

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 59 (2012)

Heft: 1

Artikel: L'injustice épistémique : entre témoignage et manipulation mentale

Autor: Lichacz, Piotr

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760564>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'injustice épistémique : entre témoignage et manipulation mentale

Miranda Fricker est une philosophe anglaise qui enseigne à Birkbeck College (Université de Londres). En 2000 elle a publié avec Jennifer Hornsby *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Ce *Companion* inclut son article *Feminism in Epistemology : Pluralism without Postmodernism* où, entre autres, elle exprime son désappointement au sujet de la philosophie postmoderne et s'oppose à la subjectivité irritante et au scepticisme absurde du postmodernisme en philosophie. Elle constate que les philosophes postmodernes ne font pas la distinction entre l'usage de l'autorité de la raison et l'usage autoritaire de la raison¹. Fricker suggère que les auteurs postmodernes, avec leur subjectivisme et scepticisme rationnel, visent souvent un objectif spécifiquement éthico-politique : en abaissant ou en réduisant ou même en annihilant la crédibilité des puissances cognitives ils gagnent la possibilité d'imposer leurs propres avis aux autres. On pourrait donc dire que derrière la rhétorique postmoderne il peut se cacher une avidité de pouvoir qui ne veut pas respecter les capacités cognitives des autres. La rhétorique postmoderne peut bien être une rhétorique du pouvoir rusé et la philosophie postmoderne n'offre aucune possibilité de se défendre, bien plus elle nie souvent cette possibilité.

En 2007 Fricker a publié son livre *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*². En général, elle travaille sur les questions éthiques et sur l'épistémologie : elle traite ces deux domaines dans la tradition féministe ainsi que dans la tradition de la vertu. Les deux traditions permettent, selon elle, de discuter fructueusement l'enchevêtrement de la raison avec le pouvoir social³. Dans l'épistémologie Fricker s'inscrit dans un mouvement dit « l'épistémologie de la vertu » qui est très à la mode actuellement dans le monde anglophone. Elle souligne que ce jumelage

¹ « [...] distinguishing authoritative from authoritarian uses of reason » (FRICKER, Miranda : *Feminism in Epistemology. Pluralism without Postmodernism*, in : HORNSBY, Jennifer/FRICKER, Miranda [éd.] : *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press 2000, 146–165, ici 156).

² FRICKER, Miranda : *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford : Oxford University Press 2007. Désormais cité comme *EI*.

³ Cf. *EI*, 3. Le pouvoir social, c'est « a socially situated capacity to control other's actions » (*ibid.*, 4). Dans ce livre elle critique aussi la philosophie postmoderne, en disant : « the reductionist tendency [of postmodernism] obscures essential distinctions between, say, rejecting someone's word for good reason and rejecting it out of mere prejudice » (*ibid.*, 3).

entre l'éthique et l'épistémologie est avantageux pour les deux domaines. Ses réflexions portent sur la nécessité des vertus morales pour connaître la vérité. Elle considère également comment les relations sociales de pouvoir et d'identité risquent de déterminer nos pratiques épistémiques en produisant des formes spécifiques d'injustice – l'injustice épistémique.

Etant philosophe, Miranda Fricker ne considère presque pas l'injustice épistémique dans un contexte religieux ou théologique. Quelques fois elle mentionne seulement que l'appartenance à une religion peut être vue comme la justification d'un traitement défavorable. Dans cet article je suggère qu'appliquer les analyses de Fricker sur l'injustice épistémique aux questions théologiques et à la pratique religieuse serait avantageux pour les deux parties. D'un côté, la perspective religieuse ou théologique peut apporter au moins un élément important dans le sujet traité par Fricker. De l'autre côté, l'utilité de ses considérations pour les questions de la pratique religieuse paraît évidente : il y a un aspect non-négligeable des religions qui est celui du pouvoir. En plus, le caractère même de la vérité religieuse facilite un abus de pouvoir. Si on ajoute encore l'acceptation de la rhétorique postmoderne dans le contexte religieux, nous nous retrouverons exposés aux diverses espèces de vulnérabilité bien avantageuses pour les gens malins qui voudraient en profiter. Je vais présenter d'abord quelques réflexions de Fricker, et ensuite donner quelques exemples qui nous permettront de considérer l'injustice épistémique sous un aspect théologique ou religieux.

1. FRICKER SUR L'INJUSTICE ÉPISTÉMIQUE

Au début de son livre Fricker remarque que l'éthique philosophique qui était sous un régime positiviste de l'analyse linguistique s'est récemment retrouvée elle-même et respire avec soulagement⁴. Cela s'est réalisé graduellement par l'attention renouvelée à la psychologie éthique, c'est-à-dire, à notre expérience ordinaire des valeurs éthiques. Selon elle, un tel processus se déploie également dans l'épistémologie : il y a un passage considérable de l'analyse conceptuelle à l'analyse de nos pratiques épistémiques ordinaires. Ce changement de méthode suscite aussi une attention plus spécifique à la situation concrète du sujet connaissant, à son identité sociale et à son pouvoir qui y est lié. Ces éléments jouent un rôle important dans le processus cognitif réel. Une telle attention à nos pratiques ordinaires est une des raisons pour lesquelles on parle maintenant plus souvent des dispositions ou même des vertus cognitives. Par exemple on parle d'impartialité intellectuelle, de sobriété intellectuelle ou de courage intellectuel. Ce mouvement philosophique s'exprime aussi dans les études consacrées aux phénomènes négatifs comme le préjugé, la lâcheté, la

⁴ *EI*, 1.

paresse ou l'arrogance intellectuels. Dans cette perspective on voit mieux aujourd'hui l'interdépendance entre vertus morales et vertus intellectuelles, on voit mieux comment la qualité morale de notre vie peut influencer la reconnaissance de la vérité.

En s'inscrivant dans ce mouvement philosophique, dans son livre *Epistemic Injustice*, Fricker présente deux espèces d'injustice épistémique : l'injustice testimoniale et l'injustice herméneutique. L'injustice testimoniale apparaît lorsque, à cause d'un préjugé, celui qui écoute diminue la crédibilité de celui qui parle⁵. L'injustice herméneutique apparaît lorsque l'insuffisance d'outils interprétatifs réduit quelqu'un à une position défavorable dans ses capacités de comprendre, de juger et d'exprimer sa propre expérience sociale. Un des nombreux exemples donnés par Fricker de la première espèce d'injustice est lorsque la police ne vous croit pas parce que vous êtes noir (sous-entendu le préjugé que tous les noirs mentent) ; un exemple de la deuxième espèce peut être le cas où vous souffrez d'un harcèlement sexuel dans une culture qui n'a pas encore ce concept critique (et vous ne savez pas vous défendre, vous exprimer, dire ce qui ne va pas, vous ne pouvez pas nommer cette expérience et l'appeler injuste)⁶.

La plupart du livre de Fricker est consacrée à la première espèce d'injustice : l'injustice testimoniale. Seul le dernier chapitre est consacré à l'injustice herméneutique. L'injustice testimoniale sera aussi le sujet de cet article ; je ne vais pas traiter ici de la deuxième espèce d'injustice⁷.

⁵ « Testimonial injustice can be defined (if rather telegraphically) as *identity-prejudicial credibility deficit* » (EI, 4).

⁶ Cf. EI, 1.

⁷ Je voudrais néanmoins souligner une des conséquences des réflexions de Fricker sur l'injustice herméneutique. Elle n'en parle guère mais j'imagine qu'elle accepterait cette observation. Notamment cette deuxième espèce d'injustice, l'injustice herméneutique, dégage une caractéristique générale de la justice : à savoir, qu'il y a un ordre objectif de la justice qui ne dépend pas de notre langage, des contrats, du droit positif, ni de nos autres constructions sociales ou culturelles. Même dans une situation où le concept critique d'harcèlement sexuel fait défaut dans le langage courant ou dans la codification juridique, on ne peut pas nier que la personne abusée souffre injustement. Et chaque narration très académique sur l'impossibilité de juger les questions morales à l'extérieur d'une culture, d'un langage, d'un système juridique ou de structures sociales particulières, face à une souffrance injuste, devient simplement ridicule ou cynique.

Une deuxième réflexion qui m'est venue à l'esprit après avoir lu les analyses de Fricker sur l'injustice herméneutique, concerne un autre exemple qui pourrait être bien exploité dans la présentation de ce sujet. Il s'agit de la situation des masses des gens qui ont subi l'imposition du système communiste dans leurs pays. Diverses méthodes pour introduire l'idéologie communiste comprenaient surtout l'extermination de l'élite intellectuelle de la nation, ensuite la limitation radicale ou l'exclusion totale d'autres sources d'information que la propagande communiste (cela aussi en donnant des postes d'enseignants aux idéologues communistes), le bâillonnement brutal de toute critique ou des voix de mécontentement (un vrai *silencing*), mais aussi un prosaïque soutien de l'alcoolisme (cette dernière méthode d'abêtissement des sociétés ou nations entières était très efficace). Si on considère la situation d'une personne qui doit vivre dans un tel système d'oppression, on voit facilement

Peut-être arrive-t-il parfois que l'acceptation d'un témoignage soit une activité sans réflexion, mais d'habitude nous jugeons la crédibilité des témoins ou la crédibilité des sources d'information⁸. Fricker répète à plusieurs reprises qu'il y a deux composants dans la crédibilité : la sincérité et la compétence⁹. Notre jugement de la crédibilité est influencé par plusieurs éléments, mais un des plus importants est ce qu'on peut appeler l'« imagination sociale ». Bref, on pourrait dire que l'imagination sociale est l'ensemble des opinions sur divers groupes sociaux. Ces opinions peuvent être positives ou négatives, vérifiées ou non-vérifiées, obtenues de manière critique ou précritique, verbalisées ou non-verbalisées, raisonnées ou simplement senties. Cette imagination peut être tout à fait personnelle et unique ou bien partagée par une société, disséminée par la littérature, les mass-médias, les pratiques religieuses etc. Il est normal et habituel de fonctionner en s'appuyant sur de multiples opinions concernant divers groupes sociaux. Ces opinions, qui dans certains cas peuvent aussi être appelées stéréotypes¹⁰, sont plus ou moins vraies ou adéquates et il paraît impossible de les vérifier toutes à la fois.

En utilisant plusieurs exemples de la littérature et des récits personnels, Fricker montre comment l'imagination sociale peut corrompre notre comportement et nous rendre injustes. Elle affirme cependant que ce serait une exagération de dire que toutes les opinions fausses sur l'identité sociale des autres sont des cas d'injustice épistémique. Il arrive parfois qu'une opinion fausse soit une cause du tort fait à quelqu'un, mais cette opinion fausse peut être l'effet d'une erreur non coupable. Ces erreurs arrivent parce que notre connaissance est faillible – c'est tout simplement notre condition¹¹. Néanmoins, on ne peut pas nier que même les erreurs innocentes peuvent amener à un préjudice grave. Mais à cause du caractère accidentel de telles occurrences, Fricker ne les traite pas comme des cas centraux d'injustice testimoniale.

Tandis qu'il est difficile d'attribuer une faute morale à quelqu'un qui se trompe dans sa pratique épistémique concernant une autre personne (Fricker pense que les stéréotypes en tant que tels sont moralement neutres), la faute morale est, par contre, facilement attribuée à quelqu'un qui, malgré l'évidence qui lui est présentée, persiste dans son erreur épistémique et agit comme si l'évidence n'était pas présentée. Cette obstination, ténacité ou entêtement peut être appelé « un préjugé ». Le

qu'une telle situation remplit parfaitement la notion d'injustice herméneutique – je dirais même que c'est l'injustice herméneutique par excellence.

⁸ « In face-to-face testimonial exchanges the hearer must make some attribution of *credibility* regarding the speaker » (EI, 18).

⁹ Cf. EI, 32, 45, 46 et 71.

¹⁰ « Stereotypes are widely held associations between a given social group and one or more attributes » (EI, 30).

¹¹ Cf. EI, 33.

préjugé dans celui qui écoute peut corrompre le jugement concernant la crédibilité de celui qui parle. Fricker donne la définition suivante du préjugé : « Les préjugés sont les jugements d'une valence positive ou négative qui, à cause d'un attachement affectif du sujet, se caractérisent par une résistance à l'évidence contraire – ce qui est généralement une faute épistémique »¹².

Pour son cas central d'injustice testimoniale Fricker choisit le cas d'une personne souffrant systématiquement d'un déficit de crédibilité à cause d'un préjugé sur son identité sociale. Il s'agit donc d'une injustice persistante et systématique qui cause un désavantage sérieux.

Il est bien de remarquer ici que la notion du désavantage ou du tort dans le contexte de nos pratiques épistémiques a du sens seulement lorsque nous comprenons la crédibilité comme un bien.¹³ Si la crédibilité n'était pas un bien, la question d'un devoir envers quelqu'un qui parle ou envers quelqu'un qui témoigne n'existerait pas. Dans une éthique extrêmement individualiste qui ne considérerait pas la crédibilité comme un bien ce problème n'apparaîtrait pas.

Comme exemple d'une telle injustice testimoniale Fricker donne l'expérience de Tom Robinson, un personnage du roman *To Kill a Mockingbird* écrit par Harper Lee¹⁴. L'histoire se passe au sud des Etats Unis dans les années 1930. Tom Robinson est un jeune homme noir accusé injustement devant le tribunal par une jeune fille blanche de l'avoir violée. Le déficit de crédibilité causé par le préjugé sur l'identité sociale de Tom devient ici tragique – le tribunal croit la fille blanche malgré l'évidence contraire. Finalement, Tom est tué.

Fricker reconnaît que ce désavantage ou tort peut être non seulement extrême et tragique (comme dans le cas de Tom Robinson), mais aussi

¹² « Prejudices are judgements, which may have a positive or a negative valence, and which display some (typically, epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to some affective investment on the part of the subject » (*El*, 35).

¹³ « Any claim of injustice must rely on shared ethical intuition, but we achieve a clearer idea of why something constitutes an injustice if we can analyse the nature of the wrong inflicted [...] any epistemic injustice wrongs someone in their capacity as a subject of knowledge, and thus in a capacity essential to human value; and the particular way in which testimonial injustice does this is that a hearer wrongs a speaker in his capacity as a giver of knowledge, as an informant. [...] Clearly, this harm may go more or less deep in the psychology of the subject, and I explore the idea that, where it goes deep, it can cramp self-development, so that a person may be, quite literally, prevented from becoming who they are » (*El*, 5).

¹⁴ LEE, Harper : *To Kill a Mockingbird*. London : William Heinemann 1960. En français ce roman est paru en trois versions avec trois titres différents : *Quand meurt le rossignol* (trad. G. Béraud. Paris : Le Livre Contemporain 1961); *Alouette, je te plumerai* (trad. I. Stoianov, Paris : Julliard 1989); *Ne tirez pas sur l'oiseau moqueur* (trad. I. Stoianov, revue par I. Hausser. Paris : Librairie Générale Française 2005). Le film américain qui est l'adaptation de ce roman a reçu encore un autre titre en français : *Du silence et des ombres* – quelle créativité titulaire !

léger et même trivial. Il y a tout un éventail de degrés dans les cas d'injure par laquelle quelqu'un est réduit, abaissé, heurté dans ses capacités en tant que sujet connaissant¹⁵. Elle donne beaucoup d'autres exemples qui ne résultent pas de la mort mais plutôt de la dégradation sociale, l'exclusion, la marginalisation etc. C'est une chose intéressante : elle dit que le tort premier d'une méfiance blessante consiste à déshonorer quelqu'un¹⁶. Cette notion de déshonneur implique la reconnaissance de la dignité de la personne déshonorée.

Pour illustrer un tort léger mais systématique, Fricker rapporte l'exemple d'une femme égyptienne qui travaillait dans une entreprise au Caire. Pendant les assemblées majoritairement masculines, quand elle voulait suggérer quelque chose, elle devait écrire d'abord cela sur un petit morceau de papier et le donner à un collègue. Il prononçait cela comme si s'était son idée à lui et ensuite elle pouvait le soutenir et ajouter d'autres arguments. De cette manière les idées de cette femme ont été facilement acceptées même si (ou bien : parce que) l'assemblée ne savait pas que ces idées étaient à elle. Elle a élaboré cette procédure après une longue période de frustration parce que ses suggestions, présentées auparavant par elle-même, étaient critiquées et rejetées d'emblée. C'était clair pour elle

¹⁵ En fait, elle confesse : « I think that testimonial injustice is a normal part of discursive life, even though cries of resentment are relatively few and far between » (EI, 39). Cet aspect de la pensée de Fricker a été critiqué par Ishani MAITRA dans son excellente discussion : *The Nature of Epistemic Injustice*, in : *Philosophical Books* 51 (2010) 195–211. Maitra dit que « Fricker's account of testimonial injustice is too broad » (200) et cela parce que « we hearers have no *general* obligation to match our credibility judgments to the evidence in every case. Where no such obligation exists, we do no wrong in failing to avoid a credibility deficit, regardless of the reasons for the failure » (*ibid.*). Donc, Maitra suggère que « to avoid making testimonial injustice far too common an occurrence, Fricker's account needs to be supplemented with one or another such explanation for when the hearer has an obligation to match her credibility judgment to the evidence » (201). Je me permettrais cependant de prendre le parti de Fricker. Maitra aurait eu raison si, dans nos théories et pratiques morales, nous avons accepté seulement les obligations juridiques ou bien celles-ci avec les obligations légales. Il y a pourtant une belle tradition d'inclure aussi les obligations morales ou les obligations d'honnêteté qui sont plus subtiles mais non moins vraies ou moins réelles. Cf. THOMAS D'AQUIN : *Summa theologiae*, II-II, q. 109, a. 3 resp. : « [virtus veritatis non] attendit debitum legale, quod attendit iustitia : sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem » – néanmoins, pour l'Aquin la vertu de vérité est une partie ou un aspect de la justice. Cf. aussi q. 113, a. 1 ad 2 : « ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad iustitiae perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat non solum si deficiat a communi iustitia, quod vere culpa est, sed etiam si deficiat a iustitiae perfectione, quod quandoque culpa non est ». Fricker a raison de considérer l'injustice testimoniale comme elle le fait, si on accepte que dans la théorie morale on cherche non seulement ce qui est le minimum pour remplir l'obligation de la justice, mais aussi la perfection de la vie juste. Même si nous n'avons pas d'obligation générale à juger correctement dans chaque situation de notre vie, il est quand même bien d'avoir toujours un juste jugement, car il y a quelque chose d'injuste (quoique non au sens strict du mot) dans chaque défaut.

¹⁶ « One is *dishonoured* – this would not be an inappropriate term to use in connection with the primary harm of testimonial injustice » (EI, 46).

que l'unique raison d'un tel traitement venait d'un préjugé contre les femmes¹⁷.

Fricker cite aussi des études sur la nature auto-réalisatrice des stéréotypes sociaux pour montrer que les effets d'une petite injustice peuvent avoir de plus larges conséquences. Un exemple d'étude pionnière dans ce domaine peut être résumé ainsi. Dans une école primaire on dit aux enseignants que 20 % des enfants montrent un potentiel inhabituel du développement intellectuel. On donna aux enseignants les noms de ces enfants, mais sans dire que ces noms avaient été choisis au hasard, de façon totalement arbitraire. Huit mois après, ces 'exceptionnels' ou 'magiques' enfants ont eu leur quotient intellectuel (QI) considérablement plus élevé que les autres enfants qui n'avaient pas été choisis comme spéciaux. On remarqua que le changement de l'attente chez les enseignants envers ces enfants prétendument spéciaux a mené à un changement réel des performances intellectuelles chez ces enfants choisis au hasard. Fricker ajoute quelques remarques sur la façon dont ce même mécanisme de stéréotypes, des attentes et du développement a joué un rôle non-négligeable dans l'histoire des afro-américains ou dans l'histoire des femmes dans les universités¹⁸.

Fricker analyse aussi l'autre côté de l'injustice testimoniale et dit qu'il paraît que cette injustice ne se réalise pas seulement dans le déficit de la crédibilité, mais pareillement dans la crédibilité excessive ou la confiance exagérée. Elle donne un exemple d'une personne née dans une famille de la haute société. Depuis son enfance cette personne entend de sa famille et de ses proches qu'elle appartient à une plus haute société, qu'elle doit se comporter et parler d'une manière distinctive et propre à cette société, en plus cette personne entend aussi qu'elle est très intelligente, très douée, etc. Il peut arriver qu'une telle personne jouisse d'une crédibilité excessive chez ses proches ce qui sans doute peut être avantageux : il est très probable que cette personne trouvera facilement un travail lucratif, ses interlocuteurs lui accorderont automatiquement une crédibilité plus élevée, etc. Par contre, cela peut également influencer cette personne à développer une telle arrogance épistémique qu'elle en serait bornée (d'esprit étroit), dogmatique, immune contre chaque critique, incapable d'écouter les autres. Fricker pose la question : cette personne, n'est-elle pas désavantagée ou même handicapée dans ses capacités en tant que sujet connaissant par cette crédibilité excessive ? Néanmoins, au cours de son analyse Fricker constate que la caractéristique première de l'injustice testimoniale est plutôt le déficit de crédibilité que son excès¹⁹.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 47.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 56.

¹⁹ Cf. *ibid.*, 21. José MEDINA, dans son article : *The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice. Differential Epistemic Authority and the Social*

Toutes ces possibilités d'injustice dans nos pratiques épistémiques inclinent à penser comment faire autrement, comment s'opposer aux préjugés qui corrompent nos jugements. Miranda Fricker est d'avis qu'il nous faut une disposition qui permettra de corriger nos préjugés face à une évidence contraire²⁰. Elle suggère d'appeler cette disposition la vertu de justice testimoniale (*testimonial justice*) ou bien la vertu réflexive de la conscience critique (*reflexive critical awareness*). Elle l'appelle « la troisième vertu fondamentale de vérité » à côté de la vertu d'exactitude (*accuracy*), qui protège contre la tendance à tromper, et de la vertu de sincérité (*sincerity*), qui protège contre la tendance à dissimuler²¹. La vertu de justice testimoniale est une forme de sensibilité qui permet de garder une ouverture critique envers les autres comme sources d'information. Autrement dit, la vertu de justice testimoniale nous rend capable d'être des auditeurs responsables²².

2. L'INJUSTICE TESTIMONIALE DANS LE CONTEXTE THÉOLOGIQUE OU RELIGIEUX

Nous avons dit plus haut que pour Fricker il y a deux composants distincts de la crédibilité : la compétence et la sincérité. L'application de ses considérations aux problèmes religieux fait penser qu'il faut ajouter encore un autre élément de la crédibilité : le contenu du témoignage ou le caractère de la connaissance qui est transmise dans le témoignage. Ce troisième élément semble être nécessaire parce que quelqu'un peut être compétent et sincère, mais lorsqu'il s'agit des événements extraordinaires, des événements qui ne sont pas normaux, peu probables – la crédibilité diminue

Imaginary, in : *Social Epistemology* 25 (2011) 15–35, exprime son opinion que les cas du déficit de crédibilité sont d'habitude couplés aux cas d'excès envers les autres sources d'information et c'est l'excès qui est d'habitude la source du déficit. Il suggère donc qu'on devrait appeler génériquement l'injustice épistémique testimoniale comme une confiance égarée (*misplaced trust* – 24). D'après lui, l'excès de la crédibilité est aussi important que le déficit. Cf. aussi MARSH, Gerald : *Trust, Testimony, and Prejudice in the Credibility Economy*, in : *Hypatia* 26 (2011) 280–293, qui, en s'appuyant sur les analyses de Fricker, développe le thème des contraintes éthiques concernant la confiance aux autres.

²⁰ « [...] neutralizing prejudice is necessary for achieving the appropriate openness to truth that the subject is ultimately aiming at – if the hearer allows prejudice to influence her credibility judgement, she is liable to miss out on a truth. If we now ask what is the immediate end of testimonial justice considered as an ethical virtue, the answer is, once again, 'neutralizing prejudice in one's credibility judgements', and its ultimate end will be justice » (*EI*, 122). Cf. aussi les précisions données par Fricker par rapport à la possibilité d'auto-correction réflexive contre les préjugés et sur la manière de développer la vertu d'une telle correction : FRICKER, Miranda : *Replies to Alcoff, Goldberg, and Hookway on Epistemic Injustice*, in : *Episteme* 7 (2010) 164–178.

²¹ Cf. 116 sq.

²² Elle définit l'ouverture critique ainsi : « a rational sensitivity such that the hearer may critically filter what she is told without active reflection or inference of any kind » (*EI*, 69). Pour une plus ample discussion, cf. FRICKER, Miranda : *Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowing*, in : *Metaphilosophy* 34 (2003) 154–73.

automatiquement, même si l'auteur du témoignage est connu d'ailleurs comme une personne compétente et sincère. Prenons un exemple du témoignage musulman parmi les chrétiens. Les musulmans disent que leur révélation vient de Dieu – suis-je juste, en tant que chrétien, quand je n'accepte pas leur témoignage ? Ai-je le droit de rejeter le témoignage des sincères, bons et intelligents musulmans sans les offenser ou sans mettre en doute leur sincérité et compétence ? Ou encore, suis-je juste, comme catholique, de ne pas accepter la révélation de Joseph Smith malgré le témoignage des honnêtes, studieux, sincères et compétents mormons ?

Bien sûr, pour résoudre ce problème et plusieurs autres, nous pourrions dire que les vérités religieuses sont privées de tout sens et qu'il faut les rejeter du monde du discours rationnel – cette méthode a régné assez longtemps dans l'épistémologie. Mais aujourd'hui il semble qu'il y ait de plus en plus d'épistémologues qui s'opposent à un tel rigorisme qui n'a visiblement d'autre raison que la décision arbitraire d'exclure les vérités religieuses. Ce rigorisme n'accepte pas une vaste partie de l'expérience humaine et ne donne rien de satisfaisant en échange pour l'expliquer. Il est pourtant vrai que les vérités religieuses sont problématiques sous divers aspects.

Le problème concernant la justice du témoignage apparaît non seulement dans le contexte des cultures pluri-religieuses ou du dialogue inter-religieux, mais aussi dans le contexte théologique spécifiquement chrétien. Prenons le cas de la résurrection pour mieux saisir ce point. Jésus semblait être offensé parce que ses disciples n'ont pas cru ceux qui l'ont vu ressuscité. Voici un fragment de l'Évangile selon St Marc : « Ressuscité le matin du premier jour de la semaine, Jésus apparut d'abord à Marie de Magdala, dont il avait chassé sept démons. Celle-ci partit l'annoncer à ceux qui avaient été avec lui et qui étaient dans le deuil et les pleurs. Mais entendant dire qu'il vivait et qu'elle l'avait vu, ceux-ci ne la crurent pas. Après cela, il se manifesta sous un autre aspect à deux d'entre eux qui faisaient route pour se rendre à la campagne. Et ceux-ci revinrent l'annoncer aux autres ; eux non plus, on ne les crut pas. Ensuite, il se manifesta aux onze, alors qu'ils étaient à table, et il leur reprocha leur incrédulité et la dureté de leur cœur, parce qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité » (Mc 16,9–14). St Luc est plus précis en décrivant la réaction des apôtres au témoignage des femmes ; il dit : « aux yeux de ceux-ci ces paroles semblèrent un délire, et ils ne croyaient pas ces femmes » (Luc 24,11).

N'avons-nous pas ici un exemple classique d'un préjugé masculin contre les femmes ? Voilà les femmes hystériques qui n'utilisent jamais leur raison comme il faut, mais qui se laissent duper par leurs sentiments trompeurs. Elles se sont trop attachées à Jésus et maintenant elles voient des fantômes. Il semble plus raisonnable aux disciples de penser que les femmes se trompent que de penser que Jésus est vraiment ressuscité.

Il est bien possible qu'ici l'imagination sociale concernant les femmes joue un rôle principal dans la réaction des disciples. Jésus leur a reproché leur incrédulité et leur obstination ; cela veut dire qu'ils ont dû, qu'ils ont été obligés de croire aux témoins. Ils n'ont pas cru, donc ils sont coupables d'injustice épistémique testimoniale. Il semble que les disciples ne suspectent pas la sincérité des témoins. Si nous acceptons l'analyse de Fricker selon laquelle il y a seulement deux éléments de crédibilité, il faudrait dire que les disciples récusent la compétence des témoins.

Bien qu'il soit possible qu'ils récusent la compétence des témoins, il est peu probable que ce soit seulement cela ou bien que ce soit d'abord cela. Le message apporté par les témoins est tout à fait extraordinaire, étrange et miraculeux – disons : c'est un message incroyable. C'est pourquoi il paraît qu'il faut ajouter un autre élément de crédibilité à la sincérité et à la compétence. Le caractère du contenu du témoignage semble être un élément distinct qu'il faut prendre en considération dans l'évaluation de la crédibilité. Il faut admettre qu'il y a une différence notable entre l'affirmation : « J'ai rêvé de Jésus cette nuit » et l'affirmation : « J'ai vu Jésus ressuscité ». On peut bien croire que la première affirmation est vraie parce que cela ne me coûte rien, je ne perds rien, et cela n'a aucune conséquence réelle dans ma vie. Cette affirmation peut donc être acceptée sans une grande hésitation comme une parmi tant d'informations que nous acceptons sous l'étiquette « pourquoi pas ». Par contre, l'acceptation de la deuxième affirmation coûte la vie entière, cela a des conséquences immenses. On ne peut pas accepter une telle affirmation comme une des « pourquoi pas » : ici il faut avoir quelque chose en plus, quelque chose de plus positif pour l'accepter. Et celui qui témoigne d'une telle vérité doit se rendre compte que ce n'est pas n'importe quelle vérité – ce qu'il ou elle dit est extraordinaire et, en fait, incroyable. Ce témoin ne doit donc pas facilement se sentir déshonoré, être irrité ou offensé par un déficit de crédibilité (rappelons-nous que pour Fricker le tort premier d'une méfiance blessante consiste à déshonorer quelqu'un).

Néanmoins Jésus semble être offensé par l'incrédulité et l'obstination des disciples. Ne faisons-nous pas de lui un querelleur par l'explication présentée ci-dessus ? Avait-il le droit de réprimander ses disciples qui n'ont pas cru à la résurrection ? Les disciples avaient-ils le droit de ne pas croire²³ ? Croire à la résurrection ne semble pas être si évident pour faire

²³ William Kingdon Clifford (1845–1879), mathématicien et philosophe anglais, dans son essai intitulé *The Ethics of Belief*, a écrit : « il est toujours, partout et pour tout le monde mauvais de croire quoi que ce soit sur la base de preuves insuffisantes (it is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence) » (CLIFFORD, William Kingdon : *Lectures and Essays*. Ed. L. Stephen and F. Pollock. London : Macmillan 1897, 186). Il voulait combattre les systèmes ecclésiastiques de son temps, qui – à son avis – propageaient l'obscurantisme et sectarisme. Cela a causé une discussion fameuse sur le droit de croire (e.g. la réponse notable de William James dans son *Will to Believe*). Les chrétiens

de tels reproches. Mais il paraît que Jésus, Lui qui s'appelle « La Vérité », sait ce qu'il fait, il sait que l'évidence est suffisante pour ne pas être réfutée sans injustice. Si nous ajoutons à cette explication toutes les annonces, les avertissements, les indices et même les promesses données aux disciples, les reproches de Jésus deviennent tout à fait à propos et tout à fait opportuns. Il peut justement se sentir offensé et déshonoré. Il semble toutefois que son attitude ne concerne pas premièrement la crédibilité des témoins mais sa propre crédibilité. Le message des témoins a donc un caractère plutôt indicatif par rapport à la crédibilité de Jésus – ce qu'ils disent se réfère à la crédibilité de Jésus.

Ces questions – si Jésus avait le droit de réprimander ses disciples ou bien si les disciples avaient le droit de ne pas croire – ont des aspects et des conséquences intéressantes pour notre vie dans nos sociétés contemporaines : l'attitude d'être offensé se retrouve aussi chez ceux qui veulent manipuler les autres. Je laisse ici de côté d'autres types de manipulation qui sont présents quotidiennement dans ce monde ; et je ne m'intéresse qu'au cas de manipulations dans un contexte religieux. Quelle est la différence entre l'attitude de Jésus offensé par l'incrédulité des disciples et, par exemple, l'attitude d'un gourou sectaire qui montre faussement son indignation pour manipuler ses disciples ? Je pense que ces questions soulignent encore plus l'importance du troisième élément de crédibilité dont nous avons parlé plus haut.

Après la chute du communisme et du rideau de fer nous avons eu en Pologne une multiplication spectaculaire de nouveaux groupes religieux qui ont été appelés « sectes ». Dans la deuxième moitié des années '90, à cause de plusieurs demandes, les frères dominicains ont établi des centres d'information dans les plus grandes villes en Pologne premièrement pour ramasser des informations sur les sectes ou sur les nouvelles croyances et les étudier, deuxièmement pour aider à discerner et à se défendre contre les mécanismes destructeurs de la manipulation mentale, et finalement pour aider les victimes d'une telle manipulation. Pour résoudre certains problèmes il fallait travailler avec des sociologues, psychologues, pédagogues, juristes et avec la police. C'était très difficile d'élaborer une définition de secte ou de groupe destructeur – une définition qui pourrait être utilisée dans divers contextes sans une stigmatisation injuste. Il y avait un consensus de ne pas créer une liste des sectes, mais de parler plutôt des mécanismes sectaires, parce que de tels mécanismes peuvent naître dans chaque communauté humaine – aussi dans les communautés chrétiennes et dans l'Eglise catholique. L'objectif était de travailler dans la prévention par des séries de conférences et de publications sur la diversité des méca-

essaient d'habitude de répondre à la question « quel est le droit de croire », mais il y a des contextes où c'est également utile de répondre à la question « quel est le droit de ne pas croire ? ».

nismes de la manipulation mentale dans le contexte religieux et sur les méthodes de défense pour ne pas se laisser duper et léser. Le contact avec les victimes d'une telle manipulation (aussi les victimes des prêtres catholiques troublés qui se comportaient comme des gourous) a permis d'apprécier dans quelle mesure cela peut être destructeur. Mais la réflexion sur ce qui est inacceptable dans les mécanismes sectaires n'était pas facile justement à cause de la difficulté du sujet d'injustice épistémique dans le contexte religieux ou théologique.

Un exemple précis illustrera cette difficulté. Un des frères dominicains a parlé avec quelqu'un de très intelligent qui a créé son groupe de disciples. Il était leur christ. Son discours était assez cohérent – il parlait presque uniquement au moyen de versets bibliques. Son livre biblique préféré était l'Evangile selon St Jean. Il disait des choses comme : « Je suis la vérité, qui m'écoute a la vie éternelle ; mes brebis connaissent ma voix ; qui m'accueille, accueille celui qui m'a envoyé ; qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit, mais en celui qui m'a envoyé ; et qui me voit, voit celui qui m'a envoyé. Moi, lumière, je suis venu dans le monde, pour que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres. Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, je ne le juge pas », etc. Lorsque ce frère a exprimé ses doutes, le « nouveau christ » s'est fâché, il a montré son indignation et lui a répondu, toujours en citant l'Evangile selon St Jean : « Bien a dit le prophète Isaïe : Dieu a aveuglé leurs yeux et il a endurci leur cœur, pour que leurs yeux ne voient pas, que leur cœur ne comprenne pas, qu'ils ne se convertissent pas et que je ne les guérisse pas ». Il jouait avec le sentiment de culpabilité et avec d'autres émotions subtiles en évoquant les attitudes des gens qui n'avaient pas cru à Jésus et en suggérant un manque d'ouverture à la vérité qui se révèle.

On pourrait laisser cet homme tranquille, respecter l'altérité de ses capacités cognitives pour éviter toute injustice épistémique et le traiter au moins selon le conseil de Gamaliel (cf. Ac 5,38) : si son propos ou son œuvre vient des hommes, elle se détruira d'elle-même. Cependant, il y avait des aspects négatifs de son activité en tant que nouveau christ – les membres des familles de ses disciples sont allés chez les dominicains chercher une aide parce que leurs maris, femmes, pères, enfants etc., ont coupés tous les liens familiaux et considéraient désormais leurs proches comme damnés parce qu'ils n'ont pas reçu ce nouveau christ, et cela toujours selon les mots de l'évangile : « Qui résiste au Fils ne verra pas la vie ; mais la colère de Dieu demeure sur lui », ou selon les mots de l'Apôtre des Nations dit : « Ne forme pas d'attelage disparate avec des infidèles [...] Quelle association entre le fidèle et l'infidèle ? [...] Sortez donc du milieu de ces gens-là et tenez-vous à l'écart, dit le Seigneur. Ne touchez rien d'impur » (2 Cor 6,14sq). Bien entendu, leur nouveau christ a dit aussi que tous à l'extérieur du groupe étaient impurs. Les familles cherchaient leurs membres avec l'aide des dominicains ? Mais les membres du groupe

constituaient maintenant une nouvelle famille, plus importante que l'ancienne, parce qu'elle était spirituelle et non charnelle. Les membres du groupe avaient des problèmes psychologiques ? Mais la psychologie était l'œuvre du Satan. Il n'a pas manqué de citer bien sûr l'exemple de Jésus de qui on disait qu'il a perdu le sens (Mc 3,21) et qu'il était possédé (ibid.,30). Contre la philosophie il a trouvé pas mal de citations bibliques. Les informations des mass médias étaient évidemment interdites parce que c'est le monde du diable. Surtout, tous devaient bien savoir que « la science enfle » (1 Cor 8,1), la raison humaine et tous les arguments rationnels s'opposaient directement à la foi biblique et divine. Tout cela pour duper plus facilement ses disciples, tout cela pour les aveugler et mieux exercer ainsi son propre pouvoir.

Avec cet exemple il est manifeste qu'il peut arriver que quelqu'un s'arroge des capacités cognitives qu'il ne possède pas en réalité, ce qui d'ailleurs est assez difficile à vérifier. Dans le domaine religieux on peut même exclure d'emblée une telle possibilité de vérification. Par cette usurpation quelqu'un peut essayer de nous forcer à lui agréer – à notre détriment – une crédibilité plus haute que celle qu'il mérite. Les résultats de cette tromperie peuvent être divers. On peut perdre seulement son temps ou son argent, on peut perdre sa famille ou son travail et – dans les cas extrêmes – on peut aussi perdre sa santé psychique et sa vie biologique. Il faut donc ajouter ce troisième élément de crédibilité, le caractère du contenu du témoignage, pour ne pas mettre en doute, sans raison, la sincérité et la compétence de quelqu'un. Il est alors possible de rejeter un témoignage sans accuser le témoin d'insincérité ou d'incompétence : il y a des affirmations qui sont simplement incroyables et il faut plus d'évidence que le témoignage d'une personne sincère et compétente.

En plus, ce troisième élément de crédibilité peut aider à tenir un équilibre dans la formulation des jugements justes par rapport aux autres personnes qui prennent la fonction d'être une source d'information. Nous devons nous protéger contre nos propres inclinations à abaisser injustement la crédibilité des autres, mais en même temps nous devons nous protéger contre les inclinations des autres qui veulent nous imposer injustement leur faux témoignage. Une des meilleures protections contre la manipulation dans le contexte religieux est simplement de développer et de garder une sobriété intellectuelle, traditionnellement décrite comme une précaution, qui est une partie ou un aspect de la prudence. A juste titre, Miranda Fricker trouve qu'il y a ici un aspect de la vertu de justice, bien que ce soit une justice épistémique. Elle appelle cet aspect, comme il a été dit, la justice testimoniale. Il faut cependant ajouter aux analyses de Fricker que cette troisième vertu fondamentale de la vérité devrait nous protéger non seulement contre une tentation d'abaisser les capacités épis-

témiques des autres, mais aussi contre une naïveté excessive qui pourrait être abusée par les gens qui s'attribuent trop de crédibilité.

3. QUELQUES REMARQUES SUR LA PRATIQUE ECCLÉSIALE ET L'ENSEIGNEMENT

Le problème de l'injustice épistémique dans le contexte religieux a d'autres ramifications importantes pour la pratique ecclésiale et l'enseignement spécifiquement catholique. Là où il y a un pouvoir réel (exercé activement ou passivement)²⁴, trop souvent apparaissent les instances d'injustice épistémique testimoniale. La pratique humaine du pouvoir spirituel subit malheureusement le même sort que la pratique humaine des autres espèces du pouvoir, car les ecclésiastiques, comme tout le monde, ont leurs préjugés plus ou moins graves. Il est très probable que ces préjugés ne jouent pas un rôle important dans la majorité des cas, l'expérience assez commune montre néanmoins que ce n'est pas toujours le cas. Sans cependant vouloir se transformer en un maître des soupçons et flairer partout l'injustice, mais il est bien de s'en rendre compte pour être prudent (ne pas être trop naïf) et surtout pour éviter les attitudes injustes envers les autres dans son propre comportement. L'Évangile ne nous oblige pas et ne nous invite même pas à être naïf – bien au contraire, Jésus prescrit une méfiance envers les faux prophètes qui viennent déguisés en brebis, mais au-dedans sont des loups rapaces (cf. Mt 7,15). Il paraît qu'aucun ecclésiastique ne peut se sentir exempt de la possibilité de devenir un faux prophète. Est-il donc légitime de comprendre cette prescription de méfiance parfois aussi par rapport aux gens de pouvoir spirituel ou ecclésiastique ? Le mot « méfiance » est peut-être trop fort dans ce contexte. Mais il paraît certain que nous sommes toujours obligé d'exercer une espèce de la vertu de prudence, ou – selon l'expression de Fricker – de la vertu réflexive de la conscience critique (*virtue of reflexive critical awareness*), dont nous avons parlé plus haut.

Des abus du pouvoir spirituel ou ecclésiastique ne se limitent pas uniquement aux cas qui peuvent être jugés par les tribunaux ecclésiastiques : il y a beaucoup de possibilités d'être injuste sans une transgression des normes canoniques. Les réflexions de Miranda Fricker peuvent être

²⁴ Miranda Fricker s'oppose vivement à Michel FOUCAULT qui dans *Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ?* (in : DREYFUS, Hubert/RABINOW, Paul : *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Paris : Gallimard 1984, 308–321) réduit l'existence du pouvoir seulement aux cas d'exercices actifs. Fricker montre clairement qu'une telle notion du pouvoir est incompatible avec le fait que le pouvoir est une capacité et elle insiste également sur le fait qu'on doit considérer le pouvoir aussi dans son exercice passif : « power can also operate purely structurally, so that there is no particular agent exercising it. [...] I propose the following working conception of social power: a practically socially situated capacity to control others' actions, where this capacity may be exercised (actively or passively) by particular social agents, or alternatively, it may operate purely structurally » (*El*, 10 et 13).

utiles pour identifier dans la pratique de la vie ecclésiale certaines formes d'injustice épistémique testimoniale qui échappent aux règles juridiques.

Je ne vais pas développer le sujet des manipulations concernant l'argent dans le contexte religieux, je ne vais pas non plus développer le vaste thème des préjugés bâtis sur les croyances religieuses. Je voudrais néanmoins mentionner, à titre d'exemples, trois domaines plus spécifiques de la pratique ecclésiale qui méritent une réflexion sérieuse. Je veux seulement signaler la problématique pour montrer que la question de l'injustice épistémique a des applications très concrètes dans la vie ecclésiale.

Les arguments religieux, semblables à ceux présentés par le nouveau christ de l'exemple donné plus haut, ont été et sont malheureusement encore aujourd'hui utilisés dans des communautés chrétiennes – dans les communautés qui sont tout à fait honorables par leurs traditions et leurs activités religieuses et caritatives. Prenons une supérieure d'une congrégation religieuse qui ne veut pas permettre que ses sœurs étudient à cause du danger de la perte de la foi. D'un autre côté on sait bien que cette supérieure est très attachée au pouvoir et exerce son pouvoir de manière despotique. Les sœurs qui ont étudié auparavant sont maintenant les plus résistantes aux manipulations et sont l'obstacle principal pour la tyrannie absolue. La cause officielle donnée par la mère supérieure est donc belle et honorable, très pieuse et irréprochable, mais la cause réelle peut être très différente. Faut-il obéir sans réserve ou prendre cela en considération et chercher une autre solution ?

Ou encore prenons un confesseur ou un « directeur spirituel » en qui quelqu'un peut avoir trop de confiance. Cela devient plus compliqué lorsque ce confesseur pense trop à lui-même, prétend être un spécialiste des âmes tandis qu'il ne l'est vraiment pas, ou prétend avoir une lumière spéciale alors qu'il n'en n'a pas. Ainsi, il fait croire que ses mots viennent directement de Dieu, mais il est bien possible que ses mots viennent de son ignorance, de ses complexes, de sa peur, de son manque de foi, de sa lâcheté etc. Encore une fois : faut-il obéir sans réserve ou prendre cela en considération et utiliser plutôt sa propre raison, bien qu'elle soit limitée ?

Troisième domaine qui peut demander notre attention et réflexion c'est l'éducation chrétienne. Rappelons-nous l'exemple donné par Fricker d'un enfant qui jouit d'un excès de crédibilité. En nous tournant vers la Bible, nous trouverons un personnage tragique qui tombe dans cette catégorie. Il paraît que le fils de Salomon, Roboam a souffert d'être l'enfant de parents très intelligents et appartenant à la haute société des gens de pouvoir. Il est devenu arrogant et aveuglé par son pouvoir, incapable de discerner entre une flatterie et un raisonnement sain. Son arrogance était une cause principale de la division et du déclin du royaume. Ses parents n'en sont nécessairement pas responsables – on pourrait penser que ses parents étaient capables de faire développer en lui les vertus intellectuelles et ainsi prévenir ce désastre personnel de leur fils et le désastre politique et

national. C'est vrai qu'on peut faire beaucoup par une sage éducation mais finalement même la meilleure éducation ne va pas remplacer les choix moraux personnels – et là il est toujours possible d'agir contre tout ce qui a été enseigné et pratiqué auparavant. Mais de tels cas peuvent nous enseigner aussi comment réagir adéquatement aux flatteries et aux signes d'arrogance chez les enfants ou chez les personnes adultes qui font leur formation sous notre responsabilité (tout spécialement les séminaristes).

CONCLUSION

Les chrétiens croient que Jésus est la Vérité. Mais ses disciples trop souvent par injustice dans leurs attitudes et dispositions « retiennent la vérité captive de l'injustice » – comme le dit St Paul (Rm 1,18). Une des formes d'injustice est l'injustice épistémique. Dans ce texte nous avons profité des analyses perspicaces, sensibles et attentives d'une philosophe, Miranda Fricker, pour considérer un des aspects de la justice dans le contexte religieux. La perspective théologique ou religieuse nous a permis de compléter l'analyse de la crédibilité faite par Fricker. L'injustice testimoniale s'avère un concept très utile pour réfléchir sur les questions concernant la pluralité des religions dans nos sociétés, et plus spécialement les questions de la foi chrétienne et de la pratique apostolique ou ecclésiale. Les considérations sur la nécessité de la vertu de justice testimoniale peuvent aider à éviter plus efficacement non seulement des préjugés divers, mais aussi des attitudes ou des mécanismes sectaires dans les méthodes de gouverner ou de former. L'appréciation de la nécessité et de la beauté de la vertu de justice épistémique peut également influencer certaines décisions concernant des élections et des nominations pour des tâches de responsables.

Résumé

Cet article est une discussion avec le livre Epistemic Injustice : Power & the Ethics of Knowing (Oxford : Oxford University Press 2007) par Miranda Fricker. Premièrement, je suggère qu'une réflexion sur l'injustice épistémique dans un contexte religieux incline à compléter les analyses données par Fricker avec au moins un élément important. Deuxièmement, je propose quelques remarques sur l'utilité de l'application de ses analyses à l'exercice humain du pouvoir spirituel ou à la pratique de la vie ecclésiale.

Abstract

This article is a discussion with the book Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing (Oxford: Oxford University Press 2007) by Miranda Fricker. First, I suggest that thinking on epistemic injustice in the context of religion inclines one to supplement Fricker's analysis with at least one important element. Second, I offer several remarks on the advantages flowing from the application of her analysis to the human practice of spiritual power or to the practice of church life.