

Université de Montréal

Ignorance, injustice structurelle et responsabilité

*Par*

Ellena Thibaud-Latour

Département de philosophie, Université de Montréal

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise en philosophie, option recherche

Avril 2023

© Ellena Thibaud-Latour, 2023

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

---

*Ce mémoire intitulé*

**Ignorance, injustice structurelle et responsabilité**

*Présenté par*

**Ellena Thibaud-Latour**

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

**Elsa Bouchard**

Présidente-rapporteuse

**Aude Bandini**

Directrice de recherche

**Denise Celentano**

Membre du jury

## Résumé

S'inscrivant en épistémologie sociale, ce projet souhaite comprendre l'ignorance comme un phénomène actif dans la production de connaissance et non comme sa simple absence. Se détachant des théories traditionnelles d'épistémologie comprenant l'ignorance comme un état passif, comme antinomie de la connaissance, ce mémoire à l'ambition de comprendre l'ignorance comme un phénomène multifactoriel soit comme une pratique se situant à l'intersection entre le social, le structurel et l'épistémique. Précisément, l'objectif de ce mémoire est de démontrer que, présentes sous plusieurs formes, les pratiques d'ignorances ont des ramifications concrètes sur plusieurs aspects de nos vies telles que nos interactions sociales, notre univers intellectuel et notre partage de connaissances. Se basant sur un cadre critique, sollicitant des écrits issus des études féministes, décoloniales et intersectionnelles, la visée majeure de ce projet est de démontrer la possibilité de considérer l'ignorance comme un élément clef de la production et du maintien d'injustices sociales. Par exemple, le rôle de l'ignorance quant à certaines formes de racisme et de sexisme tels l'incapacité à être considéré comme un individu pouvant produire des connaissances légitimes ou le refus, non fondé, de comprendre certains individus issus des groupes marginalisés comme égaux sur le plan social et épistémique. Accorder un rôle déterminant à l'ignorance permettra d'amener une meilleure compréhension de la persistance de certaines formes d'injustices sociales en rendant compte de leur nature abstraite et parfois difficile à saisir. Nous analyserons l'ignorance en termes sociaux et en relation aux vices épistémiques ce qui rendra compte de la systématicité de certaines actions sexistes ou racistes et permettra de comprendre plus clairement les mécanismes soutenant le maintien de ces inégalités. Avec ceci, nous tenterons de rendre compte du type de vice épistémique que constitue l'ignorance, c'est-à-dire le type de traits de caractère, d'attitudes, ou de manières de penser qui nuit à l'accessibilité de la connaissance. Cette approche permet de souligner le fait que l'ignorance n'est pas la même chose que l'erreur et qu'elle peut être durable et activement maintenue.

**Mots-clés :** Ignorance, Injustice structurelle, Responsabilité, Vice épistémique, Épistémologie sociale.

## Abstract

Framed within social epistemology, this project aims to understand ignorance as an active phenomenon in the production of knowledge rather than simply its absence. Departing from traditional theories of epistemology that view ignorance as a passive state and as the antinomy of knowledge, this paper aspires to comprehend ignorance as a multifactorial phenomenon, situated at the intersection of the social, structural, and epistemic. Specifically, the objective of this paper is to demonstrate that, present in various forms, practices of ignorance have concrete ramifications on various aspects of our lives, such as our social interactions, intellectual universe, and sharing of knowledge. Drawing on a critical framework, and utilizing writings from feminist, decolonial, and intersectional studies, the main goal of this project is to demonstrate the possibility of considering ignorance as a key element in the production and maintenance of social injustices. For example, the role of ignorance in certain forms of racism and sexism, such as the inability to be considered as an individual capable of producing legitimate knowledge or the unfounded refusal to understand certain individuals from marginalized groups as equals on the social and epistemic level. Assigning a determining role to ignorance will lead to a better understanding of the persistence of certain forms of social injustices by accounting for their abstract and sometimes difficult-to-grasp nature. We will analyze ignorance in social terms and in relation to epistemic vices, which will account for the systematicity of certain sexist or racist actions and enable a clearer understanding of the mechanisms that support the maintenance of these inequalities. In doing so, we will attempt to account for the type of epistemic vice that ignorance constitutes, that is, the type of character traits, attitudes, or ways of thinking that hinder the accessibility of knowledge. This approach highlights the fact that ignorance is not the same as error and that it can be durable and actively maintained.

**Keywords:** Ignorance, Structural injustice, Responsibility, Epistemic vice, Social epistemology

# Table des matières

<b>Résumé .....</b>	<b>3</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>4</b>
<b>Table des matières .....</b>	<b>5</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>7</b>
<b>Chapitre 1 – L’ignorance.....</b>	<b>11</b>
1.2. L’ignorance en tant que phénomène social .....	11
1.2.1. Charles W. Mills : L’ignorance blanche .....	11
1.2.2. José Medina : vices épistémiques et ignorance active .....	16
1.2.3. Linda Martín Alcoff : identité sociale et positionnalité .....	20
1.3. <i>Vices intellectuels</i> , l’ignorance comme vice épistémique .....	28
1.3.1. Quassim Cassam : obstructivisme.....	28
Conclusion.....	32
<b>Chapitre 2 – Ignorance et injustice structurelle .....</b>	<b>34</b>
2.1. L’injustice structurelle, modèle Youngsien. ....	34
2.1.1. Qu’est-ce qu’un groupe social ? .....	36
2.1.2. Les cinq visages de l’oppression.....	38
2.1.3. Conditions de l’injustice structurelle.....	41
2.1.4. Relations de pouvoir.....	47
2.2. Ignorance et injustice structurelle .....	48
2.2.1. Rôle de l’ignorance dans les injustices structurelles .....	48
2.2.2. L’ignorance en tant qu’injustice structurelle.....	54
2.2.3. Vices épistémiques et injustices structurelles .....	55
Conclusion.....	56

<b>Chapitre 3 : Avons-nous une responsabilité face à notre ignorance? .....</b>	<b>58</b>
3.1. La responsabilité partagée politique.....	59
3.1.1. Le modèle de connexion sociale (MCS) .....	59
3.1.2. Paramètres de raisonnement.....	64
3.2. Critiques, limites et amendements du MCS .....	68
3.2.1. Blâme, honte et imputation .....	69
3.2.2. Nature de la connexion.....	71
3.2.3. Relations de pouvoir.....	75
3.3. Sommes-nous responsables de notre ignorance ? .....	77
<b>Conclusion .....</b>	<b>84</b>
<b>Références bibliographiques .....</b>	<b>89</b>

# Introduction

Sous-représentée jusqu'à tout récemment dans les théories de la connaissance, l'ignorance est pourtant présente continuellement, sous plusieurs formes, en plus d'avoir des ramifications concrètes sur de multiples aspects de nos vies, que ce soit sur le plan individuel ou social. Nous vivons dans une société axée sur la connaissance, mais paradoxalement nous vivons aussi dans une ère d'ignorance. Difficile à repérer, voire même à identifier, il est possible d'attribuer plusieurs sens à l'ignorance, ce qui rend ce phénomène difficile à comprendre. Pour commencer, on peut dire que si nous ignorons quelque chose, c'est toujours en rapport à nos connaissances ou à nos croyances : nous ne pouvons ignorer que ce que nous ne savons pas, et nous ne pouvons ignorer que ce que nous pourrions savoir<sup>1</sup>. De la même manière que la croyance, on peut comprendre l'ignorance en trois sens. Dans une première acception du terme, l'ignorance est un état mental, que l'on subit sans s'en rendre compte, ou dans lequel on se place délibérément. Dans un second sens, l'ignorance peut aussi renvoyer à une action ou une pratique : celle d'ignorer quelque chose ou quelqu'un. On parle en ce sens d'ignorance stratégique ou volontaire : elle consiste à se plonger soi-même dans un état d'ignorance, ou à y plonger autrui. Enfin, l'ignorance peut aussi référer au contenu de ce qu'on ignore, la chose ou l'information ignorée. Il est donc délicat de saisir ce qu'est l'ignorance puisque le même mot peut vouloir dire toutes ces choses. De plus, selon les contextes, l'ignorance peut avoir au moins deux connotations distinctes : une connotation positive, par exemple, quand on y voit ce qui stimule la recherche scientifique, ou un gage d'impartialité ; une connotation négative lorsqu'elle apparaît comme un échec épistémique (la négligence ou l'oubli) ou quelque chose qui fait obstacle à l'enquête (le refus d'accéder à ou d'utiliser de l'information pertinente). C'est à cette dernière dimension que nous nous intéresserons plus précisément dans le cadre de cette recherche : l'ignorance peut être une mauvaise chose parce que, dans de nombreux cas, son occurrence et sa perpétuation peuvent causer des torts épistémiques considérables envers certains groupes d'individus, ceux dont les pratiques, les croyances et les interprétations sont illégitimement ignorées.

---

<sup>1</sup>Mathias Girel, *Science et territoire de l'ignorance* (France: QUAE, 2017), 14-15.

Dans ce projet, nous nous intéresserons à un sous-ensemble spécifique d'ignorance qui a des racines et des ramifications sociales et politiques, et joue un rôle important dans certaines formes d'injustices sociales<sup>2</sup>. Toutes les formes d'ignorances ne sont pas ainsi intrinsèquement sociales et politiques. On peut être ignorant, ou plonger quelqu'un dans l'ignorance, de manière simplement accidentelle. Par exemple, je peux ignorer l'heure à laquelle part l'autobus parce que le panneau d'affichage est en panne. C'est en effet une ignorance subie, mais qui n'a pas d'origine ni de visée sociale et politique en tant que telle. Les cas qui nous intéresseront ici sont spécifiquement ceux où l'ignorance cause du tort sur le plan social et politique. Ils peuvent parfois renvoyer à l'ignorance comme état mental, mais comme nous verrons, les phénomènes dont il s'agit sont rarement de nature strictement individuelle ou psychologique. De la même manière, nous ne nous intéresserons pas ici aux cas où une personne particulière en met une autre en situation d'ignorance, par exemple en s'abstenant de lui communiquer une information ou en lui mentant. Nous traiterons des cas où l'ignorance, qu'on la subisse ou qu'on la produise, a des dimensions sociales et politiques. En un sens purement descriptif et psychologique, ignorer quelque chose par erreur (par exemple ignorer l'âge du roi d'Angleterre) serait la même chose qu'ignorer ses droits quand on appartient à un groupe marginalisé (par exemple, ignorer ses droits à disposer d'un logement salubre quand on est une personne réfugiée en attente de papiers). Or, il y a entre les deux une distinction importante sur le plan normatif. Puisque l'ignorance qui nous intéresse est celle qui est de nature sociale et politique, on doit l'envisager dans un autre espace normatif que celui de la seule psychologie. Dans cette perspective, ignorer ses droits se distingue clairement du fait d'ignorer où nous avons pu laisser nos clés.

Dans les deux cas cependant, l'ignorance est à comprendre en relation avec la connaissance — elle dessine les frontières de cette dernière dans la mesure où savoir ce que l'on sait, c'est aussi savoir ce que l'on ne sait pas<sup>3</sup>. Traditionnellement, les épistémologues s'intéressent à la question de savoir ce que veut dire « savoir quelque chose », ou attribuer à quelqu'un une connaissance (« S sait que *p* »). Les épistémologues de l'ignorance (les « agnotologues »), quant à eux, s'intéressent plutôt à la question de savoir ce qu'implique le fait de « ne pas savoir » quelque chose, ou de juger

---

<sup>2</sup> Ainsi, lorsque je parlerai désormais d'ignorance, c'est à ce sous ensemble spécifique, intrinsèquement social et politique, que je ferai référence.

<sup>3</sup> Daniel R. Denicola, *Understanding Ignorance: The Surprising Impact of What We Don't Know* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2018), 11.



que quelqu'un ne sait pas quelque chose. Mais l'ignorance est-elle la simple absence de connaissance ? Ne se définit-elle que négativement ou par exclusion par rapport à la connaissance ? S'intéressant ici à l'étude des occurrences d'ignorance ayant des ramifications sociales et politiques, la compréhension de l'ignorance doit dépasser le cadre de l'épistémologie traditionnelle la comprenant en relation dichotomique avec la connaissance. L'un des problèmes de l'ignorance et de l'épistémologie de l'ignorance est que si l'on essaie de la saisir seulement au prisme de l'épistémologie traditionnelle, nous n'arrivons pas à rendre compte des cas où l'ignorance est un vecteur d'injustice sociale et politique. Dans le cadre de l'épistémologie traditionnelle (et ce que serait sa version agnotologique), l'ignorance est effectivement traitée comme la négation de la connaissance. Or comme ce n'est pas l'ignorance individuelle (comme état mental ou psychologique) qui nous intéresse, nous adoptons un autre cadre méthodologique qu'est celui de l'épistémologie sociale (et par conséquent celui de l'agnotologie sociale) qui s'intéresse aux aspects sociaux de la production et de la diffusion de la connaissance et aux aspects sociaux de l'absence de connaissance, ou du moins de ce qui est susceptible d'y faire obstacle, tant du point de vue de sa production que de sa diffusion<sup>4</sup>. Les théories traditionnelles de la connaissance sont insuffisantes puisqu'elles omettent les dimensions sociales et structurelles de l'ignorance (telles que la position sociale, le genre, la race, etc.) qui sont pourtant déterminantes pour une compréhension complète de ce phénomène à l'échelle collective. Nous verrons que ce type d'ignorance se produit et se maintient à travers nos relations interpersonnelles, notre éducation et même notre position sociale.

La thèse que je souhaite ici défendre est celle selon laquelle l'ignorance joue un rôle déterminant dans la production de certaines injustices structurelles, et qu'elle implique alors un type bien spécifique de responsabilité sur les plans individuel et surtout collectif. Le premier chapitre a comme visée de rectifier l'insuffisance des théories épistémologiques classiques en introduisant une conceptualisation de l'ignorance informée par les principes de l'épistémologie sociale, donc en accordant une place centrale aux conditions sociales de la connaissance et de l'ignorance. En sollicitant principalement les écrits de Charles Mills, José Medina et Linda Martín Alcoff, notre objectif dans cette section est de mettre en évidence le caractère multidimensionnel, social et structurel de l'ignorance. Il s'agit donc d'en présenter une compréhension *intégrative*. Le

---

<sup>4</sup> Du point de vue de l'épistémologie sociale, il s'avère que l'agnotologie est une discipline positive : on s'intéresse aux conditions sociales de production et de diffusion de l'ignorance *en tant que telle*.

second chapitre s'appuiera sur la notion d'injustice structurelle sous la conceptualisation qu'en fait Iris Marion Young, pour mettre en évidence le rôle que l'ignorance joue au sein de ces injustices, et la manière dont elle peut conduire à la perpétuation de l'impérialisme culturel et de pratiques de marginalisation. Finalement, le troisième chapitre proposera de construire un modèle de responsabilité original, qui aurait pour spécificité d'être applicable à ces occurrences d'ignorances politiques et sociales vectrices d'injustices. Mobilisant le modèle de responsabilité théorisé par Iris Marion Young envers les injustices structurelles, ainsi que les interprétations critiques proposées par Serena Parekh, Maeve McKeown, Alison Jaggar et Corwin Aragon, nous proposons d'appliquer le modèle de la responsabilité politique partagée à nos occurrences sociales et politiques d'ignorance.

# Chapitre 1 – L’ignorance

## 1.2. L’ignorance en tant que phénomène social

En sollicitant des écrits issus de l’épistémologie sociale, l’objectif est de conceptualiser l’ignorance en tant que phénomène social. Nous ferons intervenir principalement les théories de Charles Mills, José Medina et Linda Martín Alcoff puisque ces auteur·trice·s introduisent une conceptualisation de l’ignorance comme phénomène social permettant d’apporter une compréhension plus claire de son rôle au sein des injustices. Chaque autrice et auteur aborde l’ignorance d’une manière différente, mais se recoupe sur certains points déterminants (par exemple, la notion d’agentivité et d’ignorance comme pratique « active » ainsi que l’importance de considérer la position sociale). À grands traits, Mills conceptualise l’ignorance sous le cadre de la *Critical Race Theory* ; Medina l’aborde sous un angle des vices épistémiques et Alcoff conçoit l’ignorance à travers la cadre de l’épistémologie féministe. Avec ces auteur·trice·s, il nous sera possible de comprendre pourquoi l’ignorance dépasse le champ de l’épistémologie traditionnelle et pourquoi donc il est crucial de restaurer l’insuffisance d’une définition classique de l’ignorance. À ce sujet, Mills, Alcoff et Medina nous démontrent l’ancrage profond de l’ignorance dans la sphère sociale : dans nos relations interpersonnelles ; dans notre position sociale ; dans notre éducation, etc. Comprendre l’ignorance sous cet angle social, mais aussi comprendre l’ignorance en rapport à différentes injustices nous est pertinent dans la mesure où dans le prochain chapitre, nous analyserons la relation entre ignorance et injustices structurelles.

### 1.2.1. Charles W. Mills : L’ignorance blanche

La pertinence de traiter de Charles Mills en ce qui a trait au phénomène de l’ignorance est indéniable. Pionnier dans la *Critical Race Theory*, cet auteur conceptualise l’ignorance en rapport aux oppressions raciales en introduisant une forme spécifique d’ignorance : l’*ignorance blanche*. Ce type d’ignorance est profondément social dans la mesure où il se comprend comme systématique, en tant que partie prenante de nos mécanismes sociaux de production de connaissance, et se rapporte aux identités de groupe en tant que résultat des dynamiques de domination et d’oppression. Nous verrons que théoriser l’ignorance de cette manière est important puisqu’elle nous permet de penser aux différentes conséquences de l’ignorance : oppression, violence, exacerbation des inégalités, etc. Pour comprendre cette forme d’ignorance, il faut la saisir

dans le contexte qui lui donne sens : celui des oppressions raciales. Dans *The Racial Contract*, Mills avance la thèse selon laquelle la domination blanche se traduit ou s'actualise entre autres par une forme de contrat politique, épistémologique et moral guidé et formé par la couleur de la peau : le Contrat racial<sup>5</sup>. Clairement, par le Contrat racial, la société se comprend désormais en termes de race et de couleur de peau, certains sont blancs, d'autres noirs, etc., et ces caractéristiques, comme nous savons, auront une portée déterminante quant à la domination et les oppressions<sup>6</sup>. Les personnes blanches sont majoritairement en position de domination et de privilège alors que les personnes noires sont celles victimes de cette domination blanche, victimes de plusieurs oppressions. Selon Mills, ce Contrat racial tient en place en vertu d'un « consensus implicite<sup>7</sup> » dont les normes cognitives, la « bonne » manière d'interpréter le monde, ou encore ce en quoi consistent les actions morales seraient en fait fondés sur ce contrat, et donc selon des termes qui sont seulement ceux du groupe dominant, en l'occurrence les blancs. Ce consensus est implicite dans la mesure où il est contenu à même la culture dominante blanche. Il est formé par et pour le groupe privilégié en érigeant leurs propres pratiques sociales et épistémiques en tant que normes. Ce consensus implicite au sujet de ce que serait la « bonne » interprétation du monde s'impose donc au prix de l'effacement de toute autre manière de comprendre le monde, en particulier celles qui pourraient avoir été développées par les groupes minoritaires et marginalisés, et qui pourraient pourtant être tout aussi valides. Mills parle en ce sens d'ignorance blanche, et fait par-là référence à un phénomène cognitif qui s'apparente à une forme de méconnaissance (*miscognition*) systémique basée sur le groupe, donc une ignorance relative à nos mécanismes de partage et de production de connaissance basée sur nos identités sociales<sup>8</sup>. Elle est selon lui systémique, car elle résulte d'un ensemble complexe d'interactions sociales qui trouvent racine dans le groupe social auquel nous appartenons. Toute forme d'ignorance que manifesterait une personne appartenant au groupe dominant ne constitue cependant pas nécessairement une instance d'*ignorance blanche*. Celle-ci concerne les cas de méconnaissance, de non-savoir pour lesquels l'existence de rapports

---

<sup>5</sup> Alison Bailey, « Strategic Ignorance », dans *Race and Epistemologies of Ignorance*, éd. par Shannon Sullivan et Nancy Tuana (Ithaca: State University of New York Press, 2009), 79.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>8</sup> Charles W. Mills, *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*, Transgressing Boundaries: Studies in Black Politics and Black Communities (Oxford, New York: Oxford University Press, 2017), 49.

de domination raciale et le fait de s'identifier ou non au groupe dominant jouent un rôle déterminant<sup>9</sup>.

Le maintien et la production de ce type d'ignorance trouvent ancrage, selon Mills, dans l'univers socioculturel puisqu'il s'accorde avec l'approche constructiviste sociale niant le caractère biologique de la race<sup>10</sup>. Par conséquent, l'ignorance blanche ne peut être saisie de manière appropriée qu'en rapport avec sa temporalité et sa spatialité — ce qui rend compte de manière explicite de son caractère profondément social et culturel de l'ignorance blanche. Par exemple, certaines communautés considérées aujourd'hui comme « blanches » ne l'étaient pas par le passé. Pensons à certain·e·s tziganes, italien·ne·s ou certains groupes juifs originaires d'Europe<sup>11</sup>. Ainsi, selon Mills, il est important de souligner le caractère hétérogène et non universel du concept de « blancs » d'où la nécessité de situer historiquement l'ignorance blanche en lien avec un univers socioculturel précis :

“Certainly, people existed who by today's standards would be counted as white, but they would not have been so categorized at the time, either by themselves or others, so there would have been no whiteness to play a causal role in their knowing or non-knowing. Moreover, even in the modern period, whiteness would not have been universally, instantly, and homogeneously instantiated; there would have been (to borrow an image from another field of study) 'uneven development' in the processes of racialization in different countries at different times”<sup>12</sup>.

D'autre part, comme Mills le souligne, il est parfois difficile de comprendre quel type d'ignorance peut se voir attribuer le caractère d'une ignorance blanche. C'est pourquoi il propose de concevoir les causes de l'ignorance systémique relative aux groupes comme englobant à la fois ses causes directes (racistes) et ses causes plus indirectes pouvant ne pas provenir nécessairement de motivations racistes (par exemple des agent·e·s épistémiques blanc·he·s formant des croyances erronées au sujet des communautés noires qui ne sont pas forgées sur un fond de racisme, mais qui témoignent d'un manque quant à la connaissance des « autres » groupes sociaux)<sup>13</sup>. Finalement, Mills souligne que l'ignorance blanche n'est évidemment pas la seule forme d'ignorance qui soit fondée sur une dynamique de groupe ou sur une dynamique de domination puisque, en tant

---

<sup>9</sup> Charles W. Mills, *Op. Cit.*, 55.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>11</sup> Plus à ce sujet, voir : Nell Irvin Painter, *The History of White People*, Illustrated edition (New York: WW Norton, 2011).

<sup>12</sup> Charles W. Mills, *Op. Cit.*, 56.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 57.

qu'individus, nous ne possédons pas seulement une identité raciale, mais aussi une identité de genre, de communauté, de religion, etc.<sup>14</sup> Dès lors, son approche peut être pertinente pour la philosophie féministe : on peut retrouver le même type de dynamiques entre les genres, lorsque le groupe dominant « masculin » produit et maintient une certaine forme d'ignorance, une méconnaissance – dans le sens d'une non prise en compte des perspectives et du vécu des personnes ne s'identifiant pas au groupe « masculin » - qui est systématique et basée sur le *genre*<sup>15</sup>. Il en va de même en ce qui concerne les dynamiques basées sur la religion, la communauté ou la classe sociale. Selon Mills, « ces facteurs modifieront, par une socialisation et une expérience différente, les croyances et les modèles cognitifs des groupes minoritaires concernés »<sup>16</sup>.

En bref, ce que Mills appelle l'*ignorance blanche* réfère donc à un phénomène cognitif de non-savoir systémique basé sur le groupe et qui trouve son ancrage dans l'univers socioculturel. Comme le souligne Alison Bailey, l'ignorance blanche est une forme de méconnaissance découlant de certaines de nos habitudes profondément ancrées en tant que groupe dominant et colonisateur, qui nous conduit à « effacer, rejeter, déformer ou oublier » les cultures, les idées, les pratiques et les histoires des communautés avec qui nous sommes en relation de domination<sup>17</sup>. L'exemple de *color-blindness* — c'est-à-dire le fait de prétendre ne « pas voir » ou ne pas tenir compte des différences entre identités ethniques, et de soutenir que l'on est capable de poser un regard « neutre » sur tous les individus — donne une illustration parfaite de la manière dont se maintient l'ignorance blanche. Citant l'ouvrage d'Ashley Woody Doane « *Rethinking Whiteness Studies* », Mills soutient que la *color-blindness* ne renvoie nullement à une forme de neutralité ou de tentative de traiter réellement tous les individus en égaux, mais qu'elle sert bien au contraire à maintenir le *statu quo* normatif et l'interprétation du monde imposé par le groupe dominant blanc :

“‘color-blind’ ideology plays an important role in the maintenance of white hegemony... Because whites tend not to see themselves in racial terms and not to recognize the existence of the advantages that whites enjoy in American society, this promotes a worldview that emphasizes individualistic explanations for social and economic achievement, as if the individualism of white privilege was a universal attribute”<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Charles W. Mills, *Op. Cit.*, 58.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.* [ma traduction]

<sup>17</sup> Alison Bailey, « Strategic Ignorance », dans *Race and Epistemologies of Ignorance*, éd. par Shannon Sullivan et Nancy Tuana (Ithaca: State University of New York Press, 2009), 85.

<sup>18</sup> Ashley W. Doane, « Rethinking Whiteness Studies », dans *White Out* (Routledge, 2003), 13-14.

On comprend alors comment une telle forme d'ignorance systémique peut favoriser — de manière souvent involontaire ou indirecte — la persistance de croyances erronées au sujet d'un groupe social, car elle conduit à ne pas s'informer de manière adéquate ou à nier certains faits ou informations. Cette ignorance systémique peut alors engendrer et maintenir certaines formes d'injustices et d'oppressions sociales, mais aussi épistémiques. Par exemple, les formes d'injustice testimoniale (soit le discrédit de la parole d'un groupe ou d'un individu) peuvent se perpétuer à l'aide d'ignorance systémique dès lors que cette dernière favorise l'apparition de préjugés ou de perspectives inadéquates au sujet d'un groupe ou d'un individu. Les préjugés et les perspectives inadéquates peuvent mener à un discrédit ou une dévalorisation du témoignage des groupes ou des individus visés par ces préjugés.

Bref, la théorie de Mills est pertinente dans le cadre d'une réflexion sur l'ignorance puisqu'elle inclut une notion de motivation quant aux attitudes du sujet, incorporant conséquemment une notion d'agentivité soit la faculté des individus à agir et réfléchir par eux-mêmes et d'avoir un impact sur le monde et les êtres qui les entoure. Incorporant la notion d'agentivité, les individus jouent donc un rôle primaire dans la production et maintien de leur ignorance et ont la capacité d'agir sur cette ignorance — notion qui n'est pas mise de l'avant adéquatement dans des théories traditionnelles de l'ignorance. Ainsi, selon Mills, chaque individu est « situé » et donc se place dans « sa spécificité » en tant que membre de groupes sociaux « dans un milieu social donné, dans une société à une époque donnée »<sup>19</sup>. Les intérêts et motivations des groupes jouent, en ce sens, un rôle dans le maintien et la production de l'ignorance<sup>20</sup>. Cette position *agentiviste* rend compte du volet actif de l'ignorance dans la mesure où le sujet (que ce soit un individu ou un groupe) contribue au phénomène de l'ignorance en maintenant et perpétuant sa propre ignorance<sup>21</sup>. Ainsi, allant au-delà d'une conceptualisation *purement* cognitive, Mills accorde à un phénomène cognitif une définition sociale venant expliquer plus adéquatement comment certaines formes d'ignorance — ici l'*ignorance blanche* — se manifestent à travers nos relations interpersonnelles. Ceci permet de rendre compte de cas plus complexes — des cas d'injustices par exemple — où l'ignorance nécessite une compréhension beaucoup plus détaillée que ce que nous propose une définition issue de l'épistémologie traditionnelle qui ne pas en compte les aspects

---

<sup>19</sup> Charles W. Mills, *Op. Cit.*, 49.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>21</sup> Nadja El Kassar, "What Ignorance Really Is. Examining the Foundations of Epistemology of Ignorance", *Social Epistemology* 32, no 5 (2018), 302.

sociaux et environnementaux. On comprend alors que l'ignorance est profondément inculquée à la pensée de certains groupes dominants — comme le groupe *des blancs* — en plus d'être une pratique subie par les groupes marginalisés. Cette conceptualisation de l'ignorance en relation aux dynamiques d'oppression et de privilège est d'un apport majeur dans la compréhension de plusieurs injustices tels le sexisme et le racisme. Nous verrons que, tout comme Mills, José Medina et Linda Martín Alcoff sollicitent une approche *agentiviste* et active de l'ignorance en considérant l'ignorance comme un phénomène actif, subjectif et contextuel. Comprendre certaines formes d'ignorance sous cet angle permet une analyse plus adéquate des mécanismes qui sous-tendent les injustices sociales.

### 1.2.2. José Medina : vices épistémiques et ignorance active

Comme Mills, José Medina nous propose une définition de l'ignorance qui la présente comme un phénomène cognitif et social, mais aussi *actif* en y incorporant la notion d'agentivité. En proposant une théorie des vices épistémiques dans *Epistemologies of Resistance*, Medina s'intéresse aux situations d'oppressions et d'injustices sociales qui trouvent leur origine dans certains types de relations épistémiques. Dans les relations interpersonnelles (qu'il s'agisse d'échanges ou de témoignages), selon lui, les biais cognitifs, les préjugés et les distorsions épistémiques affectent de manière notable la production de savoir dans la mesure où, par la perpétuation de l'ignorance, ces pratiques entretiennent et maintiennent les oppressions<sup>22</sup>. Par exemple, sur la base de préjugés ou de distorsions épistémiques, en rejetant certaines perspectives ou en niant le statut d'agent épistémique d'un individu en lui refusant sa capacité à produire des connaissances légitimes. Ainsi, selon Medina, les injustices sociales (comme la discrimination liée à la race ou au genre) nuisent aux communautés épistémiques puisque les individus présentent un déficit de connaissances au sujet d'autrui, mais aussi au sujet d'eux-mêmes, ce qui nuit à la capacité de transmettre des savoirs, mais aussi à notre disposition à recevoir de l'information<sup>23</sup>. Sur la base de ce qui précède, Medina explique le maintien de l'ignorance par l'intervention de trois *vices* épistémiques, à savoir l'arrogance épistémique, la lâcheté épistémique, et la fermeture d'esprit. Ici, le terme de *vice* épistémique réfère à un « ensemble d'attitudes et de dispositions corrompues qui

---

<sup>22</sup> José Medina, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination* (OUP USA, 2013), 28.

<sup>23</sup> *Ibid.*



font obstacle à la connaissance »<sup>24</sup>. En d'autres termes, il s'agit de quelque chose d'enraciné dans la manière dont nous utilisons nos fonctions cognitives (attention, mémoire, réflexion, imagination, etc.) et qui nuit de manière considérable à l'enquête épistémologique. L'aspect novateur de la théorie de Medina est que, selon lui, certains vices épistémiques telles l'arrogance épistémique, la lâcheté épistémique, et la fermeture d'esprit, se développe de manière sociale à partir de la position que l'on occupe dans la sphère sociale. Par exemple, les groupes dominants, voyant leurs perspectives, pratiques et croyances érigées en tant que « normes », peuvent développer ces vices sur la base de leur position privilégiée dans la sphère sociale et épistémique en s'identifiant aux perspectives valorisées par la société. Pour mieux saisir comment s'opère ce développement social des vices épistémiques, il est pertinent d'analyser plus en détail chaque vice présenté par Medina : l'arrogance épistémique, la lâcheté épistémique, et la fermeture d'esprit.

En cohérence avec Medina, s'attardant aux vices épistémiques et à la manière dont ceux-ci affectent nos interactions sociales, dans son article « Calm Down Dear », Alessandra Tanesini soutient qu'un individu épistémiquement arrogant est un individu qui est convaincu qu'il dispose d'une forme de supériorité intellectuelle qui justifierait qu'il dispose de privilèges épistémiques qu'il nie aux autres<sup>25</sup>. Par exemple, un individu pourrait, en pensant que son opinion est mieux informée ou plus pertinente que celle des autres, leur couper la parole, ne pas leur laisser d'espace dans le dialogue, diminuer l'importance de ce que les autres affirment ou ne prendre en compte aucun des commentaires ou conseils venant d'autrui. Selon Medina et Tanesini, l'arrogance épistémique est nuisible à l'espace épistémique social puisque, faisant obstacle à l'acquisition de connaissance, elle favorise et préserve l'ignorance<sup>26</sup>.

La lâcheté épistémique, quant à elle, renvoie à un manque de curiosité. Dans certains cas, elle serait socialement produite et favorisée par une position épistémique privilégiée. Cette dernière se présente d'abord comme un accès aisé à la connaissance, mais de manière plus spécifique, ce privilège épistémique se traduit aussi par le sentiment qu'il n'est pas nécessaire de s'informer ou de connaître (*not needing to know*)<sup>27</sup>. Medina montre, par exemple, comment un tel privilège (ne

---

<sup>24</sup> José Medina, *Op. Cit.*, 30.

<sup>25</sup> Alessandra Tanesini, « I—'Calm Down, Dear': Intellectual Arrogance, Silencing and Ignorance ». *Aristotelian Society Supplementary*, Volume 90, n° 1 (2016): 71-92

<sup>26</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 32.

pas avoir à savoir) fait le jeu des oppressions sociales et agit comme un mécanisme de défense pour conserver certains privilèges indus :

“[...] in some cases, especially those in which the oppressive mechanisms are particularly violent (as in systematic torture or genocide), the machinery of oppression is rendered invisible: it is literally put out of sight to protect some members of the privileged class, either because they are depicted as unable to handle it, or just to spare them unnecessary ‘troubles.’ Thus, despite their greater access to the facts of social life, privileged subjects often ignore the most violent and hard-to-swallow aspects of social confrontation. Those with enormous amounts of power can sometimes be quite ignorant of the violence committed to maintain their privilege and can be quite genuinely surprised when they find out facts about the oppression of which they are the main beneficiaries”<sup>28</sup>.

On voit ainsi que la lâcheté épistémique, ce manque de motivation à connaître, devient problématique lorsqu’elle supporte une forme « d’ignorance privilégiée » en nous nous rendant inconscients des angles morts de nos connaissances<sup>29</sup>. Lorsqu’un sujet fait preuve de lâcheté épistémique, il nuit à la communauté épistémique dans la mesure où, par son manque de curiosité, son comportement fait obstacle à l’acquisition de connaissance, car celle-ci requiert une agentivité et une participation de la part des sujets connaissants<sup>30</sup>. Tout comme l’arrogance, la lâcheté épistémique a des effets préjudiciables, car elles nourrissent indirectement les oppressions et les injustices sociales : par manque de curiosité, nous pouvons nous maintenir dans l’ignorance de certains sujets ou situations. Ce manque de motivation à connaître facilite l’émergence de préjugés l’égard de certains groupes et favorise le partage de perspectives erronées. Alimentés par la lâcheté épistémique, ceux-ci contribuent à perpétuer une forme d’ignorance qui joue un rôle déterminant dans la perpétuation d’injustices sociales telles que la discrimination liée au sexe ou à la race. Ce sont bien des vices sur le plan épistémique puisqu’ils causent du tort, nuisent à la dignité cognitive des sujets touchés par ces vices tels les groupes marginalisés victimes d’injustices sociales. Clairement, ces vices nuisent à la dignité cognitive dans le sens où ils ne respectent et ne reconnaissent pas à sa juste valeur le statut d’agent épistémique de certains individus en niant leur capacité à produire des connaissances légitimes.

Finalement, lorsqu’un individu reste « systématiquement » indifférent à une perspective ou un phénomène en l’ignorant ou ne la prenant pas en compte, nous pouvons dire qu’il fait preuve

---

<sup>28</sup> José Medina, *Op. Cit.*, 33.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, 34.

de fermeture d'esprit. Il s'agit d'une forme de résistance face aux nouvelles idées, au changement, qui découle de la volonté de ne pas brusquer ou déséquilibrer notre système de croyances et de valeurs actuel et préférer s'en tenir à ce que l'on croit déjà. Selon Medina, ceci relève du vice épistémique puisque le fait de rester sourds aux perspectives *autres*, à certains phénomènes, etc., nuit à notre capacité d'acquérir de nouvelles informations comme à notre fiabilité épistémique en rendant notre pensée étroite, en ne visant que des expériences ou des perspectives spécifiques en rapport avec nos propres croyances<sup>31</sup>. La fermeture d'esprit nuit à notre fiabilité épistémique du fait qu'elle nous rend indifférent·e·s aux idées permettant de questionner nos propres croyances, ce qui affaiblit notre capacité à produire des connaissances légitimes. La fermeture d'esprit est d'autant plus néfaste lorsqu'elle se présente comme indifférence au sujet de violences sociales : indifférence au sujet des preuves disponibles quant à un évènement ou une expérience particulière, par exemple, face aux preuves qui établissent l'existence d'un génocide ou aux témoignages des femmes victimes d'agressions à caractère sexuel<sup>32</sup>. Il est toutefois important de préciser que pour Medina, la fermeture d'esprit est surtout une « stratégie d'évitement », qui découle d'un mécanisme de défense inconscient et perpétue une certaine forme d'ignorance<sup>33</sup>. Nonobstant ce caractère « inconscient », la fermeture d'esprit reste un vice épistémique, susceptible de causer des torts importants.

Pour résumer, selon Medina, l'arrogance épistémique, la lâcheté épistémique et la fermeture d'esprit ont un rôle majeur dans la perpétuation de l'ignorance et on aurait tort de n'y voir que de simples « incidents » ou « négligences » : ce sont bien des vices épistémiques, *structurels* et *systématiques*<sup>34</sup>, car ils se conçoivent dans nos mécanismes de production de connaissance en s'intégrant et se perpétuant dans notre communauté épistémique, dans nos interactions sociales. Ces vices peuvent être considérés comme des « défauts » épistémiques ou le produit d'un *dysfonctionnement* intellectuel qui sont intrinsèquement indésirables. En particulier, selon Medina, ils jouent un rôle majeur dans la perpétuation de l'ignorance *active*, c'est-à-dire de l'ignorance qui est produite de manière active par l'utilisation de mécanismes de défense<sup>35</sup>. Notons que l'ignorance active n'est pas nécessairement une ignorance consciente. L'ignorance fait partie des mécanismes

---

<sup>31</sup> José Medina, *Op. Cit.*, 34.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 39.

d'évitement constitutif des pratiques et habitudes et des attitudes épistémiques du sujet. Elle est active dans le sens où elle se produit avec la participation du sujet par le biais de mécanismes de défense et des stratégies d'évitement. Ainsi, s'accordant la théorie de Mills, pour Medina l'ignorance est un phénomène actif et, comme nous verrons avec Alcoff, elle doit se comprendre comme étant contextuelle et subjective puisqu'elle dépend de facteurs sociaux et environnementaux.

### **1.2.3. Linda Martín Alcoff : identité sociale et positionnalité**

Pilier dans le domaine de l'épistémologie féministe et sociale, Linda Martín Alcoff soutient une conceptualisation de l'ignorance pertinente pour une compréhension sociale du phénomène, notamment parce qu'elle fait intervenir les notions d'agentivité, d'identité et de positionnalité. Tout d'abord, Alcoff présente l'ignorance comme une pratique épistémique *en soi*, substantielle, et distincte de celle de la connaissance dont elle n'est donc pas la simple absence ou négation<sup>36</sup>. Comme chez Medina, la pertinence de cette approche se trouve dans le fait qu'elle met en évidence que ces pratiques substantielles d'ignorance sont structurelles : nos modes de formation de croyances sont produits, selon elle, par des conditions sociales structurelles<sup>37</sup>. Ainsi, l'ignorance n'est pas *simplement* une pratique épistémique, elle est maintenue et perpétuée par des structures sociales<sup>38</sup>. Si l'on considère l'agentivité, les attitudes et habitudes épistémiques des agentes, il devient impossible de considérer l'ignorance comme une simple absence de connaissance ou de croyances vraies puisqu'on inclut des notions dépassant cette simple dichotomie. La définition standard de la connaissance et de l'ignorance s'applique adéquatement à des propositions simples telles « je ne sais pas s'il pleut » ou « j'ignore où sont mes clés », mais ne peut rendre compte de cas plus complexes où l'acte d'ignorance n'est pas clairement identifiable et où des torts épistémiques et sociaux sont en jeux.

S'appuyant sur les travaux de Code, Harding et Mills, Alcoff accorde une importance particulière au contexte et aux identités de groupe<sup>39</sup>. Suivant la première, elle considère qu'il faut

---

<sup>36</sup> Linda Martín Alcoff, « Epistemologies of Ignorance: Three Types », dans *Race and Epistemologies of Ignorance*, éd. par Shannon Sullivan Nancy Tuana (Ithaca: State University of New York Press, 2007), 39.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>38</sup> Nadja El Kassar, *Op. Cit.*, 302.

<sup>39</sup> Chez Alcoff, l'identité de groupe incorpore l'identité de genre, de sexualité, de la race, de l'ethnicité, de la classe sociale, etc. Cf. Linda Martín Alcoff, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

comprendre l'ignorance comme étant « construite » à même les pratiques sociales, et qu'il est ainsi primordial de prendre en considération la multiplicité et la variabilité de pratiques cognitives à l'œuvre dans sa formation<sup>40</sup>. La thèse soutenue par Code est que l'épistémologie doit prendre en considération les positions subjectives et les différentes identités pour rendre compte des différentes perspectives présentes sur le monde — perspectives qui participent toutes à la « construction de notre réalité »<sup>41</sup>. En d'autres termes, pour Code, l'agente épistémique doit toujours être ramenée à sa position précise en se limitant donc à la spécificité de sa localisation. De cette manière, la connaissance acquise ou les jugements posés doivent être posés en relation à la position sociale de l'individu — ou du groupe.

Pour sa part, Sandra Harding, sans négliger les enjeux de positionnalité, traite de l'identité de groupe en observant les caractéristiques spécifiques des groupes cohabitant dans un même lieu social. En cohérence avec la *Standpoint Theory*, Harding propose une épistémologie féministe, qui souligne l'importance de prendre en considération l'expérience et les perspectives subjectives en épistémologie dans la mesure où elle soutient que la connaissance découle de la position sociale. La *Standpoint Theory* est une théorie d'inclusivité voulant donner la voix aux groupes marginalisés en ce qui concerne (entre autres) l'élaboration, la production de connaissance et de perspectives sur le monde. Concernant l'ignorance, Alcoff remarque que les individus appartenant aux groupes marginalisés ont vraisemblablement « moins intérêt » à ignorer *le statu quo*, l'ordre social établi et ont ainsi moins de raisons — contrairement aux groupes dominants privilégiés — de soutenir le maintien et la perpétuation de cet ordre social<sup>42</sup>. En effet, étant affectés de manière négative par cet ordre social, les groupes marginalisés ont moins *le privilège* d'ignorer les pratiques préjudiciables en découlant. Ils peuvent, en ce sens, poser un regard plus critique sur le *statu quo* et sont alors à même d'introduire des perspectives riches et pertinentes au sujet des oppressions sociales. Ainsi, Harding souligne combien il est important de prendre en considération l'identité de groupe, que ce soit quant à la production de connaissances ou pour comprendre les mécanismes intrinsèques des oppressions sociales.

---

<sup>40</sup> Lorraine Code, « Taking Subjectivity into Account », dans *Education, Culture and Epistemological Diversity: Mapping a Disputed Terrain*, éd. par Claudia W. Ruitenberg et D.C. Phillips, Contemporary Philosophies and Theories in Education (Dordrecht: Springer Netherlands, 2012), 85.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>42</sup> Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives* (Cornell University Press, 1991) 125-126.

La théorie d'Alcoff est empreinte des analyses de Code et Harding, dans la mesure où elle soutient que l'ignorance est de nature subjective et contextuelle : en tant qu'agentes épistémiques, nous connaissons toujours quelque chose en vertu de notre position sociale en plus d'avoir une expérience et une histoire spécifiques<sup>43</sup>. L'ignorance doit aussi se comprendre en lien avec les identités de groupe puisqu'appartenir à un certain groupe engendre certaines dispositions épistémiques. En effet, avec Harding, Alcoff soutient que les différentes identités sociales produisent (ou non) la motivation à développer un jugement face au *statu quo*<sup>44</sup>. Ceci implique que l'ignorance survient sur la base d'un ensemble d'expériences et de motivations. À cet égard, Alcoff est en accord avec Mills sur le fait que les intérêts et motivations propres aux groupes sociaux jouent un rôle dans le maintien de l'ignorance et en font quelque chose qui est dynamique et activement entretenu. Par conséquent, elle voit dans l'ignorance une pratique constitutive de la pensée de certains groupes dominants ainsi qu'une pratique subie par les groupes marginalisés<sup>45</sup>. Elle rend compte de la pertinence et de la nécessité d'être attentif·ve aux questions d'*identité* en épistémologie (que ce soit en ce qui a trait la connaissance ou l'ignorance), ce qui illustre de manière claire la rupture avec l'épistémologie traditionnelle d'après laquelle les considérations de genre, race, histoire, rapports sociaux, etc. ne seraient pertinentes sur le plan épistémologique. La non-reconnaissance des différentes identités sociales est en effet également un refus de reconnaître l'autre pour « celui qu'il est », ainsi que l'une des causes des échecs de communication :

“In a climate in which one cannot invoke history, culture, race, or gender for fear of being accused of playing, for example, “the race card,” or identity politics, or “victim feminism,” our real commonalities and shared interests cannot even begin to be correctly identified. When I refuse to listen to how you are different from me, I am refusing to know who you are. But without understanding fully who you are, I will never be able to appreciate precisely how we are more alike than I might have originally supposed”<sup>46</sup>.

Les écrits d'Alcoff nous permettent de renforcer notre compréhension de la nature subjective et contextuelle de l'ignorance en nous la présentant comme étroitement liée aux identités de groupe. L'appartenance à certains groupes engendre certaines dispositions épistémiques en influençant ou non des motivations quant au développement de notre jugement ou d'opinions. Ainsi, selon Alcoff, bien qu'étant un phénomène épistémique d'abord et avant tout, il semble

---

<sup>43</sup> Linda Martín Alcoff, « Epistemologies of Ignorance: Three Types », 41.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>46</sup> Linda Martín Alcoff, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, 6.

indéniable de soutenir que les intérêts et motivations des groupes sociaux joue un rôle dynamique et actif dans le maintien de l'ignorance. Prenant racine dans la *Standpoint Theory*, la théorie d'Alcoff est d'autant plus pertinente puisqu'elle est empreinte d'inclusivité en soulignant l'importance de donner la voix aux groupes marginalisés en ce qui concerne la production de connaissance. Comme nous verrons plus en détail lors du second chapitre, en accordant une place importante aux dynamiques sociales et à l'identité et à l'agentivité, l'aspect social de la connaissance et de l'ignorance nous permet de réfléchir à certaines formes d'injustices, particulièrement celles découlant de nos pratiques épistémiques. Pour clore cette section, nous nous attardons à une injustice épistémique spécifique : *l'ignorance herméneutique délibérée* qui est une injustice produite à travers la subjectivité et la contextualité de nos mécanismes d'acquisition de connaissance et permet de comprendre l'interdépendance des sujets connaissant.

### *L'ignorance herméneutique délibérée*

Se rangeant aux côtés d'Alcoff, Harding et Code, Gaile Pohlhaus présente une conception de la connaissance (et de l'ignorance) comme sociale soutenant que le sujet connaissant est socialement positionné et interdépendant<sup>47</sup>. Cette notion d'interdépendance constitue un élément complémentaire important aux théories vues précédemment. Dans « Relational Knowing and Epistemic Injustice », elle soutient que l'aspect social de la connaissance est crucial, car c'est en raison de notre position sociale que nous portons attention (ou non) à certains faits, informations ou détails<sup>48</sup>. En d'autres termes, notre position sociale détermine quelles informations nous sont accessibles, ce qui détermine à son tour les potentiels angles morts de notre savoir, et le type d'accès ou de conscience que nous pouvons avoir à leur égard. L'individu se trouvant en position de marginalité n'aura pas les mêmes expériences que le sujet se situant dans une position privilégiée. Les interactions sociales, l'acquisition, le maintien et le partage de connaissances se produisent de différentes manières en vertu de la position sociale. Les ressources peuvent être plus ou moins adaptées dans l'une ou l'autre position<sup>49</sup>. En outre, la connaissance doit se comprendre comme interdépendante puisque le déploiement et l'accès aux ressources épistémiques permettant de comprendre ou d'évaluer le monde sont « par nature collectives »<sup>50</sup>. Cette théorie s'oppose à la

---

<sup>47</sup> Gaile Pohlhaus, « Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of “Willful Hermeneutical Ignorance” », *Hypatia* 27, n° 4 (2012): 715-35.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 716.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 717.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 716.

notion « d'autonomie intellectuelle individuelle » qui est au cœur d'un nombre de théories épistémologiques traditionnelles soutenant la capacité des agents épistémiques à « penser seul », à connaître de manière indépendante. Contrairement à ceci, selon Pohlhaus, nous sommes tous mutuellement dépendants sur le plan épistémique. La connaissance est sociale, car les outils qui nous permettent de l'acquérir et de la développer (comme le langage, les concepts, les critères normatifs) sont collectifs et partagés. D'autre part, nous tirons la plupart de nos informations du témoignage d'autrui et entretenons de nombreux rapports de dépendance épistémique les uns avec les autres. La connaissance et l'ignorance ne sont donc pas des objets que nous pouvons construire seuls : nous ignorons ou connaissons toujours quelque chose en rapport à notre position sociale, notre environnement, notre éducation, donc de manière sociale et collective.

Comme nous l'avons vu avec Medina et Mills, la position de l'agent·e joue un rôle majeur dans l'accessibilité aux outils épistémiques qui permettent de donner du sens au monde et aux expériences. Cependant, ceux dont disposent les groupes marginalisés ne sont pas nécessairement « moins bons » que ceux dont disposent les groupes privilégiés. Au contraire, souvent, les groupes marginalisés, parce qu'affectés de manière négative par le *statu quo* épistémique dominant, développent un regard critique sur les normes préétablies. En ce sens, les groupes marginalisés possèdent bien souvent une vision plus large qui leur permet d'identifier plusieurs angles morts que les groupes dominants, pour leur part, *ignorent* — ne voient pas ou ne veulent pas voir — en raison de leur position épistémique privilégiée. En cohérence avec ceci, Pohlhaus soutient qu'un sujet en position de marginalité, dans la mesure où il est conscient des oppressions qu'il vit et de sa position de vulnérabilité, peut observer plus facilement les lacunes et les dysfonctionnements à l'œuvre au sein des ressources épistémiques dominantes<sup>51</sup>. À l'inverse, bénéficiant du *statu quo*, il n'est pas dans l'intérêt des individus en position privilégiée d'analyser et de remettre en question les ressources épistémiques et les processus par lesquels ils acquièrent des connaissances<sup>52</sup>. Il est évidemment possible de procéder à une analyse de ces processus tout en faisant partie d'un groupe dominant, mais le point pertinent est de comprendre que, comparativement à des individus issus de groupes marginalisés, cette remise en question n'est pas constitutive de nos pratiques épistémiques.

---

<sup>51</sup> Gaile Pohlhaus, *Op. Cit.*, 719.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 721.



Incorporant la position sociale, la subjectivité et l'interdépendance, l'aspect social de la connaissance joue également un rôle majeur dans la perpétuation et le maintien de l'ignorance. En particulier, cet aspect social peut être à l'origine d'une forme d'injustice épistémique spécifique, qui est celle de l'*ignorance herméneutique délibérée*. Dans une société divisée sur le plan social, certains individus sont positionnés de telle manière que leurs expériences se voient accorder plus d'importance que celles des autres lorsqu'il est question de développer et de partager les ressources épistémiques<sup>53</sup>. Dans une société où le modèle dominant est masculin et blanc, les perspectives et les expériences féminines ou non blanches ont peine à se faire entendre. Produisant souvent les ressources par et pour eux-mêmes, le groupe dominant pourrait être réticent à l'apport de concepts ou ressources provenant des groupes marginalisés — pouvant donc causer friction avec le « cadre » masculin et blanc. Par exemple, nous avons (encore aujourd'hui) affaire à une réticence de la part de certains individus issus du groupe dominant envers les notions de privilège blanc, de racisme systémique ou encore de féminisme intersectionnel.

Selon Pohlhaus, le phénomène d'*ignorance herméneutique délibérée* renvoie aux cas dans lesquels un sujet connaissant, situé de manière privilégiée, « refuse de reconnaître comme pertinentes les prises de position épistémiques élaborées à partir de l'expérience du monde des personnes situées de manière marginale »<sup>54</sup>. Ce type d'ignorance est caractérisé d'herméneutique puisqu'il touche la capacité d'un individu à être reconnu adéquatement comme producteur de connaissances. L'ignorance est délibérée puisqu'elle se conçoit comme un refus actif, intentionnel, dans la mesure où l'individu est en position de contrer son ignorance (s'il décidait de la faire). Pohlhaus souligne que la position privilégiée d'un groupe lui confère le droit d'ignorer certaines expériences ou réalités du monde puisque, par leur autorité, définissant le *statu quo*, ce groupe possède déjà tous les outils épistémiques adaptés à son propre groupe pour faire sens du monde et de ses propres expériences. Ceci permet le maintien d'une forme d'ignorance puisqu'il refuse de reconnaître les ressources épistémiques (conceptuelles, perceptuelles et expérientielles) des groupes marginalisés — comme le langage, les habitudes cognitives, l'imaginaire social, etc. — permettant de faire sens de ses expériences et de communiquer<sup>55</sup>. Le maintien de l'ignorance ici en tant que refus de remettre en question ses ressources épistémiques et leurs méthodes d'acquisition

---

<sup>53</sup> Gaile Pohlhaus, *Op. Cit.*, 718.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 715. [Ma traduction]

<sup>55</sup> *Ibid.*, 728.

rend compte de la problématique structurelle entourant la connaissance et l'ignorance<sup>56</sup>. Pensons, par exemple, au refus du gouvernement provincial à assumer l'existence du racisme systémique au Québec. Ce refus de reconnaissance empêche la possibilité de rectifier cette injustice, puisqu'aux yeux des instances gouvernementales, elle n'existe pas. À cet égard, la pertinence d'une conceptualisation de l'ignorance comme herméneutique et délibérée est la possibilité de rendre compte d'une forme d'ignorance en tant qu'injustice structurelle et sociale dans la mesure où la perpétuation de cette ignorance se fait dans l'organisation de notre espace épistémique et dans le partage inadéquat et injuste de certaines ressources épistémiques. Par cette théorie, nous observons, une fois de plus, la nature profondément sociale et structurelle de l'ignorance.

L'objectif de cette section était de présenter diverses théories issues de l'épistémologie sociale — principalement de la *Critical Race Theory* et de l'épistémologie féministe — afin de démontrer la nature sociale de certaines formes d'ignorance. À la suite de ceci, il va sans dire qu'il existe des formes d'ignorance se distinguant de l'ignorance ordinaire (comme celle à l'œuvre dans le fait d'ignorer un feu de circulation par accident ou d'ignorer l'âge du nouveau roi d'Angleterre). Comme nous voyons par les écrits de Mills, Medina et Alcoff, il existe bel et bien des formes nettement sociales de l'ignorance qui ne prennent sens que dans une perspective non plus individuelle, mais sociale et politique. Évidemment, une forme n'exclut pas l'autre. Cependant, par cette analyse sociale de l'ignorance nous souhaitons critiquer la prétention de pouvoir rendre compte du deuxième type d'ignorance dans les termes de la première, ce que l'épistémologie traditionnelle, individualiste, a eu tendance à faire. Bien que dans certains cas l'ignorance peut se comprendre clairement en termes propositionnels, dans d'autres, elle génère un phénomène incorporant des notions d'agentivité d'identité et de structure. Il faut donc comprendre l'ignorance comme un phénomène complexe, emboîtant plusieurs caractéristiques dépendant de la situation et de la position des individus. Ainsi, pour proposer une conceptualisation de l'ignorance se voulant *complète*, il semble pertinent de soutenir une définition *intégrative* de l'ignorance soit comme intégrant l'aspect propositionnel, l'agentivité et le structurel. Les théories présentées illustrent bien le fait que l'ignorance est un phénomène social en soulignant que notre ignorance et notre connaissance sont relationnelles dans le sens d'une dépendance épistémique où nous ne pouvons acquérir des connaissances qu'à l'aide d'autrui (par l'intermédiaire des institutions sociales, de

---

<sup>56</sup> Gaile Pohlhaus, *Op. Cit.*, 725.

notre éducation, des technologies développées par autrui, par l'expertise et la maîtrise de certaines notions par d'autres, etc.). Nous formons nos croyances essentiellement à l'aide de nos interactions sociales et par le partage de connaissances. Même nos croyances perceptuelles sont, dans une certaine mesure, le produit d'un apprentissage et sont soumises à des normes sociales. Certaines formes d'ignorance sont en ce sens sociales et structurelles puisqu'elles se produisent, se maintiennent et se partagent à travers une dynamique d'interactions faisant partie intrinsèquement des structures sociétales et épistémiques. Il reste indéniable que l'ignorance intègre des composantes épistémiques dans ses causes et effets. Pensons notamment à la notion de croyance erronée ou celle de méconnaissance vue avec Mills. Soulignant l'importance du volet épistémique, l'ignorance doit aussi se comprendre en rapport à certaines attitudes épistémiques telles « la suspension du jugement, l'ouverture d'esprit, l'étroitesse d'esprit, l'arrogance épistémique, etc. »<sup>57</sup>. Comme nous l'avons vu avec Medina, l'arrogance épistémique, la lâcheté épistémique et la fermeture d'esprit jouent un rôle majeur dans la perpétuation de l'ignorance et ne doivent pas être comprises comme de simples « incidents » ou « négligences », mais bien comme vices épistémiques étant *structurels* et *systematiques*. Par une compréhension sociale des vices épistémiques, la conceptualisation proposée par Medina se distingue nettement des théoriciens issus de l'épistémologie classique (comme Linda Zagzebski et Ernest Sosa) pour qui les vertus et les vices épistémiques sont d'abord et avant des questions de caractères individuels, de disposition que l'on acquiert ou pas, et dont nous sommes individuellement responsables. Cette conceptualisation est contestée avec les théories sociales, comme celle de Medina, en remettant en question le fait que le caractère épistémique soit acquis de manière complètement autonome. La conceptualisation de l'ignorance en rapport à des attitudes épistémiques permet de rendre compte de son aspect social et politique puisque les attitudes épistémiques admettent l'agentivité des individus. Autrement dit, les attitudes épistémiques spécifient la manière donc nous sommes ignorantes en considérant la manière dont nous évaluons, acquérons, et traitons les informations ou les propositions<sup>58</sup>. Ainsi, mettant de l'avant l'agentivité des individus dans leurs pratiques épistémiques, il est important de comprendre l'ignorance en relation aux attitudes épistémiques. Nous proposons donc dans la prochaine section d'observer comment les formes sociales d'ignorance peuvent se définir sous le prisme des vices intellectuels.

---

<sup>57</sup> Nadja El Kassar, *Op. Cit.*, 306.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 307.

### 1.3. *Vices intellectuels, l'ignorance comme vice épistémique*

Pour compléter de manière adéquate l'exploration des strates définitionnelles et des divers facteurs à l'œuvre dans les formes sociales de l'ignorance, il semble pertinent d'approfondir une conceptualisation de l'ignorance comprise sous l'angle des vices intellectuels<sup>59</sup>. Comme nous verrons lors du second chapitre, nous choisissons d'apporter notre attention spécifiquement aux formes sociales d'ignorances puisqu'elles sont moins bien théorisées alors qu'elles sont souvent les plus problématiques et dommageables du point de vue de leurs conséquences épistémologiques, mais aussi sociales et politiques. Considérant le rôle joué par les vices épistémiques dans la production de l'ignorance ou à l'inverse, la place de l'ignorance au cœur de certains de ces vices, un rapprochement entre une théorie des vices épistémiques et une épistémologie de l'ignorance s'impose. Nous avons déjà commencé à aborder ce sujet lorsque nous nous sommes intéressés à la manière dont, chez Medina, l'ignorance est soutenue par des vices épistémiques comme l'arrogance ou la fermeture d'esprit. Nous souhaitons à présent proposer une conceptualisation de l'ignorance en tant que vice épistémique *en soi*. Elle sera très utile pour la suite de notre étude dans la mesure où elle nous permettra de rendre compte de façon plus approfondie de l'implication de l'ignorance dans les injustices sociales, mais surtout de présenter une théorie de la responsabilité épistémique au regard de l'ignorance.

#### 1.3.1. Quassim Cassam : obstructivisme.

Soutenant une théorie obstructiviste des vices épistémiques, c'est-à-dire la thèse selon laquelle ce qui caractérise les vices épistémiques est le fait qu'ils font obstacle à la connaissance, Quassim Cassam conçoit ces vices comme des défauts, des échecs intellectuels ayant un effet négatif sur la qualité de « nos conduites intellectuelles »<sup>60</sup>. Les vices épistémiques se reconnaissent puisqu'ils sont critiquables<sup>61</sup>. Ceci implique que toutes les pratiques faisant obstacle à la connaissance ne sont pas nécessairement des vices épistémiques. Un trouble de l'attention ou un handicap intellectuel peuvent faire obstacle à la connaissance ou du moins rendre la voie vers la connaissance plus difficile, mais il serait inapproprié de les considérer comme des vices épistémiques dans la mesure où ils ne sont pas sujets à la critique ou répréhensibles. De plus, nos

---

<sup>59</sup> Les expressions « vice intellectuel » et « vice épistémique » seront ici utilisées de manière interchangeable.

<sup>60</sup> Quassim Cassam, *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2019).

<sup>61</sup> *Ibid.*, 12.

capacités d'attention ou de mémorisation sont limitées. Il serait inapproprié de critiquer une personne parce qu'elle aurait oublié la couleur de ses chaussettes le 12 novembre 2009. Un vice intellectuel est épistémiquement dommageable (*harmful*) pour soi et pour les autres dans la mesure où il affecte les capacités des un·e·s et des autres en tant que sujets connaissant et il est critiquable en raison de la responsabilité que l'agent peut avoir à son égard et quant à la possibilité d'y remédier ou non<sup>62</sup>. Par exemple, l'arrogance épistémique est dommageable/nuisible lorsqu'elle conduit à entraver l'exercice des capacités épistémiques d'un interlocuteur (en lui coupant sans cesse la parole, en ne portant pas attention à ses propos, en minorant la qualité de ses arguments, etc.). Une bonne idée pourrait ainsi ne pas recevoir l'attention qu'elle mérite à cause de l'arrogance d'un individu dans le groupe qui présente une attitude répréhensible et néfaste pour ce groupe. À titre d'exemple d'arrogance épistémique, Cassam mentionne les actions de Donald Rumsfeld, secrétaire de la défense, et de l'administration Bush qui, en 2003 et malgré plusieurs analyses contraires, avait jugé à tort le nombre de soldats américains à déployer en Iraq. L'administration Bush avait jugé que cette invasion serait quelque chose de « facile » ne nécessitant alors que 40 000 soldats alors que le chef d'état-major de l'armée avait estimé qu'il en aurait fallu au moins 300 000 soldats. Commentant cette erreur, et au lieu de reconnaître sa responsabilité, Rumsfeld soutenu de manière arrogante que « Ça arrive ! » (*Stuff happens*)<sup>63</sup>. Selon Thomas E. Rick, journaliste américain spécialisé sur les questions militaires, l'administration Bush “*acted the way they did because they were ‘arrogant’, ‘impervious to evidence’ and ‘unable to deal with mistakes’*”<sup>64</sup>. On peut affirmer que cette arrogance, ce vice épistémique, était quelque chose de répréhensible et a bien eu des conséquences néfastes.

La connaissance se partage, se retient et s'acquiert et selon Cassam, l'obstruction à la connaissance doit alors être envisagée selon ces trois perspectives<sup>65</sup>. Dans *Vices of the Mind*, il rend compte des diverses manières dont les vices épistémiques peuvent entraver la voie de la connaissance. Tout d'abord, un vice épistémique comme l'arrogance ou la fermeture d'esprit peut réduire la possibilité que la croyance du sujet faisant preuve de ces vices soit vraie<sup>66</sup>. Il limite ses possibilités d'acquérir des croyances vraies puisqu'il refuse la possibilité d'acquérir de nouvelles

---

<sup>62</sup> Quassim Cassam, *Op. Cit.*, 6.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 2-6.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 11.

informations ou de réviser ses croyances. D'autre part, un vice épistémique peut aussi faire obstacle à la connaissance en obstruant le développement des croyances. Ainsi, ne pas avoir confiance en soi peut dans certains cas être un vice épistémique, car le sujet, par manque de confiance, doute de ses croyances de manière exagérée, ou les abandonne rapidement quand elles sont pourtant justifiées et vraies<sup>67</sup>. Finalement, les vices épistémiques peuvent faire obstacle à la connaissance quand ils empêchent les agents d'évaluer adéquatement le degré de certitude de leurs croyances<sup>68</sup>. Par son arrogance épistémique, un sujet connaissant peut croire de manière non justifiée une proposition  $x$  et en être outrancièrement certain, si bien qu'il ne voie pas l'intérêt de la réviser alors qu'elle le mériterait. Dans l'exemple précédent, on peut affirmer que l'arrogance de Rumsfeld a fait obstacle à la connaissance puisque ce dernier a surévalué la valeur de sa croyance au sujet du nombre de soldats qu'il était nécessaire d'envoyer en Iraq.

Sur cette base, Cassam présente les vices épistémiques comme des traits de caractère, un certain type d'attitudes ou de manières de penser, qui sont répréhensibles puisqu'ils obstruent systématiquement l'acquisition, le partage et le maintien de la connaissance<sup>69</sup>. Ils sont nuisibles pour la communauté épistémique dans la mesure où ils font de nous des « mauvais agents épistémiques » (du point de vue de l'acquisition, du maintien et du partage des connaissances) et interfèrent dès lors avec notre fonctionnement épistémique individuel et collectif de manière répréhensible<sup>70</sup>. On entrevoit alors un lien entre l'ignorance et les vices épistémiques en général : l'ignorance et son maintien sont en effet très souvent la conséquence de comportements épistémiquement vicieux. Cependant, on peut aussi considérer certaines formes d'ignorance, telle l'*ignorance herméneutique délibérée*, comme des vices épistémiques en elles-mêmes. Comme nous l'avons vu plus haut, selon Pohlhaus, ce type d'ignorance se produit lorsqu'un sujet connaissant est situé de manière socialement et politiquement dominante et ce faisant « refuse de reconnaître les prises de position épistémiques élaborées à partir de l'expérience du monde des personnes situées à la marge »<sup>71</sup>. Rappelons que l'auteur souligne que, dans une société sociale stratifiée, certains groupes de personnes sont situés dans des positions « qui permettent à leurs

---

<sup>67</sup> Quassim Cassam, *Op. Cit.*, 11.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>70</sup> Ian James Kidd, Heather Battaly, et Quassim Cassam, éd., *Vice Epistemology*, 1st edition (London ; New York, NY: Routledge, 2020), 1.

<sup>71</sup> Gaile Pohlhaus, *Op Cit.*, 715. [Ma traduction]

expériences de “compter” plus dans le développement et la circulation de ressources épistémique »<sup>72</sup>. Cassam la suit sur ce point et montre qu’on peut voir l’ignorance herméneutique délibérée comme un vice épistémique : elle obstrue systématiquement l’acquisition, le partage et le maintien de la connaissance, et ce de manière répréhensible. Cette ignorance réduit donc la possibilité que les croyances d’un sujet soient vraies et favorisent ses erreurs de jugement quant au degré de confiance ou de certitude qu’il peut leur accorder. L’ignorance herméneutique délibérée semble d’autant plus pouvoir être considérée comme un vice épistémique qu’elle est délibérée. Un refus de connaître est répréhensible sur le plan épistémique, car il peut causer du tort à certains groupes qui, parce qu’ignorés, se retrouvent marginalisés, mais peut aussi causer du tort aux sujets qui le pratique puisque ce refus réduit leurs chances d’avoir des croyances vraies. Ce refus de s’informer, ce dédain envers la connaissance, renvoie à un dysfonctionnement épistémique qui nuit à l’enquête. De même, sur le plan social, ce refus de connaissance et la production d’ignorance qui s’en suit, sont nuisibles puisqu’ils conduisent et maintiennent les individus dans l’erreur, facilitent le partage de fausses informations, et finalement aggravent les phénomènes de marginalisation et d’oppressions épistémiques et sociales. Par exemple, il arrive fréquemment que les victimes d’agressions sexuelles ne soient pas crues ou voient leurs expériences banalisées. Refuser de croire les victimes d’agressions sexuelles est une forme de tort épistémique sexiste et testimoniale où se voit réduire ou négliger la capacité des femmes à être reconnu adéquatement comme productrice de connaissances. Ce même phénomène de décrédibilisation touche malheureusement aussi les personnes vivant du racisme, les personnes issues de la communauté LGBTQIA+, les travailleurs et travailleuses du sexe, etc.

Même si la notion de vice épistémique semble d’abord s’appliquer au niveau seulement individuel, Cassam insiste sur le fait qu’on peut attribuer de tels vices à des groupes autant qu’à des individus. De plus, chaque individu réfléchit et agit par rapport aux structures sociales en place et en rapport à sa position au sein de ces structures<sup>73</sup>. Ainsi, bien qu’étant un phénomène épistémologique, l’étude et la compréhension des vices intellectuels peuvent prendre en considération le rôle des facteurs structurels et sociaux. C’est tout l’intérêt de concevoir l’ignorance comme un vice épistémique.

---

<sup>72</sup> Gaile Pohlhaus, *Op Cit.*, 718.

<sup>73</sup> Quassim Cassam, *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political*, 24.

## Conclusion

Ce premier chapitre avait pour objectif de rectifier l'insuffisance des théories issues de l'épistémologie classique en introduisant une conceptualisation de l'ignorance basée en épistémologie sociale qui accorde une place déterminante à la construction sociale de la connaissance et de l'ignorance. Par ceci, nous avons voulu souligner le caractère profondément multifactoriel de l'ignorance d'où l'importance de comprendre ce phénomène sous une définition intégrative englobant sous un même toit, des composantes épistémiques, structurelles et agenciées. L'ignorance est indéniablement un phénomène épistémique, d'où l'importance de la comprendre en relation avec des notions issues de l'épistémologie traditionnelle, mais il serait réducteur de la comprendre *seulement* en ces termes. Fondamentalement, ayant des ramifications concrètes dans nos relations interpersonnelles, l'ignorance est un phénomène épistémique de nature *sociale*. En tant qu'individus socialisés, nous ne pouvons pas nous considérer comme autosuffisants en ce qui concerne notre connaissance et notre ignorance. La connaissance s'acquiert, se partage et se maintient. Similairement, l'ignorance se diffuse et se perpétue à travers nos interactions épistémiques. Dans certains cas, l'ignorance peut même se voir comme collective dès lors que, appartenant à une certaine communauté épistémique, « nous sommes [parfois] tous réunis sous une même ignorance »<sup>74</sup>. Comme le souligne Mathias Girel, l'ignorance peut être sociale puisqu'elle est distribuée : « la connaissance n'est pas instanciée en totalité dans chacun des membres de la société ; chaque perspective induit des angles morts dans ce partage du savoir [...] »<sup>75</sup>.

Nous avons vu avec les théories de Mills, Medina, Alcoff et Pohlhaus que les formes d'ignorances sociales se comprennent mieux par des notions d'agentivité et d'identité. Permettant de comprendre plus en profondeur les causes et les conséquences de l'ignorance, il est crucial de comprendre ce phénomène en relation avec une théorie des vices épistémiques. En effet, comprendre l'ignorance sous cet angle permet de rendre compte des comportements épistémiques soutenant l'ignorance ou des comportements épistémiques découlant de l'ignorance. En définitive, par une analyse sociale de l'ignorance, il est dès lors possible d'affirmer la pertinence de la prise en compte de l'historicité et de la dimension contextuelle dans la conceptualisation de ce phénomène — ce qui ne s'effectue pas de manière adéquate si l'on comprend l'ignorance sociale sous le prisme de l'épistémologie

---

<sup>74</sup> Mathias Girel, *Science et territoire de l'ignorance* (France: QUAE, 2017), 17.

<sup>75</sup> *Ibid.*



traditionnelle. La pertinence d'une conceptualisation intégrative de l'ignorance issue de l'épistémologie sociale est la possibilité de désormais considérer certaines formes d'ignorance en tant que pratiques préjudiciables, comme causant, dans certains cas, du tort épistémique. Considérant les ramifications sociostructurelles de l'ignorance (soit comme perpétuée et maintenue dans l'organisation de notre société, de manière volontaire ou involontaire, par nos interactions sociales), il sera désormais possible d'observer le lien indéniable entre les injustices sociales et la production (ou non-production dans notre cas) des savoirs. En effet, cette compréhension sociale et structurelle offre la possibilité de concevoir un rapport entre l'ignorance et les injustices sociales et épistémiques dans lesquelles elle œuvre, soulignant ainsi sa nature collective. Précisément, la pertinence d'une conceptualisation de l'ignorance comme phénomène épistémique de nature profondément sociale ouvre la possibilité d'attribuer à certaines formes d'ignorance le statut d'injustice structurelle dans la mesure où la production et la perpétuation de ce type d'ignorance se conçoivent dans l'organisation de notre communauté épistémique et dans le partage inadéquat et injuste de certaines ressources épistémiques<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Nous disons « certaines formes d'ignorance » pour souligner que ce ne sont pas toutes les instances d'ignorance qui se comprennent comme injustices structurelles. En ce sens, nous n'entendons pas une division catégorique claire. Faire référence aux « formes » d'ignorance veut seulement rendre compte de la possibilité de comprendre l'ignorance de différentes manières et non de réduire le phénomène de l'ignorance à l'injustice structurelle.

## Chapitre 2 – Ignorance et injustice structurelle

Le premier chapitre avait pour objectif de démontrer la nature profondément sociale de l'ignorance. Auprès de diverses théories, nous avons vu que l'ignorance joue un rôle déterminant dans la production et la perpétuation d'une myriade de phénomènes sociaux et — ce qui nous intéresse ici — dans des pratiques causant du tort moral et épistémique. Approfondissant notre compréhension, ce second chapitre entend effectuer une analyse de l'ignorance et de son rôle au sein des injustices et plus précisément au sein des injustices structurelles. Nous verrons dans cette section que, comme l'ignorance, l'oppression<sup>77</sup> ne se comprend pas nécessairement de manière directe et volontaire. Les injustices structurelles sont parfois diffuses, n'impliquant pas un désir conscient et délibéré de causer du tort à autrui. Puisque l'injustice structurelle relève d'actions causants du tort de manière non intentionnelle, il semble que l'ignorance pourrait y jouer un rôle crucial. L'apport de la notion de structure est qu'elle permet de cerner l'interaction complexe de divers causes et effets à l'œuvre dans certaines injustices<sup>78</sup>. Traiter de l'injustice comme « structurelle » permet de rendre compte des formes d'oppression produites et reproduites à travers les actions et pratiques ordinaires des individus en conformité avec les systèmes et l'organisation sociale. Ainsi, avant de s'intéresser à la relation qu'entretient l'ignorance avec les injustices structurelles, il est nécessaire de se pencher sur une théorisation claire de ce qu'on entend par la notion d'injustice structurelle.

### 2.1. L'injustice structurelle, modèle Youngsien.

Nous proposons de comprendre l'injustice structurelle sous la conceptualisation qu'en fait Iris Marion Young. Le modèle youngsien est ici mis de l'avant puisqu'il permet de bien saisir les injustices structurelles et la responsabilité que nous avons envers celles-ci. L'intérêt de traiter de l'injustice spécifiquement structurelle dans le cadre de ce projet est que, d'une part, cette

---

<sup>77</sup> Dans les ouvrages *Justice and the Politics of Difference* et *Responsibility for Justice*, Young utilise oppression et injustice de manière interchangeable puisque l'oppression est une forme d'injustice. L'injustice se réfère principalement à deux formes de contraintes : l'oppression et la domination. Parmi l'ensemble des injustices auxquelles nous pouvons être soumis, Young s'intéresse particulièrement à l'oppression. Suivant sa pensée, j'utilise ici aussi indifféremment l'un et l'autre terme. C.f. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, (Princeton University Press, 1990).

<sup>78</sup> David Jenkins, « Understanding and Fighting Structural Injustice », *Journal of Social Philosophy* 52, n° 4 (2021), 570.

théorisation souligne le rôle des « forces économiques, sociales et politiques » dans l’oppression et la domination exercées par certains groupes sociaux<sup>79</sup>. D’autre part, cette conceptualisation de l’injustice nous permettra d’incorporer des éléments de réflexion quant à la responsabilité que nous avons envers ce type d’injustices qui, comme l’ignorance, sont souvent involontaires. En outre, cet angle d’approche permet une compréhension plus nette de ces formes d’injustices qui se maintiennent et se perpétuent à travers le fonctionnement « normal » et quotidien de la société. Ainsi, nous verrons que l’injustice structurelle produit des torts sur le plan moral et épistémique, mais que, parce qu’elle est ancrée dans nos pratiques quotidiennes et s’exerce dans les limites de la coordination sociétale, elle se produit légalement et parfois insidieusement. Pour Young, l’idée d’injustice structurelle répond au besoin de proposer une définition plus complète du concept d’oppression, et donc de clarifier la nature de ce phénomène et de ses effets<sup>80</sup>. Par sa nature abstraite, la notion même de structure n’est pas évidente à définir et à saisir. Young propose donc de construire sa théorie autour des *processus sociostructurels*, ce qui permettrait de rendre compte du « dynamisme des actions dans les contextes institutionnels »<sup>81</sup>. Les processus sociostructurels se produisent et se reproduisent continuellement de manière simultanée. Nous verrons plus clairement au point 2.1.3 que selon Young, la structure n’est donc pas statique.

Dans *Justice and the Politics of Difference*, Young soutient l’existence de cinq formes d’oppression sur lesquelles nous reviendrons : l’exploitation, la marginalisation, l’impuissance, l’impérialisme culturel et la violence. Elle souligne en particulier que si l’oppression correspond bien à une injustice vécue par un groupe d’individus, elle n’est pas, contrairement à la manière dont on la définit traditionnellement, simplement causée par l’exercice d’un pouvoir de coercition par un groupe dominant ou tyrannique. Selon Young, l’oppression est perpétuée et maintenue par un certain nombre de pratiques « normales », plutôt que par la volonté d’un groupe dominant d’oppresser ou de dominer délibérément un autre groupe. Ainsi, elle affirme :

“In [it] structural sense oppression refers to the vast and deep injustices some groups suffer as a consequence of *often unconscious assumptions and reactions of well-meaning people in ordinary interactions*, media and cultural stereotypes, and structural

---

<sup>79</sup> Maeve McKeown, « Social Justice », dans *The Routledge Handbook of Philosophy, Politics, and Economics*, éd. par C.M. Melenovsky (Routledge, 2022), 373.

<sup>80</sup> Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, 40.

<sup>81</sup> Iris Marion Young, *Responsibility for Justice* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2011), 53.

features of bureaucratic hierarchies and market mechanisms-in short, the *normal processes of everyday life*<sup>82</sup>.

L'oppression est donc systématiquement reproduite, de manière inconsciente, à travers nos actions et nos interactions sociales. Certes, certaines oppressions sont exercées de manière consciente, dans le but de causer du tort à certains groupes sur la base de stéréotypes, de rejet de la « différence », etc. Cependant, selon Young, l'oppression, pour être une oppression, n'a pas besoin d'être volontaire<sup>83</sup>. Elle renvoie plutôt à un phénomène structurel par lequel un groupe se retrouve réduit à l'impuissance ou dévalorisé, sans que son origine ne soit volontaire<sup>84</sup>.

### **2.1.1. Qu'est-ce qu'un groupe social ?**

L'oppression est un phénomène structurel qui renvoie à une myriade d'injustices vécues comme telles par certains groupes sociaux. Les notions de groupes sociaux et d'appartenance à ces groupes sont donc centrales si on veut la comprendre. Selon Young, un groupe social est une forme de collectivité où des individus, parce qu'ils sont soumis aux mêmes contraintes et conditions de vie, comprennent, dans une certaine mesure, l'expérience vécue des autres membres appartenant à leur groupe<sup>85</sup>. Un groupe se considère comme tel sur la base du fait que les individus qui le composent partagent des pratiques culturelles spécifiques, des manières de vivre ou d'appréhender la vie qui les distinguent de ceux des membres des autres groupes sociaux<sup>86</sup>. On peut, pour les différencier, faire référence à des marqueurs comme la culture, le genre, l'âge, etc. Cependant, les groupes sociaux se recoupent fréquemment et peuvent se subdiviser. Par ce recoupement, cette conceptualisation se caractérise d'intersectionnelle dans la mesure où l'âge, le genre, la culture sont tous des facteurs qui s'entrecroisent et sur lesquels peuvent se fonder différentes oppressions simultanément. Par exemple, une femme musulmane, qui partageant à la fois l'expérience vécue des femmes et des musulmanes, pourrait s'identifier au groupe social « femme », mais aussi au groupe social « musulmane » et au groupe social « femme musulmane ». De manière similaire, un homme homosexuel peut partager les contraintes et l'expérience vécue à la fois du groupe social « homme », du groupe social « homosexuel » et conjointement du groupe social « homme homosexuel ». Il semble crucial de souligner que cette division n'est pas catégorique puisque les

---

<sup>82</sup> Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, 41. [mon emphase]

<sup>83</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>86</sup> *Ibid.*

groupes sociaux se recoupent. Il va sans dire que l'identification à un groupe social peut aussi être quelque chose de personnel. Les identifications proposées plus haut ne sont que des exemples. Nous pouvons aussi faire partie d'un groupe social en vertu du regard que la société porte sur nous, sans nécessairement nous identifier personnellement à ce groupe.

Cela étant dit, selon Young, l'identité (ou identités), se définit essentiellement en rapport aux autres donc en lien avec la manière dont les autres membres de la société nous identifient<sup>87</sup>. Cette identification se fait sur la base d'attributs, de stéréotypes et en vertu des normes sociétales actives à ce moment dans un lieu donné. Autrement dit, l'appartenance à un groupe social relève de « faits objectifs » sur le monde, incluant donc la manière dont les autres nous perçoivent et agissent avec nous<sup>88</sup>. Selon Ann Cudd, ces faits objectifs prennent la forme de contraintes, référant dès lors à des droits, des obligations, des stéréotypes, des attentes, des normes, mais aussi à des motivations spécifiques et à la valorisation de certains comportements<sup>89</sup>. Par exemple, notre société contemporaine établit et nourrit des attentes binaires et genrées distinctes, à l'égard des attitudes et comportements que devraient exemplifier les individus selon s'ils s'identifient comme femmes ou hommes. Ces contraintes sont mises en place par des institutions sociales, ce qui, comme nous le verrons, a souvent pour effet de privilégier certains groupes au détriment d'autres. En renforçant ces contraintes, les institutions vont souvent, par le fait même, renforcer l'appartenance aux groupes sociaux puisque les individus se regroupent avec ceux dont ils partagent une expérience vécue, mais se regroupent aussi en vertu d'une forme d'assignation extérieure dictée par les contraintes et les normes sociales. Cependant, un individu peut refuser de se voir ainsi identifier à un groupe donné. Comme le souligne Amy Reed-Sandoval, le renforcement de l'appartenance au groupe pose problème lorsque les individus concernés ne s'identifient justement pas au groupe social spécifique qu'on leur rattache et essaient de se défaire de cette assignation<sup>90</sup>. Ceci peut être le cas par exemple des individus trans ou non binaires qui refusent de se voir assimilés à des groupes définis selon des catégories de genre ou de sexe exclusivement binaires. Bref, suivant la pensée de Young, Cudd et Reed-Sandoval, un groupe social doit se comprendre comme une collection de personnes partageant l'expérience vécue des autres membres appartenant à leur

---

<sup>87</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 46.

<sup>88</sup> Ann E. Cudd, *Analyzing Oppression*, Illustrated edition (New York: Oxford University Press, 2006), 28.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>90</sup> Amy Reed-Sandoval, *Socially Undocumented: Identity and Immigration Justice* (Oxford University Press, 2019), 49.

groupe et partageant un ensemble de contraintes spécifiques envers leurs actions en vertu de cette appartenance au groupe – appartenance qui se produit soit par assignation extérieure ou parce que l’individu s’identifie à ce groupe par lui-même<sup>91</sup>.

### 2.1.2. Les cinq visages de l’oppression

Ce qui précède nous permet d’affirmer que l’oppression doit être comprise en rapport au groupe, mais aussi par l’intermédiaire d’une théorie pluraliste pouvant justement inclure les différentes formes d’oppressions se manifestant dans divers contextes et visant différents groupes. Rappelant que l’oppression réfère à un phénomène structurel dont l’effet est l’immobilisation ou la dévalorisation d’un groupe par un autre groupe, il est important de souligner que selon Young, un groupe social est considéré comme opprimé s’il est *minimalement* soumis à l’une des cinq formes d’oppressions suivantes : l’exploitation, la marginalisation, l’impuissance, l’impérialisme culturel ou la violence. Une définition précise de ces différents types d’oppressions nous permettra d’analyser le rôle qu’y joue l’ignorance. Dans son ouvrage *Justice and the Politics of Difference*, Young présente l’exploitation comme une forme de relation structurelle entre groupes sociaux qui se caractérise par une distribution inégale des capacités. En d’autres termes, elle réfère à l’exercice inégal des capacités d’un groupe sous le contrôle et au bénéfice d’un autre groupe<sup>92</sup>. Il s’agit bien d’une relation structurelle dans la mesure où les règles et normes sociétales dictant ce qu’il est bien de faire ou non exemplifient une forme de relation de pouvoir, bénéficiant à certains au détriment d’autres, produisant ainsi des inégalités<sup>93</sup>.

Pour sa part, la marginalisation est, selon Young, probablement la forme d’oppression la plus dangereuse puisqu’elle peut conduire à empêcher un groupe d’individus de participer à la vie sociale, ce qui les soumet à une privation matérielle, immatérielle, et/ou épistémique<sup>94</sup>. Elle est matérielle dans la mesure où elle renvoie à une distribution injuste et inégale de certains biens matériels comme le logement, l’accès à des produits alimentaires et sanitaires sains, etc. Cette privation peut aussi être immatérielle : c’est alors l’accès à différents services ou droits sociaux qui est empêché. Finalement, la privation pourrait aussi être épistémique dans le sens où certains individus ne pouvant plus participer pleinement à la vie sociale perdent également la possibilité de

---

<sup>91</sup> Amy Reed-Sandoval, *Op, Cit.*, 42.

<sup>92</sup> Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, 49.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 53.

contribuer à et de bénéficier de l'espace de la connaissance commune, car l'accès et le partage de savoirs se font de manière inégale. Un individu exclu de la vie sociale est aussi exclu de la sphère épistémique partagée, ce qui peut le priver d'avoir accès aux connaissances acquises et contribue à la dévalorisation de ses propres mécanismes d'acquisition de connaissances comme de ses connaissances déjà acquises. On peut alors affirmer que cet individu est victime d'injustices épistémiques (herméneutique ou testimoniale), car ses capacités de sujet connaissant, celles de produire et partager des savoirs, sont remises en cause. La marginalisation, en diminuant leur crédibilité ou en nuisant à leurs capacités à connaître, désavantage donc certains individus sur le plan proprement épistémique puisqu'ils passent pour de moins bons agents épistémiques qu'ils ne le sont<sup>95</sup>. Les oppressions raciales et sexistes, conduisant à de telles formes d'exclusion, correspondent à des formes de marginalisation. Elles ne s'y réduisent cependant pas et peuvent mettre en jeu d'autres formes d'oppressions comme l'impuissance, l'impérialisme culturel ou la violence.

L'impuissance, selon Young, est la forme d'oppression qui prive indûment un groupe de son autorité : il se retrouve ainsi soumis à un pouvoir qu'il ne peut à son tour exercer<sup>96</sup>. Il est alors privé des moyens, des ressources ou des forces qui lui permettraient d'imposer son autorité face au groupe qui possède ces moyens, ressources et forces. L'exploitation, la marginalisation et l'impuissance réfèrent chez Young aux « relations structurelles et institutionnelles » qui délimitent les possibilités attribuées aux individus, en lien avec les ressources et les opportunités qu'ils ont de développer leurs capacités spécifiques<sup>97</sup>. En d'autres termes, ces oppressions réduisent (ou empêchent totalement) la possibilité de développer et d'exercer ses capacités au sein de sa communauté.

L'impérialisme culturel comme oppression, quant à lui, correspond au fait que les normes, pratiques et expériences d'un groupe social spécifique sont présentées comme ayant une valeur

---

<sup>95</sup> Pensons par exemple au personnage de Tom Robinson du roman d'Harper Lee, *To Kill a Mockingbird*. Accusé du viol et du meurtre d'une femme blanche dans les années 30 (actes qu'il n'a pas commis), Tom Robinson, homme noir, est victime de plusieurs injustices herméneutiques et testimoniales basées sur le groupe, notamment, en voyant son témoignage et sa défense discréditée en raison de sa couleur de peau. Cet exemple est notamment thématiqué par Miranda Fricker dans *Epistemic Injustice Power & the Ethics of Knowing*. Cf. Harper Lee, *To Kill a Mockingbird*, (New York: Grand Central Publishing, 1988). & Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

<sup>96</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 56.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 58.

universelle — donc vaudraient pour tous<sup>98</sup>. Autrement dit, la culture d'un groupe dominant impose un *statu quo* en vertu duquel les « autres » groupes sociaux se retrouvent culturellement dominés, ne retrouvant peu (ou pas) de repères dans la culture dominante, et voient leurs propres cultures, pratiques et croyances systématiquement dévalorisées ou discréditées. Les groupes dominants les considèrent comme culturellement déviants puisqu'ils ne correspondent pas aux normes du *statu quo*. L'impérialisme culturel constitue donc, selon Young, une injustice, puisque « l'expérience et l'interprétation de la vie sociale du groupe opprimé trouvent peu de référents au sein de la culture dominante, alors que cette même culture impose au groupe opprimé son expérience et son interprétation de la vie sociale »<sup>99</sup>. De plus, comme le souligne notamment Maeve McKeown, l'impérialisme culturel mène à une forme d'injustice épistémique puisqu'il conduit à « réduire au silence » les groupes minoritaires, niant leur crédibilité et leurs capacités à produire de la connaissance<sup>100</sup>.

Finalement, Young comprend dans sa conceptualisation de l'oppression la violence. Selon l'auteur, la violence peut et doit se comprendre comme injustice dans la mesure où le contexte social dans lequel la violence se produit est ce qui « rend possible et acceptable » cet acte<sup>101</sup>. Il existe évidemment des actes de violence se comprenant « simplement » comme de la violence, donc comme dépourvus d'intentionnalité précise. Cependant, dans plusieurs cas, la violence doit se comprendre comme un phénomène systémique puisque cet acte est souvent dirigé contre un individu, simplement parce qu'il fait partie d'un groupe social *x*<sup>102</sup>. Pensons ici aux violences faites aux femmes, aux féminicides, aux violences faites aux personnes d'ethnicités diverses et aux personnes issues de la communauté LGBTQIA+. Autrement dit, certains actes de violence sont à voir comme injustices structurelles puisqu'ils sont dirigés vers des individus spécifiques, pour cause de leur appartenance à un groupe social et se reproduisent et se maintiennent par le contexte social rendant possible et acceptable cette violence.

En bref, les différentes catégories de l'oppression doivent se comprendre comme des phénomènes structurels immobilisant ou dévalorisant un autre groupe. Selon Young, une théorie

---

<sup>98</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 59.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 60. [ma traduction]

<sup>100</sup> Maeve McKeown, *Op. Cit.*, 370.

<sup>101</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 61.

<sup>102</sup> *Ibid.*



pluraliste de l'oppression, qui regroupe les cinq catégories présentées ci-dessus (l'exploitation, la marginalisation, l'impuissance, l'impérialisme culturel et la violence), sont nécessaires pour une compréhension complète des oppressions sociales. En effet, ces oppressions s'appliquent à différents groupes en plus de s'accumuler les unes avec les autres, ce qui rend compte de l'essence complexe et intersectionnelle des oppressions et permet donc une compréhension multidimensionnelle.

### 2.1.3. Conditions de l'injustice structurelle

Selon Young, l'oppression doit donc se comprendre comme structurelle et systématique dans la mesure où celle-ci ne prend pas nécessairement la forme d'un rapport direct de coercition, mais se produit et se reproduit à travers nos pratiques habituelles, nos normes, nos contraintes sociétales, etc. Elle n'est donc pas le fait d'une seule action ou d'un individu spécifique. Clairement, l'injustice structurelle fait référence à des « limitations structurelles injustes qui restreignent injustement les opportunités de certains, tout en accordant des privilèges à d'autres »<sup>103</sup>. Pour qu'une injustice soit structurelle, elle doit se caractériser par son manque d'intentionnalité, ses causes multiples ainsi que son existence au sein des « conditions de fond » de la société — soit au sein des normes tacites qui guident les actions et les croyances des individus d'une communauté<sup>104</sup>. Par exemple, pour une communauté spécifique, les normes définissent les actes de politesse (au Québec : ne pas couper la parole ; dire bonjour ; dire merci ; ne pas mettre les coudes sur la table ; etc.) ; la manière d'entretenir une conversation ; les manières de se présenter en public ; etc.

Se produisant à l'intérieur des normes et des habitudes de vie, l'injustice structurelle n'a donc pas l'*intention* directe de causer du tort à autrui. Malgré le fait que certains groupes vivent bel et bien des contraintes et torts moraux et épistémiques, ces injustices ne sont pas *explicitement* dirigées envers ces individus puisqu'elles se produisent bien souvent à travers les normes sociales, les coutumes et les principes moraux de la société. Plutôt, même sans intentionnalité, ces injustices sont perpétuées en vue de servir les intérêts de certains, ce qui au même moment, en place d'autres en position de vulnérabilité. Selon Young, il est impossible d'identifier un individu ou une institution précise comme cause des injustices structurelle. Il y a en ce sens, un manque d'agentivité

---

<sup>103</sup> Serena Parekh, « Getting to the Root of Gender Inequality: Structural Injustice and Political Responsibility », *Hypatia* 26, n° 4 (2011), 676.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 676-677.

causale à l'œuvre dans le phénomène d'injustice structurelle<sup>105</sup>. De plus, les injustices structurelles persistent à travers les conditions de fond (*background conditions*) de notre société et de nos interactions<sup>106</sup>. Selon Serena Parekh, ces conditions de fond sont ce qui délimite la manière dont nous faisons l'expérience du monde dans la mesure où elles rendent compte des pratiques, normes, ou croyances considérées comme « normales » et « habituelles » au sein de la société<sup>107</sup>. Cela dit, les différentes formes d'oppression peuvent et doivent se comprendre comme injustices structurelles puisqu'elles déterminent les possibilités individuelles et structurent les actions, les pratiques, les habitudes et les normes touchant les individus et les institutions de la société<sup>108</sup>.

Sur cette base, Young identifie quatre caractéristiques interdépendantes des processus sociostructurels comme étant à la source d'injustices structurelles. Tout d'abord, ils ont une nature contraignante. Autrement dit, il existe des faits socialement objectifs dont certains individus font l'expérience comme étant contraignants alors que d'autres en font l'expérience comme quelque chose de bénéfique et permissif. Par exemple, des actions, des normes, des possibilités, des accès, etc., qui sont considérés dans la société comme quelque chose de fixe, d'acquis et représentant la « réalité » de la société. D'une part, ces contraintes peuvent être vues comme des infrastructures matérielles, dans le sens où elles contraignent la possibilité d'action. À titre d'exemple, si je veux me rendre au travail à bicyclette, mais que ma ville n'est pas dotée de pistes cyclables, ceci contraint de manière matérielle ma possibilité d'action qui est celle de me déplacer à bicyclette. Selon l'autrice, le monde doit donc se comprendre comme matérialisé : ce type de contraintes est matériel puisqu'il est marqué par la culture et par les décisions humaines<sup>109</sup>. Les faits socialement objectifs renvoient aussi aux règles institutionnelles et normes sociales qui contraignent les individus de manière plus ou moins directe et plus ou moins insidieuse<sup>110</sup>. Les normes sociales entourant les habiletés, la manière de se présenter ou de se comporter, etc. sont tous des exemples de contraintes objectives définissant les limites de nos actions. Certaines contraintes sont beaucoup plus visibles que d'autres et n'ont donc pas toujours un caractère insidieux. Les normes sociales qui entourent la manière dont les individus se comportent dans certaines circonstances sont très fortes et directes.

---

<sup>105</sup> Serena Parekh, *Op. Cit.*, 676-677.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> *Ibid.*, 677.

<sup>109</sup> Iris Marion Young, *Responsability for Justice*, 53.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 54.

Ce qui est certainement toujours insidieux est la provenance, la raison derrière les contraintes directes. Bien souvent, nous ne savons pas ce qui justifie la contrainte mise en place comme norme sociétale, alors que c'est le simple fait qu'elle bénéficie aux personnes en position privilégiée. Pensons par exemple à l'interdiction aux personnes issues des communautés noires d'utiliser les salles de bain réservées aux individus blancs lors de la ségrégation. Cette contrainte est vécue de manière directe, mais ce qui est insidieux c'est la raison derrière cette contrainte qui repose sur une logique raciste de la part du groupe dominant blanc.

En outre, par l'accumulation des actions et des décisions passées, il peut être difficile pour un groupe social donné d'avoir accès à une gamme adéquate de possibilités quant à ses actions présentes et futures<sup>111</sup>. Pensons, par exemple, à l'accès au logement, qui est difficile pour certains groupes sociaux issus des minorités. Ce manque d'accès au logement peut être dû à des stéréotypes, des préjugés, mais aussi à des actions et décisions passées discriminatoires envers ces groupes qui, aujourd'hui, bien qu'ils « semblent » disposer d'un accès égal à certains biens et services, doit en réalité surmonter de nombreuses difficultés pour y parvenir effectivement. Par contraste, une grande majorité des individus issus des groupes dominants ne sont pas concernés par ce problème, entre autres, puisque leurs ancêtres possédaient déjà une propriété et ont pu la transmettre au fil des générations. Selon Young, les règles entourant le logement, les propriétés, ainsi que les normes moins formelles telles que la supériorité ou l'infériorité de certaines écoles, des quartiers, des familles, etc. illustrent la nature objective et contraignante des règles sociales et institutionnelles pouvant contraindre de manière déterminante certains groupes tout en bénéficiant à d'autres<sup>112</sup>.

Par l'effet spécifique qu'elles produisent sur certains groupes sociaux, ces contraintes sont donc vécues de manière différente en vertu de notre position sociale et de nos relations interpersonnelles : le sexe, le genre, l'ethnicité, la religion, etc. Dans une société où les positions sociales se trouvent en relation les unes avec les autres, les individus pourront bénéficier de plus de ressources et de possibilité de déployer leurs capacités à certains endroits dans la sphère sociale qu'à d'autres, dans lesquelles ils n'auront qu'un accès limité aux ressources et aux opportunités. Comme les théories critiques et féministes le mettent en évidence, la prise en considération des positions et expériences subjectives est cruciale, et l'on doit toujours envisager les individus

---

<sup>111</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 53.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 55.

comme situés dans une position précise, une localisation qui a ses spécificités. Pour Alcoff, nous connaissons toujours quelque chose en vertu de notre position sociale en plus d'avoir une expérience et une histoire spécifique. Cependant, les différentes positions sociales peuvent se recouper, et leurs divisions ne sont pas nécessairement catégoriques. De fait, comme le souligne Sally Haslanger, étant une femme blanche, je suis placée dans un certain contexte dans lequel je suis femme, et donc j'acquière une bonne partie de mes connaissances en rapport à ma position de femme, mais je me place aussi dans un contexte où je suis blanche et donc privilégiée<sup>113</sup>. J'acquies donc aussi mes connaissances en vertu de cette position sociale privilégiée qu'est celle d'être blanche. En ce sens, il est possible de comprendre que les positions sociales sont affectées par de multiples facteurs et peuvent donc difficilement se comprendre comme des catégories claires et distinctes. Selon Young, l'importance de considérer la position sociale dans une conceptualisation des processus sociostructurels est qu'elle rend possible l'identification d'injustices dirigée vers la position sociale et qui persistent à travers le temps<sup>114</sup>. Les oppressions vécues en raison du genre, de l'ethnicité, de la religion, etc. témoignent de ce rôle crucial de la position sociale à l'œuvre dans les processus sociostructurels. De surcroît, prendre en considération la position sociale permet de rendre compte des dynamiques interactionnelles de privilèges et de désavantages qui prennent place au sein même de notre structure sociale. La position sociale est en ce sens toujours multidimensionnelle et toujours intersectionnelle. Ainsi, en soi, une position sociale peut se comprendre comme un « facteur de risque » pour adopter une position de domination, mais jamais une cause directe. À titre d'exemple, si en plus d'être blanc, je suis aussi un homme hétérosexuel américain occupant un poste de haut fonctionnaire, j'accumule plusieurs « facteurs de risque » de me trouver dans une position de domination. Par cette notion de « facteur de risque », l'objectif est de ne pas essentialiser certaines positions sociales comme nécessairement dominantes et d'autres, comme nécessairement marginalisées. Une position sociale se comprend à l'intersection de multiples domaines, ce qui rend l'analyse beaucoup plus complexe. Ce n'est pas parce que je suis un homme que je suis nécessairement sexiste et, de la même manière, ce n'est pas parce que je suis une femme que je ne suis pas sexiste. Ce ne sont que des « facteurs de risque ».

---

<sup>113</sup> Sally Haslanger, « The Sex/Gender Distinction and the Social Construction of Reality », dans *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, éd. par Ann Garry, Serene J. Khader, et Alison Stone (Routledge, 2017), 165.

<sup>114</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 57.

D'autant plus, selon Young, ces processus sociostructurels sont « produits par les actions » (*produced in action*)<sup>115</sup>. Autrement dit, les structures sont récursives dans le sens où, en tant qu'individus agissant au sein de nos institutions et dans nos limitations sociales, nous reproduisons ces structures par nos actions et notre conformité aux normes et règles. C'est cette conformité aux règles et aux normes qui permet de maintenir le *statu quo* de la structure. Finalement, selon Young, les structures sociales doivent se comprendre comme une accumulation d'actions produites par des individus issus de positions sociales différentes et poursuivant des projets ou des désirs sans s'être *coordonnées* entre eux<sup>116</sup>. Autrement dit, les processus sociostructurels se voient, en partie, le résultat d'une myriade d'actions produites par des individus, ayant des finalités diverses, agissant dans les limites des lois et des normes de la société, mais c'est aussi en partie ces processus qui font en sorte que cette myriade d'actions et de finalités se dirige dans un certain sens. Nous avons affaire ici à une sorte de boucle de rétroaction où la structure amène un certain nombre d'actions qui elles-mêmes construisent la structure<sup>117</sup>. Si nous observons les actions de manière indépendante, elles peuvent apparaître toutes incoordonnées ou semblent poursuivre des finalités multiples, mais ce sont les processus sociaux ou le type de structure sociale dans lesquelles elles se déploient qui fait en sorte que ces actions s'alignent dans une direction spécifique produisant des conséquences injustes. Dans une société de classe, par exemple, dans laquelle la classe dominante survit en raison de l'exploitation de la classe dominée, on peut imaginer que plusieurs des actions de la classe dominante (autant du point de vue de la gestion du travail, de la famille, du mariage, etc.) se feront en fonction des intérêts propres à cette classe. Bref, les actions peuvent sembler poursuivre des fins différentes, mais ce seront peut-être les mêmes valeurs, les mêmes objectifs sous-jacents qui se déclinent seulement sous différentes modalités dans l'ensemble de la vie sociale.

Bref, n'étant pas nécessairement coordonnée, et ayant de multiples finalités, il est possible de comprendre que cette combinaison d'actions produit souvent des conséquences involontaires pouvant être injustes pour certains groupes<sup>118</sup>. Les crises financières, l'itinérance et la brutalité

---

<sup>115</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 59-60.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>117</sup> Bien que n'étant pas le propos de ce projet, nous avons affaire à une problématique d'ontologie sociale : il semble y avoir un mécanisme d'autonutrition entre les processus sociostructurels et les actions des individus se produisant au sein de la structure sociale.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 64.

policière sont de bons exemples d'injustices structurelles en tant que conséquences inattendues résultant de l'action de plusieurs individus visant des finalités particulières et différentes sur le plan sociétal. Selon Young les *Sweatshops* et les crises climatiques exemplifient quant à eux des cas d'injustices structurelles mondiales (*global*) se voyant aussi comme résultat de l'action de plusieurs individus<sup>119</sup>. Ces exemples rendent bien compte du manque d'intentionnalité à l'œuvre dans l'injustice structurelle puisque c'est l'amalgame d'actions individuelles qui produit, de manière involontaire, des conséquences nuisant à certains individus.

En résumé, Young définit les processus sociostructurels comme des contraintes objectives envers des positions sociales spécifiques, produites par les actions et engendrant des conséquences involontaires. Ces contraintes objectives sont intrinsèquement discriminatoires puisqu'elles tendent à établir une distinction entre les différents groupes sociaux. Les groupes dominants sont aussi soumis à un certain nombre de contraintes objectives (morales, sociales, légales, etc.). L'injustice est structurelle puisqu'elle se définit comme un système de pratiques et de processus dans lesquels « les chaînes de causes et d'effets s'entremêlent de manière complexe »<sup>120</sup>. À titre d'exemple, prenons les processus sociostructurels permettant de mettre de l'avant le *statu quo* avantageant une perspective masculine et blanche. Ce *statu quo* privilégie les individus issus d'un groupe dominant particulier, soit ici les hommes blancs, tout en désavantageant, au même moment, de manière considérable les individus issus des autres groupes sociaux tels les femmes et les individus n'étant pas identifiés comme *blanc*. Comme vu chez Mills, l'ignorance blanche est une pratique systémique basée sur le groupe social impliquant, entre autres, que le consensus implicite en ce qui concerne les normes cognitives, l'interprétation du monde et la moralité des actions se fait en vertu d'une vision du groupe dominant blanc. L'injustice structurelle est donc une injustice « incarnée » et construite à même les structures (que ce soit social, politique, économique, etc.)<sup>121</sup>. Avec cette définition, Young souhaite démontrer que les processus sociostructurels peuvent

---

<sup>119</sup> Au sujet des *Sweatshops*, des injustices et de la responsabilité à envisager quant à ces industries, voir : Monique Deveaux et Vida Panitch, éd., *Exploitation: From Practice to Theory* (Rowman & Littlefield Publishers, 2017); Iris Marion Young, « Responsibility and Global Labor Justice », *Journal of Political Philosophy* 12, n° 4 (2004): 365-88 & Matt Zwolinski, « Sweatshops, Choice, and Exploitation », *Business Ethics Quarterly* 17, n° 4 (2007): 689-727. Au sujet des crises climatiques : Eric S. Godoy, « What's the Harm in Climate Change? », *Ethics, Policy & Environment* 20, n° 1 (2 janvier 2017): 103-17 ; Sharon E. Mason, « Climate Science Denial as Willful Hermeneutical Ignorance », *Social Epistemology* 34, n° 5 (2 septembre 2020): 469-77 & Francesca Pongiglione et Carlo Martini, « Climate Change and Culpable Ignorance: The Case of Pseudoscience », *Social Epistemology* 36, n° 4 (4 juillet 2022): 425-35.

<sup>120</sup> David Jenkins, *Op. Cit.*, 569.

<sup>121</sup> Maeve McKeown, « Structural Injustice », *Philosophy Compass* 16, n° 7 (2021), 1.

produire des injustices qui sont par définition structurelles en contraignant ou menaçant les possibilités de certains individus alors qu’au même moment, ces mêmes processus bénéficient aux individus issus des groupes sociaux dominants. Dès lors, on peut affirmer que l’injustice structurelle se produit à travers des pratiques sociales normalisées — maintenues et perpétuées par les structures et les institutions — et place systématiquement certains groupes dans une position de vulnérabilité où les individus appartenant au groupe cible sont à risque de domination et d’exclusion.

#### **2.1.4. Relations de pouvoir**

Pour Young, ces injustices sont, majoritairement, produites de manière involontaire. Cependant, elles semblent pouvoir aussi être produites de manière délibérée. Comme le souligne Maeve McKeown dans son article « Structural Injustice », l’injustice structurelle peut être perpétuée de manière volontaire par certains individus dans l’optique de servir leurs propres intérêts<sup>122</sup>. Il est alors clair que ces injustices seront délibérément perpétuées par un maintien et une reproduction des conditions ou des normes institutionnelles et sociales soutenant ces injustices alors que certains individus auraient le pouvoir d’agir et de contrer ces injustices en changeant les normes ou les conditions qui les rendent possibles.

Bien que la conceptualisation de l’injustice structurelle proposée par Young soit une théorie innovatrice et influente, permettant de rendre compte de plusieurs types d’injustice « ordinaires » se perpétuant dans les structures mêmes de la société, elle n’est pas infallible et peut faire l’objet de quelques critiques. Selon Maeve McKeown et Alasia Nuti notamment, la perspective de Young ne rend pas adéquatement compte du pouvoir que certains individus ont au sein de nos structures et par le fait même, ne met pas de l’avant leur rôle déterminant dans la production et le maintien des injustices structurelles<sup>123</sup>. Autrement dit, l’une des limites de la théorie de Young serait de ne pas tenir compte de manière appropriée de la différence de rôle que les individus jouent au sein des injustices. McKeown et Nuti en appellent ainsi à une réification des relations de pouvoir. Nous reviendrons en détail sur ce point lors du troisième chapitre, mais on peut d’ores et déjà souligner que la relation qu’entretiennent les individus avec les injustices structurelles et la responsabilité

---

<sup>122</sup> Maeve McKeown, *Op. Cit.*, 5.

<sup>123</sup> *Ibid.* & Alasia Nuti, *Injustice and the Reproduction of History: Structural Inequalities, Gender and Redress* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

qu'ils pourraient avoir doivent se comprendre sur différent niveau et de différentes manières selon l'influence et la possibilité d'action des agents·e·s. Les injustices structurelles sont donc dépendantes du rôle joué par les individus en ce qui concerne la reproduction, la perpétuation ou la réparation de ces injustices. Nous faisons tous partie intégrante des structures, par le fait même, nous intégrons aussi les relations de pouvoir. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, ceci explique que nous devons partager une certaine responsabilité et un devoir de nous joindre collectivement pour contrer les injustices. Cependant, comme le soulèvent McKeown et Nuti, il est indéniable que certains individus ou institutions produisent de manière déterminante certaines injustices et devraient, en ce sens, se voir attribuer un rôle différent et une responsabilité différente envers les injustices structurelles. Young reconnaît la nécessité de solliciter les individus ayant un pouvoir d'action déterminant sur les injustices structurelles, mais selon les autrices, elle devrait y accorder une importance plus marquée. Nous verrons au prochain chapitre qu'en insistant sur le caractère largement involontaire des injustices structurelles, ceci a pour effet de dissoudre le degré de responsabilité de certain·e·s agents·e·s. Selon les autrices, la théorie de Young n'est pas erronée, mais mérite de souligner plus largement le rôle *actif* de certains individus dans la production et la perpétuation des injustices structurelles. La critique de McKeown et Nuti présentée ici concerne donc les *différents rôles* joués par les individus en vertu de leurs positions sociales au sein des structures.

## **2.2. Ignorance et injustice structurelle**

Pour poursuivre ce second chapitre, nous proposons d'effectuer un travail d'analyse en observant de quelle manière l'ignorance joue un rôle au sein des injustices structurelles. Comme nous avons vu, certaines personnes bénéficient et d'autres sont désavantagées par le savoir ou le non-savoir de certaines choses. En revenant sur les différentes formes d'oppressions constituant les injustices structurelles, nous verrons que l'ignorance joue un rôle central dans la marginalisation et l'impérialisme culturel. La visée sous-jacente à cette section est de démontrer la possibilité et l'utilité de transposer ce modèle éthique et politique de l'injustice structurelle dans le domaine épistémique.

### **2.2.1. Rôle de l'ignorance dans les injustices structurelles.**

Tout d'abord, rappelons que selon Young, une injustice est structurelle lorsqu'elle se produit et se reproduit à travers les pratiques habituelles, les normes, les contraintes sociétales, etc.



L'injustice structurelle fait référence à des « limitations structurelles injustes » qui restreignent les opportunités de certains, tout en accordant des privilèges à d'autres<sup>124</sup>. La marginalisation est selon Young une forme d'injustice structurelle puisqu'elle empêche certains groupes d'individus de participer à la vie sociale tout en facilitant la participation des groupes dominants. Les groupes exclus sont particulièrement exposés à une privation à la fois matérielle, immatérielle et épistémique. Dès lors, il semble possible d'attribuer un rôle déterminant à l'ignorance en tant que *cause* de la marginalisation. L'objectif de cette section n'est pas de présenter l'ignorance comme cause unique, mais plutôt de souligner l'importance du rôle qu'elle joue dans les mécanismes perpétuant certaines injustices structurelles. Comme nous l'avons vu, l'exclusion de certains individus se fait souvent sur la base de stéréotypes, de fausses conceptions ou d'une méconnaissance. Rappelons que l'ignorance blanche de Mills est un phénomène cognitif qui renvoie à une forme de méconnaissance (*miscognition*) systémique basée sur le groupe. L'ignorance dans ce cas-ci est motivée par une forme de domination raciale qui produit par elle-même des cas de méconnaissance au sujet des groupes minoritaires. L'ignorance joue un rôle important dans l'émergence des stéréotypes, des fausses conceptions et de la méconnaissance de certains groupes : elle est au fondement de ce sur quoi se bâtissent ces comportements. On peut alors voir l'ignorance comme l'une des causes de la marginalisation puisqu'elle permet d'initier et de perpétuer le rejet de certains individus sur la base de leurs différences, et produit des stéréotypes, de fausses perceptions, etc. Ignorer les individus, leurs cultures, leurs pratiques sur la base de leur assignation à un groupe social semble être un facteur majeur dans la perpétuation du rejet et donc de la marginalisation<sup>125</sup>.

De manière peut-être plus marquée encore, l'ignorance joue aussi un rôle déterminant dans la mise en place et le maintien de l'impérialisme culturel. Défini par Young comme étant l'établissement des pratiques et expériences d'un groupe social spécifique en tant que norme universelle s'appliquant à tous, l'impérialisme culturel est une forme d'oppression qui rejette et ignore les perspectives *autres*. En érigeant la culture du groupe dominant au rang de *statu quo* — ses pratiques, normes ou croyances — le groupe dominant perpétue et maintient une ignorance concernant les manières de vivre et d'appréhender le monde qui ne sont pas les siennes ou qui ne satisfont pas ses critères normatifs. À la différence de ce qui se produit dans le cas de la

---

<sup>124</sup> Serena Parekh, *Op. Cit.*, 676.

<sup>125</sup> Assignation pouvant aussi ne pas correspondre à ce à quoi l'individu lui-même s'identifierait.

marginalisation, où l'ignorance apparaît comme une *cause*, dans le cas de l'impérialisme culturel l'ignorance apparaît plutôt comme un *effet* soit comme un phénomène produit par la domination. De plus, l'impérialisme culturel constitue une forme d'injustice épistémique dans la mesure où il « réduit au silence » les groupes minoritaires en niant leur crédibilité et niant leur capacité à produire de la connaissance<sup>126</sup>.

### *Ignorance et paléontologie*

À titre d'exemple, pensons à la suppression continue des connaissances et des pratiques autochtones, au Canada comme aux États-Unis. Dans son article « Suppression of Indigenous Fossil Knowledge », Adrienne Mayor souligne la négligence de certaines connaissances autochtones au sujet de découvertes paléontologiques de la part de la communauté scientifique. Plusieurs des observations faites par les communautés autochtones au sujet de fossiles de vertébrés furent transmises par tradition orale et transcrites à l'écrit par les différents colonisateurs<sup>127</sup>. Mayor souligne que les découvertes paléontologiques autochtones ont même joué un rôle déterminant dans le développement des théories de George Cuvier, père de la paléontologie moderne<sup>128</sup>. Alors pourquoi les connaissances et données autochtones ont-elles été ignorées, voire effacées de l'histoire ? Nous avons affaire à une problématique de temporalité et de reconnaissance inégale des connaissances. L'une des explications proposées est que les théories paléontologiques autochtones n'étaient pas considérées comme « scientifiques ». Les connaissances autochtones référaient plutôt à une « explication alternative » des fossiles de vertébrés à l'époque où la culture occidentale euroaméricaine questionnait ses propres modes de croyances et explications mythiques et bibliques<sup>129</sup>. Ceci met en évidence le fait que nous nous sommes nourris de ces connaissances alors qu'au même moment, nous ne les considérons pas comme science. À ce sujet, Mayor établit un lien et voit un processus similaire entre l'ignorance quant aux découvertes paléontologiques autochtones au Canada et aux États-Unis et la non-reconnaissance des découvertes paléontologiques issues de la culture gréco-romaine ancienne dans les écrits modernes.

“In my analysis of classical Greek and Roman fossil interpretations, I found that passive neglect, misunderstanding of literary evidence, and ignorance of paleontology were the main reasons that ancient Mediterranean fossil knowledge was absent from the history

---

<sup>126</sup> Maeve 7/24/23 10:57:00 AM

<sup>127</sup> Adrienne Mayor, « Suppression of Indigenous Fossil Knowledge », dans *Agnology : the making and unmaking of ignorance*, éd. par Robert N. Proctor et Londa Schiebinger, Stanford University Press (Stanford, 2008), 163.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 163.

of science. Modern classicists *tended to ignore non-elite Greek and Latin sources; they read fossil folklore as fiction* and were unaware of the rich Miocene-Pleistocene bones in the locales where ancients reported ‘giant’ or ‘monster’ remains”<sup>130</sup>.

La similarité entre les deux cas d’effacements se trouve dans le fait que chaque groupe voit ses connaissances ignorées en raison de sa non-conformité aux standards dominants. En effet, dans ces deux cas, ce sont pourtant des connaissances légitimes qui correspondent même aux théories scientifiques modernes, mais semblent avoir été négligées et effacées puisqu’elles ne répondent pas aux « standards » scientifiques et académiques dominants de l’époque ou d’aujourd’hui<sup>131</sup>. C’est une injustice dans la mesure où nous ne rendons pas à la communauté son propre en matière de connaissance. Nous ne reconnaissons pas son savoir comme légitime. Cette injustice dépend donc d’une différence de point de vue où objectivement, ces ressources furent traitées comme source de connaissance, mais subjectivement, en ne respectant pas les standards de la science, elles ne sont pas reconnues à titre de connaissances légitimes.

#### *Ignorance et sexualité féminine*

Dans « Coming To Understand » et « The Speculum of Ignorance », Nancy Tuana développe une épistémologie de l’ignorance en relation avec les connaissances portant sur l’orgasme féminin et la sexualité féminine. Dans « Coming To Understand », l’auteur souligne le peu de connaissances que nous avons au sujet de l’organe génital féminin et du clitoris. Ce manque de connaissances a, selon Tuana, une visée profondément politique. En effet, lorsque le plaisir orgasmique et le clitoris ont été compris comme n’apportant rien à la reproduction, plusieurs scientifiques n’y ont vu aucune valeur puisqu’ils n’étaient pas essentiels à la fonction « primaire » de la sexualité soit la fonction reproductive<sup>132</sup>. Comme le souligne Tuana, les études évolutionnistes de la sexualité féminine rendent compte de tous les aspects de la sexualité en termes de reproduction, ne laissant donc aucune place à des « fonctions autonomes et activités expliquées sans la notion de reproduction »<sup>133</sup>. Selon l’auteur, il se joue ici une politique de l’ignorance, elle-même liée à une politique du sexe et de la reproduction. En effet, si on insiste sur le fait que la fonction de la sexualité est la reproduction, il est alors crucial de la « civiliser », et ainsi la « mettre

---

<sup>130</sup> Adrienne Mayor, *Op. Cit.*, 164. [Mon emphase].

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> Nancy Tuana, « Coming to Understand: Orgasm and the Epistemology of Ignorance », *Hypatia* 19, n° 1 (2004), 131.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 132. [Ma traduction].

au service des valeurs familiales »<sup>134</sup>. Cette science non-faite (*undone science*) au sujet du plaisir orgasmique et de la fonction et de l'anatomie du clitoris peut facilement permettre un discrédit et un contrôle de la sexualité des femmes<sup>135</sup>. La notion de science non-faite réfère au manque de connaissance dans un domaine de recherche ou par rapport à un sujet particulier en raison d'un manque d'intérêt ou d'un agenda politique particulier<sup>136</sup>. Puisque le financement public et privé repose sur des intérêts spécifiques d'un groupe élite possédant les ressources financières, certains domaines n'entrant pas en cohérence avec les intérêts et les motivations de ce groupe, se verront sous financés ou produiront donc des recherches incomplètes. Selon Frickel, « la production de connaissances a systématiquement tendance à reposer sur les présupposés culturels et les intérêts matériels des groupes privilégiés »<sup>137</sup>. Frickel mentionne que les études féministes et les études de sciences multiculturelles soulignent le manque d'intérêt et d'attention portés aux questions de races, de genre et de religion dans la recherche scientifique<sup>138</sup>. Bref, il est possible d'affirmer que la science non-faite, l'ignorance au sujet du plaisir orgasmique et de la fonction et de l'anatomie du clitoris, joue un rôle à titre de cause et d'effet dans les oppressions sexistes et de genres dans la mesure où, n'ayant aucune fonction reproductive, le plaisir sexuel féminin est relégué à quelque chose de non essentiel. Cette ignorance empêche l'épanouissement et l'émancipation sexuels aux femmes, qui sont pourtant prises en compte dans la conception de la sexualité masculine.

Dans « The Speculum of Ignorance », Tuana traite du *Women's Health Movement* des années 70 et 80 et de la pertinence qu'a l'ignorance au sein de ce mouvement. Elle propose d'observer les diverses manières dont les corps des femmes furent ignorés sur le plan scientifique et cognitif dans l'optique de développer de nouvelles connaissances s'échappant des cadres

---

<sup>134</sup> Nancy Tuana, *Op. Cit.*, 133.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>136</sup> Scott Frickel et al., « Undone Science: Charting Social Movement and Civil Society Challenges to Research Agenda Setting », *Science, Technology, & Human Values* 35, n° 4 (1 juillet 2010), 446. Plus au sujet de l'*Undone Science* voir : Scott Frickel et M. Bess Vincent, « Hurricane Katrina, Contamination, and the Unintended Organization of Ignorance », *Technology in Society*, Perspectives on Hurricane Katrina, 29, n° 2 (2007), 181-88 ; David J. Hess, *Undone Science: Social Movements, Mobilized Publics, and Industrial Transitions*, Reprint edition (Cambridge, MA: MIT Press, 2016); David J. Hess, « The Potentials and Limitations of Civil Society Research: Getting Undone Science Done », *Sociological Inquiry* 79, n° 3 (2009), 306-27 ; Kari Marie Norgaard, *Living in Denial: Climate Change, Emotions, and Everyday Life*, Illustrated edition (Cambridge, Mass: The MIT Press, 2011).

<sup>137</sup> Scott Frickel et al., « Undone Science: Charting Social Movement and Civil Society Challenges to Research Agenda Setting », 446 [Ma traduction].

<sup>138</sup> *Ibid.*, 447.

traditionnels, sexistes et androcentristes<sup>139</sup>. Plus précisément, se concentrant sur le cas des méthodes de contraception, Tuana souligne le croisement de l'ignorance et du pouvoir en soutenant que l'ignorance est, dans plusieurs cas, le résultat d'intérêts et de volontés spécifiques. Ainsi, les recherches sur les méthodes de contraception masculine ont été mises de côté pour de simples questions d'intérêts par les compagnies pharmaceutiques, car elles ne promettaient pas d'être profitables sur le plan économique<sup>140</sup>. Le développement de contraception hormonale masculine ne pourrait pas être profitable puisque la majorité des hommes refuseraient de l'utiliser. Les effets secondaires, étant pourtant les mêmes que ceux que présentent les contraceptions hormonales féminines actuelles, étaient considérés inacceptables par les hommes. Selon Tuana, les effets secondaires — incluant la « diminution de la libido », dépression, fatigue, etc. — sont probablement considérés comme « tolérables » pour les femmes, car ils concernent souvent l'humeur, qui est un trait genré souvent associé aux femmes<sup>141</sup>. Dans un cas comme celui-ci, on constate que l'ignorance et la poursuite de recherches scientifiques relèvent en partie d'intérêts spécifiques. Les décisions qui concernent ce qu'il est important de connaître ou non semblent donc directement liées à des dynamiques de privilèges et d'oppressions<sup>142</sup>. La production (et la non-production) de connaissance doit se comprendre en rapport aux pouvoirs et à l'intérêt des groupes dominants. La contraception masculine fut mise de côté pour servir les intérêts et le bien-être d'un groupe en particulier (les hommes), sans toutefois prendre en compte les effets néfastes que subissent les femmes prenant ces contraceptions hormonales. Le fait que certains territoires du savoir semblent n'avoir aucun intérêt et semblent ne pas mériter d'être explorés relève d'un cadre épistémologique sexiste et androcentrique.

Ces deux articles mettent en lumière la relation cruciale que l'ignorance entretient avec le pouvoir. En cohérence avec une forme d'impérialisme, les femmes subissent des oppressions, elles-mêmes fondées sur la base de stéréotypes genrés et de normes sexistes et androcentristes. Dans les cas que nous avons abordés, on peut observer que, dans la mesure où les recherches et avantages vont à l'encontre du *statu quo* érigé par le groupe dominant, des connaissances seront mises de côté et une ignorance apparaîtra en tant que résultat indirect d'un choix dans les priorités de recherche et

---

<sup>139</sup> Nancy Tuana, « The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance », *Hypatia* 21, n° 3 (2006), 2.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>142</sup> *Ibid.*

de développement de connaissance pour servir les intérêts de ce *statu quo*. L'ignorance au sujet des « autres » alternatives est donc produite et perpétuée puisque ces manières « autres » ne correspondent pas aux critères normatifs de la culture dominante et viendraient bousculer l'ordre préétabli. Pensons aux critères normatifs relatifs aux rôles genrés et à la sexualité ; aux connaissances qui méritent d'être poursuivies ou ce qui constitue ou non une connaissance.

Les croyances, normes ou manières d'appréhender le monde véhiculées par les groupes dominants sont vues comme étant, la plupart du temps, la bonne chose à faire, la bonne manière de penser. Répondant à une « majorité » ou plutôt à un groupe placé dans une position avantagée dans la sphère sociale, il n'y a peu, voire pas, de remise en question de ce *statu quo*. À l'inverse, si les croyances ou pratiques proviennent d'une réflexion hors du cadre dominant, ceux qui la pratiquent doivent prouver et justifier que ce sont aussi des manières légitimes de vivre ou de penser. Ceci témoigne d'une profonde asymétrie et témoigne de la valeur, parfois injustifiée, attribuée aux croyances et pratiques des groupes dominants. La culture du groupe dominant a été érigée en norme, en *statu quo*, alors que cette culture est construite de manière sociale, de la même manière que le sont les cultures « autres ».

### **2.2.2. L'ignorance en tant qu'injustice structurelle**

Ayant exposé la relation étroite et forte qu'entretiennent l'ignorance et les injustices structurelles, nous proposons ici de conceptualiser l'ignorance comme une forme d'injustice structurelle *en soi*. L'ignorance, se comprenant relativement aux notions d'agentivité et d'attitudes épistémiques, peut nous permettre de comprendre certaines formes d'injustices dans les cas où l'ignorance produite et perpétuée cause un tort moral ou épistémique. Comme nous l'avons vu avec Mills et Medina, l'ignorance peut donner lieu à des formes d'injustices dans la mesure où l'ignorance volontaire, les biais cognitifs, la censure, etc. sont des actes d'ignorance désavantageant épistémiquement certains groupes d'individus plus que les autres : en les faisant passer pour de moins bon·ne·s agent·e·s épistémiques qu'ils ne le sont ; en diminuant leur crédibilité dans la production de connaissance ; ou en nuisant à leurs capacités à connaître, etc. Bien que certaines de ces formes d'ignorance puissent se produire de manière directe, la plupart du temps, elles se produisent et se perpétuent de manière *indirecte* et involontaire dans nos habitudes épistémiques et plus largement dans nos habitudes sociales. Par exemple, les citoyen·ne·s canadien·ne·s possèdent une longue histoire de pratiques d'ignorance envers les conditions et les savoirs autochtones. Sans

que cela soit nécessairement fait de manière directe ou consciente, le savoir autochtone a souvent été ignoré et passé sous silence, en particulier par l’inculcation des manières de vivre et de voir les choses des groupes colonisateurs<sup>143</sup>. Cette ignorance est, la plupart du temps, produite de manière inintentionnelle, mais comme le soulignent Nuti et McKeown, elle peut aussi être volontaire, servant les intérêts d’individu en position privilégiée et jouant un rôle au sein des relations de pouvoir. L’ignorance manifestée est maintenue en majeure partie par les institutions sociales, les structures et les mécanismes — ce qui rend compte de l’aspect structurel de l’ignorance<sup>144</sup>.

Rappelons que selon Young, l’injustice structurelle se présente lorsque des processus sociostructurels placent certains groupes sous une menace systématique de domination ou de privation de développer et d’exercer leurs capacités et qu’elle se perpétue à travers les actions et habitudes quotidiennes des individus qui participent à cette structure. On peut alors caractériser certaines formes d’ignorance d’injustices structurelles dans la mesure où l’ignorance (en favorisant et reconduisant des oppressions épistémiques, en *censurant*, en perpétuant des perspectives fautives, etc.) peut être une contrainte objective engendrant des conséquences injustes. Autrement dit, certaines formes d’ignorance sont des injustices structurelles, qui se perpétuent et se reproduisent par des processus sociostructurels, des habitudes et des actions de plusieurs individus. Certaines formes d’ignorance placent certains groupes (par exemple les groupes racisés, les femmes, etc.) sous une menace systématique et systémique de domination et de privation dans l’exercice de leurs capacités en niant ou réduisant leurs portées et leurs développements social et épistémique.

### **2.2.3. Vices épistémiques et injustices structurelles**

En considérant ce qui précède, il est désormais possible d’observer l’apport des vices épistémiques au sein des injustices — vices épistémiques étant causés par l’ignorance ou causant eux-mêmes l’ignorance. Rappelons que les vices épistémiques obstruent systématiquement la connaissance et sont critiquables sur le plan intellectuel. Un vice épistémique est épistémiquement blessant pour soi ou pour les autres dans la mesure où il affecte l’agentivité cognitive des individus en affectant négativement leur statut de sujet connaissant. À ce sujet, nous avons vu que l’arrogance

---

<sup>143</sup> Cf. section « *ignorance et paléontologie* ».

<sup>144</sup> Nadja El Kassar, “What Ignorance Really Is. Examining the Foundations of Epistemology of Ignorance”, 302.

épistémique et la fermeture d'esprit sont des vices épistémiques puisqu'ils nuisent à l'accès à la connaissance et donc à notre communauté épistémique. En lien avec l'ignorance, on constate le rôle que jouent l'arrogance épistémique et la fermeture d'esprit dans la genèse des injustices structurelles. D'abord, en lien avec le phénomène de marginalisation, l'exclusion de certains individus se fait souvent sur la base de stéréotypes, de fausses conceptions ou d'une méconnaissance (de certains groupes de certains aspects, pratiques, etc.). Le fait d'ignorer certains traits des individus, de leurs cultures, de leurs pratiques, parce qu'ils n'appartiennent pas à notre groupe social, est un facteur majeur dans la perpétuation du rejet et donc de la marginalisation. En ce sens, parce qu'elle prend racine dans des stéréotypes et les préjugés, la marginalisation semble résulter d'une fermeture d'esprit persistante et systématique : elle empêche la connaissance des autres et réduit ainsi de manière considérable la possibilité que ces groupes et leurs revendications soient entendus et reconnus comme légitimes. En outre, il y a manifestement un lien entre l'impérialisme et les vices épistémiques, dans la mesure où l'arrogance épistémique joue un rôle important dans l'émergence et la persistance de ce type d'oppression. En effet, l'arrogance épistémique est nuisible sur le plan épistémique et social puisqu'elle dévalorise les capacités épistémiques de l'interlocuteur en attribuant au locuteur une autorité (souvent injustifiée) qu'il ne reconnaît pas aux autres. Sous l'oppression de l'impérialisme culturel, on voit qu'il y a une forme d'arrogance dans le fait que l'on érige des normes et pratiques d'un groupe dominant spécifique en normes universelles, tout en rejetant et ignorant les perspectives *autres*. En ce sens, le groupe dominant s'attribue l'autorité au détriment des groupes minoritaires. Cette ignorance, ce rejet des pratiques et des connaissances des groupes dévalorise par le fait même leurs capacités épistémiques d'agent·e·s comme producteur·trice·s légitimes de connaissances.

## **Conclusion**

Nous avons précédemment défini l'ignorance comme un phénomène multifactoriel, joignant la sphère épistémique et sociale, et vu qu'elle résulte de causes et produit des effets multiples. La visée de ce chapitre était de montrer quel rôle l'ignorance joue dans les injustices structurelles. L'ignorance joue un rôle majeur dans les oppressions autant en tant que cause qu'en tant qu'effet : en tant que partie prenante des mécanismes d'exclusions basés sur le groupe social et en tant que rejet des perspectives et connaissances *autres*. L'ignorance dont il s'agit ici n'est pas un état passif ou une simple négligence, elle peut être une omission active comme le présente Mayor au sujet des savoirs autochtones. Elle est souvent construite, activement préservée et liée à



des « problèmes d'autorité cognitive, de doute, de confiance, de censure et d'incertitude »<sup>145</sup>. Par le fait même, l'ignorance joue un rôle déterminant au sein des injustices se définissant autour de ces dynamiques (doute, confiance, incertitude, autorité, etc.). Certaines formes d'ignorance peuvent placer certains groupes minoritaires sous une menace de domination et de privation dans l'exercice de leurs capacités en niant ou réduisant leur portée et leur développement social et épistémique. Par une compréhension de la marginalisation et de l'impérialisme culturel, nous voyons que l'ignorance contribue à la production et à la perpétuation des contraintes objectives envers une position sociale spécifique et engendrant des conséquences injustes. Évidemment, comme le mentionne Nancy Tuana, l'ignorance ne se comprend pas seulement en rapport aux oppressions et, de la même manière, les oppressions ne se comprennent pas seulement en rapport à l'ignorance. Cependant, il est primordial de comprendre que souvent, « *oppression works through and is shadowed by ignorance* »<sup>146</sup>. Ainsi, se comprenant en rapport à des notions cognitives, d'agentivité et de structure, l'ignorance peut nous permettre de comprendre les mécanismes soutenant plusieurs formes d'oppressions dans les cas où l'ignorance maintenue et perpétuée en est la cause ou l'effet.

---

<sup>145</sup> Nancy Tuana, "Coming to Understand: Orgasm and the Epistemology of Ignorance", 109.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 109.

## Chapitre 3 : Avons-nous une responsabilité face à notre ignorance?

Toute la pertinence pratique d'établir une relation entre l'ignorance et l'injustice structurelle se trouve dans la possibilité de conceptualiser une responsabilité envers certaines formes d'ignorance. Il semble contradictoire de parler de responsabilité envers un phénomène tel que l'ignorance puisqu'il rend compte de ce qu'on ne sait pas. Cependant, comme nous avons vu, l'ignorance n'est pas une pratique passive. Dans plusieurs cas, l'ignorance se produit et se reproduit de manière active à travers nos habitudes épistémiques et joue donc un rôle déterminant dans la production de nos connaissances. L'ignorance est partagée, acquise et maintenue. Elle est en ce sens un phénomène épistémique profondément social. En outre, comme nous l'avons vu avec Medina, Alcoff et Mills, l'ignorance est un élément clef dans la reproduction des injustices sociales, et plus précisément des injustices structurelles. Par cette participation aux injustices, et par la possibilité d'attribuer le statut d'injustice structurelle à certaines instances d'ignorance, il semble pertinent de clore cet essai en ouvrant la possibilité de conceptualiser une théorie de la responsabilité envers ces dernières. Ainsi, nous proposons ici une théorie de la responsabilité *partagée et politique* envers l'ignorance en adoptant le Modèle de Connexion Sociale (MCS) proposé par Young. Comme pour ce qui est des injustices structurelles, la pensée de Young en ce qui concerne la responsabilité fut marquante dans le domaine de la philosophie politique et de l'éthique. Insistant sur l'aspect politique de la responsabilité, elle propose une théorie qui se concentre non pas sur l'action individuelle, mais bien sur l'organisation morale et politique de la société. La théorie de Young est innovatrice puisqu'elle propose de se détacher (dans une certaine mesure) du cadre rétrospectif de la responsabilité morale et juridique en proposant une responsabilité partagée politique prospective. Nous l'exposerons d'abord en détail et rendrons compte des critiques possibles auxquelles elle s'expose. Le modèle de responsabilité présenté s'applique aux injustices structurelles, mais nous souhaitons ici élargir sa portée en démontrant de quelle manière il est possible de transposer ce type de responsabilité au phénomène spécifiquement épistémique qu'est l'ignorance.

### 3.1. La responsabilité partagée politique

Selon Young, la notion même d'injustice implique celle de responsabilité. Lorsque nous affirmons la présence d'une injustice, nous considérons dès lors minimalement que quelque chose doit être fait pour la contrer, la réduire ou la rectifier<sup>147</sup>. Par sa nature abstraite et souvent diffuse, il n'est pas évident de comprendre en quel sens, en tant qu'individus, nous pouvons être responsables des injustices structurelles et de la manière dont on peut rectifier ce type d'injustice. La pertinence de l'identification des différents types d'oppressions établie dans le second chapitre est qu'elle nous permet d'analyser clairement de quelle manière nous pouvons en être responsables. Dans *Responsability for Justice*, Young développe un modèle de responsabilité qui s'applique précisément aux injustices structurelles. Mettant particulièrement l'accent sur l'aspect politique de la responsabilité, sa théorie se comprend sous un Modèle de Connexion Sociale qui se veut une responsabilité *politique et partagée*. C'est en se fondant sur la théorie de la responsabilité collective soutenue par Arendt dans *Collective Responsibility*, et plus précisément sur la distinction que cette dernière établit entre culpabilité et responsabilité que Young élabore son modèle. Le modèle de Young a donc pour volonté de se distinguer des théories de la responsabilité morale et juridique qui tournent autour des notions de blâme et de culpabilité (*blame and culpability*). Sans réduire l'importance de la responsabilité morale et juridique, Young souhaite ici introduire un nouveau *type* de responsabilité.

#### 3.1.1. Le modèle de connexion sociale (MCS)

La théorie de la responsabilité de Young quant aux injustices structurelles renvoie à son Modèle de Connexion Sociale (MCS). Globalement, le MCS soutient que chaque individu *connecté* aux injustices structurelles partage une responsabilité politique de s'organiser collectivement contre ces injustices afin de les rectifier. On constate que ce modèle de responsabilité est multi temporel puisqu'il se concentre sur les injustices actuelles tout en considérant aussi les conséquences et les actions futures. Ce modèle a pour objectif de dépasser les théories de la responsabilité morale et juridique, ces dernières se concentrant spécifiquement sur l'action individuelle. Le *liability model* de la responsabilité considère qu'une responsabilité est attribuée à une personne si et seulement si nous avons la capacité de démontrer qu'il existe un *lien*

---

<sup>147</sup> Iris Marion Young, *Responsability for Justice*, 95.

*causal* entre la personne et le tort commis et que nous pouvons déterminer que l'individu a agi de manière volontaire, en connaissance de cause<sup>148</sup>. Ce modèle semble inadéquat dans le cas des injustices structurelles puisque, par leur nature abstraite et diffuse, se produisant et reproduisant à travers les structures sociétales, il est difficile d'identifier spécifiquement un ou des individus comme *causant* le tort. Comme le souligne McKeown, l'idée de connexion causale est problématique dans la mesure où, du point de vue légal, les individus ne peuvent pas être considérés comme causant les injustices structurelles<sup>149</sup>. Comme nous l'avons vu, les injustices structurelles sont le résultat d'une myriade d'actions et de processus effectués par de multiples individus, à divers moments, produits et reproduits dans les limites légales et acceptées de la société<sup>150</sup>. Cependant, il est important de préciser que Young ne rejette pas complètement ce modèle de responsabilité. En effet, le *liability model* reste pertinent et indispensable pour le système légal : nous avons besoin de cette forme de responsabilité pour traiter des crimes et des torts dans les cas où il est possible et nécessaire d'identifier des coupables. Nonobstant, Young souhaite ici développer une théorie de la responsabilité permettant de s'appliquer à des cas d'injustices « ordinaires », dans lesquels les individus agissent en cohérence avec les normes et les règles de la société et n'enfreignent donc aucune loi. Il faut aussi préciser que, selon Young, le MCS n'est pas une version atténuée de la responsabilité morale et juridique : c'est un autre *type* de responsabilité. Les individus ont une responsabilité envers les injustices structurelles en vertu de leur contribution aux processus produisant des injustices<sup>151</sup>.

La définition du Modèle de Connexion Sociale met en jeu cinq éléments. D'abord, le MCS n'isole pas les individus. Autrement dit, contrairement au *liability model*, le MCS ne permet pas de définir et d'attribuer une responsabilité à un individu en particulier<sup>152</sup>. La pertinence de ce modèle, au regard des injustices structurelles, se trouve justement dans le fait qu'il ne concerne pas nécessairement les actions directes ou concrètes. Les injustices structurelles étant produites par une multiplicité d'actions et d'individus distincts, il est, dans la majorité des cas, impossible d'en assigner clairement la responsabilité à un individu en particulier.

---

<sup>148</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 98.

<sup>149</sup> Maeve McKeown, « Iris Marion Young's "Social Connection Model" of Responsibility: Clarifying the Meaning of Connection », *Journal of Social Philosophy* 49, n° 3 (2018), 484.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 485.

<sup>151</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 105.

<sup>152</sup> *Ibid.*

Deuxièmement, le MCS juge spécifiquement les conditions de fond (*background conditions*). Comme vu dans le second chapitre, notre fonctionnement sociétal met en jeu diverses conditions de fond qui sont considérées comme constituant ce que l'on perçoit comme normal et acceptable. Ce sont les normes, les habitudes, les manières d'interagir, etc. qui forment de manière invisible nos processus structureaux. Il y a donc « faute » lorsqu'il y a un manquement envers ces conditions. Selon Young, lorsque nous affirmons la présence d'une injustice structurelle, nous disons par le fait même que certaines conditions considérées comme normales et acceptables sont en fait inacceptables sur le plan moral et politique. Comme mentionné précédemment, nous contribuons à la production et à la perpétuation des injustices structurelles en agissant dans les limites sociales, soit en acceptant ces règles, conventions, pratiques, normes, etc. Le MCS est attrayant puisque, si on porte attention au rôle des individus dans la genèse d'injustices structurelles, on comprend comment ceux-ci peuvent interagir avec les conditions de fond, et les remettre en question si nécessaire<sup>153</sup>. Cette notion illustre d'autant plus le fait que nous ne pouvons pas nous voir attribuer une responsabilité au sens moral ou légal : nous pensons souvent « agir de la bonne manière » en nous conformant aux normes et règles ne voyant donc pas les possibles résultats injustes tout en pensant être contraints d'agir ainsi pour nous conformer aux processus sociostructurels<sup>154</sup>.

Troisièmement, le modèle de responsabilité proposé par Young est tourné vers l'avenir (*forward looking*) dans la mesure où il se concentre sur les injustices structurelles présentes et ayant le risque de se perpétuer dans le futur si rien n'est changé. D'autant plus, cette caractéristique permet de comprendre la distinction entre le MCS et la responsabilité au sens moral et judiciaire. En effet, dans un cadre de *liability*, la responsabilité s'attribue à un individu que pour ce qu'il *a fait*. La responsabilité est en ce sens rétrospective : nous ne sommes responsables que des actions déjà commises. À l'inverse, le MCS est préventif et restauratif puisqu'il affirme que nous avons la responsabilité de rectifier les injustices en intervenant en amont sur les processus qui les produisent. On note que les deux modèles portent attention aux différentes temporalités. Le modèle moral et légal se concentre sur les fautes passées, mais établit des sanctions ou des punitions qui pour démotiver la récidive. Le MCS concerne la rectification des injustices structurelles, mais il accorde aussi une importance instrumentale au passé : il faut d'abord comprendre comment nous avons

---

<sup>153</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 107.

<sup>154</sup> *Ibid.*, 108.

contribué à ces injustices et comment nous pourrions éviter de reproduire ces processus<sup>155</sup>. La différence essentielle entre ces deux modèles de responsabilité est que dans le modèle moral et juridique on se concentre sur une responsabilité individuelle et directe alors que le MCS concerne plutôt plusieurs personnes à la fois et leurs actions indirectes.

Quatrièmement, puisque le MCS ne s'applique pas à des individus spécifiques, nous partageons donc tous une responsabilité pour les injustices : une responsabilité de réduire et de rectifier les injustices que nous contribuons à produire. Nous partageons une responsabilité puisque c'est l'accumulation de *nos* actions qui produit des conséquences injustes. Ceci implique alors l'assignation d'une *responsabilité personnelle* envers les injustices structurelles, *mais qui est partagée* dans le sens où nous ne la portons pas seule — nous la portons *tous* individuellement<sup>156</sup>. Nous portons cette responsabilité en ayant conscience que les autres la portent avec nous : « la reconnaissance de ma responsabilité est aussi la reconnaissance de cette collectivité inchoative de laquelle je fais partie »<sup>157</sup>. Cette notion de responsabilité *partagée* se distingue d'une théorie de la responsabilité collective dans la mesure où la responsabilité collective est « distribuée » alors que la responsabilité partagée ne l'est pas. Selon Young, lorsqu'une responsabilité est distribuée au sein d'une collectivité c'est la collectivité (l'organisation ou l'état) qui est définie comme responsable et non les individus personnellement. La responsabilité partagée quant à elle, est une responsabilité personnelle où par notre contribution aux processus produisant des résultats injustes, nous sommes tous personnellement responsables de manière partielle de rectifier ces injustices<sup>158</sup>. Le MCS est donc une responsabilité *partagée*, mais aussi *politique* au sens où nous avons une responsabilité envers les processus structurels<sup>159</sup>. Nous avons bien une responsabilité envers nos actions individuelles, mais nous avons aussi, indirectement, une responsabilité envers les structures auxquelles nos actions contribuent.

Finalement, en vertu de son caractère politique et partagé la responsabilité que permet d'identifier le MCS ne peut être satisfaite que par des actions collectives. Nous devons donc reconnaître l'impact de nos actions et notre implication dans le processus des injustices structurelles. Nous

---

<sup>155</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 109.

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> *Ibid.*, 110. [Ma traduction]

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> Maeve McKeown, "Iris Marion Young's "Social Connection Model" of responsibility: Clarifying the meaning of connection", 492.

devons, selon le MCS, nous engager collectivement avec les autres pour le bien de l'organisation de nos relations sociales afin de coordonner nos actions de manière plus juste<sup>160</sup>. Comme le souligne Jenkins:

“Participating individuals, as the primary bearers of responsibility [must] collectively organize with other individuals, to change practices of production, consumption, and behaviors in all spheres of their life, for the benefit of the currently exploited, oppressed, and marginalized”<sup>161</sup>.

Cette responsabilité tournée vers l'avenir appelle aux changements des processus sociaux dans l'optique de rectifier les injustices. Cette rectification ne peut évidemment pas se faire par un seul individu. En effet, la responsabilité sollicite un mouvement collectif. À première vue, on pourrait penser que puisque ce modèle se concentre sur le remodelage des structures et la volonté de mettre en place des actions collectives, nous devrions spécifiquement attribuer cette responsabilité aux gouvernements et aux institutions décisionnelles. Cependant, Young souligne que même si l'action des gouvernements est importante, la responsabilité ne peut se réduire simplement à l'appel à une action gouvernementale, puisque pour qu'un changement efficace au sein des gouvernements se produise, ceux-ci ont besoin du support des individus appartenant à la communauté<sup>162</sup>. Les mouvements citoyens et les revendications collectives sont de bons moyens de critiquer les politiques en place et donc de motiver une action gouvernementale.

### *Obligations et responsabilité de l'état*

À ce sujet, reprenant le modèle proposé par Young et attentive à la composante *politique* de la responsabilité que celui-ci permet de mettre de l'avant, Serena Parekh distingue trois types d'obligations spécifiques qui, selon elle, en découlent. Il vaut la peine de les étudier avec attention, car elles semblent saisir l'essence de la théorie de Young et mettent en évidence la manière dont, au niveau individuel comme à celui des instances gouvernementales ou des états, on peut s'acquitter de cette responsabilité. Selon Parekh, nous avons premièrement l'obligation de reconnaître les injustices et de nous informer sur le rôle que nous jouons en leur sein<sup>163</sup>. Autrement dit, nous devons être conscients des conditions dans lesquelles nous agissons et de la manière dont

---

<sup>160</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 112.

<sup>161</sup> David Jenkins, “Understanding and fighting structural injustice”, 570.

<sup>162</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 112.

<sup>163</sup> Parekh, « Getting to the Root of Gender Inequality », 681.

celles-ci contribuent à l'émergence d'injustices pour certains, tout en assurant des avantages pour les autres. Deuxièmement (et c'est le cœur de la théorie), nous avons pour obligation de changer les processus sociostructurels qui produisent de tels résultats. Pour Parekh, cette obligation englobe la première, au sens où nous ne pouvons pas avoir une responsabilité de changer les processus vecteurs d'injustices si nous ignorons leur caractère injuste et le rôle que nous jouons dans leur émergence ou reproduction<sup>164</sup>. Troisièmement, nous avons l'obligation d'agir ensemble. Le changement ne peut être provoqué par l'action d'un seul individu, ou d'actions non coordonnées. L'identification de ces trois types d'obligations permet à Parekh de montrer comment l'état peut être tenu pour responsable des injustices structurelles, et plus précisément des injustices qui produisent et perpétuent l'inégalité des sexes, encouragent la violence sur la base du genre, etc.<sup>165</sup>. Selon elle, les états ou les instances gouvernementales, en tant qu'elles représentent les citoyens, doivent assumer une responsabilité proprement politique et donc s'acquitter des trois types d'obligations présentées. Un état serait en mesure de le faire de manière beaucoup plus efficace que des individus, notamment puisqu'il détient du pouvoir et une position privilégiée<sup>166</sup>. En effet, les états sont en mesure de rendre la population consciente et sensible aux injustices structurelles de manière plus large ; l'état peut aussi jouer un rôle déterminant dans la mobilisation et l'élaboration de changements ayant des effets concrets ; finalement, l'état peut lui-même effectuer des changements au sein des processus sociostructurels, en vue de faire advenir plus de justice dans l'avenir<sup>167</sup>. Cette application du MCS permet de souligner le rôle de premier plan que jouent les institutions et gouvernements dans l'optique de réparer les injustices. Bien que Young souligne que la responsabilité n'incombe pas seulement à l'état et que nous devons travailler ensemble pour rectifier les injustices, il reste que c'est lui qui détient un pouvoir exécutif, législatif et judiciaire et peut mettre en place les changements.

### 3.1.2. Paramètres de raisonnement

Puisque Young ne fait pas reposer la responsabilité sur l'appartenance à une communauté politique, la portée de cette théorie dépasse la notion de frontière. L'une des avancées majeures

---

<sup>164</sup> *Ibid.*,

<sup>165</sup> *Ibid.*, 682.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 683.

<sup>167</sup> *Ibid.*



qu'elle présente est son caractère transnational. Sous ce modèle en effet, les individus acquièrent une responsabilité à l'égard des injustices mondiales. Il relève de notre responsabilité de nous organiser collectivement pour changer les structures qui produisent les injustices auxquels nous contribuons. Cependant, en raison de la mondialisation, il semble que nous contribuons à une myriade d'injustices mondiales par le seul exercice de notre agentivité. Nous pourrions donc, à titre d'exemple, être simultanément responsables des *Sweatshops* ; de l'itinérance ; de la crise climatique ; du sexisme structurel ; du racisme structurel ; etc. Cette responsabilité multiple peut facilement donner le vertige et donner naissance à un sentiment d'impuissance : par quoi commencer ? Sur quoi se concentrer ? Doit-on laisser certaines injustices de côté, et si oui, comment choisir ? Sur ce point, Young développe ce qu'elle appelle des « paramètres de raisonnement ». Ces paramètres ont pour objectif de nous éclairer sur ce que nous devrions faire face à notre responsabilité. Le but n'est pas de fournir une méthode infaillible, mais de fournir un guide général des actions qui permettraient de réduire les injustices structurelles<sup>168</sup>. Selon Young, ces paramètres sont ceux du pouvoir, du privilège, de l'intérêt et de la capacité collective. Soulignons dès à présent que ces paramètres n'interviendront pas tous systématiquement, et ne s'appliqueront pas de la même manière pour chaque cas dans la mesure où ils se rapportent spécifiquement à notre position sociale<sup>169</sup>.

D'abord, il semble clair qu'en vertu de notre position sociale, nous possédons un niveau différent de pouvoir et d'influence en ce qui concerne le changement, la modification de processus, et de leurs résultats<sup>170</sup>. Ce paramètre du pouvoir nous invite à nous concentrer sur les injustices sur lesquelles nous avons la capacité d'agir ou d'exercer une influence<sup>171</sup>. La part de pouvoir et d'influence dont je dispose à l'égard d'une injustice devrait déterminer mon degré d'implication à son égard. Le problème de ce paramètre est cependant que, dans bien des cas, les individus qui disposent du pouvoir suffisant pour rectifier les injustices sont aussi ceux qui profitent et bénéficient des processus structurels et injustes en question<sup>172</sup>. Nous avons affaire à une forme de conflit d'intérêts où les individus bénéficiant des injustices ne seront spontanément pas enclins à les rectifier. Young souligne que les personnes privilégiées auraient donc justement une plus grande

---

<sup>168</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 144.

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> *Ibid.*, 148

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 148.

part de responsabilité dans la rectification des injustices structurelles parce qu'elles en bénéficient et parce qu'elles contribuent plus que les autres à créer et maintenir ces injustices :

“Persons and institutions that are relatively privileged within structural processes have greater responsibilities than others to take actions to undermine injustice”<sup>173</sup>.

Le troisième paramètre concerne l'intérêt. Selon Young, si en tant que victime d'une injustice, j'ai un intérêt plus marqué à ce qu'une injustice particulière soit rectifiée, alors je dois me concentrer sur celle-ci<sup>174</sup>. Plus largement, si je m'intéresse à une injustice pour une raison *x*, je devrais m'y attarder spécifiquement. On voit immédiatement le caractère discutabile de ce paramètre de raisonnement, puisqu'il semble impliquer que les victimes ont elles-mêmes le devoir de rectifier les injustices qui les affectent. D'autre part, parce qu'il arrive que plusieurs injustices se chevauchent, il n'est pas toujours facile de comprendre notre position puisque nous pouvons à la fois être victimes et bénéficier de certains processus structureaux. Il faut noter que l'intersectionnalité complexifie la manière dont nous sommes reliés aux différentes injustices. Finalement, le paramètre de la capacité collective nous suggère de nous concentrer sur notre collectivité et sur notre position au sein de cette collectivité<sup>175</sup>. Par exemple, si j'occupe un poste au sein d'une organisation étudiante, je peux, en vertu de ma position, m'impliquer au sein de mon université pour rectifier certaines injustices.

Comme nous verrons, ces paramètres de raisonnement sont critiqués pour leur nature trop vague et abstraite, ne spécifiant pas les devoirs qui nous incombent en tant qu'individus<sup>176</sup>. Il semble donc pertinent de rappeler que nous nous positionnons tous différemment en rapport aux injustices et en rapport aux différentes institutions. Ces paramètres n'ont pas comme visée de dicter des devoirs précis sur la « bonne action », mais servent plutôt à guider notre raisonnement. En fonction de notre position et de nos ressources, l'action posée et possible ne sera pas la même. D'où l'inefficacité de proposer des devoirs spécifiques. Dans un esprit aristotélien, on pourrait dire que

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>174</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>175</sup> *Ibid.*, 146-147.

<sup>176</sup> Voir section 3.2. *Critiques, limites et amendements du MCS*. Voir : Robin Zheng, « What Kind of Responsibility Do We Have for Fighting Injustice? A Moral-Theoretic Perspective on the Social Connections Model », *Critical Horizons* 20, n° 2 (2019): 109-26 ; Robert E Goodin et Christian Barry, « Responsibility for Structural Injustice: A Third Thought », *Politics, Philosophy & Economics* 20, n° 4 (2021): 339-56 ; McKeown, « Iris Marion Young's "Social Connection Model" of Responsibility » et Goodin et Barry, « Responsibility for Structural Injustice »; McKeown, « Iris Marion Young's "Social Connection Model" of Responsibility » ; Valentin Beck, « Two forms of responsibility: Reassessing Young on structural injustice », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, (2020): 1-24.

savoir en quoi consiste l'action adéquate à réaliser relève d'une vertu comme celle de la prudence (*phronesis*), c'est-à-dire de jugement, mais aussi de dispositif à être motivé à agir de la bonne manière et dans les bonnes circonstances. Mais ceci suppose que l'on a déjà développé une certaine sensibilité à certains traits saillants des situations, qui permettent de les qualifier comme des cas d'injustices, et notamment d'injustices de type structurel (contre, notamment l'ignorance ou l'aveuglement, l'insouciance au sort d'autrui et à nos propres responsabilités, le courage de prendre nos responsabilités une fois que nous en prenons conscience, etc.). C'est de ce point de vue, c'est-à-dire de l'identification des traits pertinents d'une situation (qui permettent de la reconnaître comme une situation d'injustice structurelle et pas seulement accidentelle), que les paramètres de Young semblent pertinents. Comme un juge qui doit d'abord « qualifier » l'acte sur lequel il doit se prononcer (crime, accident, défense légitime, discrimination plutôt que malchance, etc.), l'agent·e·s, selon Young, doit d'abord « qualifier » la situation à laquelle il est confronté, ce qui implique qu'il prenne en considération sa propre situation et le type d'injustice (au détriment et au bénéfice de qui) auquel il a affaire.

En résumé, Young conçoit la responsabilité sous un angle politique : la responsabilité envers les injustices structurelles est une responsabilité *personnelle*, partagée entre les individus contribuant par leurs actions et habitudes aux processus structurels produisant des injustices, et qui appelle des actions collectives. Sous le MCS, l'importance est accordée à la relation que nous entretenons avec la structure et non à notre appartenance à une communauté politique. Le MCS ne vise pas à satisfaire le besoin, par ailleurs légitime, d'identifier des coupables. Il cherche plutôt à assigner une responsabilité comme moyen de *rectifier* les processus injustes et appelle donc à de réelles actions de manière à intervenir sur les conditions de fond. Cette présentation nous permet de cerner les éléments essentiels de la théorie de la responsabilité proposée par Young. L'attrait de l'utilisation de cette théorie se trouve, une fois encore, dans le fait qu'elle permet d'envisager une forme de responsabilité *partagée et politique*. L'un des objectifs de cette responsabilité politique est de sensibiliser et permettre de reconnaître les différentes failles structurelles quand il y en a. Comme nous l'avons vu avec la liste des paramètres de raisonnement que Young introduit, il faut reconnaître le fait que certaines personnes, en raison de leur position sociale, ont bien un pouvoir d'action et d'influence sur les structures, mais que malheureusement, ce sont souvent les mêmes qui tirent bénéfices de ces processus et des injustices qu'ils induisent au détriment d'autres individus. La responsabilité partagée politique oblige donc que celles et ceux qui le peuvent mettent

en œuvre des actions collectives, fassent pression sur les institutions et les instances gouvernementales, de sorte que celles-ci développent des politiques plus justes, rectifient les injustices existantes, « diminue[nt] l’habileté des acteurs puissants et privilégiés à faire ce qu’ils veulent sans considération pour les effets cumulatifs de leurs actions sur les autres, et [promeuvent] le bien-être des acteurs impuissants et non privilégiés »<sup>177</sup>. Ainsi, selon le modèle de la connexion sociale, l’élimination des injustices structurelles concerne tout le monde puisque, par notre participation à la structure, nous possédons tous, individuellement, mais de manière partagée, et à des degrés divers, une responsabilité envers ces injustices. Nous possédons, à titre individuel, une responsabilité permettant d’articuler les perspectives politiques et éthiques, en incorporant l’individu, son agentivité, le collectif et la structure<sup>178</sup>.

### 3.2. Critiques, limites et amendements du MCS

Le modèle de la connexion sociale proposé par Young est attrayant, car il permet de traiter de la responsabilité comme un problème politique, et dès lors de rendre compte de notre responsabilité au regard de comportements ou d’actions qui, en soi, ne sont ni illégales sur le plan juridique ni condamnables sur le plan moral. Ce type de responsabilité sollicite les individus et fait appel à leur capacité d’action collective pour rectifier les injustices. Sous ce cadre, l’éthique implique nécessairement la politique. En ce sens, Young repense la justice sociale de manière originale. Ce modèle de responsabilité n’est cependant pas à l’abri de certaines critiques. L’objectif de cette section est d’abord d’en rendre compte, puis, dans un second temps, de présenter comment certaines d’entre elles peuvent être résolues. La première critique concerne le fait que Young propose de faire l’économie du vocabulaire du blâme que l’on retrouve dans un modèle de responsabilité morale et légale (honte, culpabilité, attribution de faute, etc.) qui est, selon l’auteur, trop directement moral et individualisme. La seconde se concentre sur la nature du lien entre les individus et les injustices structurelles, et se demande ce qui les en rend réellement responsables. Finalement, nous reviendrons sur la notion de pouvoir, qui constitue un angle mort dans le modèle de responsabilité de Young. Les objections présentées ici ne sont évidemment pas les seules qui ont pu être développées : le modèle innovateur de Young a été beaucoup discuté. Les critiques sur

---

<sup>177</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 151. [Ma traduction]

<sup>178</sup> Robin Zheng, « What Kind of Responsibility Do We Have for Fighting Injustice? », 110.

lesquelles nous avons choisi de nous concentrer touchent cependant aux éléments qui ont soulevé le plus de réactions. Il faut aussi signaler que *Responsability for Justice* fut publié à titre posthume et constituant un ouvrage inachevé. La plupart des commentateurs et commentatrices reconnaissent que Young aurait probablement été en mesure de répondre à nombre de leurs interrogations.

### 3.2.1. Blâme, honte et imputation

L'une des critiques possibles envers le Modèle de Connexion Sociale concerne le fait qu'il rejette toute référence aux notions de blâme, de honte et de culpabilité (*blame, shame, culpability*). Dans *Responsability for Justice*, Young justifie sa décision de ne pas faire intervenir la notion de blâme en raison du caractère nuisible qu'une telle attitude pourrait avoir quand on cherche à lutter contre les injustices structurelles. Avoir recourt au blâme, selon elle, expose au risque de brusquer et de mettre les agent·e·s blâmé·e·s sur la défensive :

“The language of blame in political debates, I suggest, often impedes discussion that will end in collective action, because it expresses a spirit of resentment, produces defensiveness, or focuses people more on themselves than on the social relations they should be trying to change”<sup>179</sup>.

Autrement dit, le blâme serait une manière contre-productive d'assigner une forme de responsabilité, dans la mesure où celle-ci traduit une forme de ressentiment de la part des personnes qui portent ce jugement de blâme et ceux étant blâmés. Le ressentiment peut ainsi les distraire de la visée primaire : celle de l'action collective en vue de rectifier les processus sociostructurels injustes. Comme le mentionne Martha Nussbaum, il peut en effet être contre-productif de pointer du doigt dans le sens où lorsque nous sommes blâmées pour quelque chose, nous pouvons avoir tendance à nous rétracter et ne pas vouloir s'impliquer davantage — ce qui découragerait ici l'action collective<sup>180</sup>. Des pratiques telles que le blâme et l'imputation de faute sont appropriées et pertinentes dans un modèle de responsabilité morale et juridique, mais ne sont pas adéquates lorsque l'on cherche à concevoir une responsabilité politique partagée. Elles sont plus précisément inappropriées lorsqu'il est question d'injustices structurelles, car elles ont tendance à diviser les individus : certains seront fautifs, d'autres innocents, d'autres victimes et d'autres encore, témoins<sup>181</sup>. Si l'objectif est d'assigner une responsabilité partagée, blâmer quelqu'un ou lui assigner une faute n'a pas réellement de sens lorsque tous les individus concernés, à partir du

---

<sup>179</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 114.

<sup>180</sup> Martha Nussbaum, Foreword, *Responsability for Justice*, xxiv.

<sup>181</sup> Iris Marion Young, *Op. Cit.*, 116.

moment où ils peuvent être mis en relation plus ou moins directe les injustices, en sont responsables. Selon Young, les jugements de blâme ont tendance à toujours restreindre la responsabilité à certains individus seulement (ceux ayant la plus grande part de responsabilité notamment) et par le fait même, à omettre de reconnaître la responsabilité de plusieurs autres individus concernés<sup>182</sup>.

Ce rejet des attributions de blâme, bien que justifié, semble toutefois un peu trop strict. La honte et le blâme semblent en effet pouvoir jouer un rôle déterminant pour motiver des changements, car être blâmé et avoir honte peut pousser à réfléchir de manière critique sur ses propres actions. Certes, on peut répondre à un blâme par une réaction défensive, mais celui-ci peut aussi permettre de raisonner certains individus, les forçant à réfléchir à la portée de leurs actions. Être blâmé pour une action permet parfois d'en réaliser la nature néfaste et encourage à réaliser des actions plus justes par la suite. En ce sens, le blâme, lorsqu'il est fait de manière respectueuse, peut motiver de manière déterminante à réparer le tort commis<sup>183</sup>. D'autre part, il ne semble pas juste d'affirmer que le ressentiment distrairait les individus de l'objectif principal qu'est la rectification des injustices structurelles. Tout d'abord, comme le souligne Nussbaum, l'introspection semble être une condition nécessaire dans le processus de rectification des injustices puisqu'elle permet de refléter sur ses propres actions<sup>184</sup>. De plus, affirmer que les jugements de blâme ne sont pas adéquats pour rectifier les injustices structurelles ne semble pas rendre fidèlement compte de la réalité : l'entière réalité où les scandales corporatifs, la mise en évidence de pratiques négligentes, etc. produisent du changement. Pensons, par exemple, aux travaux de Robert Proctor mettant en lumière les stratégies de désinformation, de persuasion et de tromperie mises en place par les industries du tabac qui, pour contrer le possible déclin du marché en raison des effets néfastes sur la santé de la consommation de leurs produits, ont réussi à produire une aura de doute autour de leur réelle dangerosité<sup>185</sup>. Pensons aussi aux scandales scientifiques, corporatifs et politiques soulevés par Oreskes et Conway dans leur ouvrage *Merchant of Doubt*. Les auteur·trice·s soutiennent que

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>183</sup> Selon George Tsai, différentes attitudes morales et psychologiques comme le respect et l'estime doivent être mobilisées dans une attribution de blâme pour que celle-ci soit considérée comme *efficace*. Cf. George Tsai, « Respect and the Efficacy of Blame », dans *Oxford Studies in Agency and Responsibility Volume 4*, éd. par David Shoemaker (Oxford University Press, 2017). & Martha Nussbaum, Foreword, *Responsability for Justice*, xxiv.

<sup>184</sup> Martha Nussbaum, Foreword, *Responsability for Justice*, xxv.

<sup>185</sup> Robert N. Proctor et Londa Schiebinger, éd., *Agnology: The Making and Unmaking of Ignorance* (Stanford: Stanford University Press, 2008).

certaines scientifiques ayant une affiliation politique particulière et entretenant des liens étroits avec certaines industries « ont obstrué » certaines données véridiques — ont semés le doute — sur certains sujets en raison d'intérêts spécifiques<sup>186</sup>. Par exemple, malgré l'existence de preuves scientifiques, l'ouvrage met en évidence l'inaction du gouvernement au sujet des pluies acides aux États-Unis durant les années 70-80<sup>187</sup>. Oreskes et Conway se penchent aussi sur le déni du réchauffement climatique et le déni de la destruction de la couche d'ozone. Bref, ces études mettent en lumière le fait que les corporations disposent souvent des outils et de l'influence nécessaires pour faire jouer une situation en leur faveur. De même, possédant des outils et une influence notable, ces mêmes corporations ont bien souvent le pouvoir d'améliorer les processus injustes. Il est alors pertinent de porter des jugements de blâme contre ces institutions, puisqu'elles participent de manière significative au maintien à la perpétuation des injustices en ayant pourtant les moyens de les minimiser (par exemple les industries du textile). Bref, l'objectif n'est pas de réintégrer dans leur ensemble tous les jugements de blâme et d'imputation de faute au sein du modèle de la responsabilité. Néanmoins, en faire complètement l'économie ne semble pas efficace. Nous devrions plutôt reconnaître l'efficacité des attributions de blâme et de faute, etc. lorsque les agent·e·s blâmé·e·s ont un rôle à jouer dans la restauration des injustices et qu'ils ont le pouvoir de le faire.

### 3.2.2. Nature de la connexion

En omettant les notions de blâme et de culpabilité ainsi qu'en assignant une responsabilité de manière partagée, la théorie de Young risque d'engendrer un sentiment de dissolution de la responsabilité où aucune personne ne se sent réellement concernée par la rectification des injustices. Si nous sommes tous responsables, alors personne ne semble l'être vraiment. Robert Goodin et Christian Barry soutiennent en ce sens que distinguer la responsabilité rétrospective (*backward looking*) et la responsabilité prospective (*forward looking*) nous confronte à un problème de motivation. Si on définit le MCS comme un modèle de responsabilité prospective, comment les gens peuvent-ils être motivés à agir en fonction de leurs responsabilités futures, alors qu'ils savent qu'ils seront « exonérés de tout blâme ultérieur s'ils ne s'en acquittent pas »<sup>188</sup> ?

---

<sup>186</sup> Naomi Oreskes et Erik M. Conway, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Climate Change*, (New York London Oxford New Delhi Sydney: Bloomsbury Publishing, 2011). Voir aussi, Naomi Oreskes, *Why Trust Science ?* (Princeton New-Jersey: Princeton University Press, 2021).

<sup>187</sup> Naomi Oreskes & Erik M. Conway, *Merchant of Doubt*, 66-106.

<sup>188</sup> Goodin et Barry, « Responsibility for Structural Injustice », 340.

Autrement dit, si nous savons que nous ne serons pas blâmés pour une action ou pour notre «incapacité à [nous] organiser politiquement» pour rectifier les injustices structurelles, nous perdons une incitation majeure à le faire<sup>189</sup>. Il est alors nécessaire de réexaminer la manière la relation aux injustices structurelles produit des obligations pour les individus. Comment leur contribution aux processus sociostructurels engendre-t-elle un sentiment de responsabilité ? En résumé, la seconde critique que l'on pourrait faire au MCS concerne le fait qu'il n'est pas évident de comprendre pourquoi ni comment la connexion sociale génère une responsabilité.

Selon Robin Zheng, la nature de la connexion et du type de responsabilité que nous avons dans la théorie de Young devient plus claire si nous posons une distinction entre *attributability* et *accountability*. Zheng définit la responsabilité comme propriété à une personne ou à un résultat (présent ou futur). La responsabilité est une capacité de répondre de ses actes (*respons-ability*)<sup>190</sup>. Dans un modèle ou dans l'autre, de manière générale, la responsabilité implique une réponse, celle qui consiste à rectifier un tort. D'un côté, la responsabilité en tant qu'*attributability* s'ancre dans les problèmes liés à l'action soit de déterminer ce qui fait que l'action d'une personne est réellement «son action» en ce sens qu'elle l'a produite avec agentivité, libre arbitre et en connaissance de cause<sup>191</sup>. Ce type de responsabilité ne reflète donc pas, selon Zheng, les traits de caractère ou les attitudes des individus. Le blâme est donc légitime lorsque l'action ou le comportement est correctement «attribué» à l'individu en question et non dû à quelque chose d'externe (comme le hasard, la menace, etc.)<sup>192</sup>. Ce modèle de responsabilité est selon Zheng à la base de la responsabilité morale et légale qui se comprend comme une responsabilité rétrospective attribuant donc une responsabilité aux individus seulement pour les actions intentionnellement posées. Ici, l'*attributability* rend compte des conditions de base de la responsabilité de l'action et des réponses possibles une fois cette action commise<sup>193</sup>. De l'autre côté, selon Zheng, la responsabilité en tant qu'*accountability* ne concerne pas spécifiquement l'action, mais plutôt les «problèmes moraux et politiques» d'organisation de la société. Nous avons différentes attentes envers les différents membres de la société puisque chacun possède des devoirs spécifiques en fonction de son rôle

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, 342.

<sup>190</sup> Zheng, « What Kind of Responsibility Do We Have for Fighting Injustice? », 114.

<sup>191</sup> *Ibid.*, 114.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>193</sup> Robin Zheng, *Op. Cit.*, 117.



social<sup>194</sup>. Nous nous attendons, par exemple, à ce que les ingénieurs, les charpentiers, les maçons, etc. construisent des édifices sécuritaires et durables. Nous n'avons pas ces mêmes attentes envers les professeurs ou les médecins. Nous avons d'autres attentes envers celles-ci, par exemple, de fournir une éducation ou des soins de qualité. Selon Zheng, cette organisation donne lieu à la responsabilité prospective. Ne traitant pas d'action spécifique, lorsqu'il y a tort moral ou injustice envers un groupe d'individus, le devoir de rectifier cette injustice est distribué à travers les membres de la société<sup>195</sup>.

Selon Zheng, le modèle de responsabilité soutenu par Young se comprend mieux au sens de l'*accountability*. Rejetant la notion de blâme, le MCS assigne plutôt un « fardeau spécifique » qui est celui de s'organiser collectivement dans l'optique de rectifier les processus injustes<sup>196</sup>. Pour répondre aux critiques soutenant qu'il n'est pas facile de comprendre comment la connexion sociale génère une responsabilité, Zheng soutient que la théorie de la responsabilité de Young possède aussi une dimension essentiellement rétrospective (*backward looking*). En effet, tout en étant prospectif, le MCS accorde une importance pratique aux torts ou aux actions passés pour guider nos actions futures. Pour pouvoir rectifier les injustices, nous devons regarder de quelles manières nos actions ont été nuisibles et comment ne pas les reproduire. Sous le MCS, nous avons une charge (*burden*), une obligation de rectifier les torts causés par nos actions. Selon Zheng, cette charge de changer les choses dans le futur est justifiée par la dimension rétrospective, ce qui présuppose d'admettre des torts passés<sup>197</sup>. Ainsi, la connexion que nous avons avec les injustices découle d'un regard sur le passé et implique que les individus « constatent » leur contribution aux injustices et reconnaissent alors leur responsabilité en assumant une partie de la charge collective des transformations sociales<sup>198</sup>. Autrement dit, nous sommes liés aux injustices structurelles puisque nous avons contribué par le passé au maintien et à la perpétuation de ces injustices. Par notre contribution, nous portons une charge de responsabilité « tournée vers l'avenir » (*forward-looking*), celle de rectifier les injustices structurelles en nous alliant collectivement. Par le fait même, nous ne sommes pas en mesure de faire table rase du passé (et ainsi, ne pas assumer la charge de la responsabilité) : les injustices structurelles se déploient dans le temps et nous y

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>198</sup> *Ibid.*

contribuons tous continuellement<sup>199</sup>. Sous un modèle *d'accountability*, puisque les processus sociostructurels injustes concernent plutôt l'organisation de la société (et non l'action) la rectification ne peut se faire qu'en « partageant » la responsabilité entre les différents membres impliqués. De cette manière, sous la perspective de l'*accountability*, le MCS rend compte du fait que tous les agents sont personnellement responsables<sup>200</sup>. Il est de la responsabilité de tous de rectifier les processus produisant des résultats injustes.

Dans l'optique de spécifier la nature du lien entre les agents et les injustices structurelles, tout en conservant la théorie de Young, Corwin Aragon et Alison Jaggar proposent d'introduire la notion de *complicité structurelle*, qui soutient que la complicité est une forme de connexion sociale expliquant *comment* cette relation peut être établie et engager la responsabilité des personnes concernées<sup>201</sup>. Pour Aragon et Jaggar, la complicité *structurelle* se distingue de la complicité interpersonnelle que présente notamment Kutz. Selon Kutz, la complicité se comprend comme « intention participative » où les individus sont responsables en fonction de leurs intentions<sup>202</sup>. Accordant une importance au *Mens Rea*, un individu peut être tenu responsable s'il a eu l'intention de participer au tort, même si cette participation finalement ne cause aucun tort. Cette conceptualisation de la responsabilité se veut interpersonnelle dans la mesure où elle se concentre sur les actions et les intentions des individus en relation aux torts<sup>203</sup>. La responsabilité interpersonnelle observe donc la contribution causale individuelle et l'intention participative derrière les torts commis. À la différence de la complicité interpersonnelle, la théorie structurelle ne se concentre pas sur l'action individuelle, sur les intentions ou les motivations des agents. La complicité structurelle introduite par Aragon et Jaggar présuppose que, en tant que membres d'une société, nous devons être considérés comme *structurellement complices* aussitôt que l'exercice de notre agentivité nous mène à renforcer des structures sociales injustes<sup>204</sup>. Autrement dit, nous sommes structurellement responsables des injustices structurelles puisque nous contribuons (de manière consciente ou non) au maintien et à la perpétuation de celles-ci. À la différence de la

---

<sup>199</sup> Robin Zheng, *Op. Cit.*, 119.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>201</sup> Corwin Aragon et Alison M. Jaggar, « Agency, Complicity, and the Responsibility to Resist Structural Injustice », *Journal of Social Philosophy* 49, n° 3 (2018): 446.

<sup>202</sup> Christopher Kutz, *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*, Cambridge Studies in Philosophy and Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

<sup>203</sup> Corwin Aragon et Alison M. Jaggar, « Agency, Complicity, and the Responsibility to Resist Structural Injustice », 446.

<sup>204</sup> Corwin Aragon et Alison M. Jaggar, *Op. Cit.*, 449.

complicité interpersonnelle, nous pouvons donc en être structurellement complices, même sans avoir eu l'intention ou la conscience de contribuer à ces injustices<sup>205</sup>. Pour Aragon et Jaggar, cette notion de complicité structurelle permet de mettre en évidence la liaison, la connexion aux injustices structurelles qui fonde la responsabilité quant à la réparation de ces injustices. En d'autres termes, nous sommes connectés aux injustices non seulement par notre contribution aux processus sociostructurels, mais bien parce que contribuant par nos actions et nos omissions à ces processus, nous devenons *complices* de ces injustices structurelles.

### 3.2.3. Relations de pouvoir

Finalement, nous pourrions critiquer le modèle de la responsabilité partagée politique en lui reprochant de ne pas accorder la place qu'elles méritent aux relations de pouvoir présentes au sein de la société. Comme nous l'avons relevé dans le second chapitre, la compréhension des injustices structurelles proposée par Young ne rend pas *adéquatement* compte du pouvoir que certains individus ont au sein de nos structures et par conséquent, ne rend pas suffisamment compte de leur rôle déterminant dans la production et le maintien des injustices structurelles<sup>206</sup>. Certains individus, de par leurs positions sociales, sont moins contraints que d'autres et ont donc un plus grand pouvoir d'action. La même critique peut être adressée à la théorisation youngienne de la responsabilité. Le modèle de la responsabilité partagée politique est bien sûr pertinent pour les membres « ordinaires » de la société. Cependant, lorsque certains d'entre eux disposent de plus de pouvoir, ils ont aussi davantage les moyens de remédier aux injustices structurelles. Malheureusement, ces agents sont aussi majoritairement celles et ceux qui profitent du *statu quo* et des processus injustes, et on peut s'attendre à ce qu'ils n'aient alors aucune motivation pour les changer. Ils devraient alors porter une responsabilité à la fois politique et morale plus forte de rectifier ces injustices<sup>207</sup>. En d'autres termes, certaines personnes pourraient bien porter une sorte de « double responsabilité » : d'une part la responsabilité partagée politique de s'organiser avec les autres pour réaliser des actions collectives, mais aussi, et d'autre part, en vertu de leur position sociale avantageuse, la responsabilité morale de rétablir les injustices dans les cas où ils maintiennent de manière significative les processus sociostructurels injustes et en bénéficient.

---

<sup>205</sup> *Ibid.*,

<sup>206</sup> Maeve McKeown, « Structural Injustice »; Alasia Nuti, *Injustice and the Reproduction of History*.

<sup>207</sup> Maeve McKeown, « Social Justice », 373.

La responsabilité partagée politique est rendue pertinente par le fait que nous sommes tous contraints par les structures sociales. Si personne n'est, en soi, la cause des processus sociaux, c'est bien le cumul de nos actions qui engendre les injustices. Cependant, il est clair qu'il y a des relations de pouvoir à l'œuvre dans ces injustices, et qu'elles y jouent un rôle central. Il y a donc de bonnes raisons de considérer que nous devons assumer une sorte de « double responsabilité » lorsque nous avons du pouvoir et contribuons de manière significative aux injustices structurelles. Par les paramètres de raisonnement, Young souligne l'importance de s'occuper de réduire les injustices sur lesquelles nous avons un pouvoir d'action. Bien que Young soit d'accord pour dire que les individus ayant du pouvoir ou bénéficiant d'une position privilégiée doivent s'impliquer à rectifier les injustices, elle ne semble pas mettre *suffisamment* l'accent sur la charge spécifique qui incombe aux agent·e·s les plus puissants. Certes, selon Young, la responsabilité morale ne s'applique pas adéquatement aux cas d'injustices structurelles.

En résumé, on voit que les différentes critiques adressées à Young s'entendent avec elle sur la nature politique et partagée de la responsabilité (et s'accordent donc avec la définition générale de son modèle de responsabilité). Cependant, elles lui reprochent de faire l'économie de la notion de blâme, et de ne pas rendre compte de manière suffisante de la nature de la connexion ni de celle de l'« attribution » de la responsabilité. Or, il semble tout d'abord justifié de faire une place au jugement de blâme dans une théorie de la responsabilité partagée politique : le blâme, la honte et l'imputation de faute peuvent permettre aux individus de réfléchir sur leurs propres actions et ainsi motiver de manière plus authentique à se mobiliser pour corriger les injustices, même si ce n'est pas toujours le cas. D'autre part, on pourrait mieux définir la nature de la connexion que présuppose le MCS et la manière dont celle-ci génère de la responsabilité en la redéfinissant comme *accountability*, ou en introduisant la notion de complicité structurelle. Quel qu'en soit le bien-fondé, ces critiques n'invalident pas le modèle de connexion sociale de Young : comme on l'a vu en effet, elles ont moins pour effet de remettre en cause la notion de responsabilité politique partagée qu'elles ne la précisent et la complètent. Le modèle de la connexion sociale n'en sort finalement que renforcé.

Cette section avait comme objectif de présenter le modèle de responsabilité partagée politique d'Iris Marion Young et de démontrer sa pertinence lorsqu'on conceptualise une responsabilité envers les injustices structurelles. Ayant dressé une relation forte entre les formes

sociales d'ignorance et les injustices structurelles, nous proposons de transposer le modèle de responsabilité partagée politique conçu pour l'injustice structurelle aux occurrences d'ignorance. Nous avons démontré que certaines formes d'ignorances entretiennent une relation étroite avec les injustices structurelles en tant que cause, de celle-ci, en tant qu'effet ou même en tant qu'injustice structurelle *en soi*. Tout comme l'injustice structurelle, l'ignorance se produit et se maintient souvent à travers les actions et les habitudes de plusieurs, sans avoir nécessairement comme objectif conscient de placer des individus en position de vulnérabilités. La pertinence d'établir une notion de responsabilité envers notre ignorance se perçoit ici. Il faut que l'on puisse être considéré comme responsable de son ignorance puisque celle-ci, au regard notamment des injustices structurelles, nuit de manière considérable à plusieurs individus et groupes sociaux. La prochaine section s'avise donc à proposer l'application du Modèle de Connexion Sociale envers nos pratiques d'ignorance.

### **3.3. Sommes-nous responsables de notre ignorance ?**

Dans le deuxième chapitre, nous avons établi le rôle central que l'ignorance peut jouer dans la genèse et le maintien des injustices structurelles, aussi bien à titre de cause que d'effet de différents mécanismes d'oppression (l'exclusion basée sur le groupe social, ou le rejet des perspectives et connaissances autres). Rappelons que, dans un contexte d'oppression, certaines formes d'ignorance placent les groupes minoritaires sous des formes de domination systématiques et systémiques. Ils risquent alors de se retrouver privés d'exercer leurs capacités épistémiques, la portée et le développement de leurs accomplissements étant niés ou du moins entravés. L'examen de situations de marginalisation et d'impérialisme culturel nous a permis de mettre en évidence que l'ignorance contribue au maintien et à la perpétuation des contraintes objectives qui peuvent peser sur les individus qui occupent une position sociale spécifique, ces contraintes étant produites par les actions et engendrant des conséquences involontaires. Nous avons également pu remarquer que certaines formes d'ignorance constituent des injustices structurelles *en soi* dans la mesure où, en favorisant et soutenant des mécanismes d'oppression épistémique, en perpétuant des perspectives erronées, elles jouent elles-mêmes le rôle de contraintes objectives produites par les actions et engendrant des conséquences injustes involontaires. Dans les sections précédentes de ce troisième chapitre, nous avons proposé une théorie de la responsabilité à l'égard des injustices structurelles.

Il nous reste maintenant à voir comment la notion de responsabilité partagée politique peut s'appliquer aux pratiques d'ignorance qui sont pertinentes du point de vue des injustices structurelles.

Puisqu'il existe des relations assez étroites entre l'ignorance et les injustices structurelles, et que d'autre part nous pouvons être considérés comme collectivement responsables de ces injustices structurelles, il suit que nous avons sans doute une responsabilité vis-à-vis de notre ignorance. Si, comme nous avons tenté de le démontrer, certaines pratiques d'ignorance constituent des injustices structurelles *en elles-mêmes*, avoir une part de responsabilité envers nos pratiques d'ignorances explique le rôle que nous jouons dans la perpétuation des oppressions. Notre contribution aux processus sociostructurels qui rendent possibles et acceptables (au moins en apparence) de tels comportements d'ignorance nous rend donc responsables des résultats injustes qu'ils entraînent. D'autant plus, rappelons que l'ignorance ici traitée se voit comme une forme de vice épistémique et est dommageable (*harmful*) pour soi et pour les autres dans la mesure où il affecte les capacités des uns et des autres en tant que sujets connaissants et il est critiquable en raison de la responsabilité que l'agent·e·s peut avoir à son égard et quant à la possibilité d'y remédier ou non. Ces pratiques restent souvent invisibles et leur rôle difficile à comprendre tant qu'on ne les envisage que de manière indépendante aux autres occurrences d'ignorance. En effet, on voit mal de quelle manière l'ignorance peut contribuer à la production d'injustice si on observe les occurrences d'ignorance de manière singulière. C'est lorsque nous problématisons les injustices structurelles que nous apercevons que l'accumulation des pratiques d'ignorance mène à des situations d'injustice. Dans ces cas, l'ignorance se produit et se perpétue à travers un amalgame d'actions et de pratiques épistémiques sans que les individus aient nécessairement comme objectif de placer d'autres personnes dans une position de vulnérabilité. Le modèle de la responsabilité partagée politique s'applique ici de manière adéquate puisqu'il prend en considération le caractère indirect et souvent non intentionnel des actions réalisées par les individus. Le modèle juridique et moral, se basant sur l'action et cherchant à identifier un coupable, n'est pas satisfaisant quand on s'intéresse aux pratiques d'ignorance, car celles-ci sont rendues possibles et encouragées par l'implication de plusieurs individus — sans qu'aucun d'eux n'ait pour objectif précis de perpétuer des injustices — et donc sans qu'il soit jamais possible d'identifier un coupable précis. Bien que souvent involontaire, l'ignorance en tant que cause et en tant qu'effet n'en doit pas moins être

soumise à une forme de responsabilité<sup>208</sup> que le modèle de la connexion sociale permet de concevoir. En tant que phénomène social et relationnel, les occurrences d'ignorance ne peuvent être corrigées que par des actions collectives puisqu'elles sont elles-mêmes produites de manière collective et que l'accumulation de ces occurrences d'ignorance cause du tort à certains individus. Faisant appel à l'aspect *partagé* du modèle de responsabilité, la rectification de l'ignorance ne peut se faire que par des actions collectives puisque nous partageons une responsabilité envers nos actions participant aux processus causant des injustices et partageons donc une responsabilité de rectifier les torts et de changer les processus injustes. Par l'aspect *politique* de la responsabilité, nous avons un engagement de communiquer avec les autres dans le but de coordonner nos relations de manière plus juste<sup>209</sup>. En effet, pour empêcher ou du moins réduire l'occurrence de ces pratiques, il nous faut nous engager collectivement dans le but de produire des processus épistémiques plus justes dans le futur, en commençant par abandonner les pratiques et habitudes qui produisent et reconduisent l'ignorance. Cet engagement collectif naît de notre responsabilité partagée et politique envers les injustices. En bref, notre contribution, bien qu'involontaire, nous rend complices des injustices structurelles (au sens où l'entendent Aragon et Jaggar). Par notre ignorance, en tant qu'action ou omission, nous contribuons aux processus sociostructurels produisant des injustices, et entretenons donc bien un lien avec elles.

En réintégrant les relations de pouvoir dans l'équation grâce à la notion de complicité structurelle, nous pouvons définir différents degrés d'implication envers l'injustice. De la même manière, nous pouvons définir différents degrés de responsabilité envers l'ignorance. En effet, rappelons que selon Aragon et Jaggar, la théorie de la complicité structurelle ne prend pas racine dans une théorie individualiste, donc ne se concentre pas sur l'action individuelle, les intentions ou motivations des agent·e·s (complicité interpersonnelle), et n'attribue pas non plus une forme de complicité analogue à tous les membres (complicité institutionnelle). En cohérence avec la théorie de Young, en tant que membres d'une société, notre ignorance nous rend structurellement *complices* des injustices puisqu'elle renforce les structures sociales injustes. Considérer la

---

<sup>208</sup> Nous parlons de la nature involontaire de l'ignorance, mais il existe bien des cas dans lesquels l'ignorance est perpétuée et maintenue de manière délibérée au service de but précis. L'ignorance à l'œuvre au sein des injustices structurelles peut être comprise de manière délibérée, mais la plupart du temps, les individus « ordinaires » maintiennent et perpétuent l'ignorance de manière involontaire, inconsciente, sans avoir l'objectif précis de nuire, mais en se conformant au *statu quo* et aux normes établies par la société.

<sup>209</sup> Iris Marion Young, *Responsability for Justice*, 112.

responsabilité que nous avons envers notre ignorance de cette manière permet d'assigner plus aisément une responsabilité plus élevée à certains groupes ou certains individus vu leurs degrés de relation avec les structures produisant des injustices. Par exemple, par leur statut social, les institutions gouvernementales et leurs membres devraient se voir assigner une responsabilité plus importante (ou une double responsabilité, comme le souligne McKeown) en ce qui concerne les pratiques d'ignorance et avoir l'objectif de réparer ces torts structurels. Dans l'instauration de lois ou politiques racistes/sexistes, par exemple, il existe bien des individus ayant un pouvoir de décision quant à l'instauration ou la modification de celles-ci faisant preuve d'ignorance à l'égard de certains groupes sociaux.

En définitive, ce troisième chapitre avait comme visée d'analyser le type de responsabilité que nous avons envers notre ignorance. En accord avec les critiques présentées et en utilisant notamment la notion de complicité structurelle, nous avons essayé de montrer que le modèle de la responsabilité partagée politique de Young s'applique de manière pertinente aux pratiques d'ignorance. Tout d'abord, traitant des torts « ordinaires » produits de manière non intentionnelle par un amalgame d'actions, ce modèle s'applique adéquatement puisqu'il permet de rendre compte de l'aspect involontaire et parfois insidieux de l'ignorance au sein des injustices structurelles. De plus, ce modèle permet d'assigner une responsabilité aux individus même si ceux-ci n'ont pas nécessairement commis de « crime » ou de tort moral direct et intentionnel. En effet, d'après le modèle de la connexion sociale, tous les individus qui contribuent par leurs actions aux processus sociostructurels et produisent ce faisant des injustices ont pour responsabilité de les rectifier. Compte tenu du rôle majeur que joue l'ignorance au regard des injustices structurelles, et du fait qu'on peut la considérer comme injustice structurelle par elle-même, il fallait proposer un modèle de responsabilité sur-mesure. Le modèle moral et légal en effet n'est pas en mesure de rendre compte des torts causés par l'ignorance puisque celle-ci ne cause généralement pas un tort direct, et n'est généralement pas le projet d'un individu spécifique. Par contraste, le modèle de la responsabilité partagée politique peut s'appliquer aux pratiques d'ignorance, et permet en outre de saisir le type « d'obligation » qui nous incombe : celle de rectifier collectivement les pratiques injustes, en l'occurrence celles d'ignorance. À titre de phénomène épistémique et social, l'ignorance est bien une chose qui se partage, se maintient, s'acquiert et ne peut être rectifié que lorsque nous reconnaissons collectivement nos occurrences d'ignorance, les torts qu'elles peuvent



causer et que nous agissons collectivement pour rectifier l'ignorance et produire des processus plus justes.

Nous devons donc collectivement lutter contre notre ignorance, c'est-à-dire activement s'atteler à déconstruire certains « savoirs » établis (ceux qui conduisent à exclure d'autres savoirs pourtant légitimes) et mieux reconnaître les cas et les pratiques d'ignorance qui causent du tort. Le rétablissement collectif de nos processus sociaux et épistémiques n'est pas une tâche facile. Mais, en cohérence avec les théories présentées dans les précédents chapitres, voici quelques pistes d'actions collectives et d'attitudes qui pourraient permettre de corriger la situation: être attentif·ve à sa position sociale, à son rapport avec le groupe dominant et à la manière spécifique dont on acquiert nos connaissances ; être attentif·ve à notre position privilégiée, le cas échéant, et nous « forcer » à sortir hors de notre bulle épistémique ; proposer ou mettre de l'avant des contres-histoires, des expériences alternatives qui permettent de remettre en question l'unité de l'histoire et des normes établies, et rompre le silence entourant les perspectives marginalisées<sup>210</sup>. Lorsqu'il est notamment question de racisme et de sexisme, s'informer auprès de ressources produites par les acteur·trice·s touché·e·s en premier lieu nous permet d'avoir accès à une connaissance plus directe et même expérientielle des oppressions vécues, pour lever le voile d'ignorance sur les oppressions et la manière dont elles se perpétuent. Nous devons aussi motiver la discussion sur ces thématiques en cohérence avec notre degré d'influence, de pouvoir et notre possibilité d'agir que ce soit à grande échelle, en produisant des écrits à ce sujet, en intervenant auprès des organisations ou des institutions sociales et politiques, ou à plus petite échelle en canalisant notre énergie à motiver la discussion et la réflexion auprès de notre communauté et de nos proches, etc. Comme le soutient Medina, pour contrer notre ignorance et, de la même manière, dans certains cas, permettre une rectification de certaines oppressions, nous devons accueillir et adopter ce qu'il appelle une « épistémologie de la résistance » en étant sensible aux résistances épistémiques et aux oppositions, en s'outillant de reconnaissance, d'engagement, et du principe d'équilibre épistémique<sup>211</sup>. Selon lui, en effet, toutes les oppositions que nous rencontrons « doivent être reconnues et, dans la mesure où cela devient possible, elles doivent être impliquées d'une manière ou d'une autre (même si, dans certains cas, seul un mode d'engagement négatif est

---

<sup>210</sup> José Medina, *The Epistemology of Resistance*, 289.

<sup>211</sup> José Medina, *Op. Cit.*, 50.

possible ou bénéfique sur le plan épistémique)»<sup>212</sup>. Il nous engage à rechercher une forme d'équilibre épistémique, c'est-à-dire un équilibre dans l'interaction des oppositions et des croyances divergentes, sans que certaines prennent systématiquement le dessus sur les autres pour des raisons non épistémiques<sup>213</sup>. La reconnaissance et l'implication des résistances épistémiques sont ainsi essentielles dans une rectification des occurrences d'ignorance puisqu'elles permettent le développement d'une forme de *lucidité subversive*, en opposition aux normes préétablies, et permettant donc de remettre en question le *statu quo* social et épistémique :

“[...] the absence of or insensitivity to epistemic resistances promotes active ignorance and the epistemic vices that support it, whereas the acknowledgment of and engagement with epistemic resistances facilitate the achievement of epistemic virtues and, under some conditions, can also produce a subversive lucidity that can have an enormous critical and transformative impact on the epistemic community and its environments”<sup>214</sup>.

En outre, comme souligné par Tuana, à la manière du *Women's Health Mouvement* des années 80 qui avait pour but de donner aux femmes accès des connaissances sur la sexualité et l'anatomie féminine, mais aussi d'en développer de nouvelles, nous devons favoriser et encourager le développement de connaissances sur des sujets qui restent sous-étudiés, en faisant collectivement pression sur les instances gouvernementales, les organismes de recherche ou en entamant soi-même ces recherches. À la manière de Proctor, Oreskes et Conway, si nous avons les ressources et la capacité de le faire, nous devons exposer les cas de *sciences non-faites*, exposer l'ignorance perpétuée et explorer les domaines laissés dans l'ombre.

Bref, corriger l'ignorance implique une forme de correction de l'homogénéisation épistémique et sociale. Les processus sociostructurels et nos communautés épistémiques (incluant nos connaissances, nos croyances ainsi que nos méthodes d'acquisition de connaissance et nos ressources épistémiques) doivent être compris comme irréductiblement hétérogènes<sup>215</sup>. Nos processus sociostructurels et nos communautés épistémiques doivent alors rendre compte de la pluralité et de la diversité des voix et des groupes, ainsi que soutenir la légitimité des différentes manières d'appréhender le monde, d'acquérir des connaissances, d'agir, etc. En accordant une place adéquate à la diversité épistémique et sociale et en soutenant sa légitimité, nous pourrions

---

<sup>212</sup> *Ibid.* [Ma traduction].

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>215</sup> José Medina, *The Epistemology of Resistance*; Iris Marion Young, *On Female Body Experience: « Throwing Like a Girl » and Other Essays* (New York: Oxford University Press, 2005) et *Justice and the Politics of Difference*.

rectifier nos processus sociostructurels sous le signe de l'hétérogénéité ce qui permet, par la reconnaissance des différentes identités et de la subjectivité, de contrer plusieurs instances d'ignorance. Par exemple, au Québec, plusieurs organismes luttant contre la pauvreté et l'exclusion (CQSP ; CCLP ; GRFPQ ; Carrefour des Savoirs) sont marqués par des projets joignant le milieu universitaire et le milieu communautaire et mobilisant des approches participatives, c'est-à-dire des approches impliquant les individus concernés au premier chef : des personnes ayant été ou vivant en situation de pauvreté et d'exclusion<sup>216</sup>. Ce dialogue entre le domaine communautaire, le domaine académique et les individus vivant ces injustices permet une *coconstruction* des savoirs qui se veut essentielle puisqu'elle permet d'analyser et de rectifier ces injustices de manière complète, comprenant la problématique sous tous ses angles et se dotant d'une expertise diversifiée (académique, intervenante, expérientielle, etc.).

---

<sup>216</sup> Pour plus à ce sujet, voir : Marion Carrel et al., « Les enjeux méthodologiques et épistémologiques du croisement des savoirs entre personnes en situation de pauvreté, praticien.ne.s et universitaires : retours sur la recherche ÉQUIsanTÉ au Québec », *Sociologie et sociétés* 49, n° 1 (2017): 119-42 ; Baptiste Godrie, « La co-construction des savoirs au prisme de l'épistémologie et des inégalités sociales », *SociologieS* (2019b) ; Baptiste Godrie et Marie Dos Santos, « Présentation : Inégalités sociales, production des savoirs et de l'ignorance », *Sociologie et sociétés* 49, n° 1 (2017): 7-31; Baptiste Godrie et al., « Injustices épistémiques et recherche participative: un agenda de recherche à la croisée de l'université et des communautés », *Gateways: International Journal of Community Research and Engagement* 13 (2020); Marianne de Laat et al., « Le croisement des savoirs et des pratiques avec des personnes en situation de pauvreté. Une condition nécessaire pour une société du savoir inclusive », *Globe : revue internationale d'études québécoises* 17, n° 2 (2014): 69-91; Agathe Osinski, « From Consultation to Coproduction: A Comparison of Participation in Poverty Research », *Journal of Participatory Research Methods*, (2021).

## Conclusion

Dans le cadre de ce projet, nous nous sommes intéressées à un sous-ensemble spécifique d'ignorance : celui qui possède des ramifications sociales et politiques et joue un rôle important dans certaines formes d'injustices sociales. Essayer de saisir l'ignorance seulement au prisme de l'épistémologie traditionnelle ne permet pas de rendre compte des cas plus normatifs où l'ignorance est un vecteur d'injustices sociales et politiques et dépasse le simple rapport dichotomique à la connaissance. En sollicitant des écrits issus de l'épistémologie sociale, des études féministes et de la *Critical Race Theory*, l'objectif fut de souligner la nature profondément sociale de certaines formes d'ignorance, d'analyser le rôle que ce type d'ignorance joue au sein des injustices structurelles et finalement d'établir une certaine responsabilité à l'égard de ces instances d'ignorance. Nous avons choisi d'analyser ce type d'ignorance en adoptant le cadre méthodologique de l'épistémologie sociale puisque les théories issues de ce corpus s'intéressent aux aspects sociaux de la production et de la diffusion de la connaissance et aux aspects sociaux de l'absence de connaissance tant du point de vue de sa production que de sa diffusion. Comprendre l'ignorance en rapport à ces notions permet de justifier une conceptualisation de l'ignorance comme phénomène social. Ceci rend dès lors possible une compréhension plus claire de son rôle au sein des injustices dans les cas où la perpétuation de l'ignorance peut causer des torts épistémiques considérables envers certains groupes d'individus (lorsque leurs pratiques, leurs croyances et leurs interprétations se voient ignorées).

La visée du premier chapitre avait ainsi pour objectif de rectifier l'insuffisance des théories issues de l'épistémologie classique en introduisant une conceptualisation de l'ignorance dans les termes de l'épistémologie sociale, laquelle accorde une place déterminante à la construction sociale de la connaissance et de l'ignorance. Nous avons vu que, bien que l'ignorance soit un phénomène épistémique, dans certains cas au moins, elle possède une nature profondément sociale. Avec des auteur·trice·s comme Charles Mills, José Medina, Linda Martín Alcoff et Gaile Pohlhaus, nous avons observé que les formes sociales d'ignorance se comprennent mieux lorsque nous sollicitons les notions d'agentivité, d'identité et de subjectivité. Nous avons vu par la suite, principalement avec Quassim Cassam, que l'ignorance constitue un vice épistémique *en soi*. Ceci permet d'éclaircir les causes et conséquences de l'ignorance, en identifiant les comportements

épistémiques qui engendrent et nourrissent certaines formes d'ignorance, et ceux qui en découlent (par exemple, l'arrogance épistémique, la fermeture d'esprit et la lâcheté épistémique).

La pertinence d'établir une compréhension intégrative de l'ignorance comme phénomène épistémique de nature sociale est qu'elle permet de comprendre ce phénomène comme une pratique potentiellement préjudiciable, qui cause certains torts épistémiques et joue un rôle déterminant dans la genèse et la perpétuation d'injustices. La soutenir offre la possibilité de concevoir un rapport entre l'ignorance et les injustices sociales et épistémiques dans lesquelles elle œuvre, et ainsi de souligner sa nature collective. Le second chapitre s'affairait justement à montrer le rôle que joue l'ignorance dans les injustices structurelles. Nous avons vu que l'ignorance joue un rôle majeur dans les oppressions aussi bien à titre de cause qu'à titre d'effet : elle est aussi bien partie prenante des mécanismes d'exclusions basés sur le groupe social (marginalisation) que rejet des perspectives et connaissances autres (impérialisme culturel). Par son rôle au sein des injustices, nous voyons que l'ignorance sociale et politique n'est pas un état passif ou une simple négligence, elle prend le plus souvent la forme d'une omission active : elle est ainsi souvent construite et activement préservée. Certaines formes d'ignorance peuvent placer certains groupes sous une menace de domination et de privation dans l'exercice de leurs capacités, ce qui conduit à nier ou réduire leur portée et leur développement sur les plans social et épistémique. En nous intéressant de plus près au phénomène de la marginalisation, nous avons pu observer que l'ignorance (en tant que cause) contribue à la production et à la perpétuation des contraintes objectives qui s'exercent à l'égard de certains groupes en vertu de leur position sociale spécifique. Initiant et perpétuant le rejet de certains individus sur la base de leurs différences fondées sur des stéréotypes et de fausses perceptions, elle engendre des injustices. Ignorer les individus, leurs cultures et leurs pratiques sur la base de leur assignation à un groupe social est un facteur majeur dans la perpétuation de leur exclusion et donc de leur marginalisation. En examinant ensuite le phénomène de l'impérialisme culturel, nous avons proposé d'y voir une exemplification de l'ignorance en tant qu'effet. L'impérialisme culturel est en effet une forme d'oppression qui consiste à rejeter et ignorer les perspectives *autres*. En érigeant la culture du groupe dominant au rang de *statu quo*, le groupe dominant perpétue et maintient une ignorance qui porte sur les manières de vivre et d'appréhender le monde qui ne sont pas les siennes ou dont il juge qu'elles ne satisfont pas ses critères normatifs. L'ignorance ici apparaît comme le résultat d'une logique de domination. Enfin, nous soutenons la thèse selon laquelle certaines formes d'ignorance peuvent être caractérisées comme des injustices

structurelles *en soi* puisqu'elles se traduisent par la mise en place ou l'imposition indue de contraintes objectives qui sont autant de vecteurs d'injustices (en favorisant des oppressions épistémiques, en *censurant*, en perpétuant des perspectives fautives, etc.) Autrement dit, certaines formes d'ignorance sont des injustices structurelles qui sont perpétuées et sont reproduites par certains processus socio-structurels, les habitudes et les actions qui, assurant les intérêts d'une partie des individus au sein de l'espace social, causent du tort aux autres membres de la communauté.

La relation étroite et forte que nous proposons d'établir entre l'ignorance et les injustices structurelles permet alors de concevoir le type de responsabilité que l'on peut imputer aux agents qui pratiquent ou cultivent ces formes d'ignorance sociale et politique. Puisqu'en effet ce type d'ignorance ne renvoie pas simplement à une pratique passive ou une simple omission accidentelle, mais plutôt à une pratique active qui joue un rôle déterminant dans les mécanismes de production (et de suppression) de connaissances, et par-là dans la reproduction des injustices sociales, il semble bien que nous en soyons responsables, et ce faisant responsable des torts qu'elles sont susceptibles de causer, à nous comme aux autres. Pour en rendre compte, nous avons choisi d'adopter une version remaniée de la notion de responsabilité partagée politique théorisée par Iris Marion Young, en y ajoutant l'élément crucial de la *complicité structurelle* ainsi qu'en insistant sur l'importance des relations et des inégalités de pouvoir. Le modèle de Young reste le modèle le plus approprié dans le cadre de ce projet puisqu'il s'applique déjà adéquatement aux injustices structurelles, et permet de souligner la relation déterminante qu'entretiennent l'ignorance et les injustices structurelles. Nous soutenons qu'il peut, de surcroît, s'adapter de manière pertinente aux cas d'ignorance. Il est certes difficile d'appliquer la notion de responsabilité à un phénomène tel que l'ignorance, puisqu'on parle alors de ce qu'on ne sait pas ou ne fait pas. Mais la pertinence de ce modèle est justement qu'il s'applique à des cas où des actions ou des habitudes collectives causent du tort de manière indirecte. Similairement, les individus reproduisant l'ignorance causent (la plupart du temps) du tort de manière indirecte sans avoir un désir conscient au préalable de nuire à autrui. Dans ce contexte, ignorer consiste indirectement à omettre, exclure ou réduire au silence volontairement certains contenus ou pratiques épistémiques.

À la différence du modèle juridique et moral rétrospectif traditionnel, ce modèle de responsabilité se veut prospectif : il est tourné vers l'avenir et concerne la rectification des processus ou des

habitudes causant du tort. Son originalité tient également au fait qu'un tel modèle de responsabilité permet d'en saisir la nature partagée et politique. En accord avec Aragon et Jaggar, nous avons soutenu que les agents se rendent, par leur ignorance même, *complices* des injustices puisque celle-ci contribue aux processus sociostructurels qui produisent des résultats injustes. Nous avons ainsi la responsabilité de rectifier notre ignorance, c'est-à-dire de réduire et de corriger les injustices que nous contribuons à produire ou perpétons par cette ignorance. Il s'agit d'une responsabilité personnelle, mais elle est également partagée dans le sens où nous la portons tous. Chaque individu contribuant aux processus sociostructurels partage la responsabilité individuelle de rectifier son ignorance et les injustices qu'elle engendre. Enfin, non seulement la responsabilité ainsi comprise est-elle partagée, elle a également un caractère *politique*. Notre responsabilité ne s'étend pas seulement à nos actions individuelles, mais aussi et surtout aux structures auxquelles ces actions contribuent. Suivant McKeown, Nuti et Parekh, nous soutenons que le fait de considérer la responsabilité que nous avons envers notre ignorance de cette manière permet d'assigner plus aisément la responsabilité de manière différentielle : une responsabilité plus élevée (ou double) incombe ainsi à certains groupes ou certains individus en raison de l'étroitesse des relations que leurs actions entretiennent avec les structures produisant des injustices. Par exemple, en vertu de leur statut et de leur rôle social, les institutions gouvernementales et leurs membres devraient se voir assigner une responsabilité plus importante dans la rectification de l'ignorance (et des injustices). La correction des injustices et de notre ignorance quand celle-ci joue un rôle qui mène à l'apparition ou à la perpétuation d'injustices structurelles ne peut passer que par des actions collectives : il nous faut nous engager collectivement avec les autres afin de coordonner nos actions de manière plus juste. Cet engagement collectif trouve son origine dans notre responsabilité partagée et politique à l'égard des injustices auxquelles nous participons : par notre ignorance, nous contribuons aux processus sociostructurels qui produisent des injustices, et entretenons donc bien un lien avec elles.

Nous avons donc collectivement la responsabilité de rectifier les processus sociaux et épistémiques dans lesquels nous sommes indirectement impliqués et, en ce sens, nous avons collectivement la responsabilité de lutter contre notre ignorance. Pour y parvenir, nous devons nous rendre sensibles et porter attention à notre position sociale, notre rapport au groupe dominant et à la manière dont nous acquérons nos connaissances. Le premier pas vers une rectification de l'ignorance serait de motiver la discussion au mieux de ses capacités sur certains sujets tels le

racisme et le sexisme. Nous devons collectivement ensuite nous affairer à faire de la place aux perspectives et aux connaissances marginalisées, à solliciter le savoir des individus affectés de manière négative par certaines normes et pour cela à questionner le *statu quo* préétabli. Comme nous l'avons vu, c'est ce que font déjà certaines initiatives de lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale au Québec. En proposant des approches participatives, ces organismes reconnaissent et assurent une place déterminante aux connaissances et aux perspectives marginalisées, ainsi qu'aux individus affectés au premier chef. L'objectif est ainsi, en conjuguant les dimensions communautaire et académique, de *coconstruire* les connaissances. Une telle *coconstruction* corrige l'ignorance puisqu'elle expose les angles morts de chacun des points de vue. Contre l'ignorance implique donc de se méfier de l'homogénéité épistémique et sociale. Notre communauté épistémique est hétérogène et doit être traitée comme telle.



## Références bibliographiques

Alcoff, Linda Martín. « Epistemologies of Ignorance: Three Types ». Dans *Race and Epistemologies of Ignorance*, édité par Shannon Sullivan Nancy Tuana, 39-50. Ithaca: State University of New York Press, 2007.

———. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Aragon, Corwin, et Alison M. Jaggar. « Agency, Complicity, and the Responsibility to Resist Structural Injustice ». *Journal of Social Philosophy* 49, n° 3 (2018): 439-60. <https://doi.org/10.1111/josp.12251>.

Bailey, Alison. « Strategic Ignorance ». Dans *Race and Epistemologies of Ignorance*, édité par Shannon Sullivan et Nancy Tuana, 77-94. Ithaca: State University of New York Press, 2009.

Beck, Valentin. « Two forms of responsibility: Reassessing Young on structural injustice ». *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 0, n° 0 (30 juin 2020): 1-24. <https://doi.org/10.1080/13698230.2020.1786307>.

Carrel, Marion, Christine Loignon, Sophie Boyer, et Marianne De Laat. « Les enjeux méthodologiques et épistémologiques du croisement des savoirs entre personnes en situation de pauvreté, praticien.ne.s et universitaires : retours sur la recherche ÉQUIsanTÉ au Québec ». *Sociologie et sociétés* 49, n° 1 (2017): 119-42. <https://doi.org/10.7202/1042808ar>.

Cassam, Quassim. *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2019.

Code, Lorraine. « Taking Subjectivity into Account ». Dans *Education, Culture and Epistemological Diversity: Mapping a Disputed Terrain*, édité par Claudia W. Ruitenberg et D.C. Phillips, 85-100. Contemporary Philosophies and Theories in Education. Dordrecht: Springer Netherlands, 2012. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-2066-4\\_5](https://doi.org/10.1007/978-94-007-2066-4_5).

Cudd, Ann E. *Analyzing Oppression*. Illustrated edition. New York: Oxford University Press, 2006.

Denicola, Daniel R. *Understanding Ignorance: The Surprising Impact of What We Don't Know*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2018.

Deveaux, Monique, et Vida Panitch, éd. *Exploitation: From Practice to Theory*. Rowman & Littlefield Publishers, 2017.

Doane, Ashley W. « Rethinking Whiteness Studies ». Dans *White Out*. Routledge, 2003.

El Kassar, Nadja. « What Ignorance Really Is. Examining the Foundations of Epistemology of Ignorance ». *Social Epistemology* 32, n° 5 (3 septembre 2018): 300-310. <https://doi.org/10.1080/02691728.2018.1518498>.

Frickel, Scott, Sahra Gibbon, Jeff Howard, Joanna Kempner, Gwen Ottinger, et David J. Hess. « Undone Science: Charting Social Movement and Civil Society Challenges to Research Agenda Setting ». *Science, Technology, & Human Values* 35, n° 4 (1 juillet 2010): 444-73. <https://doi.org/10.1177/0162243909345836>.

Frickel, Scott, et M. Bess Vincent. « Hurricane Katrina, Contamination, and the Unintended Organization of Ignorance ». *Technology in Society, Perspectives on Hurricane Katrina*, 29, n° 2 (1 avril 2007): 181-88. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2007.01.007>.

Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Girel, Mathias. *Science et territoire de l'ignorance*. France: QUAE, 2017.

Godoy, Eric S. « What's the Harm in Climate Change? » *Ethics, Policy & Environment* 20, n° 1 (2 janvier 2017): 103-17. <https://doi.org/10.1080/21550085.2017.1291828>.

Godrie, Baptiste. « La co-construction des savoirs au prisme de l'épistémologie et des inégalités sociales ». *SociologieS* Dossier Savoirs savants et savoirs profanes (2019b). <https://doi.org/10.4000/sociologies.11620>.

Godrie, Baptiste, Maxime Boucher, Sylvia Bissonnette, Pierre Chaput, Javier Flores, Sophie Dupéré, Lucie Gélinau, Florence Piron, et Aude Bandini. « Injustices épistémiques et recherche participative: un agenda de recherche à la croisée de l'université et des communautés ». *Gateways: International Journal of Community Research and Engagement* 13 (2020). <https://doi.org/10.5130/ijcre.v13i1.7110>.

Godrie, Baptiste, Maïté Juan, et Marion Carrel. « Recherches participatives et épistémologies radicales : un état des lieux ». *Participations* 32, n° 1 (2022): 11-50. <https://doi.org/10.3917/parti.032.0011>.

Godrie, Baptiste, Guillaume Ouellet, Robert Bastien, Sylvia Bissonnette, Jean Gagné, Luc Gaudet, Audrey Gonin, et al. « Participation citoyenne et recherches participatives dans le champ des inégalités sociales ». *Nouvelles pratiques sociales* 30, n° 1 (2018). <https://doi.org/10.7202/1051406ar>.

Goodin, Robert E, et Christian Barry. « Responsibility for Structural Injustice: A Third Thought ». *Politics, Philosophy & Economics* 20, n° 4 (1 novembre 2021): 339-56. <https://doi.org/10.1177/1470594X211027257>.

Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca : Cornell University Press, 1991.

Haslanger, Sally. « The Sex/Gender Distinction and the Social Construction of Reality ». Dans *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, édité par Ann Garry, Serene J. Khader, et Alison Stone. Routledge, 2017.

Hess, David J. « The Potentials and Limitations of Civil Society Research: Getting Undone Science Done ». *Sociological Inquiry* 79, n° 3 (2009): 306-27. <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.2009.00292.x>.

———. *Undone Science: Social Movements, Mobilized Publics, and Industrial Transitions*. Reprint edition. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.

Jenkins, David. « Understanding and Fighting Structural Injustice ». *Journal of Social Philosophy* 52, n° 4 (2021): 569-86. <https://doi.org/10.1111/josp.12386>.

Kidd, Ian James, Heather Battaly, et Quassim Cassam, éd. *Vice Epistemology*. 1st edition. London ; New York, NY: Routledge, 2020.

Kutz, Christopher. *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*. Cambridge Studies in Philosophy and Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511663758>.

Laat, Marianne de, Sophie Boyer, Catherine Hudon, Émilie Goulet, et Christine Loignon. « Le croisement des savoirs et des pratiques avec des personnes en situation de pauvreté. Une condition nécessaire pour une société du savoir inclusive ». *Globe : revue internationale d'études québécoises* 17, n° 2 (2014): 69-91. <https://doi.org/10.7202/1036238ar>.

Lee, Harper. *To Kill a Mockingbird*. Reprint edition. New York: Grand Central Publishing, 1988.

Mason, Sharon E. « Climate Science Denial as Willful Hermeneutical Ignorance ». *Social Epistemology* 34, n° 5 (2 septembre 2020): 469-77. <https://doi.org/10.1080/02691728.2020.1739167>.

Mayor, Adrienne. « Suppression of Indigenous Fossil Knowledge ». Dans *Agnotology : the making and unmaking of ignorance*, édité par Robert N. Proctor et Londa Schiebinger, Stanford University Press. Stanford, 2008.

McKeown, Maeve. « Iris Marion Young's "Social Connection Model" of Responsibility: Clarifying the Meaning of Connection ». *Journal of Social Philosophy* 49, n° 3 (2018): 484-502. <https://doi.org/10.1111/josp.12253>.

———. « Social Justice ». Dans *The Routledge Handbook of Philosophy, Politics, and Economics*, édité par C.M. Melenovsky. Routledge, 2022.

———. « Structural Injustice ». *Philosophy Compass* 16, n° 7 (2021): e12757. <https://doi.org/10.1111/phc3.12757>.

Medina, José. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. OUP USA, 2013.

Mills, Charles W. *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. Transgressing Boundaries: Studies in Black Politics and Black Communities. Oxford, New York: Oxford University Press, 2017.

Norgaard, Kari Marie. *Living in Denial: Climate Change, Emotions, and Everyday Life*. Illustrated edition. Cambridge, Mass: The MIT Press, 2011.

Nuti, Alasia. *Injustice and the Reproduction of History: Structural Inequalities, Gender and Redress*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. <https://doi.org/10.1017/9781108325592>.

Oreskes, Naomi. *Why Trust Science ?* Princeton New-Jersey: Princeton University Press, 2021.

Oreskes, Naomi, et Erik M. Conway. *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Climate Change*. Reprint édition. New York London Oxford New Delhi Sydney: Bloomsbury Publishing, 2011.

Osinski, Agathe. « From Consultation to Coproduction: A Comparison of Participation in Poverty Research ». *Journal of Participatory Research Methods*, 12 février 2021. <https://doi.org/10.35844/001c.18875>.

Painter, Nell Irvin. *The History of White People*. Illustrated edition. New York: WW Norton, 2011.

Panitch, Vida, et Monique Deveaux. *Exploitation: From Practice to Theory*. Rowman & Littlefield, 2017.

Parekh, Serena. « Getting to the Root of Gender Inequality: Structural Injustice and Political Responsibility ». *Hypatia* 26, n° 4 (ed 2011): 672-89. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01159.x>.

Pohlhaus, Gaile. « Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of “Willful Hermeneutical Ignorance” ». *Hypatia* 27, n° 4 (2012): 715-35.

Pongiglione, Francesca, et Carlo Martini. « Climate Change and Culpable Ignorance: The Case of Pseudoscience ». *Social Epistemology* 36, n° 4 (4 juillet 2022): 425-35. <https://doi.org/10.1080/02691728.2022.2052994>.

Proctor, Robert N. *Golden Holocaust : Le Complot Des Industriels Du Tabac*. Paris: Des équateurs, 2019.

Proctor, Robert N., et Londa Schiebinger, éd. *Agnology: The Making and Unmaking of Ignorance*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

Reed-Sandoval, Amy. *Socially Undocumented: Identity and Immigration Justice*. Oxford University Press, 2019.

Sullivan, Shannon, et Nancy Tuana. *Race and Epistemologies of Ignorance*. Ithaca: State University of New York Press, 2007. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/umontreal-ebooks/detail.action?docID=3407494>.

Tanesini, Alessandra. « I—‘Calm Down, Dear’: Intellectual Arrogance, Silencing and Ignorance ». *Aristotelian Society Supplementary Volume* 90, n° 1 (1 juin 2016): 71-92. <https://doi.org/10.1093/arisup/akw011>.

Tsai, George. « Respect and the Efficacy of Blame ». Dans *Oxford Studies in Agency and Responsibility Volume 4*, édité par David Shoemaker. Oxford University Press, 2017. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198805601.003.0013>.

Tuana, Nancy. « Coming to Understand: Orgasm and the Epistemology of Ignorance ». *Hypatia* 19, n° 1 (2004): 194-232.

———. « The Speculum of Ignorance: The Women’s Health Movement and Epistemologies of Ignorance ». *Hypatia* 21, n° 3 (2006): 1-19.

Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. REV-Revised. Princeton University Press, 1990. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc4g4q>.

———. *On Female Body Experience: « Throwing Like a Girl » and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 2005.

———. « Responsibility and Global Labor Justice ». *Journal of Political Philosophy* 12, n° 4 (2004): 365-88. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2004.00205.x>.

———. *Responsibility for Justice*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2011.

Zheng, Robin. « What Kind of Responsibility Do We Have for Fighting Injustice? A Moral-Theoretic Perspective on the Social Connections Model ». *Critical Horizons* 20, n° 2 (3 avril 2019): 109-26. <https://doi.org/10.1080/14409917.2019.1596202>.

Zwolinski, Matt. « Sweatshops, Choice, and Exploitation ». *Business Ethics Quarterly* 17, n° 4 (2007): 689-727.