



Note d'éducation permanente

de l'ASBL Fondation Travail-Université

www.ftu.be

N° 2026-09, août 2026

Écouter sans renoncer à juger : l'injustice épistémique à l'âge de la post-vérité

Une analyse de Charlotte VYT

Certaines voix ne sont pas seulement moins entendues : elles sont parfois privées des conditions mêmes qui permettraient à leur expérience d'être crue, comprise et reconnue comme faisant partie de la réalité commune. C'est ce que le concept d'injustice épistémique permet de nommer. Mais dans une époque marquée par la post-vérité, la polarisation et le détournement de nombreux outils critiques, cette notion doit aussi être maniée avec vigilance. Comment ouvrir l'espace de ce qui peut être entendu sans abandonner la responsabilité de juger ? Comment construire un commun capable d'accueillir des expériences longtemps rendues invisibles, sans céder ni à l'universalisme abstrait ni au relativisme paralysant ?

INTRODUCTION

Il y a des injustices que l'on reconnaît assez facilement comme matérielles, économiques, juridiques ou sociales. On peut être privé·e d'un logement digne, d'un salaire juste, d'un accès équitable aux soins, d'une protection légale effective. Mais il existe aussi des injustices plus discrètes, qui se jouent dans la manière dont certaines personnes ou communautés sont écoutées, crues, interprétées ou, au contraire, disqualifiées avant même d'avoir pu être entendues.

C'est ce que la philosophe anglaise Miranda Fricker¹ a nommé, en 2007, l'« injustice épistémique ». Le terme peut sembler technique, mais il désigne une expérience très

¹ Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

parlante : celle d'être atteint·e dans sa capacité même d'être reconnu·e comme quelqu'un·e qui sait, qui comprend, qui peut témoigner, interpréter, juger. Fricker définit cette forme d'injustice comme un tort fait à quelqu'un·e spécifiquement dans sa capacité de sujet connaissant.

Le mot « épistémique » renvoie à ce qui concerne la connaissance : non seulement les savoirs académiques ou scientifiques, mais aussi nos pratiques ordinaires de compréhension, de témoignage, d'interprétation et de jugement. Une injustice épistémique n'est donc pas seulement une injustice « dans la tête » ou dans les idées. Elle touche aux conditions sociales qui permettent à certaines expériences d'être intelligibles et crédibles ou qui, au contraire, les rendent invisibles.

INJUSTICES TESTIMONIALE ET HERMÉNEUTIQUE

Fricker distingue deux formes centrales d'injustices épistémiques : l'injustice testimoniale et l'injustice herméneutique. Ces injustices sont bien « sociales », au sens philosophique, parce qu'elles sont liées à des rapports de pouvoir et à des structures collectives ; mais elles sont spécifiquement épistémiques parce qu'elles touchent à la place qu'une personne peut occuper comme sujet de connaissance et à sa capacité de contribuer à ce qu'une société reconnaît comme vrai, important ou digne d'attention.

L'injustice testimoniale se produit lorsqu'une personne est systématiquement discréditée en raison de préjugés liés, par exemple, à son genre, sa classe sociale, son origine, sa couleur de peau, son âge, son handicap ou sa position sociale. Ce n'est pas simplement que son témoignage est contesté (ce qui peut évidemment être légitime dans certaines situations), c'est qu'il est dévalué avant même d'être véritablement évalué. Et ce, sur base de critères qui n'ont pas de pertinence épistémique : des critères qui ne disent rien de la qualité, de la vérité ou de la fiabilité de ce qui est affirmé, mais qui tiennent plutôt aux préjugés associés à la personne qui parle. Par exemple, lorsqu'une personne racisée témoigne d'une discrimination dans un contexte professionnel et que son récit est immédiatement ramené à une forme d'exagération, de susceptibilité ou de mauvaise interprétation, sa parole est disqualifiée avant même d'être réellement entendue. Ce qui est jugé, ce n'est pas d'abord la cohérence de ce qu'elle dit, mais la position sociale depuis laquelle elle parle, ne la reconnaissant pas comme un sujet connaissant valable.

L'injustice herméneutique, quant à elle, se situe à un niveau plus profond encore. Elle apparaît lorsque les ressources collectives dont nous disposons pour comprendre certaines expériences sont insuffisantes ou biaisées. Certaines personnes vivent alors des réalités qu'elles peinent à nommer, non parce qu'elles manqueraient d'intelligence ou de lucidité, mais parce que la société ne leur offre pas (encore) les mots, les concepts, les espaces ou les cadres permettant de faire reconnaître ce qu'elles vivent. Fricker parle ici d'un désavantage injuste dans la capacité à rendre intelligible sa propre expérience sociale. Mais, comme je l'entends, l'enjeu ne se limite pas à une absence de conceptualisation. Les cadres herméneutiques dont nous disposons ne servent pas seulement à rendre certaines expériences intelligibles après coup. Ils orientent aussi ce que nous sommes capables de percevoir comme problème commun et comme possibilité d'action. Lorsqu'un concept manque, ce n'est donc pas seulement une souffrance qui reste mal comprise,

c'est aussi tout un champ de réponses possibles qui demeure difficile à imaginer. Par exemple, avant que le terme de « harcèlement sexuel » ne soit largement reconnu, de nombreuses femmes vivaient au travail des comportements intrusifs ou humiliants qu'elles peinaient à nommer autrement que comme un malaise personnel, une gêne ou une situation « ambiguë ». L'absence d'un cadre collectif pour comprendre cette expérience (c'est-à-dire l'absence du mot « harcèlement sexuel ») empêchait de la reconnaître comme une injustice structurelle. C'est précisément cela, l'injustice herméneutique : lorsque le manque de mots disponibles rend certaines expériences plus difficiles à comprendre, à partager et, du coup, à faire reconnaître.

On comprend alors pourquoi le concept d'injustice épistémique a eu une telle force critique. Il permet de dire que l'injustice ne concerne pas seulement la distribution des biens ou des droits. Elle concerne aussi la distribution de la crédibilité, de l'attention, de l'intelligibilité. Qui est spontanément cru·e ? Qui doit sans cesse prouver qu'il·elle n'exagère pas ? Quelles expériences deviennent des problèmes publics ? Lesquelles restent confinées dans le silence ou dans l'impression vague que « quelque chose ne va pas », sans qu'il puisse être pleinement formulé ? C'est pourquoi l'injustice épistémique est à la fois individuelle et collective. Individuelle, parce qu'elle blesse une personne dans son rapport à elle-même et aux autres : elle peut faire douter de sa propre perception et de sa légitimité à parler et comprendre. Collective, parce qu'elle appauvrit le monde commun. Lorsqu'une société n'entend pas certaines voix, ce ne sont pas seulement ces voix qui sont lésées, c'est la société elle-même qui se prive d'une partie de la réalité.

LE PARADOXE DE L'« ÉPISTÉMOLOGIE DE L'IGNORANCE »

Un des apports décisifs de cette conceptualisation est, selon moi, de donner une valeur philosophique et politique à ce qui semble, à première vue, être une absence : l'ignorance. Parler d'une « épistémologie de l'ignorance » peut pourtant sembler paradoxal. L'épistémologie est traditionnellement la théorie de la connaissance ; pourquoi donc s'intéresser à l'ignorance ? Mais justement, l'ignorance n'est pas toujours un simple manque d'information. Elle peut être produite, entretenue, protégée. Elle peut fonctionner socialement. Elle peut faire système. Elle peut, en d'autres mots, faire connaissance.

Dans certains contextes, l'ignorance n'est donc pas passive. Ainsi, elle participe à la construction du réel en empêchant certaines choses d'apparaître comme importantes, vraies ou dignes d'attention. Elle ne participe pas à la création du monde au sens positif, mais elle organise ce qui peut être vu et ce qui reste hors champ. Elle produit des absences qui ont des effets très concrets. C'est ici que le terme d'« injustice » est important. Il ne s'agit pas simplement de dire que certaines personnes « ne savent pas » ou que certaines sociétés « manquent d'information ». Il s'agit de montrer que certaines ignorances font du tort : elles maintiennent des personnes ou des communautés dans une position de moindre crédibilité, elles empêchent certaines expériences d'être reconnues, elles obscurcissent des dimensions entières de la réalité sociale. Et, plus important encore peut-être, elles limitent notre capacité collective à imaginer d'autres réponses possibles. Car lorsque certains vécus ne sont pas nommés, lorsqu'ils ne trouvent pas de place dans nos cadres communs d'interprétation, ce ne sont pas seulement des injustices

qui restent invisibles, mais ce sont aussi des solutions, des manières d'agir, des formes de réparation ou de transformation sociale qui demeurent impensées. Un élargissement herméneutique est donc nécessaire non seulement pour mieux identifier ce qui fait tort, mais aussi pour ouvrir des possibilités d'action que nos catégories habituelles ne nous permettent pas encore de percevoir.

Depuis une dizaine d'années, ce vocabulaire philosophique trouve une place de plus en plus importante dans de nombreux domaines : les études de genre, les recherches sur le racisme, les analyses du monde médical, les débats autour du handicap, les luttes des peuples indigènes, les réflexions sur la justice climatique ou encore les critiques des violences institutionnelles. Le philosophe espagnol José Medina², notamment, a insisté sur le fait que l'oppression a une dimension épistémique : elle empêche certains groupes d'interagir de manière véritablement réciproque, de s'écouter, d'apprendre les un-es des autres et donc d'enrichir collectivement leurs perspectives.

DE L'UNIVERSALISME ABSTRAIT À L'« EN COMMUN »

Mais c'est précisément parce que ce concept est puissant qu'il faut aussi se demander comment il circule aujourd'hui. Car notre époque est traversée par une tension difficile. D'un côté, nous avons plus que jamais besoin d'outils critiques capables de montrer comment certaines voix sont marginalisées, comment certaines expériences sont rendues invisibles et certains savoirs dévalorisés. De l'autre, nous vivons dans un contexte marqué par la post-vérité, la méfiance généralisée, la polarisation et la réappropriation réactionnaire de nombreux outils critiques. Les concepts issus des luttes féministes, antiracistes, décoloniales ou sociales sont parfois détournés de leur sens initial. On voit des discours d'extrême droite ou masculinistes se présenter comme des voix « censurées ». On voit des climatosceptiques se poser en victimes d'une prétendue injustice herméneutique parce que leur parole ne serait pas suffisamment accueillie par les sciences. On voit des discours suprémacistes ou profondément égocentriques réclamer une reconnaissance au nom de la liberté d'expression, comme si toute parole marginalisée était automatiquement une parole injustement marginalisée.

C'est ici que la difficulté devient philosophique, mais aussi très concrète. Comment préserver la force critique du concept d'injustice épistémique sans en faire un outil relativiste où toutes les paroles se vaudraient ? Comment reconnaître que certaines voix ont été historiquement disqualifiées sans conclure que toute disqualification est injuste ? Comment défendre l'écoute sans renoncer au jugement ?

Ces questions traversent nos conversations quotidiennes, nos institutions, nos médias, nos universités, nos milieux militants. Elles traversent aussi nos fatigues. Beaucoup de personnes sentent aujourd'hui que les mots qui devaient nous aider à penser plus justement peuvent aussi être utilisés pour brouiller davantage les repères. Et de là naît une tentation : celle de revenir à une pensée plus unifiée, plus verticale, plus autoritaire peut-être, qui trancherait à nouveau entre le vrai et le faux, le raisonnable et l'irrationnel, le légitime et l'illégitime.

² Medina, J. (2012). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.

Mais ce retour serait, me semble-t-il, une erreur. Car les critiques féministes, décoloniales et antiracistes de l'universalisme abstrait — cette tendance à parler de l'humain, de la raison ou de la justice comme s'ils pouvaient être pensés indépendamment des conditions concrètes d'existence, des rapports de pouvoir et des expériences situées — n'ont pas simplement montré que certaines voix avaient été oubliées. Elles ont montré que certaines formes prétendument neutres de raison, de citoyenneté ou d'humanité avaient souvent été construites depuis des positions sociales très particulières, historiquement situées et souvent dominantes, tout en se présentant comme valables pour tous.

La question n'est donc pas de choisir entre un universalisme abstrait et un relativisme paralysant. Il faut plutôt chercher une autre voie, une manière de construire du commun sans effacer la pluralité réelle des expériences de connaissance.

Le politologue camerounais Achille Mbembe³ propose, à cet égard, une distinction précieuse entre l'« universel » comme prétention surplombante et ce que l'on pourrait appeler l'« en-commun » : non pas une unité imposée d'en haut, mais une tâche à construire à partir de nos interdépendances, de nos histoires entremêlées, de notre vulnérabilité partagée et de notre responsabilité les un-es envers les autres. Son travail récent cherche précisément à penser les conditions d'une humanité commune après les violences coloniales, raciales et planétaires qui ont rendu suspect tout universalisme trop facile.

L'« en-commun » n'est donc pas le contraire de la différence. Il est ce qui devient possible lorsque les différences ne sont ni niées ni absolutisées. Il suppose une pluralité réelle, mais aussi une exigence de monde partagé. Et c'est peut-être là que l'on peut également retrouver la philosophe allemande Hannah Arendt⁴.

Dans ses lectures sur la philosophie politique de Kant, Arendt reprend l'idée kantienne de « mentalité élargie ». Penser, politiquement, ce n'est pas simplement appliquer une règle générale à un cas particulier. Ce n'est pas non plus se dissoudre dans le point de vue de l'autre. C'est exercer sa capacité de jugement en essayant de se déplacer, d'imaginer comment le monde apparaît depuis d'autres positions, sans pour autant abandonner sa propre responsabilité de juger. Arendt s'intéresse à la faculté de juger comme à une pratique qui rend possible la communication et le monde commun. Cette mentalité élargie n'est donc pas du relativisme. Elle ne dit pas : « tout se vaut ». Elle demande au contraire un effort plus difficile : penser avec d'autres sans se réfugier trop vite dans la certitude de sa propre position. Elle demande de tenir ensemble deux exigences souvent séparées : l'ouverture à la pluralité et la capacité de jugement.

Au fond, c'est aussi cela que signifie refuser la pensée totalisante (c'est-à-dire « totalitaire » au sens arendtien) : refuser qu'un seul point de vue, un seul récit, une seule manière de nommer le réel puisse prétendre épuiser le monde. La pensée totalisante ne se contente pas de proposer une interprétation ; elle ferme l'espace où d'autres interprétations pourraient apparaître. C'est précisément pourquoi la pensée d'Arendt redevient si pertinente aujourd'hui. Dans un monde saturé de certitudes

³ Mbembe, A. (2023). *La communauté terrestre*. Paris: La Découverte.

⁴ Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy* (R. Beiner, Ed.). Chicago: University of Chicago Press.

opposées, de replis identitaires et de vérités concurrentes, elle nous rappelle que penser politiquement, ce n'est ni imposer une vérité unique, ni renoncer à juger, mais apprendre à habiter l'espace fragile entre pluralité et responsabilité.

Nous avons besoin aujourd'hui non pas d'une écoute naïve, qui accueillerait toute parole comme également valable. Non pas d'un dialogue abstrait, qui oublierait les rapports de pouvoir et ferait comme si tout le monde parlait depuis une position symétrique. Mais d'une pratique plus exigeante du commun : une pratique où l'écoute est liée à la responsabilité, où la reconnaissance des voix marginalisées n'implique pas l'abandon de tout critère et où le jugement n'est pas confondu avec la fermeture.

APPROPRIATION DIALECTIQUE

Une telle pratique du commun suppose aussi de prêter attention à la manière dont nos concepts critiques circulent, se transforment et parfois se retournent contre leur intention initiale. Les concepts critiques que nous mobilisons, comme celui d'injustice épistémique, ne restent jamais entièrement entre les mains de celles-cx qui les formulent. Dès qu'ils entrent dans le monde social, ils voyagent, se transforment, sont repris, parfois mal compris, parfois instrumentalisés. J'ai appelé ce phénomène de l'« appropriation dialectique ». La question n'est donc pas de les garder dans un espace pur, mais de travailler à leurs conditions de circulation. Comment ces concepts peuvent-ils ouvrir des espaces de compréhension plutôt que renforcer des camps fermés ? Comment peuvent-ils aider à entendre ce qui était rendu inaudible, sans devenir des armes rhétoriques au service de toutes les revendications identitaires ou de toute posture victimaire, c'est-à-dire d'un usage stratégique de la position de victime pour échapper à la discussion ou à la critique ?

Cela demande notamment de distinguer une parole qui dérange parce qu'elle révèle une injustice, et une parole qui dérange parce qu'elle cherche à maintenir ou restaurer une domination. Toutes deux peuvent se présenter comme « marginalisées ». Mais elles n'ont pas le même rapport au monde commun. Une parole émancipatrice élargit le champ de ce qui peut être compris ; une parole réactionnaire cherche souvent à refermer ce champ, à réduire la complexité du monde, à restaurer une hiérarchie blessée.

Il ne suffit donc pas de demander : qui est réduit·e au silence ? Il faut aussi demander : qu'est-ce que cette parole rend possible ? Quel monde cherche-t-elle à construire ? Ouvre-t-elle un espace plus juste de compréhension mutuelle, ou cherche-t-elle à réinstaller des formes d'exclusion sous le langage de la liberté ?

C'est là que l'injustice épistémique reste un outil fondamental, à condition de ne pas l'isoler d'une réflexion plus large sur le jugement, le pouvoir et le commun. Elle nous rappelle que connaître n'est jamais une activité purement individuelle. Nous connaissons à travers des institutions, des langages, des héritages, des mémoires, des habitudes d'écoute et de non-écoute. Nous héritons de cadres qui rendent certaines choses évidentes et d'autres presque impensables.

Mais elle nous oblige aussi à une vigilance supplémentaire : la critique de l'ignorance ne doit pas devenir une célébration de toutes les contre-vérités ; la critique de la neutralité ne doit pas devenir une indifférence au vrai ; la critique de l'universel abstrait ne doit pas devenir l'abandon de tout horizon commun.

CONCLUSION

Penser l'injustice épistémique aujourd'hui, c'est donc refuser deux facilités. La première serait de croire qu'il suffit de « donner la parole » pour que justice soit faite. La seconde serait de conclure, face au chaos contemporain, qu'il faut renoncer à la pluralité et revenir à une autorité unique de la raison.

Entre ces deux impasses, il reste une tâche fragile, presque naïve peut-être, mais profondément nécessaire : apprendre à construire un commun capable d'entendre les voix qui ont été tenues à distance, tout en maintenant la responsabilité du jugement. Un commun qui ne soit pas un consensus mou, mais un espace vivant d'attention et de transformation, où certaines expériences deviennent des raisons capables de transformer notre manière de voir et d'agir.

C'est peut-être cela, au fond, l'enjeu politique de l'injustice épistémique : non seulement réparer le tort fait à celles·ceux qui n'ont pas été cru·es ou compris·es, mais transformer les conditions mêmes dans lesquelles une société apprend à reconnaître ce qui compte comme réalité. Car ce qui est en jeu n'est pas seulement l'accès à une parole déjà constituée, mais la possibilité de participer à la formation du monde commun lui-même. Les savoirs, les récits et les expériences que nous rendons audibles ne se contentent pas de décrire le réel : ils contribuent à le faire advenir. En ce sens, lutter contre l'injustice épistémique, c'est aussi lutter pour une forme plus juste de « faire monde » : un monde où la réalité n'est pas confisquée par celle·ceux qui ont toujours eu le pouvoir de la nommer, mais devient l'œuvre fragile, conflictuelle et commune de tous·tes celles·ceux qui l'habitent.

Charlotte VYT

Docteure en philosophie. Enseigne à l'UNamur et à l'ULiège

Cette analyse a fait l'objet d'une première publication dans la revue Démocratie en juin 2026

Protection de la propriété intellectuelle : la FTU utilise le système de licences et de partage des connaissances Creative Commons

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/be/deed.fr>



Les notes d'éducation permanente sont mises à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage à l'Identique 3.0 non transposé.

Les autorisations au-delà du champ de cette licence peuvent être obtenues auprès de christine.steinbach@ftu.be

FTU – Association pour une Fondation Travail-Université

Chaussée de Haecht, 579
1030 Bruxelles
+32-2-2463851

Site éducation permanente : www.ftu.be

Éditrice responsable : Dominique Decoux

Avec le soutien de la



FÉDÉRATION
WALLONIE-BRUXELLES