sont alors pas uniquement rejetés de cette communauté, se voyant alors couper tout accès à ses bienfaits, ils se retrouvent également privés de la possibilité de participer à des activités de production de connaissance pertinentes. Cette exclusion est dévastatrice, surtout lorsqu'on réalise que la source de celle-ci est un préjugé identitaire négatif :

[... this] conception of identity allows us to see how the prejudice working against a speaker in a given discursive exchange may concern a category of

social identity (racial, political, sexual, religious) that is *essential* to his identity, essential to who he is (Fricker, 2007, 54).

L'un des aspects extrêmement dommageables de ce cercle vicieux est la nature auto-réalisatrice ou confirmatrice de ces préjugés. Les stéréotypes ont en effet une force causale, par laquelle ils peuvent mener un individu, même s'il les rejette explicitement, à néanmoins être guidé par eux. Le pouvoir identitaire construit et déforme la personne qu'est l'individu, l'amenant potentiellement à se conformer au stéréotype préjudiciable (Fricker, 2007, 55). Les injustices épistémiques peuvent ainsi jouer un rôle dans la construction des phénomènes sociaux, ce qui augmente encore la lourdeur du tort infligé à l'individu.

Pour sa part, le tort primaire que nous pouvons observer dans les injustices herméneutiques est en lien direct avec l'inégalité herméneutique située. Comme on l'a vu, être exclu des activités herméneutiques collectives empêche certains groupes de partager leur expérience vécue, et par conséquent appauvrit les ressources herméneutiques collectives. Il est important de noter que cet appauvrissement ne s'effectue pas uniquement par l'exclusion, mais aussi par l'utilisation de préjugés et stéréotypes. Puisque certains groupes ne sont pas invités à participer, les groupes dominants remplacent les témoignages de ces individus par les stéréotypes les plus opportuns ou les plus utiles pour eux. Ces biais sont ensuite intégrés aux structures, qui elles-mêmes deviennent des instruments de discrimination structurelle. Si nous reprenons l'exemple de la salle d'écriture pour une émission télévisée, les stéréotypes quant à l'intelligence et la violence des personnes noires qui pourraient être perpétués par la représentation du personnage pourraient empêcher une personne noire d'accéder à la salle d'écriture. La répétition de ce stéréotype mettrait en péril la possibilité pour une personne noire d'accéder à l'éducation et le financement nécessaire pour devenir écrivain. Même si cette personne réussit à devenir écrivaine, le désir des écrivains de la série télévisée de maintenir un climat de travail sain pourrait les mener à refuser la candidature de cette personne noire qui pourrait ou non être violente et moins intelligente comme le personnage qu'ils ont créé. Ce qui nous ramène au tort épistémique primaire que constituent les injustices herméneutiques :

l'impossibilité pour le locuteur de communiquer de manière intelligible une information qu'il aurait été en sa faveur de rendre intelligible (Fricker, 2007, 161-162). Ce tort primaire est semblable à celui associé aux injustices testimoniales, car dans les deux cas le locuteur est exclu des activités de production de connaissances, en raison de préjugés. Nous pourrions penser aux théories issues du féminisme noir, qui ne fut considéré comme étant une théorie à part entière qu'après des décennies de travail dans le domaine.

Les inégalités herméneutiques situées ont également le pouvoir de grandement limiter le développement de l'identité individuelle. Les préjugés et stéréotypes ayant un pouvoir causal, leur présence dans les ressources épistémiques collectives affecte l'expérience que certains groupes sous-représentés peuvent avoir d'eux-mêmes. La représentation collective est parfois si forte qu'elle devient partie intégrante de la manière dont l'individu construit sa propre identité. Son expérience personnelle prend alors un rôle secondaire dans la compréhension et la construction de son identité en tant qu'individu. Ainsi, Fricker décrit l'expérience d'un individu pris dans cet engrenage dans les termes suivants :

Denial is the first stage of the double-think (the sleight of hand, the act of bad faith) that is required in order to rebel against internalized yet falsifying hermeneutical constructions of one's social identity (Fricker, 2007, 165).

Les dissonances entre expérience vécue, préjugés issus de la communauté herméneutique et identité de l'individu créent nécessairement une tension qui ne peut pas facilement être résolue. Ceci exemplifie le tort épistémique primaire que l'on peut retrouver dans les situations d'injustices épistémiques herméneutiques. Étant donné la place du corps dans la plupart des stéréotypes, avec ce que cela peut engendrer de dissonances internes pour les individus visés, on verra que la notion de tort épistémique secondaire sera fondamentale pour l'analyse de la relation entre ces éléments.

2.2.2 Torts épistémiques secondaires

Lorsqu'il est question de torts épistémiques secondaires, il est nécessaire de distinguer entre leurs dimensions pratique et épistémique. Les torts épistémiques pratiques que constituent ou entraînent les injustices testimoniales sont des conséquences directes de l'application d'un préjugé sur l'individu. Quelques exemples concrets seraient l'absence de femmes disposant de postes de gestionnaires, car elles sont perçues comme n'ayant pas les qualifications organisationnelles ou l'autorité requise ; ou encore celui d'une personne noire qui se verrait accuser d'utiliser la « carte du racisme » après un incident avec son collègue. Dans les deux cas, le témoignage de l'individu est mis de côté, en faveur de l'attitude qu'encourage à adopter le préjugé. Que ce soient les compétences, la sincérité ou la fiabilité qui soit attaquée, le résultat reste que la crédibilité de l'individu est dévaluée, et avec elles ses capacités épistémiques testimoniales (Fricker, 2007, 46-47).

Les torts secondaires ont des ramifications plus profondes qu'une simple impuissance temporaire. La dimension épistémique des torts secondaires affecte principalement la confiance de l'individu dans sa propre production de connaissance. Dans les cas où l'injustice testimoniale n'est pas systématique, l'individu peut tout de même être affligé d'une perte de confiance dans ses croyances ou ses justifications à les entretenir, et perdre son statut de sujet connaissant à ses propres yeux. Les situations d'injustices systémiques et persistantes mènent ainsi le locuteur à perdre confiance en ses propres compétences intellectuelles de manière générale, ce qui crée un obstacle pour la poursuite de ses projets éducatifs ou intellectuels. Après avoir essuyé de nombreux commentaires racistes et sexistes, contestant ses capacités à faire correctement son travail, une employée pourrait naturellement finir par remettre elle-même ses compétences en question. Au-delà des commentaires et des préjugés à son égard, la remise en cause de sa crédibilité lorsqu'elle aborde une question de discrimination qui la concerne ne fait qu'ajouter à la défiance qu'elle peut commencer à nourrir à l'égard de son propre jugement. Cette perte de confiance épistémique s'applique premièrement au témoignage et au jugement d'un individu, mais dans les cas systémiques elle peut même mener à une perte de confiance en son expérience vécue (Fricker, 2007, 48-49). Lorsqu'un individu est ébranlé dans sa confiance épistémique, il n'est

pas uniquement question de la perte de ses croyances, mais aussi de la perte de connaissance elle-même. La confiance de cet individu envers ses aptitudes en tant que sujet connaissant peut s’effriter sous les affronts dirigés vers sa capacité épistémique. Ainsi, selon Fricker, « [h]e suffers prolonged erosion of epistemic confidence so that he is ongoingly disadvantaged, repeatedly failing to gain items of knowledge he would otherwise have been able to gain. » (Fricker, 2007, 49). Il pourrait donc avoir des connaissances, mais ne pas leur reconnaître ce statut, par excès de défiance envers lui-même et ses compétences épistémiques.

Une autre facette de cette perte de confiance épistémique se manifeste plutôt dans les obstacles dressés contre le développement des vertus épistémiques. Le courage intellectuel, l’impartialité, la sobriété intellectuelle sont des vertus qui sont mises à mal lorsque la capacité épistémique d’un sujet est systématiquement attaquée. La capacité à mener son raisonnement jusqu’au bout, et ce malgré des contestations extérieures, représente la vertu du courage intellectuel. Or elle est souvent peu développée chez les individus dont la confiance épistémique a été ébranlée. Le courage et la détermination nécessaires pour sortir des sentiers battus et tenter d’innover ne peuvent se développer pleinement dans un cadre où les capacités épistémiques de l’agent sont remises en question sur la base de préjugés identitaires :

Testimonial injustice, and the attack it makes on intellectual confidence, can change an intellectual trajectory in one fell blow, whether as a single event or, more likely, as the final straw in an ongoing experience of persistent petty intellectual undermining (Fricker, 2007, 51).

Dans le cas des injustices épistémiques herméneutiques, il existe plusieurs torts secondaires qui se manifestent dans les actions de l’agent lui-même. Tout comme pour les injustices testimoniales, elles peuvent être catégorisées en termes de conséquences pratiques et épistémiques. Si nous reprenons l’exemple de la jeune employée, son incapacité à mettre des mots sur son expérience et par le même fait de déposer une plainte formelle constitue une conséquence pratique de l’injustice qu’elle vit. La conséquence épistémique serait semblable à

celle repérée en lien avec les injustices testimoniales : elle pourrait se résumer à l'incapacité, pour la jeune employée, à développer le courage épistémique nécessaire pour tenir tête à ses collègues et à leur déni. Le constant discrédit auquel ses capacités épistémiques sont soumises débouche sur une dissonance franche entre son expérience et la réalité telle qu'elle est rapportée par tous. Comment pourrait-elle garder foi en ses compétences à titre d'agent épistémique, si tout pointe vers le fait qu'elle ne serait pas un témoin crédible ? Les concepts d'injustice épistémique herméneutiques et testimoniales nous permettent de comprendre le tort auquel font face les groupes sous-représentés dans nos sociétés, mais la résolution de la problématique soulevée ne se trouve pas dans l'œuvre de Fricker, mais plutôt dans les écrits abordant les questions de la production de l'ignorance et de la responsabilité épistémique.

2.3 Responsabilité épistémique et ignorance volontaire

La présentation des approches critiques des injustices épistémiques et plus particulièrement de la responsabilité épistémique des agents sera divisée en trois sections distinctes. Je commencerai par exposer la théorie de l'ignorance volontaire et de la responsabilité épistémique de Medina. Ensuite, je parlerai brièvement de l'ignorance blanche telle que présentée par Charles Mills. Et finalement, je retournerai à Medina, pour présenter sa vision de la résistance épistémique. Cette analyse nous permettra d'exposer les outils conceptuels nécessaires à l'approfondissement de la compréhension des injustices épistémiques dans les rapports raciaux spécifiquement.

Dans *The Epistemology of Resistance*, Medina établit un lien entre responsabilité épistémique et responsabilité éthique et politique. Dans le premier cas, la responsabilité est établie en fonction de notre statut en tant que sujet qui apprend et qui connaît. Dans le second cas, notre responsabilité découle de notre statut d'agent. On comprend facilement qu'être un agent responsable est au moins partiellement dépendant du fait qu'on est (ou non) un agent

épistémique responsable (Medina, 2013, 121). Naturellement, on doit s'attarder sur le type et la quantité de connaissance qui permet d'être considéré comme tel. La connaissance de soi est l'un des aspects qu'aborde Medina : en principe, un agent responsable sait ou comprend pourquoi il agit comme il le fait, et est capable d'évaluer des conséquences probables de ses actions. Toutefois, ce n'est pas la seule connaissance essentielle pour le développement de l'agentivité et de la responsabilité selon Medina (Medina, 2013, 122). La connaissance de l'environnement social dans lequel on se trouve est tout aussi importante : par exemple, un individu qui est né au Québec et y a passé toute sa vie devrait connaître certains faits historiques, comme l'épisode de la Révolution Tranquille ou le Référendum. On ne peut pas séparer l'agentivité et la responsabilité d'un individu de la connaissance qu'il a de lui-même et de l'environnement. Comme le souligne Medina :

When an agent is systematically deceived about her own intentional states, we do not consider her as a responsible agent. But similarly, when an agent is systematically wrong about the environment or about people's beliefs, desires and intentions, we do not consider her as a responsible agent either (Medina, 2013, 125).

Il existe donc un seuil minimal de connaissance nécessaire pour qu'un individu se voie reconnaître une pleine agentivité, impliquant à la fois rationalité et responsabilité. Il serait en ce sens, irrationnel et irresponsable pour un individu de discourir sur les liens entre la Révolution tranquille et la révolution haïtienne en ne s'étant documenté que sur l'un de ces deux événements. Son ignorance constitue alors un échec, voire une faute au regard de sa responsabilité épistémique.

La détermination de ce seuil minimal de connaissance est toutefois fondée sur la prémisse selon laquelle il existerait bien une forme de justice épistémique qui permet aux agents

épistémiques de développer et partager leurs connaissances, sans en être empêchés de manière systématique. Naturellement, il en va autrement dans la réalité. Dans les faits, les divers systèmes d'oppression affectent considérablement nos activités de production de connaissance (Medina, 2013, 126-127), et celles de certains groupes plus que celles des autres. Les communautés marginalisées, notamment, ne peuvent pas participer librement aux activités de détermination épistémique en raison des stéréotypes et préjugés négatifs qui pèsent sur elles. Ces préjugés deviennent alors la seule référence épistémique à partir de laquelle leur identité est déterminée dans les ressources épistémiques collectives, ce qui a pour effet de les marginaliser encore plus. La distorsion et l'aveuglement systématique qui en découlent n'affectent pas seulement les locuteurs appartenant aux groupes marginalisés, mais l'ensemble des interlocuteurs des groupes dominants (Medina, 2013, 129). À ce sujet, il spécifie :

Assuming that ordinary subjects in ordinary circumstances can remain unaffected by long-held and prevailing prejudices would be to assume that people can remain epistemically innocent even when they live their lives in contexts of oppression, that is, even when they are brought up and operate amid systematic injustices. I want to label this problematic, naive assumption the assumption of epistemic innocence. This is a pervasive assumption in the idealization of normative epistemology. It is in fact a trap that is very easy to fall into every time we lose sight of social realities and inadvertently idealize our epistemic predicament (Medina, 2013, 130).

En raison des implications épistémiques qu'entraînent les injustices sociales systématiques, notre responsabilité épistémique ne saurait être séparée de notre responsabilité éthique et politique. Nos responsabilités et obligations épistémiques doivent donc être recontextualisées dans l'environnement social dans lequel nous évoluons. Dans un contexte d'oppression, il est naturellement extrêmement difficile pour un sujet de demeurer socialement et politiquement responsable, car il est beaucoup plus difficile pour lui d'acquérir des

connaissances sur lui-même, sur ses pairs et sur le monde dans un tel contexte (Medina, 2013, 131).

À titre d'illustration, Medina propose l'exemple d'un jeune étudiant qui après une soirée organisée par sa fraternité où l'on avait servi un porc avait rôti, décide de récupérer la tête de l'animal et de la déposer sur le pas de porte d'un immeuble sur le campus. Il dira par la suite que cette blague, qu'il reconnaît avoir été de très mauvais goût, s'adressait à l'ensemble des personnes qui fréquentent la cafétéria végétarienne qui se situe dans l'immeuble en question. Cependant, ce bâtiment se trouve aussi abriter le centre juif de l'université. Pour ajouter à la situation déjà plus que délicate, l'incident coïncidait avec le début des festivités religieuses de Yamim Noraïm. L'étudiant se défend avec énergie contre les accusations d'antisémitisme, en expliquant qu'il ignorait qu'un centre juif se trouvait dans cet immeuble, et qu'il n'avait par ailleurs aucune idée de ce que représente le porc au sein du judaïsme. L'université, de son côté, renchérit en dénonçant les actions de l'étudiant comme étant stupides, mais pas motivées par l'intolérance ou l'antisémitisme (Medina, 2013, 135-136). On ne peut attendre d'un individu qu'il connaisse les implications de toutes ses actions. Cependant, il ne peut pas systématiquement être disculpé de toute responsabilité en raison de son ignorance. Dans le cas d'un tort épistémique, l'intention de l'individu n'est pas ce qui détermine sa responsabilité. Il faut, pour la déterminer, plutôt regarder le processus de production de son ignorance. Dans cet exemple, il est très important de noter que le tort découle directement de l'ignorance. L'étudiant lui-même le précise dans ses excuses officielles : ne sachant pas que le siège d'une association confessionnelle se trouvait dans cet immeuble ni que le porc fait l'objet d'un interdit dans la tradition juive, il considère qu'on ne devrait pas le considérer comme ayant commis un acte antisémite. Son ignorance le disculperait ou du moins l'excuserait. Cependant, cet étudiant est clairement défaillant au regard du seuil minimal de connaissance dont on pourrait s'attendre qu'il dispose relativement à son environnement et à ses pairs. À nouveau, ce seuil minimal est déterminé par son contexte. Or dans quel contexte une communauté ou une association qui seraient absolument inconnues de la plupart des étudiants pourrait-elle néanmoins bénéficier d'un local dans un bâtiment du campus ? Les deux réalités sont incompatibles. Au-delà de l'ignorance que manifeste l'étudiant en question, il est important de mentionner le concept de paresse cognitive.

La paresse cognitive se manifeste chez des individus qui refusent de faire l'effort cognitif nécessaire pour être et se comporter en agents épistémiques rationnels et responsables. Il est vrai que la responsabilité épistémique exige un travail de la part de l'agent, mais comme le remarque Medina, il existe une division sociale dans la manifestation de la paresse cognitive (Medina, 2013, 145-147). Autrement dit, certains groupes d'individus semblent pouvoir se permettre d'être plus paresseux que d'autres.

L'aspect asymétrique de la division de cette paresse est remarquablement théorisée sous le nom d' « ignorance blanche » par Mills². Il faut d'abord préciser que ce type d'ignorance est précisément fondé sur le rejet de son statut d'ignorance : il s'agit d'une ignorance qui refuse de se reconnaître comme telle. Autrement dit, la violence qu'est susceptible d'exercer cette ignorance dérive directement du fait qu'elle se présente comme une connaissance (Mills, 2007, 13-15). La majorité de l'histoire de la philosophie, par exemple, a été écrite dans un monde où les femmes, les personnes racisées et la majorité des autres groupes marginalisés n'existaient apparemment pas, ou du moins n'avaient pas droit de cité. La grande majorité des théories élaborées à partir des écrits fondateurs de la philosophie concernent un monde d'une homogénéité utopique. L'élément sur lequel je veux m'attarder dans le propos de Mills est celui de l'asymétrie épistémique. En effet, pour survivre, les personnes noires ont dû apprendre à comprendre et à naviguer dans le monde des blancs. Mais l'inverse n'est pas vrai. La plupart des personnes blanches sont plus ou moins complètement ignorantes de tout ce qui touche leurs pairs issus de groupes sociaux différents (Mills, 2007, 17-18). Ceci vient du fait que socialement et structurellement, les personnes blanches disposent d'un privilège, qui les déchargent de l'obligation de se renseigner et de connaître leurs pairs, au-delà des stéréotypes et préjugés qui règnent dans notre système social. Cette asymétrie dans les responsabilités et obligations épistémiques nous ramène à la question de la paresse cognitive. Cette dernière ne se manifeste et ne peut se développer que si celles et ceux qui la pratiquent ont la possibilité de le faire en toute impunité, c'est-à-dire sans jamais devoir en assumer les conséquences. Ce déséquilibre

² Mills, Charles W. "White Ignorance." Chap. 1 In *Race and Epistemologies of Ignorance*, edited by Nancy Tuana Shannon Sullivan, 13-38. Albany, NY: SUNY Press, 2007.

entre les exigences épistémiques propres à chaque groupe est à l'origine du type d'irresponsabilité épistémique que l'on retrouve particulièrement chez les personnes blanches.

La perception, la conception, la mémoire, le témoignage et les groupes d'intérêts font partie intégrante du développement d'une connaissance. Chacun de ces éléments peut affecter ou être affecté par l'ignorance blanche dans le processus épistémologique. Je m'attarderai particulièrement sur la perception et la conception afin de souligner l'interaction entre l'agnotologie³ et la race. Les actes de percevoir et de concevoir se font presque simultanément, et l'on ne peut pas réellement concevoir la perception comme étant étanche et séparée de toute conceptualisation. Notre perception du monde est toujours teintée par notre conception de celui-ci, et ce, de manière souvent préréflexive. Les catégories à partir desquelles nous percevons et comprenons notre environnement sont héritées de notre milieu social et culturel. Par conséquent, l'axiologie qui structure notre perception prédétermine dans une certaine mesure leur contenu et les jugements de valeur que nous y attachons. Cela concerne aussi bien notre appréciation de nous-mêmes que d'autrui et du monde. Dans le cas de la race, ce phénomène s'observe dans la « normativité blanche », qui centre l'expérience européenne ou nord-américaine comme norme constitutive (Mills, 2007, 24-25). Notre perception des faits est alors distordue au prisme de cette normativité, qui agit comme une lentille colorée ou déformante et altère ainsi notre compréhension du réel. La normativité blanche est l'outil idéologique qui a fourni à la colonisation l'immunité morale dont elle avait besoin. Percevoir les peuples « non-blancs » comme étant inférieurs, primitifs ou « sauvages » était nécessaire pour justifier le pillage colonial. La normativité blanche ne concerne pas seulement la perception dans ce qu'elle peut avoir de superficiel. Elle permet aussi une détermination ontologique des individus, qui est bien plus profonde. Ainsi, note Mills :

Whiteness is originally coextensive with full humanity, so that the nonwhite Other is grasped through a historic array of concepts whose common

³ L'agnotologie est un champ grandissant dans l'épistémologie qui étudie les différents modes de production d'ignorance.

denominator is their subjects' location on a lower ontological and moral rung (Mills, 2007, 26).

C'est ainsi que s'établit une équivalence artificielle et infondée entre le fait de ne pas être blanc et celui d'être un être humain inférieur. La normativité blanche se manifeste dans la perception par l'établissement de prétendues vérités, des catégorisations douteuses qui reposent sur des présupposés non interrogés, et mènent à des conclusions biaisées. Même un individu qui n'aurait pas de préjugés particuliers relativement à un certain groupe aurait de la difficulté à se détacher des présupposés généralement associés à la catégorie sociale ou culturelle à laquelle appartient l'individu qu'il perçoit. En ce sens, les concepts orientent bien notre perception du monde, et une part de l'ignorance blanche découle directement du rôle que joue l'environnement des agents dans le processus de développement de leurs croyances et connaissances. Les milieux culturellement homogènes ou ségrégués promeuvent parfois des stéréotypes grossiers, qui affectent la capacité des personnes qui y évoluent à devenir des agents épistémiques responsables.

À partir de cette présentation de l'ignorance volontaire, on voit plus clairement pourquoi Medina présente la résistance comme étant une vertu épistémique qui mérite d'être encouragée et valorisée dans notre société. Sans le maintien de cette friction, nous tombons dans une tyrannie du consensus qui tend en fait vers la réduction au silence de voix issues de la marge. En effet, Medina présente deux modèles démocratiques fondés sur le consensus. Le premier est celui qui met l'accent sur le vote et le type de discours public qui permettent à une communauté de développer une conscience de groupe, et dès lors de s'orienter préférentiellement vers des mesures ou des décisions qui prennent en considération les intérêts de tous. Le deuxième modèle est celui qui valorise la supériorité épistémique de la démocratie sur la technocratie. Ce modèle repose sur la thèse selon laquelle la diversité mènera à un consensus qui s'avèrera plus favorable pour la majorité, que ne le serait un consensus fondé seulement sur l'avis de quelques experts (Medina, 2013, 4-6). Medina voit en fait dans le modèle consensuel une pente glissante menant

à la tyrannie du consensus, sous le régime de laquelle les voix des groupes marginalisés sont reléguées au second plan. À ses yeux, le modèle de la résistance est beaucoup plus productif ou du moins prometteur épistémologiquement. La discussion, le débat, l'inconfort, la confrontation devraient constituer des pratiques épistémiques courantes, si nous voulons briser le cercle vicieux qui mène de l'ignorance aux injustices, et réciproquement. C'est à l'aide de ces échanges nécessaires, bien que difficiles, que nous pourrions inclure plus de voix dans nos activités de détermination herméneutiques et hisser le seuil minimal de connaissance. Remettre à l'avant-plan la responsabilité épistémique de chaque individu est donc nécessaire pour sortir d'une dialectique dominant-dominé et échapper aux conséquences épistémiques qui découlent d'une telle conception des rapports intersubjectifs.

Chapitre 3 – Le corps transcendantal comme site d’injustice épistémique

Pour ce dernier chapitre, nous expliciterons et justifierons le lien que nous proposons d’établir entre les notions de corps transcendantal et d’injustices épistémiques, afin de clarifier les interactions complexes que l’un entretient avec les autres (et réciproquement). Jusqu’à présent, nous avons artificiellement maintenu la réflexion concernant les injustices épistémiques séparée de celle que nous avons d’abord consacrée au schéma corporel. Il s’agissait surtout d’introduire chacun de ces éléments théoriques avec le plus de clarté possible, tout en rendant compte également de l’histoire et du contexte dans lesquels plusieurs concepts clés ont été élaborés et introduits. À présent, on tentera d’expliquer la manière dont ces deux réflexions se rejoignent et de mettre en évidence la fécondité de leur croisement. En effet, aborder les injustices épistémiques sous l’angle des corps et des enjeux liés à la corporéité nous permettra de rendre compte d’un aspect des interactions réelles parce qu’incarénées que les individus, notamment les personnes noires, entretiennent avec les injustices auxquelles ils sont confrontés.

Dans ce chapitre, nous présenterons donc une conception existentialiste de l’authenticité qui permettra de comprendre en quoi les injustices épistémiques de type corporel affectent l’agentivité et l’intentionnalité d’un individu. Nous défendrons alors une vision de la sphère politique et sociale qui promeut la culture de la diversité. Mais pour ce faire, il est essentiel de comprendre d’abord les interactions qui existent entre injustices épistémiques et corporéité. À partir de cette analyse, nous pourrions aborder la possibilité de l’authenticité pour la personne noire et la force de la marge dans une relecture radicale du fonctionnement de notre système démocratique. Notre objectif est de proposer une avenue de résolution qui parvienne à maintenir la tension entre pratique et théorie, et plus précisément une vision qui mette l’hésitation et l’inconfort au centre de la démarche politique et sociale. Nous commencerons par aborder la question des stéréotypes et de la place du regard dans la production des injustices épistémiques, spécifiquement dans le cadre d’une réflexion sur la corporéité. Nous nous intéresserons aussi à la place qui incombe au style expressif et aux habitudes corporelles dans l’engendrement et la

manifestation des injustices épistémiques. Finalement, nous analyserons l'interaction entre agentivité, intentionnalité et présence d'injustices épistémiques, en particulier relativement au corps noir. À l'occasion de cette discussion, nous reviendrons sur l'approche sartrienne au sujet de l'authenticité et de la mauvaise foi. En nous basant notamment sur les approches critiques de hooks (1989) et Al-Saji (2017), nous proposerons alors une tentative d'élucidation des enjeux liés à la corporéité dans la production des injustices épistémiques.

3.1 La corporéité et les injustices épistémiques

Nous commencerons notre analyse en nous attardant sur la question des stéréotypes et de leur interaction avec le regard. La compréhension existentialiste du regard ouvre la porte à une compréhension d'autrui comme constituant un élément de notre détermination en tant que sujet dans un monde social. Ceci semble parfaitement cohérent avec les positions développées, dans un autre contexte que celui de la phénoménologie et de l'existentialisme, par Fricker : pour elle en effet, les injustices épistémiques (testimoniales comme herméneutiques) découlent d'un ensemble d'éléments qui sont directement liés à l'identité, plus supposée que réelle, de l'individu qui en fait les frais. Pire encore, dans le cas d'une personne appartenant à un groupe minoritaire, son identité et la compréhension qu'elle peut elle-même avoir de sa propre identité sont largement affectées par les stéréotypes ambiants dans une société donnée.

3.1.1 Les stéréotypes et le regard

Les stéréotypes se développent sur la base de plusieurs incompréhensions, de beaucoup d'ignorance, de simplifications et d'exagérations. S'ils persistent néanmoins, c'est essentiellement en raison du fait qu'ils participent des conditions de possibilité de l'existence d'un système politique et social majoritairement oppressif et impérialiste. Les écrits du théoricien

postcolonial Bhabha⁴, en particulier, nous éclairent remarquablement sur la place des stéréotypes dans les relations spécifiquement raciales. Il affirme en ce sens :

Likewise the stereotype, which is its [colonial discourse] major discursive strategy, is a form of knowledge and identification that vacillates between what is always 'in place', already known, and something that must be anxiously repeated... as if the essential duplicity of the Asiatic or the bestial sexual license of the African that needs no proof, can never really, in discourse, be proved. It is this process of *ambivalence*, central to the stereotype, that my essay explores as it constructs a theory of colonial discourse. For it is the force of ambivalence that gives the colonial stereotype its currency: ensures its repeatability in changing historical and discursive conjunctures; informs its strategies of individuation and marginalization; produces that effect of probabilistic truth and predictability which, for the stereotype, must always be in excess of what can be empirically proved or logically construed (Bhabha, 1997, 18).

Cette définition des stéréotypes nous permet de comprendre le lien entre l'aspect épistémologique du développement des stéréotypes et l'aspect discursif politique et social qui explique leur maintien et leur persistance. L'ambivalence telle que l'auteur la présente renvoie justement à l'ensemble des procédés qui créent et par la suite perpétuent les stéréotypes. D'une part, nous avons l'idée de fixité de l'identité de l'individu, qui fait écho à une connaissance pré-réflexive, un présupposé qui n'est jamais remis en question tant il est supposé être évident. D'autre part, il y a le processus de répétition qui confirme et valide systématiquement ce stéréotype. Ce mouvement s'apparente bien davantage à de la prophétie auto-réalisatrice qu'à de l'autoréflexion critique. La robustesse et la permanence du stéréotype dépendent en effet de sa reproductibilité et de sa vérification à travers le temps et l'espace. Toutefois, les stéréotypes

⁴ Bhabha, Homi K. "The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse." In *Twentieth-Century Literary Theory: A Reader*, edited by K. M. Newton, 293-301. London: Macmillan Education UK, 1997.

ont pour spécificité que leur seuil de confirmation est particulièrement peu élevé, d'où la facilité avec laquelle on peut considérer qu'ils sont confirmés par les faits. Ceci nous ramène aux mécanismes de construction des stéréotypes, qui sont par la suite répétés sous différentes formes. Cependant, une chose que Fricker n'aborde pas directement est le rôle décisif que joue le regard dans la création et le maintien de ces stéréotypes. Le regard, en tant qu'élément central du développement de l'identité d'un individu par autrui, nous permet en réalité de saisir ce qui pourrait bien être la source de la production et de la reproduction des stéréotypes. Pour le mettre en évidence, nous reviendrons à nouveau aux écrits de Fanon : lui, en revanche, aborde explicitement la question du rôle que joue le regard d'autrui dans la construction du soi. En effet, un sujet construit son individualité en interaction avec autrui et avec son environnement. Cette conception s'oppose à une construction de l'identité qui serait uniquement introspective et individuelle. Dans le cadre conceptuel de l'existentialisme, l'expérience de l'altérité occupe une place prépondérante dans l'élaboration de l'identité, ce qui permet de resituer l'individu dans la situation qui est effectivement la sienne, c'est-à-dire en relation avec le monde. Cette thèse est largement développée par Sartre dans *L'Être et le Néant*, et il vaut la peine d'y revenir pour observer de plus près la manière dont le regard d'autrui détermine l'identité individuelle, sociale, mais aussi raciale :

Ainsi, par le regard, j'éprouve autrui concrètement comme sujet libre et conscient qui fait qu'il y a un monde en se temporalisant vers ses propres possibilités. Et la présence sans intermédiaire de ce sujet est la condition nécessaire de tout pensée que je tenterais de former sur moi-même (Sartre, 1943, 374).

Le monde nous donne une partie de notre identité, mais il confirme aussi l'identité que nous projetons dans le monde. Ainsi, un individu qui se présente comme étant professeur ne sera considéré comme tel que lorsqu'il verra ce statut de professeur confirmé par les gens qui l'entourent. La construction sociale de l'identité de cet individu est ainsi partiellement projetée

dans le monde par cet individu. Toutefois, la confirmation, et donc la réalité de cette identité, ne peut découler que d'une interaction réelle avec le monde autour de lui. L'idée que l'individu est au moins en partie façonné par le jugement d'autrui est brillamment illustrée par Hacking. En réfléchissant sur la constitution et la réalité des constructions sociales, celui-ci reconnaît que l'identité d'un individu est largement déterminée par les jugements qu'on porte sur lui, sur ce qu'il est, et les catégories auxquelles on l'assigne. Que ces jugements soient adéquats ou non, ils contribuent tout de même à la constitution de son identité, et ce faisant, à la persistance de certains stéréotypes. La pratique de l'étiquetage ou de l'utilisation de catégories pour classer les individus est toujours ancrée dans une réalité sociale plus vaste, qui donne en fait sa valeur à l'étiquette, et conduit les individus à s'y conformer. Pour illustrer cette thèse, Hacking utilise l'exemple de l'homosexuel moderne, dont la catégorisation sous-entend qu'il entretiendrait des mœurs et des coutumes spécifiques, celles qui sont associées à cette catégorie sociale précise. Par une forme de boucle de rétraction, et via l'intériorisation des normes assignées et des attentes associées, tout se passe comme si le stéréotype créait en quelque sorte la personne (Hacking, 2006, 9-10).

Dès lors, nous pouvons alors mieux comprendre les difficultés majeures qui découlent de la présence des stéréotypes dans nos interactions avec autrui. Imaginons une société dans laquelle tous ceux qui ont les yeux verts seraient considérés comme des menteurs. Dans une telle société, rencontrer un individu ayant les yeux verts mènerait tout de suite à le catégoriser comme menteur. Qu'est-ce qui nous empêche cependant d'apercevoir immédiatement que ce jugement est dépourvu de tout fondement ? C'est le fait que lorsque nous entretenons des préjugés, nous avons tendance à ne pas tenir compte, de manière délibérée ou non, d'une partie des données qui sont à notre disposition, en l'occurrence, les nombreuses occasions dans lesquelles cette personne se serait montrée parfaitement véridique. En revanche, les quelques cas où elle pourrait sembler avoir menti deviendront pour nous particulièrement saillants, et nous serviront à confirmer le préjugé que nous entretenions déjà sur cette personne ou les personnes de cette catégorie. Le poids de la preuve est ainsi transféré sur celui qui subit le préjugé : c'est à lui qu'incombe la charge de convaincre ceux qui l'entourent que les stéréotypes qui se rapportent à son identité sociale ne s'appliquent pas à lui. Or même si cet individu réussissait à convaincre ses

concitoyens de son honnêteté, on le considèrera comme une exception à la règle, sans voir là de raison suffisante de réévaluer nos standards de discrimination ou de réviser notre jugement général sur les gens aux yeux verts. C'est pourquoi les stéréotypes sont extrêmement insidieux et résistants. Leur vérité est prise pour acquise, et toute donnée contradictoire sera automatiquement disqualifiée comme étant une aberration, et non une raison pour procéder à une réévaluation de la règle. Fanon illustre parfaitement ce point, notamment lorsqu'il rapporte sa propre expérience face au regard blanc et aux stéréotypes de l'époque à son arrivée en France:

Le monde blanc, seul honnête, me refusait toute participation. D'un homme on exigeait une conduite d'homme. De moi, une conduite d'homme noir – ou du moins une conduite de n*gre. Je hélais le monde et le monde m'amputait de mon enthousiasme. On me demandait de me confiner, de me rétrécir (Fanon, 1952, 92).

Cet extrait illustre très bien les aspects pernicioseux de l'application systématique des stéréotypes qui surdéterminent l'individu de manière à l'empêcher d'échapper au cadre qu'ils préétablisent, et ce, indépendamment de son identité individuelle. La question de la surdétermination est maintes fois discutée par Fanon et selon son analyse cette surdétermination est toujours, chez la personne noire, directement en lien avec son apparence physique. La catégorisation de « personne noire » dérive en effet directement d'une propriété extérieure, la couleur de la peau. Par conséquent, les stéréotypes appliqués à cette catégorie de la population sont toujours liés d'abord et avant tout à une propriété spécifiquement corporelle. Lorsqu'il écrit « Je ne suis pas l'esclave de "l'idée" que les autres ont de moi, mais de mon apparaître (Fanon, 1952, 93) », Fanon met très bien l'accent sur la composante fondamentalement corporelle des stéréotypes appliqués aux personnes noires. Or ces stéréotypes sont de plus source d'injustices épistémiques, puisqu'ils consistent essentiellement à associer à la personne noire l'idée d'une agentivité épistémique inférieure. Les représentations de personnes noires comme ayant une intelligence moindre, comme étant violentes et non civilisées, ou encore contrôlées par leur nature

passionnelle, sont présents et actifs dans nos sociétés, et sont certainement la source d'un grand nombre des injustices systémiques qui affectent encore les populations noires à travers le monde. Ces représentations stéréotypées sont attachées à la mélanine de la personne noire comme un stigma dont elle ne peut se départir. L'expérience vécue de la personne noire est ainsi teintée par les préjugés rattachés à sa couleur de peau, qui surdéterminent de manière illégitime son intelligence, son caractère et son identité. Il est important d'insister à nouveau sur l'importance du regard dans ce phénomène de surdétermination de la personne noire. Sans le regard aliénant instituant et confirmant l'appartenance à un groupe socialement inférieur, la personne noire ne se verrait pas assigner une telle position de vulnérabilité. Le regard peut être compris comme un outil de surdétermination de l'identité sociale de l'individu, en référence aux stéréotypes existant dans une société donnée.

Un autre angle d'approche nous est suggéré par Alcoff, à propos de la question des habitudes perceptuelles et de leur rôle dans notre vision générale du monde. Elle établit en effet un lien entre la conception merleau-pontienne de l'habitude et le regard racialisant, pour mieux faire ressortir ce que les mécanismes de racialisation peuvent avoir de non- ou de pré-réflexif. Les injustices épistémiques découlant de la racialisation de l'individu et des stéréotypes associés à son groupe social ne sont, à nouveau, pas nécessairement actualisées de manière consciente. En effet, Alcoff insiste sur l'aspect pré-réflexif de ces habitudes de perception (Alcoff, 2006, 21). L'interaction entre habitudes de perception et stéréotypes est bilatérale, car les stéréotypes influencent la manière dont l'individu structure et perçoit le monde ; et simultanément, les habitudes perceptuelles maintiennent et confirment les stéréotypes auxquels l'individu est exposé. Cette interaction bidirectionnelle rend le cercle vicieux des stéréotypes et des habitudes de perception d'autant plus inextricable que le mouvement circulaire du préjugé se maintient à l'extérieur de la sphère consciente de l'individu. C'est l'aspect habituel de la perception qui lui permet, sans jamais avoir à devenir consciente, d'automatiquement se manifester dans la manière dont l'individu se meut dans la société (Alcoff, 2006, 21). Le pouvoir du corps transcendantal, celui de rendre le monde confortable pour l'individu en établissant des habitudes, vient donc participer à la production d'injustices épistémiques : il finit par alimenter les stéréotypes et les actions discriminatoires qui en découlent, puisqu'il encourage la propension à

omettre l'étape de la réflexion et de l'interprétation scrupuleuse avant d'en arriver aux jugements ou aux actes.

3.1.2 Les habitudes corporelles, la marginalisation herméneutique et le style expressif

Le second élément corporel sur lequel nous souhaitons nous attarder est à nouveau tiré de l'œuvre de Miranda Fricker. La marginalisation herméneutique, telle qu'elle la présente, limite la possibilité des individus à participer à l'enrichissement des ressources herméneutiques, à avoir accès au contenu de ces ressources herméneutiques, mais aussi à contribuer au développement de nouveaux styles expressifs. J'insisterai principalement sur ce troisième élément qu'est le style expressif. Les injustices épistémiques portent sur l'acquisition et la production de connaissances. Toutefois, le partage de ces connaissances fait aussi partie de l'univers épistémique d'un individu. Lorsque la question du style expressif est soulevée, celui-ci peut paraître comme secondaire ou même très éloigné des réels enjeux épistémiques. Pourtant, le style expressif est un lieu de production d'injustices, notamment épistémiques, qui mérite d'être abordé de manière plus détaillée. La participation aux ressources herméneutiques est inutile si lors du partage des connaissances, l'individu est automatiquement considéré comme étant défaillant en raison de son style expressif. Le ton, le vocabulaire, le débit, le non verbal ainsi que les marques de politesse sont certains des éléments qui constituent le style expressif d'un individu. D'un groupe social à un autre, les normes préétablies concernant le style expressif diffèrent plus ou moins. C'est pourquoi un individu peut être victime d'injustices épistémiques dans le cadre de son travail, en raison non pas du contenu de son expression, mais de la manière dont il s'exprime. Le style expressif est ancré dans les habitudes corporelles d'un individu. En effet, comme Merleau-Ponty l'explique clairement, le schéma corporel de l'individu lui permet de saisir le monde autour de lui à travers son corps (Merleau-Ponty, 1945, 178 ; 181-182). Les habitudes développées au sein du schéma corporel teintent la perception du monde de l'individu et sa manière de se mouvoir dans ce monde. Elles sont indissociables de son identité. Le développement de ces habitudes, qu'elles soient corporelles ou perceptuelles, vient du désir d'assujettir le monde en projetant son intentionnalité. Les habitudes corporelles d'un individu incluent alors également la manière dont ce dernier s'exprime, en privé et surtout en public. Que ce soit le choix de vocabulaire,

l'expressivité du visage, les gestes avec les mains ou l'intonation, ces éléments du style expressif font partie des habitudes corporelles de l'individu. Le style expressif de l'individu n'est pas un choix réfléchi de se mouvoir d'une manière ou d'une autre dans un contexte donné, il est plutôt une somme d'habitudes corporelles qui lui sont propres et qui se manifestent lorsqu'il prend la parole. Par conséquent, toute injustice trouvant sa source dans le style expressif d'un individu constitue une attaque contre son identité elle-même. Les normes sociales telles qu'elles sont établies nous donnent des indications quant au style expressif acceptable au sein d'un groupe social donné. L'association injustifiée entre style expressif et identité d'un individu, ou plutôt stéréotypes liés à l'individu, nous permet d'entrevoir une relation se dessiner entre injustice herméneutique, style expressif et corporéité. Au-delà du vocabulaire que l'individu pourrait emprunter pour s'exprimer, la manière dont celui-ci communique des contenus peut lui porter préjudice. Le choix des termes fait partie intégrante des moyens d'expression et de communication, mais il est important de ne pas se limiter à cette seule sphère lorsque nous tentons d'analyser la relation entre stéréotype et injustice épistémique. En un mot, c'est aussi bien le contenu que le contenant qui est potentiellement site d'injustices épistémiques. Un style de communication ancré dans la communauté culturelle d'un individu deviendrait ainsi la source d'une injustice au regard de la production et du partage de ses connaissances. Par exemple, certaines cultures valorisent un style de communication direct et expressif tandis que d'autres considèrent un dialogue indirect et neutre comme étant la norme. L'utilisation d'un style ou d'un autre n'est pas en soi un enjeu. La problématique apparaît lorsqu'on voit une hiérarchisation des styles expressifs, qui découle directement de stéréotypes et d'une hiérarchisation des groupes sociaux. Au lieu de voir ces styles expressifs comme étant différents, mais propres à certains individus ou groupes, nous faisons plutôt face à des préjugés qui prennent leur source dans les jugements de valeur arbitraires ou biaisés qui leur sont illégitimement associés. Une personne noire qui s'exprime de manière directe et passionnée a de fortes chances d'être catégorisée comme agressive et cherchant la confrontation. Telle est l'interaction que l'on peut concevoir entre les habitudes corporelles d'un individu, les stéréotypes et les injustices épistémiques qui le concernent.

3.1.3 Intentionnalité et agentivité épistémique

Le troisième élément que nous aborderons est l'agentivité de l'individu, toujours en lien avec les injustices épistémiques et le schéma corporel. Nous avons déjà établi la manière dont le schéma corporel de l'individu entre en interaction avec son agentivité. Nous tenterons d'aller plus loin dans l'analyse en explorant l'impact des injustices épistémiques sur cette agentivité. Merleau-Ponty présente le schéma corporel comme étant un outil qui permet à l'individu de déterminer le monde. De cette détermination vient une relation privilégiée avec le monde qui lui permet de projeter son intentionnalité et d'entrer en dialogue avec lui. Dès lors, une personne comme Fanon présenterait donc un schéma corporel mutilé, dont le pouvoir de déterminer le monde serait, au mieux, limité dans le contexte non idéal de la société. À partir de cette conception fanonienne du schéma corporel, nous pouvons établir que l'agentivité décrite par Merleau-Ponty ne se manifeste pas telle qu'il la présente originalement. Le mouvement de l'individu vers le monde qui permet à celui-ci d'accomplir ses projets en collaboration avec le monde est grandement affecté par cette perturbation dans le schéma corporel. Ainsi donc, l'individu objectivé rencontre des difficultés à non seulement élaborer son schéma corporel, mais aussi à le faire travailler pour ses projets (Fanon, 1952, 89). La projection d'intentionnalité dans le monde permet à l'individu d'y actualiser son agentivité, et l'impossibilité d'amorcer ce mouvement met les personnes noires en particulier dans une position désavantageuse. En effet, l'agentivité épistémique d'un individu est sa capacité à faire pleinement partie de la communauté des agents épistémiques. Dans le cas des personnes noires, comme nous l'avons précédemment établi, un déficit de crédibilité indu affecte leur statut, et par le fait même leur agentivité épistémique. Refuser à un individu le statut d'agent épistémique compétent qui lui revient est bien une injustice épistémique. Cependant, cette injustice se situe plutôt dans la capacité dont on prive cet individu de projeter son intentionnalité et de partager sa connaissance. Le processus de développement des connaissances est enrayé par l'impossibilité de projeter son intentionnalité vers le monde et de voir ses projets y adhérer. Il s'agit non seulement de permettre l'actualisation du projet, mais aussi de révéler les outils en permettant la réalisation. Il ne faut pas oublier que Merleau-Ponty présente ce mouvement de projection comme étant une

manière pour le schéma corporel d'intégrer les outils qui permettent la réalisation des projets de l'individu. Par conséquent, l'opacité du monde auquel les personnes noires font face affecte non seulement leur capacité à entrer en dialogue avec le monde, mais aussi la possibilité de découvrir les outils permettant la réalisation de leurs projets. Au niveau épistémique, cela se manifeste autant dans des injustices testimoniales qu'herméneutiques. Le déficit de crédibilité indu dont sont victimes les personnes noires touche leur statut d'agent épistémique et par conséquent la valeur de leur témoignage. L'impossibilité d'entrer en dialogue avec le monde implique des limitations quant au vocabulaire et aux interprétations existantes pour décrire l'expérience vécue de ces individus. Une personne n'ayant pas la capacité d'entrer en relation avec le monde n'aura pas non plus le privilège de participer à la création de nouvelles ressources herméneutiques. Même si l'individu avait le désir de surmonter les nombreux obstacles qui l'empêchent d'être un agent épistémique au même titre que ses concitoyens, les attaques envers son agentivité épistémique viendraient constamment saper les assises du travail accompli. Ainsi donc, le schéma corporel nous permet d'avoir une appréciation ancrée dans le corps transcendantal des interactions entre l'agentivité épistémique, les injustices épistémiques et le corps d'un individu.

Cette première section nous a permis de présenter le schéma corporel comme étant un site de production d'injustice épistémique. Lorsque nous abordons la question de la corporéité en relation spécifiquement avec le type d'injustice épistémique qui s'ancre dans la peau de l'individu, nous découvrons un nouveau champ de possibilités. La place du regard dans l'élaboration des stéréotypes illustre l'interaction entre la compréhension du corps comme site de transcendance et les injustices épistémiques découlant de ces stéréotypes. Le style expressif et les habitudes corporelles ont-ils aussi une place importante dans le développement et le maintien des injustices épistémiques. La production de connaissance se retrouve ainsi teintée de l'identité de l'individu à travers sa voix, son langage et son style expressif. Ces derniers peuvent être retenus contre lui et influencent le degré de crédibilité qui sera attribué à ses connaissances, quelle qu'en puisse être la qualité réelle. Finalement, nous avons exploré la place de l'intentionnalité et de l'agentivité de l'individu, en relation avec son corps comme pouvoir de projection d'intentionnalité dans le monde. Les liens étroits entre agentivité épistémique et capacité d'habituation du corps démontrent l'importance qu'il y a à aborder les dimensions

corporelles dans l'analyse de la manière dont les injustices épistémiques se développent et se perpétuent.

3.2 Authenticité et mauvaise foi

Suite à cette analyse du schéma corporel comme lieu de production d'injustices épistémiques, il apparaît nécessaire de tourner notre regard vers un concept qui n'a pas encore explicitement été abordé, mais qui nous permettra de parvenir à une synthèse globale des thèmes précédemment discutés. Ce concept est celui de la mauvaise foi.

3.2.1 Théorisation sartrienne

Les auteurs faisant partie du mouvement existentialiste ont théorisé de manière extensive sur la place de la mauvaise foi dans l'expérience vécue de tout individu. Dans *L'être et le néant* Sartre décrit essentiellement la mauvaise foi comme un mensonge à soi-même :

Il s'ensuit d'abord que celui à qui l'on ment et celui qui ment sont une seule et même personne, ce qui signifie que je dois savoir en tant que trompeur la vérité qui m'est masquée en tant que je suis trompé. Mieux encore, je dois savoir très précisément cette vérité pour me la cacher plus soigneusement – et ceci non pas à deux moments différents de la temporalité – ce qui permettrait à la rigueur de rétablir un semblant de dualité – mais dans la structure unitaire d'un même projet (Sartre, 1943, 98).

Sartre voit dans la mauvaise foi un problème existentialiste en raison des implications de ce mensonge. Un individu qui fait preuve de mauvaise foi est déconnecté de sa transcendance et

opère tel un objet dans le monde. La transcendance est le propre d'un individu qui rencontre le monde dans toute sa subjectivité. Ainsi donc, un individu qui refuse sa transcendance en embrassant sa facticité à travers la mauvaise foi ne peut pas saisir le monde comme étant pour lui. Cette approche de la mauvaise foi permet de poser une distinction entre la facticité et la transcendance de l'Être. Malgré la cohabitation de ces deux modes dans l'individu, le fait de limiter son existence à l'un des deux équivaut à faire preuve de mauvaise foi. En effet, la mauvaise foi se manifeste lorsque l'individu, au lieu d'embrasser la totalité de son être, le réduit à une seule partie de son identité (Sartre, 1943, 105-109).

3.2.2 Critique fanonienne

Fanon apporte une critique de cette dualité sujet-objet en s'intéressant de plus près aux processus d'objectivation dont sont spécifiquement victimes les personnes noires. À de nombreuses reprises, il partage son sentiment d'être réduit à son immanence devant le regard blanc. Cet assujettissement et cette réduction au statut d'objet ne résultent alors pas d'un mensonge venant de l'individu lui-même, mais d'un système d'oppression systémique, qui l'empêche d'accéder à sa transcendance.

[...] mon âme pleine du désir d'être à l'origine du monde, voici que je me découvrais objet au milieu d'autres objets. [...] le Noir n'a plus à être noir, mais à l'être en face du Blanc. Certains se mettront en tête de nous rappeler que la situation est à double sens. Nous leur répondrons que c'est faux. Le Noir n'a pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc (Fanon, 1952, 88-89).

La position d'objets immanents dans laquelle se voient réduites les personnes noires n'est pas le résultat d'un choix. Le poids de siècles de stéréotypes, de mensonges et d'oppression pèse sur ces personnes et les confine au statut d'objet. La description offerte par Sartre de l'individu comme objet qui n'a pas accès à sa transcendance nous permet de mieux comprendre les

difficultés que rencontre la personne noire dans l'élaboration de son schéma corporel. Lorsqu'on regarde de plus près les implications de la corporéité transcendante, on comprend que ce n'est pas uniquement la possibilité d'élaborer un schéma corporel qui est dérobée aux personnes noires. En effet, l'agentivité, la projection, de l'intentionnalité, la participation aux ressources herméneutiques, la crédibilité des témoignages, l'accès à l'authenticité sont tous des phénomènes qui dépendent de la subjectivité. La réduction au statut d'objet nie la possibilité d'actualiser ou d'avoir accès à tous les bénéfices dont la condition de possibilité est la transcendance. Par conséquent, la question de l'authenticité doit se poser différemment pour les personnes noires. Puisque des forces extérieures limitent ou empêchent la personne noire d'évoluer dans le monde de manière authentique, il est important de se demander ce que pourrait être l'authenticité pour une personne noire. Cette question n'est pas l'expression d'une forme de pessimisme ou de nihilisme, mais plutôt de réalisme. Les barrières systémiques et le système colonialiste dont nous avons hérité ont des conséquences sur tous les individus et une analyse de l'expérience vécue qui ne prend pas en considération ces éléments n'est utile pour personne. Le travail de théorisation se doit être ancré dans la réalité. Sans cet ancrage dans l'expérience vécue, la pratique et la réalité, nous développons des théories qui ne s'appliquent que marginalement au champ d'études donné. C'est pourquoi dans la prochaine section, je présenterai les analyses de plusieurs auteurs qui nous encouragent à maintenir cette tension entre théorie et réalité dans l'objectif de trouver une résolution à la problématique présente. Cette tension se veut une force qui pose une relation de nécessité entre les deux sphères. Il n'est donc pas question d'élargir l'écart entre théorie et pratique, mais plutôt de rétablir la relation d'interdépendance nécessaire à un travail utile et fructueux.

3.2.3 Hésitation et marge

Dans son texte « Hésiter et interrompre la vision racialisante » (2017), Alia Al-Saji présente l'hésitation comme une solution au problème de la vision racialisante. Son argument se base sur une conception phénoménologique de l'altérisation socialement pathologique (Al-Saji, 2017, 53). Pour combattre cette habitude perceptuelle nuisible, l'autrice suggère de pratiquer l'hésitation, comme un temps d'arrêt qui introduit une perturbation et permet ainsi d'accéder au contenu de

l'habitude perceptuelle. Ce qui est normalement pré-réflexif, et donc inaccessible de manière consciente se déploie maintenant devant les yeux de l'individu. L'hésitation est ce temps perturbateur qui permet de remettre en question les habitudes perceptuelles et par le fait même, cognitives :

L'hésitation est à la fois le terrain ontologique qui rend possible la transformation de l'habitude, et l'ouverture phénoménologique qu'on peut utiliser et ajouter pour qu'un tel changement ait lieu (Al-Saji, 2017, 62).

L'hésitation trouve sa source dans l'inconfort, la friction, la tension qui implique un changement d'environnement. Les habitudes de l'individu doivent être perturbées, son corps doit se sentir comme navigant dans un espace qui ne lui est pas familier, c'est à ces conditions que le processus d'hésitation peut se déclencher. Al-Saji attaque spécifiquement ce qu'elle nomme « les habitudes du privilège blanc », lorsqu'elle pose comme condition de possibilité cette rupture avec le monde colonisé (Al-Saji, 2017, 62-63). Toutefois, cet inconfort n'est pas comme tel suffisant pour mettre le sujet dans une position d'hésitation. Il est nécessaire de le maintenir pour accéder à une hésitation fructueuse. Comme l'écrit si bien l'autrice : « [...] le changement d'environnement et la mémoire critique vont de pair. » (Al-Saji, 2017, 63) La mémoire critique qu'elle introduit nous pousse à une relecture du passé qui permet de perturber les réseaux de relations qui participent au maintien des habitudes racialisantes. Cette rupture avec les habitudes perceptuelles fait écho aux propos d'Alcoff qui nous mettait en garde contre l'aspect pré-réflexif de nos habitudes. Le fait que nous n'ayons pas conscience d'entretenir des biais racistes lorsque nous y réfléchissons de manière introspective n'implique pas que nous n'en avons pas réellement. Nos croyances forment nos habitudes, qui ensuite teintent nos perceptions et tout ce processus se tient à notre insu. Nous avons ici affaire à un cercle vicieux qui demande plus qu'une simple introspection pour être surmonté. Il n'est donc pas surprenant que l'introspection ne nous permette pas de sonder nos biais ni de les révéler de manière exhaustive (Alcoff, 2017, 21). La mémoire critique

développée à travers l'hésitation maintenue dans le temps donne accès à ce processus de rupture et de création d'habitudes, et nous permet de reconfigurer nos biais inconscients :

Il me semble que ce sont les expériences apparemment mineures et incessantes de la vie quotidienne qui peuvent maintenir ouverte l'hésitation, car de tels événements font leur chemin dans la vie pré-réflexive et ne peuvent aisément être isolés ou rejetés. Ce qui est requis en effet est une mutation au niveau de la passivité, une intervention dans le travail de la perception non réflexive et de l'affect. Ce qui est en jeu, spécifiquement, c'est la reconfiguration des dimensions et des ancrages *selon lesquels* nous percevons agissons et pensons (Al-Saji, 2017, 67).

Le corps des personnes noires sera toujours site de production d'injustices épistémiques puisque l'authenticité de ces personnes est brimée par la vision racialisante. Il est donc nécessaire de chercher cet espace où inconfort, tension et marginalité nous forcent à rester attentifs et conscients de nos habitudes corporelles et perceptuelles. L'autocritique qui découle de cette position spatiale et sociale inconfortable est essentielle au travail de justice, qu'il se situe au niveau épistémique, social, racial ou environnemental. Je nous invite à considérer la marge comme étant cet endroit privilégié qui permet le maintien de cet inconfort fertile qu'est l'état d'hésitation.

Dans son texte « Choosing the Margin as a Space of Radical Openness », bell hooks nous encourage ainsi à reconsidérer notre rapport à la marginalité. Au lieu de la voir comme un poids et une plaie dont nous voulons désespérément nous débarrasser, elle nous incite à considérer cette marginalité comme une source jusqu'à présent inexploitée de créativité dans les luttes anti-oppressives. Par exemple, la femme noire qui puise dans cette marginalité pour redéfinir sa réalité y découvre un lieu d'ouverture radical qui découle directement de son expérience vécue. Sa connaissance intime de la marge se mêle à sa compréhension du centre qu'elle n'a eu d'autre

choix que d'apprendre à connaître pour survivre. Dans « White Ignorance », Charles Mills reprend cette idée :

Often for their own survival, blacks have been forced to become lay anthropologists, studying the strange culture, customs and mindset of the 'white tribe' that has such a frightening power over them, that in certain time periods can even determine their life or death on a whim (Mills, 2007, 17-18).

L'expérience de l'espace est différente pour les groupes marginalisés. bell hooks s'attarde particulièrement sur l'expérience des personnes noires issues de communautés pauvres qui entrent à l'université ou dans n'importe quel autre espace culturel infusé de privilèges, et qui tentent de garder leur culture et leur identité intactes, tout en refusant de devenir un « exotic Other. » (hooks, 1989, 36) Dans ces espaces, dans ce centre oppressif, les personnes noires paient l'accès aux ressources par un isolement et un constant inconfort, parfois subis, parfois indirectement choisis, mais qui résultent toujours en une mort à petit feu. Cependant, comme l'auteurice l'explique :

Those of us who live, who "make it", passionately holding on to aspects of that "downhome" life we do not intend to lose, while simultaneously seeking new knowledge and experience, invent spaces of radical openness. Without such spaces we would not survive. Our living depends on our ability to conceptualise alternatives, often improvised. Theorising this experience aesthetically, critically is an agenda for radical cultural practice. For me this space of radical openness is a margin - a profound edge. Locating oneself there is difficult yet necessary. It is not a "safe" place. One is always at risk. One needs a community of resistance (bell hooks, 1989, 6).

L'expérience de l'altérité est douloureuse et difficile, mais elle ouvre la porte à une réimagination de ce qui est autour de nous, qu'il s'agisse de nos milieux de vie, de notre rapport au travail, de notre théorisation de l'oppression, ou encore de nos principes de justice. Faire partie de la marge implique de faire partie d'un tout, mais de se maintenir à distance du centre. De l'expérience de cette marginalisation découle une connaissance de la séparation entre marge et centre, mais aussi une vision du monde qui est étrangère à ceux qui n'ont connu que le centre. Dans une tension volontairement maintenue entre marge et centre, nous trouvons une ouverture vers des possibilités encore jamais explorées. bell hooks considère la marginalité comme un site de possibilités radical :

It was this marginality that I was naming as a central location for the production of a counter hegemonic discourse that is not just found in words but in habits of being and the way one lives. As such I was not speaking of a marginality one wishes to lose – to give up or surrender as part of moving into the centre – but rather as a site one stays in, clings to even because it nourishes one's capacity to resist. It offers to one the possibility of radical perspective from which to see and create, to imagine alternatives, new worlds (bell hooks, 1989, 7).

En tant qu'espace où un individu peut dire « non » à l'opresseur et au colonisateur, la marge est le site où la voix de la résistance peut commencer le travail de formulation d'une réalité autre. Cet espace est infusé de cette hésitation dont Al-Saji parle, où l'auto-critique permet réellement à l'individu de comprendre son rapport à lui-même et au monde. Parallèlement, Weiss reprend le concept de « misfitting » de Garland-Thomson pour entamer une réflexion critique sur notre compréhension de l'individu comme étant la source de son « misfitting » ou inadaptabilité. En mettant à avant-plan l'environnement physique et social comme source de tensions dans le processus d'adaptation, nous pouvons changer le paradigme de la discussion. Le rapport entre environnement et individu détermine la facilité de ce processus d'adaptation et permet de mettre

de l'avant la variété des expériences vécues qu'un individu peut avoir en rapport avec le monde. Comme Garland-Thomson l'écrit dans « Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept » :

Fitting occurs when a generic body enters a generic world, a world conceptualized, designed, and built in anticipation of bodies considered in the dominant perspective as uniform, standard, majority bodies. In contrast, misfitting emphasizes particularity by focusing on the specific singularities of shape, size, and function of the person in question. Those singularities emerge and gain definition only through their unstable disjunctive encounter with an environment (Garland-Thomson, 2011, 595).

Comment ne pas voir ici un lien direct avec le problème des injustices épistémiques ? Dans un monde où le corps d'un individu est marginalisé en vertu de son appartenance à un groupe qui ne bénéficie pas de l'expérience considérée comme générique, son vécu et sa réalité seront constamment remis en question par les groupes dominants. Lorsque le corps d'un individu s'adapte harmonieusement dans le monde la majorité du temps, il est facile pour ce dernier d'oublier la vérité de la contingence, car le monde maintient son expérience comme étant « normale ». Les corps de certains « fit » ou s'adaptent plus facilement dans certains contextes, par conséquent la majorité des individus ont sans doute déjà vécu cette expérience d'inadaptation à des degrés variés. En utilisant cette conception, nous pouvons décrire l'expérience de personnes marginalisées, mais aussi d'individus en position de dominance. Weiss affirme que « misfitting captures a common lived experience that has the potential to teach us much more about ourselves, others and our environment, than fitting can ever do (Weiss, 2015, 16). »

Cette position comme individu inadapté est la marge que bell hooks considère comme étant le lieu où nous pouvons réimaginer le monde. Nous devons rejoindre les personnes marginalisées dans ce lieu propice à la relecture radicale de notre réalité. Ce travail de résistance et de réimagination ne peut prendre place dans le centre où nous rencontrons autrui en tant que

colonisateur, oppresseur, et où la discussion est encore exprimée en termes de « nous vs eux ». Ainsi, nous pourrions ensemble, dans l'inconfort de l'inadaptation, travailler à l'imagination d'une société réellement décoloniale et antiraciste. Comme bell hooks l'exprime de manière si éloquente : « We are transformed, individually, collectively, as we make radical creative space which affirms and sustains our subjectivity, which gives us a new location from which to articulate our sense of the world. » (bell hooks, 2015, 10)

L'espace de réimagination de notre monde où l'hésitation et l'inconfort nous permettent de questionner et évaluer nos habitudes perceptuelles et corporelles existe déjà, nous devons simplement accepter d'y retrouver nos concitoyens. La marge donne cette possibilité d'ouverture radicale qui nous laissera amorcer le travail de réimagination de notre monde nécessaire à la résolution des conflits hérités de siècles d'oppressions diverses. Cette diversité doit être encouragée, non seulement au niveau épistémique, mais dès le niveau perceptuel ou expérientiel. Ceci fait écho aux travaux de Medina et Landemore au sujet de la démocratie. Landemore met de l'avant le critère de diversité cognitive comme étant source d'une meilleure démocratie. La prise de décision collective qui caractérise les sociétés démocratiques bénéficie grandement de l'intelligence collective qui favorise l'émergence de politiques inclusives (Landemore, 2013, 284-286). La diversité de point de vue et d'expérience est nécessaire à une approche inclusive et réellement collective de la sphère politique et sociale. C'est pourquoi il est important et même nécessaire de promouvoir cette culture de la diversité. Cette dernière ne peut se développer que dans un contexte où des individus de groupes sociaux variés peuvent réellement entrer en dialogue. Ce dialogue sera nécessairement empreint d'hésitation et d'inconfort, l'authenticité qui en découlera permettra le développement de société plus juste, équitable et inclusive. Ceci nous ramène naturellement à Medina, qui encourage une culture démocratique où les tensions sont fructueuses et nécessaires. La normalisation de cette tension propre aux relations politiques et sociales est fondamentale pour un réel vivre-ensemble. Nous irons jusqu'à argumenter que la tension est la condition de possibilité d'une réelle démocratie. Medina nous met effectivement en garde contre la culture du consensus, qui peut se transformer en tyrannie de la majorité, et où les personnes marginalisées se retrouvent encore une fois reléguées exclusivement en périphérie de la société (Medina, 4-6). Pour Medina, le débat, la

tension et la discussion font partie des meilleures pratiques épistémiques et elles devraient être au cœur de nos institutions politiques et sociales. La diversité cognitive est déjà présente dans nos sociétés, mais il est temps d'inviter la culture de la diversité dans nos activités de détermination herméneutique.

La vision existentialiste de l'authenticité nous permet de comprendre l'ampleur de l'injustice faite aux personnes noires en raison de la couleur de leur peau. Cette impossibilité d'atteindre l'authenticité telle qu'originellement décrite par les penseurs existentialistes pose la nécessité de reconsidérer la manière dont nous établissons nos concepts. Cette nécessité nous mène à analyser l'apport conceptuel de l'hésitation dans notre approche des relations interpersonnelles dans le monde non idéal dans lequel nous vivons. Le maintien de la tension entre pratique et théorie devient alors apparent. Nous nous tournons finalement vers l'exhortation de bell hooks à nous rencontrer dans la marge afin de commencer le processus de réimagination du monde qui est nécessaire à l'amélioration de nos rapports sociaux. L'apport de chacun à notre société est dépendant de notre capacité à promouvoir et intégrer cette culture de la diversité dans nos institutions politiques et sociales.

Conclusion

À travers ce mémoire, nous avons abordé la question de la corporéité dans l'actualisation des injustices épistémiques. Le premier chapitre nous a permis d'exposer en détail la théorie du schéma corporel tout en critiquant sa revendication universaliste. En approfondissant la théorisation du corps transcendantal à travers Fanon, Weiss, Sullivan et Alcoff nous avons pu démontrer l'importance du concept de la corporéité tel que présentée par l'existentialisme pour la théorisation des injustices épistémiques. Dans le second chapitre, nous avons présenté les grandes lignes de la théorie sur les injustices épistémiques telles que présentées par Fricker. Nous avons aussi mis de l'avant le questionnement entourant la responsabilité épistémique et l'ignorance volontaire dans le cadre spécifique des relations raciales. Finalement, le troisième chapitre nous a permis d'explorer les nombreuses interactions entre le schéma corporel et les injustices épistémiques. Plus spécifiquement, nous avons soulevé la place des stéréotypes, du

style expressif et de l'agentivité épistémique pour illustrer les torts épistémiques propres au corps d'un individu. Du questionnement entourant l'agentivité et l'authenticité noire, nous nous sommes plongés dans les écrits d'Al-Saji et de hooks pour tenter de trouver une résolution à la problématique de l'authenticité noire. Ceci nous mena à proposer l'hésitation et la marge comme espace temporel et spatial permettant une rééducation complète de nos habitudes perceptuelles et corporelles. Ce changement de paradigme implique aussi une transformation profonde de nos rapports sociaux et politiques afin de prioriser l'inconfort, le débat et la tension au consensus.

Le fil conducteur reliant toutes les problématiques soulevées dans ce mémoire et l'eurocentrisme de la philosophie. Le « Routledge Handbook (2019) » sur les injustices épistémiques se termine par ce texte d'Alcoff qui nous rappelle non seulement les origines de la philosophie, mais la manière dont elle continue de perpétuer l'eurocentrisme. Le contexte dans lequel la philosophie a été développée en fait un site de production d'injustices épistémiques. Entre le choix des textes faisant partie du canon philosophique et l'épistémicide que nous observons dans l'histoire de la philosophie, l'eurocentrisme est réellement une épistémologie de l'ignorance qui ronge les fondements mêmes de ce que nous appelons la philosophie. Le colonialisme et l'impérialisme ont infecté la manière dont nous poursuivons nos enquêtes philosophiques. Ce fléau se manifeste dans les méthodes philosophiques, mais aussi la manière dont les philosophies non européennes sont perçues dans les sphères académiques. Toutefois, dans notre désir de décolonisation du savoir et d'amélioration de l'inclusivité de nos pratiques philosophiques, il est important de ne pas simplement faire un travail en surface, mais d'aller en profondeur dans les mécanismes qui rendent notre travail philosophique eurocentrique.

[O]ne cannot simply add non- Western philosophy or topics such as race and colonialism to the existing field of philosophy, its canon and curriculum, without subverting the mainstream periodization, the existing canon, even questioning what is meant by 'philosophy.' (Alcoff, 2019, 399).

Ainsi, la première étape est de reconnaître que le développement de la philosophie moderne s'est fait dans un modèle qui perpétue et légitimise les injustices épistémiques. Notre devoir en tant qu'agent épistémique est de faire preuve d'autocritique quant à nos habitudes perceptuelles et corporelles et de nous interroger sérieusement sur la manière dont nos pratiques philosophiques participent ou non à une marginalisation épistémique de certaines communautés. Sans cette réflexion, la philosophie elle-même passe à côté de son objectif premier : aimer le savoir. Ce travail de déconstruction et de réimagination demande la participation de tous en tant qu'égaux dans les activités de détermination herméneutique et une culture de la diversité qui nous permet d'expérimenter la tension qui vient avec une production de connaissance inclusive. Il n'est pas simplement question de remplacer la philosophie européenne telle que nous la connaissons, mais plutôt de la désupérioriser de manière à avoir un pluralisme philosophique plus riche et surtout ancré dans l'expérience vécue.

Références bibliographiques

Al-Saji, Alia. "Hésiter Et Interrompre La Vision Racialisante. Bergson, Merleau-Ponty, Fanon." [In Fr]. *Tumultes* 48, no. 1 (2017): 51-70. <https://doi.org/10.3917/tumu.048.0051>.
<https://www.cairn.info/revue-tumultes-2017-1-page-51.htm>

https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=TUMU_048_0051.

Alcoff, Linda Martin. "Towards a Phenomenology of Racial Embodiment." In *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, 15-26: Oxford University Press, 2006.

Bhabha, Homi K. "The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse." In *Twentieth-Century Literary Theory: A Reader*, edited by K. M. Newton, 293-301. London: Macmillan Education UK, 1997.

Césaire, Aimé. *Discours Sur Le Colonialisme*. 4e éd.-- ed. Paris: Présence africaine, 1962.

Fanon, Frantz. *Peau Noire, Masques Blancs*. Coll Esprit : La Condition Humaine. Paris: Seuil, 1952.

Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007. doi:10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001.

Garland-Thomson, Rosemarie. "Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept ". *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 26 (2011): 591-609.

Hacking, Ian. "Making up People." *London Review of Books* 28 (2006).

hooks, bell. "Choosing the Margin as a Space of Radical Openness." *Framework: The Journal of Cinema and Media*, no. 36 (1989): 15-23. <http://www.jstor.org/stable/44111660>.

Landemore, Hélène. "Pourquoi Le Grand Nombre Est Plus Intelligent Que Le Petit Nombre, Et Pourquoi Il Faut En Tenir Compte." [In Fr]. *Philosophiques* 40, no. 2 (2013): 283-99.
<https://doi.org/https://doi.org/10.7202/1023698ar>. <https://id.erudit.org/iderudit/1023698ar>.

Medina, José. *The Epistemology of Resistance*. Oxford University Press, 2013.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie De La Perception*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1945. texte.

Mills, Charles W. "White Ignorance." Chap. 1 In *Race and Epistemologies of Ignorance*, edited by Nancy Tuana Shannon Sullivan, 13-38. Albany, NY: SUNY Press, 2007.

Rini, Regina. *The Ethics of Microaggression*. Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2021.

The Routledge Handbook of Epistemic Injustice. 1st ed. Edited by José Medina Ian James Kidd, Gaile Pohlhaus, Jr. London: Routledge, 2017. doi:<https://doi.org/10.4324/9781315212043>.

Saldanha, Arun. "Skin, Affect, Aggregation: Guattarian Variations on Fanon ". *SAGE journals* 42, no. 10 (October 1, 2010 2010): 2410-27

Sartre, Jean-Paul. *L'être Et Le Néant : Essai D'ontologie Phénoménologique*. Bibliothèque Des Idées. Paris: Gallimard, 1943.

Sue, Derald Wing. *Microaggressions and Marginality : Manifestation, Dynamics, and Impact*. Hoboken, N.J.: Wiley, 2010.

Sullivan, Shannon. "Ethical Slippages, Shattered Horizons, and the Zebra Striping of the Unconscious: Fanon on Social, Bodily, and Psychological Space." *Philosophy and Geography* 7, no. 1 (2004): 9-24.

Weiss, Gail. "The Normal, the Natural, and the Normative: A Merleau-Pontian Legacy to Feminist Theory, Critical Race Theory, and Disability Studies." *Continental Philosophy Review* 48 (03/01 2015): 77-93. <https://doi.org/10.1007/s11007-014-9316-y>.