UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté des sciences économiques, sociales,
politiques et de communication

École des sciences politiques et sociales

L'institution du libre-arbitre

Critique sociale du jugement métaphysique

Olivier Collard-Bovy

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de
docteur en sciences politiques et sociales

JURY

Pr Luc Albarello (UCL) – Promoteur
Pr Marc Jacquemain (ULg)
Pr Hervé Pourtois (UCL)
Pr Pierre Reman (UCL) – Président
Pr Émile Servais (UCL)

Août 2013

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté des sciences économiques, sociales,
politiques et de communication

École des sciences politiques et sociales

L'institution du libre-arbitre

Critique sociale du jugement métaphysique

Olivier Collard-Bovy

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de
docteur en sciences politiques et sociales

JURY

Pr Luc Albarello (UCL) – Promoteur
Pr Marc Jacquemain (ULg)
Pr Hervé Pourtois (UCL)
Pr Pierre Reman (UCL) – Président
Pr Émile Servais (UCL)

Août 2013

L'institution du libre-arbitre

Critique sociale du jugement métaphysique

Le monde social offre aux humains ce dont ils sont le plus totalement dépourvus : une justification d'exister.

Pierre Bourdieu

Quiconque s'analyse à l'excès, est nécessairement malheureux. Si donc il est possible que l'esprit d'analyse coûte un jour à quelques-uns leur moralité, il leur coûtera en même temps le bonheur.

Jean-Marie Guyau

Avant-propos

Il y a peu d'originalité à remarquer que les questions les plus clairement énoncées, les cadres théoriques les plus solidement construits, les méthodologies les mieux formalisées et les techniques les plus efficacement maîtrisées n'enlèvent rien à l'origine foncièrement idiosyncrasique du questionnement radical qui guide tout chercheur à chacune des étapes de son investigation, depuis la définition d'un programme de recherche très général jusqu'au choix d'un outil statistique spécifique. Il est, néanmoins, indispensable d'objectiver d'emblée cette subjectivité, afin que la réflexion et le discours objectifs (ou, en tout cas, voulus comme tels) qui en sont le produit demeurent des éléments qui la maîtrisent (c'est-à-dire qui la *justifient*) plutôt que des éléments qui se voient maîtrisés par elle (c'est-à-dire qui la *rationalisent*).

Ici n'est pas le lieu d'entamer l'autosocioanalyse qui, sans nul doute, devrait constituer le premier pas d'une telle démarche d'objectivation. Il est possible, cependant, que notre propre socialisation académique dans les facultés de sciences sociales, de psychologie et de gestion ait joué un rôle non négligeable dans la genèse du questionnement qui est devenu le nôtre : plus qu'une dissonance, c'est un véritable écartèlement cognitif que provoque le côtoiement prolongé, dans le chef d'un seul et même individu, d'*ethos* aussi dissemblables que ceux dont sont porteuses, au travers des protagonistes qui les incarnent, les disciplines qui s'enseignent dans ces entités universitaires. C'est là que réside probablement, pour partie du moins, la provenance du besoin de comprendre et d'expliquer de quelles manières l'environnement (l'origine sociale, notamment) engendre des variations dans des attitudes aussi fondamentales que celles qui ont trait à la question métaphysique du libre-arbitre individuel. Ces attitudes métaphysiques, en tant qu'elles déterminent la nature de la justification *ultime* que donne (et que *se* donne) l'agent des "réussites" et des "échecs" (les siens propres comme ceux de ses semblables) dans les domaines les plus variés, sont constitutives de l'un des principaux rouages des interactions humaines et des institutions sociales. Elles n'en demeurent pas moins remarquablement ignorées du champ de l'observation sociologique.

Ceci apparaît d'autant plus regrettable que, inversement, ce dernier se voit fleuri d'un nombre sans cesse croissant de problématiques confondant problèmes sociaux et problèmes sociologiques, et devenant, par là, aussi éphémères que les "théories" censées en rendre compte. "Ce que je reproche aux journaux c'est de nous faire faire attention tous les jours à des choses insignifiantes tandis que nous lisons trois ou quatre fois dans notre vie les livres où il y a des choses essentielles", lance Proust (1987 [1913], pp. 25-26) dans sa *Recherche*. Non pas que nous ait gagné l'outrecuidance

de croire l'exposé qui suit essentiel ou plus important que d'autres investigations sociologiques – au contraire, même : tout au plus celui-là se veut-il un très modeste premier pas dont nous espérons qu'il puisse motiver des recherches ultérieures mieux conçues. Si nous insistons autant sur le contraste de ces deux amplitudes temporelles, c'est, avant tout, dans le but de souligner à quel point il est préjudiciable, pour tous ceux dont l'injustice et la domination sociales sont le lot quotidien, non seulement de perdre du temps, mais – surtout – de perdre de vue le temps. Inscrire la perspective de l'investigation sociologique dans le temps court, c'est évidemment courir le risque de fournir des explications dont la péremption soit intimement liée à celle des phénomènes (des "mutations", entend-on de plus en plus souvent, comme si la dénomination pouvait conjurer la labilité) pris pour objet, et de renoncer, par là, à l'élaboration de questionnements et d'outils quelque peu pérennes. C'est aussi s'exposer à l'attraction de l'effet de mode, c'est-à-dire à la tentation de mettre au rebut des paradigmes épistémologiques et théoriques pourtant ciselés et raffinés durant plusieurs décennies, pourtant capables d'engendrer des explications fondées sur des mécanismes sociaux objectifs et durables (car producteurs de leur propre reproduction), mais dont le démérite est celui de ne pas rencontrer l'assentiment des subjectivités, désormais fondées de pouvoir sociologique. C'est enfin accepter d'abdiquer une sociologie véritablement critique, à savoir une sociologie qui, refusant l'explication circulaire (voire hypostasiée) à laquelle confine inévitablement une épistémologie subjectiviste qui invite les "acteurs" à être leurs propres sociologues, abstrait et relativise la "réalité" sociale en adossant l'interprétation à un référentiel qui ne se borne pas aux limites du *hic et nunc* ; ce dernier aspect est particulièrement crucial dans l'étude des attitudes métaphysiques, puisqu'il n'aura échappé à personne que les diverses désinences de la croyance au libre-arbitre bénéficient, dans le contexte socio-historique qui est le nôtre, d'un monopole qui tend à les ériger au rang d'universaux. En ce sens, l'on ne peut réfréner l'esquisse d'un sourire à la lecture de la déclaration de Heinich (2011, p. 309), selon laquelle "rien ne vieillit plus mal que la sociologie critique"…

Le temps, c'est aussi celui que l'on met à parcourir un chemin aussi long et aussi exigeant que celui de l'expérience doctorale. Quelque passionnant et exaltant qu'il soit à maints égards, ce chemin ne peut être emprunté seul. Nous remercions très vivement le Professeur Luc Albarello, lequel n'a pas hésité à accepter la direction d'une thèse qui, de son approche autant que de son sujet, augurait – comme nous l'indiquions ci-dessus – de paysages sociologiques pour le moins atypiques. Guidant

efficacement et régulièrement la recherche, commentant chaque argument théorique et chaque proposition méthodologique de façon méticuleuse, perspicace et raisonnée, il nous a suggéré autant d'idées fécondes que de pistes heuristiques, et – ce qui compte tout autant – nous a évité quelques fourvoiements. Nous adressons également une bien sincère reconnaissance au Professeur Hervé Pourtois, qui, lui aussi, s'est immédiatement engagé à soutenir et à accompagner un travail s'inscrivant pourtant à la marge de la discipline dont il est spécialiste. Toujours disponible, toujours prompt à apporter une réponse circonstanciée aux questions et aux problèmes posés, il a conjugué rigueur et réceptivité, que ce soit sur le plan de l'épistémologie, sur celui de la philosophie politique, ou encore sur celui – plus délicat – qui maille la sociologie à cette dernière. Nous témoignons, en outre, la plus profonde gratitude au Professeur Émile Servais. N'eût-il été celui dont nous avons reçu notre première leçon de sociologie, peut-être n'aurions-nous jamais eu l'insigne honneur de défendre cette thèse face à lui. À tout moment et dans chaque aspect du doctorat, il nous a soutenu, nous a apporté une écoute bienveillante et attentive, et nous a aidé à sortir de bien des ornières ; ceci au cours d'un nombre incalculable de conversations – plus longues et plus animées les unes que les autres – qui nous ont enrichi d'une petite partie de son immense expérience. Si nous avons pu acquérir un regard un tant soit peu critique sur le monde, c'est avant tout grâce à lui ; de cela, nous lui serons à jamais débiteur. Nos hommages s'expriment, par ailleurs, envers le Professeur Marc Jacquemain, qui a rehaussé notre travail d'un indispensable éclairage extérieur, ainsi qu'envers le Professeur Pierre Reman, qui a présidé le jury de thèse et a veillé au bon déroulement de ses débats.

Cette recherche n'aurait pu voir le jour sans la collaboration de ceux qui se sont très patiemment pliés à en constituer le "matériau" empirique, à savoir les étudiants en gestion, en philosophie et en sociologie des universités de Bruxelles, Liège et Louvain : qu'ils soient ici complimentés pour leur participation, au même titre que les professeurs – lesquels, pour la plupart, nous ont accueilli durant leurs cours – et que les autorités académiques et secrétariats auxquels ils ressortissent, qui nous ont aimablement délivré les autorisations, informations et ressources pratiques nécessaires à l'administration des questionnaires.

La liberté de chercher, c'est notamment celle de s'affranchir – l'espace d'un moment – de ce que Bourdieu nommait les urgences de la nécessité économique. C'est la liberté d'*avoir le temps* de chercher. Et c'est une liberté à laquelle a très largement contribué le Fonds National de la Recherche Scientifique, au travers de la bourse qu'il nous a octroyée pour nous per-

mettre d'achever la présente dissertation. Mais c'est une liberté que nous devons, aussi et avant tout, à l'assistance incommensurable que notre famille nous a apportée à chaque instant, malgré les contraintes – voire les sacrifices – qu'engendrait parfois cette sienne volonté de tout mettre en œuvre pour faciliter notre travail et, bien plus largement, notre vie quotidienne. Ineffable est le gré que nous lui en savons.

★

Table des matières

Avant-propos **9**

Table des matières **15**

Introduction **23**

Chapitre 1 – La discontinuité entre postulats métaphysiques et principes de justice **35**

1. L'origine et la nature d'un questionnement métaphysique en philosophie politique 37
   1.1. La philosophie politique observée à partir du débat entre libéraux et communautariens 37
   1.2. D'une divergence socio-anthropologique à une opposition métaphysique 41
   1.3. Quelques clarifications conceptuelles : responsabilité causale, responsabilité morale, blâme, louange, libre-arbitre 45
   1.4. Déterminisme, indéterminisme et causation agentique 49
   1.5. L'agent comme premier moteur non mû : la thèse libertarienne 50
   1.6. Le libertarianisme acculé 56
2. Déterminisme et libre-arbitre : une union contre-nature 63
   2.1. Le projet compatibiliste 65
   2.2. La déroute compatibiliste 70
3. Conclusion 75

Chapitre 2 – Premier postulat : la priorité normative de la démocratie sur la philosophie **79**

1. Entre dépendance et indépendance vis-à-vis de la pratique 81
2. L'argument du "dogme démocratique" 85
   2.1. Le paradoxe de la démocratie 86
   2.2. Le libéralisme, juge et partie du débat philosophique 88
   2.3. La confusion entre légitimité et vérité de l'opinion 91
3. L'argument herméneutique 95
   3.1. Tradition ou conservatisme normatif ? 95
   3.2. Stabilité politique et réification de l'opinion 104
      3.2.1. Le déterminisme métaphysique et la philosophie rawlsienne 106
      3.2.2. Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre, ni par l'amont… 109
      3.2.3. … Ni par l'aval 114
      3.2.4. Susciter le désir de stabilité 115
4. Conclusion 123

Chapitre 3 – Second postulat : l'universalité de la croyance au libre-arbitre métaphysique 129

1. Le conservatisme des approches empiriques contemporaines de la philosophie politique 131
   1.1. Les approches non sociologiques : plus loin dans l'erreur 131
      1.1.1. La philosophie expérimentale 132
      1.1.2. Les travaux de Frohlich et Oppenheimer 135
   1.2. La violence symbolique de la sociologie morale contemporaine 139
2. Vers une sociologie morale critique 152
3. Objectif opérationnel, population et hypothèses de la recherche empirique 163
4. Étude des variables dépendante et indépendantes 173
   4.1. Variable dépendante : les productions métaphysiques 173
      4.1.1. Les tendances attributionnelles 173
      4.1.2. Le *locus of control* 173
      4.1.3. La croyance en un monde juste 174
      4.1.4. Le libertarianisme et le déterminisme 176
   4.2. Variables indépendantes 177
      4.2.1. Le contexte d'études 178
      4.2.2. Les données sociographiques 178
      4.2.3. L'orientation politique 179
      4.2.4. La croyance créationniste 179
      4.2.5. La dominance sociale 180
      4.2.6. Le besoin de cognition 181
      4.2.7. Les craintes conséquentialistes pour l'identité individuelle et les relations interindividuelles 182
5. Cadre théorique et interprétatif 187
6. Méthodologie : éviter l'erreur scolastique et l'intellectualisme 191
   6.1. Du comportement à l'attitude 192
   6.2. De l'attitude au comportement 199
7. Construction du questionnaire 203
   7.1. Variable dépendante : les productions métaphysiques 205
      7.1.1. Les tendances attributionnelles 205
      7.1.2. Le *locus of control* 206
      7.1.3. La croyance en un monde juste 207
      7.1.4. Le libertarianisme et le déterminisme 208

7.2. Variables indépendantes 211
7.2.1. Le contexte d'études 211
7.2.2. Les données sociographiques 211
7.2.3. L'orientation politique 211
7.2.4. La croyance créationniste 212
7.2.5. La dominance sociale 213
7.2.6. Le besoin de cognition 214
7.2.7. Les craintes conséquentialistes pour l'identité individuelle et les relations interindividuelles 215
8. Procédure d'administration du questionnaire 217
9. Exposé synthétique de la modélisation de la structure causale hypothétique 221
9.1. Éléments descriptifs de la population : contexte d'études et données sociographiques 221
9.2. Détermination de l'agencement latent des données empiriques 223
9.3. Modélisation de la structure causale hypothétique 229
9.3.1. Modélisation de la causation des dispositions par la position objective 232
9.3.2. Modélisation de la causation des attitudes métaphysiques par la position objective, médiatisée par les dispositions 234
9.4. Analyse de l'explication de la qualification métaphysique de notre univers 241
10. Conclusion 254

Chapitre 4 – L'institution du libre-arbitre 263

1. Liberté socio-anthropologique et injonction à l'attribution de responsabilité morale 269
1.1. Les deux faces de la médaille métaphysique 269
1.2. Classes sociales et acquisition des valeurs morales 276
1.3. Une institution coulée en force de chose jugée 284
2. Liberté métaphysique et injonction à l'exhibition narcissique 292
2.1. Justification d'exister et besoin de reconnaissance 292
2.2. Besoin de reconnaissance et psychologisation de la société 298
2.3. Les conséquences de l'injonction à l'exhibition narcissique 306
3. Conclusion 313

Chapitre 5 – La destitution du libre-arbitre ? 317

1. Sociologie morale et philosophie politique : avant de refermer le débat 319
2. Vers l'institution du déterminisme 327
3. Quelques aspects pratiques d'une reconnaissance institutionnalisée du déterminisme 333

4. Conclusion 343

Conclusion 349

Références 363

Annexes 411

Annexe A1. Exposé détaillé de la modélisation de la structure causale hypothétique 413

A1.1. Éléments descriptifs de la population : contexte d'études et données sociographiques 413

A1.1.1. Nombres de questionnaires récoltés 413

A1.1.2. Indicateurs sociographiques : âge, sexe et origine sociale 416

A1.2. Détermination de l'agencement latent des données empiriques 426

A1.2.1. Variables indépendantes 426

A1.2.2. Dimensions de la variable dépendante 436

A1.2.3. Structuration des variables synthétiques 448

A1.3. Modélisation de la structure causale hypothétique 451

A1.3.1. Modélisation de la causation des dispositions par la position objective 454

A1.3.1.1. Influence du contexte d'études sur les dispositions 456

A1.3.1.2. Influence du sexe sur les dispositions 460

A1.3.1.3. Influence des diplômes des parents sur les dispositions 462

A1.3.1.4. Influence des professions des parents sur les dispositions 464

A1.3.1.5. Récapitulation de l'influence de la position objective sur les dispositions 467

A1.3.2. Modélisation de la causation des attitudes métaphysiques par la position objective, médiatisée par les dispositions 470

A1.3.2.1. Modélisation de la causation de la tendance attributionnelle interne 472

A1.3.2.2. Modélisation de la causation de la tendance attributionnelle externe 478

A1.3.2.3. Modélisation de la causation de la croyance en un monde sans fatalité 486

A1.3.2.4. Modélisation de la causation de la croyance en un monde juste 492

A1.3.2.5. Modélisation de la causation de la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe 499

A1.3.2.6. Modélisation de la causation de la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe 505

A1.3.2.7. Modélisation de la causation de la qualification métaphysique de notre univers 511

A1.3.2.8. Récapitulation de l'influence de la position objective, médiatisée par les dispositions, sur les attitudes métaphysiques 518

A1.4. Analyse de l'explication de la qualification métaphysique de notre univers 533

Annexe A2. Modèle de questionnaire 567

★

Introduction

Pourquoi la philosophie politique contemporaine prend-elle appui sur un paradigme métaphysique qui l'accule à la production de principes de justice injustes ? *A fortiori* si elle est définie comme nœud central d'une investigation sociologique, une telle question risque de susciter – à tout le moins – une certaine perplexité, tant dans le chef du sociologue que dans celui du philosophe. Le propos introductif qui suit vise à fournir un début de réponse à l'un comme à l'autre.

Derrière la production de principes de justice figurent des producteurs, que le sociologue identifiera plus volontiers en tant qu'agents d'un champ, celui de la philosophie politique. Ceux-ci interagissent non seulement avec leurs pairs philosophes, aux pensées desquels ils confrontent les leurs propres, mais, surtout – de manière plus ou moins délibérée et plus ou moins consciente –, avec ce que l'on pourrait nommer (selon le registre choisi) les membres de la société civique, le monde social, ou encore l'ensemble des agents profanes. Loin de s'inscrire dans une sorte de vide totalisant que lui conférerait l'universalité supputée de l'abstraction de la philosophie, la production de principes de justice par celle-ci constitue, autrement dit, une activité éminemment *sociale*, qui peut – si elle ne le doit – former un objet d'investigation sociologique au même titre que n'importe quelle autre activité sociale.

Quoique. À la réflexion, peut-être la philosophie politique n'est-elle finalement pas un champ comme les autres, puisqu'elle a la particularité d'édicter des normes de justice, des normes de la vie en société, qui ne sont pas directement des normes sociales – ni, à plus forte raison, des normes morales –, mais qui le deviennent après leur institutionnalisation, notamment par la voie du droit. Or toute sociologie reconnaissant que l'agent ne dispose pas toujours des ressources nécessaires à une analyse objective de sa position et de sa condition *doit* – car elle le peut, elle – dénoncer les normes morales et les normes de justice sociale quand elles participent d'une injustice, à plus forte raison lorsque celle-ci se trouve être socialement produite et reproduite. Notons d'ailleurs, par parenthèse, que la sociologie critique n'est pas une sociologie *de* critique, même si la véhémence du propos peut parfois le donner à penser : dévoiler la manière dont certaines attitudes métaphysiques sont homologues de certaines positions sociales et, partant, de certains intérêts de classe ne signifie pas pointer du doigt ceux qui détiennent ces attitudes et ces intérêts, ne serait-ce que parce que ce sont l'espace social et ses propriétés intrinsèques de champ macroscopique qui les engendrent et les entretiennent, de manière *quasi* mécanique.

La sociologie, si peu critique soit-elle, n'a donc d'autre possibilité que celle de débusquer cette injustice sociale, même lorsqu'elle prend la forme principielle d'un paradigme métaphysique. Il ne serait pas erroné, par conséquent, de qualifier la recherche qui va suivre de *critique sociologique des postulats métaphysiques sous-tendant une certaine manière de concevoir la philosophie politique* (nous pourrions, pareillement, parler de critique *sociale* – comme dans le sous-titre de cet exposé, en tant que bien humble hommage à l'auteur de *La distinction* –, seuls les partisans d'un positivisme déplacé s'agrippant à une séparation qui n'a pas lieu d'être). Reste que, avant de pouvoir dénoncer l'*injustice* et ses mécanismes de production par le champ philosophique, le sociologue doit disposer d'une idée initiale de ce que peut être la *justice*. Afin de pouvoir y adosser sa critique, il doit donc disposer d'un référentiel interprétatif qui vérifie la double condition de ne pas être neutre sous l'angle axiologique et de ne pas, pour autant, reposer sur la subjectivité – voire sur l'arbitraire. Il ne peut, par conséquent, faire l'économie d'un détour par le débat philosophique, qui doit le guider dans la construction de ce référentiel.

C'est à cette tâche que se destine le premier chapitre du présent exposé, lequel débutera par une brève définition de la philosophie politique, directement suivie d'une typologie de celle-ci, conçue à partir de la désormais classique opposition entre *libéraux* et *communautariens*. Si ceux-ci, suivant une démarche *téléologique*, fondent le juste à partir d'une conception substantielle du bien et de la vie bonne (conception enracinée dans la tradition, dans les valeurs censées être partagées par la communauté), ceux-là empruntent une voie *déontologique*, selon laquelle c'est le bien qui découle du juste, et non l'inverse : les libéraux se refusent à faire prévaloir une conception particulière du bien, car, pour eux, ce sont les valeurs de l'individu qui définissent la vie qui est bonne *pour lui*, sans qu'elle le soit nécessairement pour le reste des membres de la société.

Nous verrons, alors, qu'en deçà de cette opposition par le critère de la capacité d'autodétermination *socio-anthropologique* de l'individu (le moi est-il ou non capable d'antériorité vis-à-vis de l'expérience ?) gît une seconde disjonction – comme la première, d'inspiration kantienne –, fondée, cette fois, sur sa capacité d'autodétermination *métaphysique*, c'est-à-dire sur sa capacité – ou son incapacité, selon le "camp" métaphysique auquel on appartient – à exercer un libre-arbitre véritable (et non plus seulement un "libre-arbitre" socio-anthropologique). Par le biais de notions aussi fondamentales que celles de *responsabilité*, de *blâme* et de *louange*, la manière dont le philosophe se positionne vis-à-vis de chacun de ces deux types de capacité d'autodétermination sera déterminante dans la nature

des principes de justice qu'il va produire.

Nous nous pencherons, plus particulièrement, sur le cas du philosophe libertarien. Étalant une myriade d'arguments tous plus imaginatifs – si ce n'est imaginaires – les uns que les autres, il soutient vaillamment que l'être humain détient une capacité *quasi* divine (et, en tout cas, surnaturelle) de se soustraire au déterminisme qui régit le reste de l'univers et, ce faisant, d'agir en tant que cause première, en tant que "premier moteur non mû". Nous verrons que la prégnance du libertarianisme métaphysique en philosophie politique est telle que même le philosophe convaincu de sa non-validité cherche, par tous les moyens, à le rendre compatible avec le déterminisme métaphysique, en lui donnant les traits d'une posture métaphysique qualifiée – logiquement – de *compatibiliste*.

Et c'est bien parce que le compatibilisme jouit d'un tel plébiscite, propre à le classer au rang de l'évidence indiscutable dans le landerneau philosophique, qu'une discussion théorique minutieuse se révélera indispensable s'agissant d'en mettre en exergue les limites et, surtout, les injustices sociales dont il est à l'origine par la caution qu'il apporte à l'idéologie du libre-arbitre, laquelle transforme indûment la fortune socio-économique – bonne ou mauvaise – de l'agent en un choix *délibéré* de celui-ci, un choix dont il sera (du double point de vue social et moral) tenu responsable, et dont il ne pourra, par suite, estimer injustes les conséquences.

Au terme de ce premier chapitre, le fait du déterminisme métaphysique sera devenu, ainsi, le référentiel interprétatif devant guider l'examen sociologique de la question de savoir pourquoi un nombre aussi impressionnant de théories de la justice s'évertuent à concevoir des principes premiers s'appuyant lourdement sur une capacité de libre-arbitre d'autant plus chétive que son octroi à l'individu par le philosophe est concomitant (c'est là le principe même du compatibilisme) de la ratification, par celui-ci, du déterminisme métaphysique. Cet examen se déploiera en deux chapitres (2 et 3), délinéant, ensemble, une critique sociologique du paradigme compatibiliste et de ses effets sociaux.

L'un des postulats fondamentaux – sinon le plus fondamental – d'une sociologie critique consiste en la nécessité d'une rupture épistémologique entre savoir profane et savoir savant. Non pas dans le sens où celui-ci devrait constituer une sorte de référence absolue de la connaissance, dans laquelle celui-là ne pourrait voir que ce qui lui ferait défaut, mais bien dans celui d'une distinction fonctionnelle entre l'un et l'autre : là où le savoir profane recherche, avant tout, l'utilité sociale et pratique, le savoir

savant voit sa qualité mesurée au degré de véracité de la réponse qu'il permet d'apporter à une question donnée. De ce constat de rupture épistémologique se déduit la non-pertinence de confier, au profane, le soin de rechercher la vérité et, partant, celui de l'énoncer.

Une telle observation, que rend tautologique la définition même du *profane*, semble pourtant tomber en désuétude à la même vitesse que celle à laquelle progresse ce que nous appellerons, dans le deuxième chapitre, le "dogme démocratique". Cette expression résumera l'ensemble des facteurs qui inclinent le philosophe à concéder, à l'opinion du profane, une priorité normative sur sa propre réflexion dans la construction des principes de justice, sous le motif que le respect de l'égalité démocratique impose l'égal respect de chaque opinion individuelle, attendu – clé de voûte du "dogme démocratique" – que l'opinion profane est libertarienne, et ne peut être *que* telle. Nombre de philosophes iront, ainsi, jusqu'à ne concevoir leur tâche que comme celle de grammairiens du politique, contraints, par ce qu'ils pensent être du respect démocratique, de se cantonner à la reconstruction structurée des normes morales et politiques en vigueur dans nos sociétés occidentales, dont personne n'ignore – vaut-il la peine de le préciser ? – qu'elles sont baignées de libertarianisme.

Sera venu alors, pour nous, le moment de montrer en quoi l'attribution d'une valeur absolue – dogmatique – à la démocratie, dans une réflexion de philosophie politique, emprunte non seulement les traits d'un fourvoiement argumentatif, mais, surtout, ceux d'un cautionnement conservatiste apporté au maintien des normes et des pratiques sociales et morales en vigueur, dont le sociologue sait qu'elles participent – de manière plus ou moins importante – de la production et de la reproduction d'injustices sociales (dont l'éradication constitue, paradoxalement, la raison d'être d'une théorie de la justice).

Dans ce cadre, l'intérêt du recours à la notion sociologique de rupture épistémologique résidera dans le pendant constructif qu'elle permet de fournir à cette démarche critique : si le "dogme démocratique" et la continuité épistémologique qu'il instaure entre la vérité philosophique et l'opinion profane répandent cette dernière au cœur même de la substance des principes de justice, alors la rupture épistémologique va, inversement, accorder le primat normatif à cette vérité philosophique (laquelle ne peut être fondée que sur une métaphysique déterministe, comme nous l'aurons soutenu dans le premier chapitre, et comme le compatibiliste lui-même le reconnaît), au détriment de l'opinion profane. Ce sera, là, la première conclusion que nous tirerons des réflexions conduites dans ce deuxième chapitre, réflexions dont la prolixité n'aura d'autre objet que celui de faire

pièce au voile d'évidence et de pensée bien-pensante dans lequel se drape le "dogme démocratique".

Progressant dans l'examen critique des facteurs qui poussent le philosophe "démocrate" à faire fi de la rupture entre connaissance profane et connaissance savante, il nous faudra tenir compte d'un argument qu'avance ce dernier, parallèlement à celui du "dogme démocratique" précité, afin de justifier la sujétion de sa théorie au contexte socio-historique : celui de la stabilité. Ce raisonnement, nous le comprendrons, insiste sur la menace que pourraient représenter, pour la stabilité politique de la société, des principes de justice par trop éloignés (par leurs fondements déterministes) de l'opinion profane, réputée libertarienne. De façon assez évidente, toutefois, cette logique apparaîtra bien spécieuse, dans la mesure où elle naturalise l'intuition de l'opinion profane que véhicule le philosophe (puisque ce dernier ne dispose d'aucune donnée empirique pour soutenir cette intuition), et où elle déduit, de cette frêle prescience, l'impossibilité d'une philosophie assise sur une métaphysique non libertarienne (ou non compatibiliste).

Au travers d'une lecture peu conventionnelle de Rawls, nous tenterons de montrer qu'une préoccupation foncière pour la stabilité, telle celle qu'arbore l'auteur dans l'ensemble d'une production qui n'a rien d'anecdotique, n'est pas incompatible avec l'attribution d'une priorité normative à la vérité philosophique. Tout au contraire, même. Cette vérité étant d'ordre déterministe chez Rawls, celui-ci ne peut courir le risque d'insinuer, dans la substance de ses principes, une opinion profane potentiellement libertarienne. D'une question *ex ante*, il fait alors, de la stabilité, une question *ex post* : l'opinion profane ne peut contraindre les principes de justice, car ce sont ceux-ci qui, à l'inverse, doivent engendrer le désir de l'individu d'agir en accord avec eux et avec les institutions qui en sont le produit ; et, suscitant ce désir, ces principes produisent, du même coup, la stabilité.

Cette destitution de l'opinion profane comme norme principale d'une théorie de la justice, et son remplacement concomitant par la vérité philosophique, rendra le besoin d'une investigation empirique d'autant plus obvie que cette vérité sera fondée sur une métaphysique déterministe : pour affirmer que la naturalisation de l'opinion profane participe d'une vision brouillée de la fonction que doit remplir celle-ci dans une théorie de la justice, il est nécessaire de montrer, empiriquement, que cette opinion n'est pas universellement libertarienne, mais, au contraire, susceptible de variation – voire d'inflexion – dans le temps et dans l'espace social. Telle sera la seconde conclusion amenée par ce deuxième chapitre.

Le troisième chapitre accomplira cette transition vers l'empirie. Il y apparaîtra, assez rapidement, que toutes les approches expérimentales de la philosophie politique élaborées jusqu'à présent, dans des courants généralement proches de la psychologie sociale, adoptent un point de vue universaliste (ou universalisant) sur les productions métaphysiques profanes (dispositions, opinions, représentations, *etc.*), et sont, de ce fait, impropres à apporter une réponse à la question susmentionnée. Nous nous tournerons, alors, vers la sociologie morale contemporaine, qui, en tant qu'elle érige le libre-arbitre en notion cardinale de l'entendement sociologique de l'interaction morale, sera un moment évoquée comme candidat potentiel à l'étude de cette question empirique.

Malheureusement, il nous faudra promptement déchanter, car, en soutenant que l'attribution de liberté, de responsabilité et de réflexivité est indispensable pour comprendre l'interaction morale, ses auteurs se bornent à ne confier, à cette version de la sociologie morale, qu'une fonction constative de ladite interaction. En se contentant de dire (et de *se* dire) "tel individu me fournit des raisons, sensées pour lui, de sa propension à attribuer la misère sociale et économique des moins nantis que lui à un manque d'effort de leur part", le sociologue ne fait rien d'autre qu'inscrire la sociologie morale dans la continuité épistémologique, c'est-à-dire dans une posture parfaitement homologue – et tout aussi conservatrice – de celle qu'adopte le philosophe "démocrate" dans sa théorie de la justice : "puisque l'attribution de responsabilité existe, et puisqu'elle est probablement universelle, considérons-la comme telle dans notre cadre interprétatif".

Ce faisant, il se garde – volontairement ou non – et d'expliquer cette interaction, et de la critiquer, c'est-à-dire de l'extraire du contexte sociohistorique dans lequel il l'a observée. Il se garde d'adosser le fait moral empirique à un référentiel interprétatif préalablement construit, et, partant, de l'interpréter à l'aune de postures métaphysiques alternatives, qui, bien qu'éventuellement absentes de cette tangibilité empirique, n'en restent pas moins recevables sous l'angle conceptuel, voire préférables sous ceux de leur justesse et de leur justice. Et il se garde de voir (et de montrer, notamment à ceux qui en auraient le besoin le plus grand) comment les dominants usent de ces attributions de liberté, de responsabilité et de réflexivité comme d'autant d'instruments de violence symbolique leur permettant – d'une seule manœuvre –, en premier lieu, de n'attribuer qu'à leur propre nature, leur propre courage, leurs propres talents, des privilèges et des capitaux qu'ils ont hérités de leur position dans la structure sociale, ensuite, de rendre les dominés responsables de leur condition et, enfin, de

faire en sorte que ceux-ci, transmuant en vertu leur nécessité, *se* sentent eux-mêmes responsables de leurs infortunes.

Par le truchement de ces constats, ce troisième chapitre apportera leur pleine légitimité à ceux qui l'ont précédé. Ainsi le premier chapitre aura-t-il construit, à la fois, un questionnement sociologique des processus de perpétuation de la métaphysique compatibiliste en philosophie politique et un référentiel interprétatif déterministe destiné à jeter un regard critique sur ces mécanismes. Le deuxième chapitre, pour sa part, aura accompli trois avancées. Avant tout, le détour par l'homologie entre rupture épistémologique en sociologie et priorité normative de la vérité en philosophie politique aura contribué à montrer en quoi les arguments "démocratiques" dont use le compatibiliste pour infuser de libre-arbitre ses principes de justice relèvent d'un égarement. Cette critique aura, par ailleurs, été prolongée en suggérant qu'une approche empirique particulière de l'opinion profane est nécessaire à une philosophie politique se refusant à réifier un libertarianisme profane supposé universel. Enfin, en usant du référentiel interprétatif que lui aura rétrocédé la philosophie politique à partir de la critique sociologique qui en aura été opérée, ce chapitre aura rendu possibles les prolégomènes d'une réforme de la perspective que pourrait (à moins qu'elle ne le dût) adopter la sociologie sur la morale.

S'il n'en aura pas formé le plus essentiel, le deuxième chapitre de notre exposé se sera néanmoins, en d'autres termes, révélé un indispensable pivot entre philosophie politique et sociologie. Le troisième chapitre témoigne, faut-il le préciser, de ce que celle-ci, loin de se rendre le vassal empirique de celle-là (comme pourrait le donner à penser la densité du propos philosophique des deux premiers chapitres), aura procédé "en boomerang", à la fois dans l'intérêt de la philosophie politique et dans le sien propre : sa critique du "dogme démocratique" en philosophie politique aura restitué, à cette dernière, la légitimité de la factualité métaphysique déterministe, factualité qu'une sociologie morale critique pourra mobiliser dans le reste de l'exposé, d'abord pour établir sa finalité programmatique, ensuite pour interpréter le fait moral empirique.

Le registre métaphysique, en effet, apparaît comme plus fondamental encore que le registre socio-anthropologique lorsqu'il s'agit, pour un individu libertarien ou déterministe archétypal, de fournir la justification *ultime* du privilège ou du handicap socio-économique – le sien ou celui d'autrui. C'est donc, pour formuler différemment le propos, l'attribution empirique d'une capacité libertarienne d'autodétermination qui légitimera, en dernière analyse, l'injustice sociale. En ce sens, si la sociologie morale orthodoxe, tel un inlassable Sisyphe, n'a eu de cesse de chercher à ériger

l'agent social en acteur moral, l'on pourrait dire que la finalité d'une sociologie morale dissidente pourra (à moins qu'elle ne le doive) consister à montrer ce qui empêche l'agent social *de ne pas être* un acteur moral. Il s'agira, autrement dit, de comprendre les fondements sociaux de l'idéologie du choix délibéré, qui prétend magiquement transformer un agent déterminé en un acteur libre du triple point de vue social, moral et métaphysique. Le dessein d'une sociologie morale critique consistera ainsi, de manière plus formelle, en une *explicitation des causes structurales d'engendrement des mécanismes sociaux contribuant à entretenir des productions métaphysiques profanes de type libertarien*. Et c'est, par conséquent, d'une factualité métaphysique opposée à ces dernières – c'est-à-dire d'une factualité métaphysique déterministe – que devra provenir le référentiel convoqué par cette sociologie morale dans son moment interprétatif.

Une telle interrogation, relative aux causes de l'hypostase pratique des productions métaphysiques profanes, donnera naissance, en son versant empirique, à la question de la détermination des facteurs explicatifs d'une éventuelle variation de ces productions. Or il se trouve que cette déclinaison empirique du questionnement de la sociologie morale critique n'est autre – souvenons-nous-en – que la déclinaison empirique du questionnement de la philosophie politique accordant le primat normatif à la justice. *Suivant chacune leur propre démarche argumentative*, sociologie morale et philosophie politique critiques du "dogme démocratique" seront, par conséquent, parvenues à une problématique empirique les voyant associées, de façon extrêmement intime, dans les prémices d'une entreprise de mise au jour de l'une des figures les plus radicales de l'injustice sociale ; là sera bien l'enseignement essentiel du troisième chapitre, tel qu'il se donnera à saisir à l'entame de la recherche empirique proprement dite.

Pareil rapprochement ne peut être que salutaire compte tenu de l'avance prise, en matière d'occultation démagogique de toutes les injustices sociales que légitime l'abdication de l'objectif (déterministe) devant la tyrannie du subjectif (libertarien), par ceux qui se sont ralliés au pacte unissant tacitement philosophie politique et sociologie morale "démocrates". Qu'il s'agisse des disciples de la première, qui séduisent le profane en lui donnant à croire que des jugements normatifs – les siens – faisant la part belle à la capacité d'autodétermination et à la responsabilité individuelle sont des jugements justes, ou des sectateurs de la seconde, qui l'enjôlent en lui susurrant le chant exalté d'une action dont il serait le sujet libre de tout déterminisme, ces Séraphin Lampion de la "démocratie" n'ont à offrir – tant aux dominants qu'aux dominés – que la sinistre et pérennisante assurance d'une violence symbolique et d'une injustice so-

ciale sans cesse renouvelées par ce qu'il sera permis de nommer, dans les chapitres 4 et 5, *l'institution du libre-arbitre*. Telle est, en tout cas, la thèse que nous nous proposons de démontrer dans les pages qui suivent.

★

1

La discontinuité entre postulats métaphysiques et principes de justice en philosophie politique

1. L'origine et la nature d'un questionnement métaphysique en philosophie politique[1]

1.1. La philosophie politique observée à partir du débat entre libéraux et communautariens[2]

En suivant l'acception qu'en propose Sterba (2008 [1995]) dans le *Cambridge dictionary of philosophy*, la philosophie politique se définit comme

> the study of the nature and justification of coercive institutions. Coercive institutions range in size from the family to the nation-state and world organizations like the United Nations. They are institutions that at least sometimes employ force or the threat of force to control the behavior of their members. Justifying such coercive institutions requires showing that the authorities within them have a right to be obeyed and that their members have a corresponding obligation to obey them, *i.e.*, that these institutions have legitimate political authority over their members. (p. 718)

Si l'on excepte l'anarchisme[3], qui rejette cette définition et considère qu'aucune institution coercitive ne peut être justifiée, l'on constate que la plupart des divergences observées, en philosophie politique, proviennent d'un débat relatif au *type* d'institution coercitive susceptible de justification. Ainsi le libéralisme, depuis Locke, estime-t-il que la finalité de ces institutions est de promouvoir la liberté de l'individu[4]. Cette forme

---

[1] Au cours de cet exposé, nous aurons parfois recours à des concepts que d'aucuns considèrent comme spécifiques au domaine de la philosophie morale. Ce traçage rigoureux des frontières de chacune des deux disciplines ne nous paraît pas fécond ; en effet, comme l'écrit Nozick (1974), "moral philosophy sets the background for, and boundaries of, political philosophy. What persons may and may not do to one another limits what they may do through the apparatus of a state […]. The moral prohibitions it is permissible to enforce are the source of whatever legitimacy the state's fundamental coercive power has" (p. 6).

[2] Certains des propos de la présente section sont également développés dans Collard-Bovy (2001).

[3] Proudhon est probablement à considérer comme le premier représentant du courant anarchiste. Selon lui, les institutions coercitives devaient être progressivement remplacées par des organisations socio-économiques fondées sur l'accord contractuel volontaire.

[4] Il n'est pas possible d'utiliser un terme neutre pour parler de l'objet des sciences *humaines*. Dans le cours de cet exposé, nous aurons recours à différents vocables, en fonction des paradigmes discutés ou de la coloration qui sera conférée au propos. Le terme *individu* sera convoqué de la manière la plus courante. L'*agent* de la sociologie, pour sa part, renverra

classique de libéralisme peut être rapportée à un courant que l'on qualifie aujourd'hui de *libertarien* ; l'État y est perçu comme restreignant les libertés individuelles, et son rôle, par conséquent, doit être réduit au minimum. Le libéralisme social (*welfare liberalism*), inversement, avance que le maintien d'un niveau minimal de bien-être pour chacun requiert un rôle actif de l'État et, partant, un certain degré de limitation des libertés individuelles.

Comme l'indique Kymlicka (1990), une typologie traditionnelle des idées politiques très brièvement esquissées ci-dessus consiste à distribuer celles-ci sur un segment dont les extrémités sont "la gauche" et "la droite". Les individus qui s'y placent à gauche ont pour valeurs l'égalité (et se montrent donc enclins à une certaine forme de socialisme), tandis que ceux qui croient en la liberté vis-à-vis de la coercition institutionnalisée, c'est-à-dire celle de l'État, s'y situent sur la droite. Au centre figurent les sociaux-démocrates, adeptes d'un panachage d'égalité et de liberté qui se traduit souvent par le concept d'État-providence. Entre les deux pôles du continuum se situent de nombreuses autres positions.

Ces différentes configurations ne sont pas toujours acceptées d'une pièce par ceux qui y adhèrent : nombre d'auteurs acceptent certains aspects d'une théorie, et en rejettent les autres. Kymlicka (*ibid.*) souligne que "[t]here is some truth to this way of thinking about Western political theory", mais que "it is increasingly inadequate" (p. 2). Ceci provient, notamment, du fait que les théories politiques traditionnelles – tant de gauche que de droite – ont eu tendance à négliger l'enracinement historique et collectif dans leur interprétation des institutions politiques et des pratiques culturelles.

Il devenait nécessaire, par conséquent, d'envisager la nécessité d'une typologie alternative. Celle-ci a progressivement émergé au travers d'un détour par la philosophie morale. Ladrière (2001) rappelle ainsi la notion, due à Sidgwick, de conception *impérative* de la morale (définie par ce qui s'impose à l'individu, quels que soient ses souhaits), affrontant une conception *attractive* de celle-ci, qui la définit par ce que l'individu vou-

aux structuralismes, à l'action conditionnée ; en philosophie, il sera le plus souvent synonyme d'*individu*, sans ce caractère de passivité que lui attribue la sociologie. Inversement, l'*acteur* et le *sujet* correspondront à une sociologie actionnaliste, cognitiviste, ou à une philosophie à teinte kantienne ; le *sujet* (de même que le *répondant*) sera également mobilisé dans la recherche empirique, cette fois sans connotation épistémologique ni idéologique. Enfin, dans la mesure du possible, nous éviterons l'usage du terme *personne*, qui, de façon parfois assez voilée, renvoie à des notions idéologiquement voisines de celle de *sujet* (voir, par exemple, la définition qu'en proposent Massonnat & Boukarroum [1999] ; voir aussi, à ce propos, la note 1 de la page 170).

drait effectivement, sût-il ce qu'il désire. Tandis que celle-ci débouche sur la question de la nature de la vie bonne (envisagée à partir d'une certaine idée de l'homme, de ses capacités et de ses limites, comprises de façon essentialiste ou contextualiste), celle-là ouvre sur le problème de la justesse de la norme (déterminer ce qui est juste, indépendamment d'un savoir empirique sur les aptitudes et les difficultés de l'homme à s'y conformer). L'on retiendra aussi, avec Ogien (2004), que les éthiques attractives posent la question "Quel genre d'individu s'agit-il d'être pour incarner la vertu[1] ?"[2]. Inversement, les éthiques impératives ne fixent pas de but à atteindre (Ogien, *ibid.*), mais se préoccupent uniquement de savoir si l'action en elle-même est juste. La question posée ici est donc "Que dois-je faire ?".[3] Il s'agit toujours, par conséquent, d'un respect absolu (c'est-à-dire quelles qu'en soient les conséquences, d'un point de vue *impartial* ou *impersonnel*[4]) porté à certaines règles d'action *personnelles* (tenir ses promesses, *etc.*).

Sur le plan philosophique, les théories politiques qui élaborent des principes de justice premiers selon une perspective impartiale – c'est-à-dire d'une manière qui n'est censée dépendre d'aucune conception particulière de ce que peut être la vie humaine bonne (donc du bien) – s'appuient, d'un point de vue épistémologique, sur un modèle de justification dit *anti-perfectionniste*, ou encore *neutraliste*[5] (Berten *et al.*, 1997b). Pourront être qualifiées de *libérales* toutes les philosophies politiques fondées sur cette neutralité[6] principielle. C'est par celle-ci que celles-là motivent l'impor-

---

[1] "Être vertueux" signifie, dans ce contexte, mener sa vie selon une certaine idée du bien, de la perfection vers laquelle il faut tendre, de l'idéal à atteindre – bref, du *telos*. On parlera d'éthique *téléologique* ou *substantielle*.

[2] L'on retrouve, ici, l'éthique des vertus chère à Aristote, et la morale de la conviction chère à Weber.

[3] C'est la morale de la responsabilité de la théorie wéberienne qui est convoquée ici.

[4] On parlera d'éthique *procédurale*, *déontologique*.

[5] Larmore (1990) rappelle que l'un des facteurs d'émergence du libéralisme a été la prise de conscience d'une possibilité de "reasonable disagreement about the good life" (p. 340).

[6] Remarquons cependant, après Larmore (*ibid.*), que le terme *neutralité* ne signifie pas que le libéralisme ne soit pas une conception morale : le libéralisme n'est pas neutre à l'égard de la morale, mais cherche plutôt "to be neutral with respect to controversial views of the good life" (p. 341). Autrement dit, le libéralisme n'est guère impartial vis-à-vis de la question du bien : quoiqu'il soit neutre vis-à-vis des conceptions du bien, il véhicule une conceptualisation spécifique de ce que signifie avoir une conception du bien ; ainsi, comme le note Neal (1987), "[l]iberalism, if it does not have a theory of the good, certainly has a meta-theory of the good" (p. 127), qui, elle, n'est pas neutre.

tance toute particulière accordée aux droits individuels et, corrélativement, aux conditions de leur respect – c'est-à-dire, en définitive, à la *justice* (Sandel, 1998). La thèse centrale d'une philosophie politique libérale peut être, après Sandel (1984), énoncée comme suit :

> a just society seeks not to promote any particular ends, but enables its citizens to pursue their own ends, consistent with a similar liberty for all ; it therefore must govern by principles that do not presuppose any particular conception of the good. (p. 82)

De ce fait, la société juste (c'est-à-dire celle qui est fondée sur la justice) doit s'efforcer, par sa Constitution, par ses lois, de prodiguer à ses membres un cadre propice à la recherche et à l'épanouissement de leurs propres valeurs et de leurs propres fins. De là, la règle selon laquelle "le juste précède le bien". La théorie de Rawls (1971), dont nous verrons (chapitre 2, section 3.2.1, p. 106) qu'elle est – à certains égards, en tout cas – archétypale des philosophies politiques libérales contemporaines, exprime très clairement le besoin spontané (que Rawls estime être celui de chacun) d'accorder la priorité au juste :

> the desire to express our nature as a free and equal rational being can be fulfilled only by acting on the principles of right and justice as having first priority. [...] It is acting from this precedence that expresses our freedom from contingency and happenstance. (p. 574)

A contrario, une société promouvant une forme particulière de vie bonne considère – explicitement ou non – celle-ci comme *le* bien ; elle n'envisage pas la possibilité d'un désaccord raisonnable quant à la nature de la vie bonne (voir note 5, p. 39). Par suite, c'est le bien qui, ici, prend

Tableau 1.

Caractéristiques Principales Des Philosophies Politiques Libérales Et Communautariennes

Philosophies politiques libérales	Philosophies politiques communautariennes
Éthique déontologique	Éthique téléologique
Morale impérative	Morale attractive
Justification neutraliste	Justification perfectionniste
Centration sur la procédure	Centration sur la substance
Question de la justesse de la norme	Question de la vie bonne
Priorité du juste	Priorité du bien

priorité sur le juste, et c'est un modèle de justification perfectionniste qui est à l'œuvre. Mais cette idée de la vie bonne est liée au contexte, à une

société ou à une communauté données, raison pour laquelle les philosophies politiques qui prennent pour prémisse la nécessité de choisir, parmi différentes fins concurrentes, l'une particulière d'entre elles, sont qualifiées de *communautariennes* (Walzer, 1990). Le tableau 1, p. 40 ci-dessus, place en perspective les caractéristiques majeures des philosophies politiques libérales et communautariennes.

1.2. D'une divergence socio-anthropologique à une opposition métaphysique

L'une des questions les plus profondes opposant philosophies libérales et philosophies communautariennes est d'ordre socio-anthropologique. Il est vrai que l'on ne peut, comme le remarquent Berten *et al.* (1997a), "élaborer une conception politique de la justice sans passer par le détour préalable d'une réflexion ontologique[1] sur la condition de l'homme et son être-en-société" (p. 230). À partir du moment où "le libéralisme identifie la liberté à l'indépendance de l'individu, à son absence de dépendance à l'égard de toutes les contraintes sociales" (Pourtois, 2005, p. 20), la critique communautarienne va pouvoir récuser l'anthropologie libérale, qui, selon elle, présente le sujet comme un être trop désengagé. Ainsi le communautarisme reproche-t-il, au libéralisme, une conception abstraite et étriquée de l'homme en tant qu'être isolé, se produisant lui-même au travers du choix souverain de ses fins et de ses valeurs (Berten *et al.*, 1997a), là où il serait nécessaire de voir, tout à l'inverse, le résultat d'une découverte des "valeurs et des finalités particulières qui circonscrivent le contexte sociohistorique de sens sur fond duquel émerge son identité" (p. 231). L'homme, concluent les auteurs, "ne peut renier le passé, les liens sociaux, les valeurs qui le constituent" (*ibid.*). Nous ne sommes guère plus libres d'échapper à nos conditionnements que de choisir ce que nous sommes ou ce que nous devenons (Sandel, 1998). Depuis notre plus jeune âge, nous nous trouvons socialisés par un contexte culturel et historique qui détermine, *volens nolens*, les fondements axiologiques sur lesquels va s'édifier notre personnalité. Son intégration dans la vie de la communauté, indispensable pour achever le développement complet de l'individu, requiert, dès lors, participation active de sa part à la vie politique de la cité. Ce serait là, *in fine*, la signification de l'expression grecque "la communauté politique a une priorité ontologique sur l'individu".

[1] Après C. Taylor (1989), nous entendons, ici, le terme *ontologie* comme représentant "the terms you accept as ultimate in the order of explanation" (p. 159).

Comme nous l'avons suggéré dans Collard-Bovy (2001), Durkheim n'exprime rien d'autre lorsqu'il écrit (1996 [1911]) que la société "nous dépasse, [ou plutôt] est nous-même [...], puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé"[1] (p. 78). Corrélativement, là où les tenants de la doctrine du contrat (tels Locke et Hobbes) affirment que l'association des hommes n'a lieu que pour des raisons individuelles et réfléchies, Durkheim (1999 [1895]) soutient que l'association, si elle constitue le fait social le plus contraignant, n'en est pas moins le plus obligatoire pour l'homme : de par notre naissance, nous sommes inévitablement rattachés à une communauté donnée, dont il est moralement – sinon matériellement – impossible de se détacher complètement.

Cette ligne de crête socio-anthropologique qui sépare libéraux et communautariens conduit Kymlicka (1990) à suggérer que *toutes* les philosophies politiques – même celles dites traditionnellement socialistes ou "de gauche"[2] – sont à considérer comme des philosophies libérales (à l'exception, forcément, des philosophies communautariennes)[3], dans le sens où elles partagent – certes à des degrés divers – l'idée selon laquelle "to deny people [...] self-determination is to fail to treat them as equals" (*ibid.*, p. 199). Ce constat est important, dans le sens où, à en suivre la logique de Kymlicka, la dichotomie séparant libéraux et communautariens n'est pas à considérer comme *une* opposition, comme *un* débat parmi d'autres au sein du champ de la philosophie politique, mais bien, au contraire, comme une *partition* de ce champ,[4] clivée par le positionnement

[1] La société possède, pour Durkheim, une priorité *sui generis* sur l'individu, dans le sens où c'est ce dernier qui naît de la société plutôt que l'inverse. De ce fait, bien que la société individualiste soit caractérisée par des relations *contractuelles* – où prédominent les intérêts des partenaires et où position et pouvoir dépendent de leurs atouts respectifs –, ce contrat ne peut, selon l'auteur, reposer sur la libre volonté des cocontractants : la volonté des individus n'est rien d'autre qu'une manifestation de l'identité et de la conscience collectives ; les phénomènes sociaux "sont doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à [l'individu], qu'il le veuille ou non" (Durkheim, 1999 [1895], p. 4).

[2] Pour faire usage d'un rapprochement que nous empruntons à Maissin (1996), l'on pourrait considérer qu'un philosophe *libéral* (au sens vernaculaire nord-américain du terme, auquel on oppose traditionnellement celui de *conservateur*) tel Rawls défend le flanc gauche du libéralisme, tandis qu'un libertarien comme Nozick en défend le flanc droit.

[3] Et du courant perfectionniste du marxisme (Kymlicka, 1990).

[4] Nous concéderons que cette classification puisse ne pas rallier à elle l'unanimité. Triandis (1995), par exemple, la considère comme étriquée, car "it stops within the cultural confines of the West" (p. 23). Rappelons donc que, si toute partition d'une réalité donnée détient un potentiel *réducteur* sur celle-ci, elle lui procure également un potentiel *fédéra-*

sur la question socio-anthropologique susmentionnée, et se matérialisant sous la forme du critère de la reconnaissance (ou de la non-reconnaissance) d'une plus ou moins grande capacité d'autodétermination de l'individu.[1]

Allons plus loin. Cette capacité d'autodétermination revendiquée par les philosophies politiques libérales découle, historiquement, du concept kantien d'antériorité du sujet sur l'expérience. Kant, en effet, défendait farouchement l'idée selon laquelle le moi précède ses rôles sociaux et n'est libre que parce qu'il peut "tenir en respect" ces caractéristiques de sa situation sociale et les juger, les évaluer d'un point de vue rationnel.[2] Selon cet entendement, la volonté individuelle possède le pouvoir de se désen-

teur. De même, des auteurs tels que Anderson, Dworkin ou Sen pourraient faire remarquer que leurs théories de la justice ne prennent pas position sur la question de l'autodétermination de l'individu. Certains égalitarismes, tels celui de Sen ou celui d'Anderson justement, prônent la recherche de l'égalité de tous au sein de l'espace des capacités. Les "capacités" ("*capabilities*") qu'évoque Anderson (1999) sont celles qui doivent garantir, à l'individu, un accès effectif à certains "fonctionnements" ("*functionings*"), définis comme des états et des actions reflétant des fins déterminées de manière autonome (élever des enfants, pratiquer la médecine, jouer au football, *etc.*) : "[c]apabilities measure not actually achieved functionings, but a person's freedom to achieve valued functionings" (p. 316). Il est donc vrai que, contrairement à l'"égalitarisme de fortune" ("*luck egalitarianism*"), cet "égalitarisme démocratique" ("*democratic egalitarianism*") n'opère pas de division morale de la société entre "the responsible and irresponsible, the innately superior and the innately inferior, the independent and the dependent" (p. 308), car les biens nécessaires à l'accès aux "fonctionnements" doivent être accessibles à tous les citoyens durant leur vie entière, *quelles que soient les fins que reflètent ces "fonctionnements"*. Mais il va de soi que ce type de philosophie, s'il ne conditionne la justice ni à la responsabilité, ni à la liberté, n'est certainement pas, pour autant, neutre dans la question de l'autodétermination socio-anthropologique, et ne peut donc adopter le point de vue de Sirius sur la partition de Kymlicka entre libéraux et communautariens, ne serait-ce que par le fait que les "fonctionnements" reflètent des fins choisies de manière *autonome*.

[1] Berlin traduit cette polarisation du champ de la philosophie politique par "deux conceptions de la liberté : l'une négative dans laquelle la liberté est pensée comme un affranchissement à l'égard de toute contrainte sociale, l'autre positive dans laquelle la liberté désigne l'auto-accomplissement de l'individu, laquelle ne peut se réaliser que dans un contexte social qui le promeut" (Berten *et al.*, 1997a, p. 237).

[2] À l'instar de Rawls, retenons cependant que la notion de liberté est, chez Kant, teintée de beaucoup d'idéalisme. Pour Kant, en effet, l'activité morale du moi – et donc aussi sa capacité ontologique d'autodétermination – s'exerce dans le monde nouménal ; le monde phénoménal, pour sa part, asservit le moi au déterminisme causal. Un tel postulat peut sembler paradoxal, dans la mesure où Kant considère l'ontologie du réel comme inconnaissable par les données émanant de la sensibilité – c'est-à-dire par la science (voir note 1, p. 53) –, mais il se comprend si l'on garde à l'esprit le fait que, pour Kant, la réalité n'*est* pas nécessairement déterministe, mais bien que l'on ne peut l'*appréhender* objectivement qu'en postulant qu'elle l'est effectivement.

gager des contingences psychiques et sociales de l'environnement dans lequel elle évolue, me rendant ainsi capable d'agir en tant que sujet autonome[1] (Sandel, 1998). Ma volonté me rend donc libre. Dès lors, si, premièrement – comme le suggère la partition du débat philosophique entre libéralismes et communautarismes –, la question de la liberté du sujet est bien fondamentale pour la philosophie politique ; si, de surcroît – comme le permet la filiation kantienne des philosophies libérales –, la notion de liberté est entendue comme conséquence de l'antériorité du sujet vis-à-vis de son expérience ; si, enfin, comme l'indiquaient ci-dessus (p. 41) Berten *et al.* (1997a), la question socio-anthropologique de la capacité d'autodétermination intègre une problématique d'ordre ontologique (au sens précisé par Taylor dans la note 1, p. 41), alors il n'y a pas de raison de ne pas conduire la logique kantienne au-delà de cet entendement socio-anthropologique, vers un entendement que nous appellerons *métaphysique*.[2] Autrement dit, ce qu'effleure cette partition du champ philosophique par le critère de la capacité d'autodétermination socio-anthropologique de l'individu, c'est une autre partition de ce même champ, une partition plus profonde, plus fondamentale, opérée par le critère de la capacité d'autodétermination métaphysique de l'individu (c'est-à-dire par le critère du degré de liberté métaphysique de celui-ci).[3]

Notons que le terme *métaphysique* est, le plus souvent, utilisé comme synonyme du vocable *idéologie*. Cette pratique a été fortement popularisée par les écrits de Rawls. Lorsqu'il use du mot *métaphysique* pour qualifier les contenus substantiels qu'il nomme *doctrines compréhensives* (comprehensive doctrines) des individus, Rawls souhaite insister sur le fait que ces doctrines englobent ce qu'il y a de plus intime dans les valeurs du sujet : "conceptions of what is of value in human life, and ideals of personal character, [...] and much else that is to inform our conduct, and in the limit

[1] Du grec *auto* et *nomos*, "qui se régit par ses propres lois".

[2] Cette signification métaphysique de l'antériorité du sujet sur l'expérience est certainement, d'ailleurs, au moins aussi proche de la pensée de Kant que l'est son sens socio-anthropologique, puisque ce qui permet à Kant d'attribuer cette liberté au moi, c'est bien un discours sur l'ontologie – donc sur la métaphysique – du réel (voir note 2, p. 43).

[3] Précisons que ces deux manières de partitionner le champ de la philosophie politique n'aboutissent pas nécessairement à une correspondance des positionnements des philosophies politiques en leur sein ; par exemple, une théorie de la justice pourrait reconnaître, à l'individu, un degré important d'autodétermination métaphysique, simultanément à un degré bien moindre d'autodétermination socio-anthropologique (pour une discussion de cette question, voir la section 2 du présent chapitre, et, plus spécifiquement, le tableau 2, p. 64).

to our life as a whole" (Rawls, 1993, p. 13).[1] Adams (1999) élargit le propos et souligne que toute théorie faisant du bien et du mal, du bon et du mauvais, du supérieur et de l'inférieur, une partie de sa conception de la réalité objective constitue, nécessairement, une métaphysique. En ce sens, cette dernière imprègne les fondements de toute théorie politique normative. Mais, poursuit Adams, l'influence métaphysique ne s'arrête pas à ce niveau fondationnel, comme on tend souvent à le penser : elle s'étend à *l'entièreté* de la théorie politique normative. Selon l'auteur, la philosophie politique – normative par définition – constitue donc, *ipso facto*, une branche de la métaphysique entendue en son acception idéologique.[2]

Afin de baliser la suite du présent exposé, il nous faut préciser que nous n'utiliserons pas le terme *métaphysique* en tant que synonyme du mot *idéologie*, mais bien dans une acception kantienne. Selon celle-ci, la métaphysique représente "the philosophical investigation of the nature, constitution, and structure of reality" (Butchvarov, 2008, p. 563). "The word 'metaphysics' has also been used in [another sense] : [...] the investigation of entities and states of affairs 'transcending' human experience, in particular, the existence of God, the immortality of the soul, *and the freedom of the will* (this was Kant's conception of [...] metaphysics [...])" (*ibid.*, p. 566 – nous soulignons).

1.3. Quelques clarifications conceptuelles : responsabilité causale, responsabilité morale, blâme, louange, libre-arbitre

Revenons-en à la question du degré d'antériorité métaphysique du sujet vis-à-vis de l'expérience. Ce problème, que l'on peut aussi définir comme celui du degré de libre-arbitre concédé à l'individu par le philoso-

[1] Selon Barry (1995), toute doctrine compréhensive possède deux volets : son *contenu* proprement dit, et son *statut épistémique*, lequel peut être de type *sceptique* (acceptant le pluralisme des doctrines compréhensives – autrui peut raisonnablement rejeter le contenu de la doctrine) ou de type *dogmatique* (rejetant le pluralisme, en avançant qu'aucun individu raisonnable ne pourrait être en désaccord avec cette doctrine). Sur cette question, voir aussi la note 3, p. 323, ainsi que la discussion y attenante.

[2] Par exemple, une conception métaphysique de la nature humaine traverse toute la théorie de Marx : un ouvrier aura beau se sentir heureux, il n'en sera pas moins, pour le marxiste, un ouvrier aliéné, dégradé, exploité et déshumanisé par le capitaliste, car les êtres humains ne sont libres que lorsqu'ils sont maîtres de leur propre labeur, épanouissant ainsi leur véritable nature. Cette "véritable nature" est un concept moral, et l'humanité est donc définie de manière telle que le bien et le mal lui sont consubstantiels. Il s'agit, par conséquent, d'une conception métaphysique de l'humanité, car située en deçà des simples apparences dans lesquelles l'investigation empirique est confinée.

phe, entraîne immédiatement celui du degré de capacité – ou de responsabilité – causale qui lui est imputé. Et c'est de ce degré de responsabilité *causale* que va dépendre, en dernière analyse, le degré de responsabilité *morale* attribué à cet individu par le philosophe politique dans les principes de justice de sa théorie (que ces principes prennent la forme d'une distribution ou celle d'une procédure)[1]. Pereboom (2001) explique bien, en effet, que

> [t]he problem about moral responsibility arises from a conflict between two powerful considerations. On the one hand, we human beings feel that we are the source of our actions in a particularly weighty sense. We feel that the way in which we are the source of our actions is very different from the way a machine is the source of what it produces. We express this sense of difference by attributing moral responsibility to human beings but not to machines. [...] At the same time, there are reasons for regarding human beings as more like machines than we ordinarily suppose. These reasons stem from various sources : most prominently, from scientific views that consider human beings to be parts of nature and therefore governed by natural laws [...].[2] (p. xiv)

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire d'établir une clarification des concepts de *causalité*, de *responsabilité causale*, de *responsabilité morale*, de *blâme* (et de *louange*) et de *libre-arbitre*, car, comme nous le verrons dans l'explicitation de la problématique du compatibilisme (section 2 ci-dessous, p. 63), une bonne partie de la confusion qui règne en la matière constitue la conséquence d'un manque de distinction entre ces notions proches. Selon Shaver & Drown (1986),

---

[1] La distinction entre théories de la justice *procédurales* et théories de la justice *distributives* est résumée par Nozick (1974). Une théorie procédurale – encore dénommée *théorie de l'habilitation* – comme celle de Rawls prend appui sur des principes déontologiques : tout ce qu'il est nécessaire de connaître, pour déterminer si une distribution est juste, est son histoire, sa chronologie. À l'inverse, une théorie distributive élabore la façon dont les choses se trouvent distribuées *via* un ensemble de principes téléologiques structuraux, c'est-à-dire de principes formant le modèle d'une juste distribution : la justice d'une distribution dépend de l'adéquation entre la matrice effective de cette distribution et une matrice définie comme idéale selon les principes structuraux régissant le système.

[2] Déjà Nietzsche relevait que "von zwei ganz entgegengesetzten Seiten aus, aber immer auf eine tief persönliche Weise die 'Unfreiheit des Willens' als Problem gefaßt : die Einen wollen um keinen Preis ihre 'Verantwortlichkeit', den Glauben an sich, das persönliche Anrecht auf ihr Verdienst fahren lassen (die eitlen Rassen gehören dahin –) ; die Anderen wollen umgekehrt nichts verantworten, an nichts schuld sein und verlangen, aus einer innerlichen Selbst-Verachtung heraus, sich selbst irgend wohin abwälzen zu können. Diese Letzteren pflegen sich, wenn sie Bücher schreiben, heute der Verbrecher anzunehmen ; eine Art von socialistischem Mitleiden ist ihre gefälligste Verkleidung" (Nietzsche, 1886, p. 28).

- la *cause* d'un événement est l'antécédent qui suffit à le produire[1] ;
- la *responsabilité* se rapporte à l'effet de cet événement ;
- le *blâme*, enfin, est l'attribution produite par l'observateur n'acceptant pas la justification ou l'excuse de l'individu qu'il juge responsable ; la *louange* est l'attribution inverse du blâme.

Smilansky (1994) définit succinctement le libre-arbitre comme la capacité à agir autrement dans une situation *exactement* identique. De nombreux philosophes se sont successivement penchés sur la définition la plus pertinente à donner au concept[2] ; la plus rigoureuse d'entre elles nous

---

[1] Il se peut, retenons-le, que la causalité ne constitue qu'une vue de l'esprit, lequel, face à la difficulté d'appréhender un *système* cosmique animé par l'ensemble des influences mutuelles ("rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme", dira Lavoisier à la suite d'Anaxagore) qui s'y déploient, en isole certaines *chaînes causales*. Prise en ce sens, la notion de cause ne suppose ni correspondance à une réalité naturelle, ni "cause sans cause" ou "principe originel" ; elle ne constitue qu'un concept – au même titre que celui d'effet – destiné à faciliter l'analyse et la réflexion. Comme le souligne Nietzsche (1886), "[m]an soll nicht 'Ursache' und 'Wirkung' fehlerhaft verdinglichen, wie es die Naturforscher thun (und wer gleich ihnen heute im Denken naturalisirt –) gemäß der herrschenden mechanistischen Tölpelei, welche die Ursache drücken und stoßen läßt, bis sie 'wirkt' ; man soll sich der 'Ursache', der 'Wirkung' eben nur als reiner Begriffe bedienen, das heißt als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, nicht der Erklärung. Im 'An-sich' giebt es nichts von 'Causal-Verbänden', von 'Nothwendigkeit', […] da regiert kein 'Gesetz'. […] [U]nd wenn wir diese Zeichen-Welt als 'an sich' in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich mythologisch" (p. 27). On retrouve la même notion chez Spinoza, pour lequel des limites conduisant à distinguer tel individu ou telle chose et puis telle autre, ou encore tel phénomène et puis tel autre, ne sont que des limites *conceptuelles*, jamais des limites *ontologiques*, car tous ces éléments sont "des manifestations de l'absolu diverses et juxtaposées" (Courtois, 1977, p. 97). Selon cette vision moniste, le libre-arbitre n'est qu'une illusion puisque, s'il n'y a qu'un "existant", toutes les distinctions d'êtres, d'états et d'actions ne peuvent être que des apparences.

[2] Baker (2006, p. 308) recense et cite quelques définitions influentes du libre-arbitre : "(i) [f]ree will entails 'the power of agents to be the ultimate creators (or originators) and sustainers of their own ends or purposes' (Kane, 1998 [1996], p. 4) ; (ii) [f]ree will with respect to an action entails that the 'action is causally brought about by something that (a) is not itself causally brought about by anything over which she has no control, and (b) is related to her in such a way that, in virtue of its causing her action, she determines which action she performs' (Clarke, 1993, p. 203) ; (iii) [f]ree will with respect to an action entails that the agent's 'own intellect and will are the sole ultimate source or first cause of her act' (Stump, 2001, p. 126) ; (iv) [f]ree will with respect to an action X at time t entails that it is within the agent's power at t both to perform X and to refrain from performing X (Plantinga, 1974, pp. 165-166) ; […] (vi) [f]ree will with respect to an action entails that the action 'is not causally determined by anything outside the agent' (Stump, 2001, p. 125)".

semble provenir de Van Inwagen (2008) :

> [t]he free will thesis is the thesis that we are sometimes in the following position with respect to a contemplated future act : we simultaneously have both the following abilities : the ability to perform that act and the ability to refrain from performing that act (This entails that we have been in the following position : for something we did do, we were at some point prior to our doing it able to refrain from doing it, able not to do it). (p. 329)

Lorsque Shaver & Drown (1986) opposent, ci-dessus, l'attribution de responsabilité (sans autre précision) à celle de blâme – ou de louange –, ils attirent notre attention sur la nécessaire distinction à établir entre attribution de responsabilité *causale* et attribution de responsabilité *morale*. Sous cet angle, la définition du concept de libre-arbitre que nous venons de proposer montre assez clairement que c'est le concept de responsabilité *causale*, et non celui de responsabilité *morale*, qui lui est consubstantiel. C'est en ce sens que Van Inwagen (2008) rappelle que le libre-arbitre ne devrait jamais être défini comme "whatever sort of freedom is required for *moral* responsibility" ni comme "having whatever sort of access to alternative possibilities [that] is required for *moral* responsibility" (p. 329n – nous soulignons).[1] G. Strawson[2] (1986, 2003) adopte la même ligne de conduite sémantique lorsqu'il indique que les "[q]uestions about what freedom is, and about whether or not we are or could be free, [are] understood to be questions about what *true* responsibility is, or might be" (1986, p. 2 – nous soulignons). G. Strawson (*ibid.*) conclut en remarquant que "[t]he notion of responsibility [...] is in many ways a clearer notion than the notion of freedom. [...] It helps to have it always in mind when discussing freedom". Autrement dit, si Strawson insiste sur la notion de responsabilité *véritable* (true *responsibility*), c'est encore dans le but de mettre en exergue l'intérêt de différencier cette notion de la responsabilité (qui est celle de la responsabilité *causale*) de l'idée de responsabilité *morale*.

[1] Comme l'indique Waller (2003), entamer la réflexion philosophique sur le concept de libre-arbitre avec, à l'esprit, l'idée selon laquelle celui-ci doit justifier la responsabilité morale est, à peu près, aussi pertinent que soutenir que notre recherche de l'origine de l'espèce humaine doit justifier la supériorité morale des humains sur les autres animaux. Le cas le plus évident d'une telle mise à l'envers du raisonnement, poursuit Waller (*ibid.*), est celui des théories libertariennes, qui convoquent une capacité de choix défiant les lois de la causalité : "[n]o one would propose such a model [as Kane's naturalistic account of libertarian free will] without the driving desire to accommodate moral responsibility, ultimate responsibility" (p. 536).

[2] Dont les conceptions en matière de libre-arbitre métaphysique sont, pour le moins, très éloignées de celles de son père, P.F. Strawson – nous aurons l'occasion d'y revenir.

Si la nécessité d'une telle distinction peut paraître évidente, Waller (2003) montre nettement comment libre-arbitre et responsabilité *morale* ont très souvent, dans la tradition philosophique, été indûment liés à un point tel qu'il est, aujourd'hui, difficile d'envisager l'existence d'une argumentation en faveur du libre-arbitre qui ne soit, en même temps, une façon de défendre un fondement de la responsabilité morale. Les deux notions sont, d'ailleurs, intimement maillées l'une à l'autre non seulement du point de vue conceptuel, mais – surtout – sous l'angle de leur fonction dans l'attribution de blâme et de louange, puisque, comme le souligne Neuberg (1997), "[l]e problème philosophique du fondement de la responsabilité morale est de savoir si les critères sur lesquels se base [l]e jugement justifient rationnellement [d]es réactions [d'approbation ou de désapprobation]" (p. 3) ; en effet, enchaîne Sie (2000), "[a]s long as we do not understand *how* the existence of causally sufficient conditions for each and every event allows for the idea of origination by a single individual [...], our daily practices of responsibility will be in conflict with determinism, if not incompatible with it" (p. 128).[1]

1.4. Déterminisme, indéterminisme et causation agentique

Il n'existe fondamentalement, en matière de causation agentique, que deux postures métaphysiques, mutuellement exclusives et conjointement exhaustives : le déterminisme et l'indéterminisme.

Selon le *déterministe* (hard determinist), le passé et les lois de la nature déterminent conjointement, à tout moment, un futur unique, conséquence d'une continuité causale ininterrompue, que Smart (1961) définit de la manière qui suit.

> It is in principle possible to make a sufficiently precise determination of the state of a sufficiently wide region of the universe at time t_0, and sufficient laws of nature are in principle ascertainable to enable a superhuman calculator to be able to predict any event occurring within that region at an already given time t_1. (pp. 293-294)

Dans ce paradigme, toutes les actions de l'agent sont déterminées par

[1] Ce problème est d'autant plus important qu'est individualiste la représentation sociale des membres de la société. C'est le cas dans nos sociétés occidentales, où un lourd fardeau de responsabilité de la réussite ou de l'échec pèse sur les individus eux-mêmes : si ceux-ci sont supposés posséder en eux-mêmes toutes les qualités jugées désirables dans leur culture, alors c'est sur eux – et sur eux seuls, *en tant qu'individus* – que repose la charge de se mesurer à ce standard. En cas d'échec, on y est conduit à rechercher l'individu qui a échoué (Sampson, 1977).

ses actions antérieures, de sorte que nous ne pouvons jamais considérer l'agent comme *causa sui generis* des actions qui émanent de lui (Greene & Cohen, 2004 ; Pereboom, 2001 ; Van Inwagen, 2008). Ce sont finalement les notions mêmes d'*agent*, de *responsabilité causale* et, avec elles, celle de *responsabilité morale* qui deviennent incompatibles avec l'hypothèse selon laquelle nos actions ne sont, en dernière analyse, que des "événements", et que les personnes ne sont que des "choses" – un meurtrier n'aurait pu s'abstenir de commettre un crime que dans le sens où un arbre aurait pu s'abstenir de tomber sur une maison au cours d'une tempête, c'est-à-dire dans le sens où il aurait été, sans avoir pu choisir d'être autrement, plus robuste, mieux situé, *etc.* Par conséquent, le concept d'*agent moralement responsable* est inepte dans un univers déterministe, et, bien que les actions d'un individu puissent être valorisées ou déplorées en tant que telles, l'individu lui-même ne peut en être loué ou blâmé. C'est ainsi que, pour Smilansky (1994),

> [i]f hard determinism is the correct position [...], people are ultimately 'given', being whoever they happened to be, with the desires and beliefs they happened to have (including the desires to change or not to change themselves). Since people's actions follow from their desires and beliefs, which in turn result from factors ultimately beyond their control, people cannot be held morally responsible for their actions. To hold people morally responsible for their actions is, according to hard determinism, to hold them responsible for the results of the morally arbitrary, for what is ultimately beyond their control. (p. 355)

La thèse de l'*indéterministe*, pour sa part, réfute celle du déterministe. Elle nie donc le postulat selon lequel tout événement serait prévisible en vertu d'une loi physique ou mathématique. Là où le déterminisme recourt à la notion de *continuité causale ininterrompue*, l'indéterminisme fait place à des notions telles que celles de *pur hasard*[1] ou de *libre-arbitre* (nous allons y revenir), qui interrompent la continuité causale susmentionnée.

1.5. L'agent comme premier moteur non mû : la thèse libertarienne

Bien que, nous l'avons dit, l'indéterminisme et le déterminisme regroupent l'ensemble des positions fondamentales en matière de causation

[1] "I shall define the view that 'pure chance' reigns to some extent within the universe as follows. There are some events that even a superhuman calculator could not predict, however precise his knowledge of however wide a region of the universe at some previous time" (Smart, *ibid.*, p. 294).

agentique, l'utilisation pratique qui est faite de ces postures métaphysiques dans les débats contemporains oppose, à la métaphysique déterministe, non pas la métaphysique indéterministe, mais une version particulière de celle-ci : le *libertarianisme*[1,2], soutenant conjointement la thèse du libre-arbitre et celle de l'indéterminisme. Comme le résume Smart (1961), le libertarianisme rassemble ceux des indéterministes qui veulent que nos choix (et, notamment, nos choix moraux) ne soient ni déterminés, ni livrés au hasard. Selon la thèse libertarienne, nous détenons donc, en tant qu'êtres humains, une capacité causale unique (semblable, en la matière, au pouvoir divin)[3] d'agir en tant que premiers moteurs non mus, de produire des causes elles-mêmes dépourvues de causes (C. Campbell, 1957 ; Chisholm, 1964 ; Kane, 1998 [1996] ; O'Connor, 1995 ; G. Strawson, 1986). Une théorie soutenant l'existence d'une causation agentique possède ainsi deux postulats cruciaux : d'une part, l'agent est capable de causer des actions ; d'autre part, ces actions ne sont pas inévitables – pour une action donnée, l'agent aurait pu agir autrement (Nichols, 2004).

Si de nombreux philosophes politiques émettent l'hypothèse d'une très nette prééminence de la position métaphysique libertarienne dans l'opinion[4] profane, ils sont beaucoup moins nombreux à la ratifier dans leurs propres théories de la justice. En effet, la difficulté majeure, pour les auteurs qui décident de s'engager dans cette voie libertarienne, consiste à proposer une défense plausible de l'existence d'une capacité humaine au libre-arbitre *métaphysique*[5], c'est-à-dire, pour employer l'expression précédente, une capacité humaine d'agir en tant que premiers moteurs non mus.

Malgré des postulats participant souvent d'une épistémologie à la fois

---

[1] L'on parle aussi, indifféremment, de *libertarisme*.

[2] Notons bien qu'il n'existe pas de correspondance *directe* entre, d'une part, le terme *libertarianisme*, entendu, ici, en un sens métaphysique, et, d'autre part, ce même terme utilisé (comme à la page 38 du présent exposé) dans le registre de la philosophie politique (l'on pourra aussi se reporter, sur cette question, à la note 3 de la page 44).

[3] Comme l'indique Clark (1999), d'ailleurs, la controverse sur le libre-arbitre a succédé à la controverse sur Dieu. Depuis les Lumières, en effet, les conceptions théistes occidentales plaçant le pouvoir et notre destin ultime dans les mains d'une déité toute-puissante ont cédé le pas à un sécularisme dans lequel notre destinée est entre nos propres mains. Nous sommes donc censés disposer d'un pouvoir de causalité immanente (celui d'être un "premier moteur non mû") remplaçant celui qui était conféré à Dieu.

[4] Entendue, ici, en un sens très large : les croyances, les jugements, les dispositions, les intuitions, les représentations, *etc.*

[5] Et non une capacité à ce que d'aucuns nomment un "libre-arbitre pratique" (notion sur laquelle nous revenons plus loin – voir section 2.1, p. 65).

moniste et très déterministe (on pense, par exemple, à la notion de *jaillissement spontané* de la pensée)[1], James n'a jamais abandonné la ferme conviction – innovatrice en psychologie – de l'existence d'une capacité humaine de libre-arbitre, lequel, pour James, existe quelque part entre le moment où l'on pense à l'action, et celui où l'on se découvre en train de la réaliser. James (1899) défend ainsi son postulat :

> [t]he free-willist believes the appearance to be a reality ; the determinist believes that it is an illusion. I myself hold with the free-willists ; not because I cannot conceive the fatalist theory clearly, or because I fail to understand its plausibility, but simply because, if free *will* is true, it would seem absurd to have the belief in it fatally forced on our acceptance. Considering the inner fitness of things, one would rather think that the very first act of a will endowed with freedom should be to sustain the belief in the freedom itself. (p. 624)

Force est de reconnaître que, si les "explications" successives du libre-arbitre n'ont cessé de faire un abondant recours aux théories et aux résultats des recherches scientifiques de leurs époques respectives, elles n'ont guère évolué sur le fond de leur argumentation. Ainsi Chisholm (1964) raisonne-t-il selon le double syllogisme suivant : d'une part, l'attribution de responsabilité n'est pas compatible avec une conception déterministe de l'action ; mais, d'autre part, elle n'est pas compatible, non plus, avec une conception basée sur l'indéterminisme en tant que "pur hasard". Par conséquent, l'un au moins des événements impliqués dans l'action d'un individu est causé par ce dernier ; poser l'hypothèse d'une inclusion de l'agent dans la chaîne causale n'est néanmoins guère plus satisfaisant, car cette hypothèse nous renvoie dans le cadre déterministe. Il doit donc exister, en l'homme, "quelque chose" (l'auteur ne précise pas quoi) qui n'est pas déterminé : l'homme détient une capacité causale *immanente*, qui s'oppose à la causalité *transitive* que convoque le déterministe pour justifier sa posture métaphysique.[2] La possibilité d'une causalité

[1] Pour James, l'individu n'a pas une pensée à laquelle il faudrait "ajouter" quelque chose pour la mettre en mouvement, pour la transformer en action : chaque pensée d'action n'est que le corrélat de quelque activité neurale déjà en train d'instiguer cette action. Les pensées jaillissent spontanément à un point tel qu'il faudrait pouvoir dire "il pense" comme l'on dit "il pleut" pour rendre compte du phénomène de la pensée (Bricklin, 1999). Ceci rappelle immanquablement la réflexion de Nietzsche (1886), selon laquelle "ein Gedanke kommt, wenn 'er' will, und nicht wenn 'ich' will ; so daß es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen : das Subjekt 'ich' ist die Bedingung des Prädikats 'denke'" (p. 21).

[2] Avant Nietzsche (voir ci-dessus, note 1, p. 47), Spinoza (1843 [1675]) suggère que "homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant" (p. 217). Par exemple, les doigts de ma main fussent-ils

immanente, contraire aux lois naturelles, est elle-même défendue par l'idée selon laquelle ces lois ne font que *décrire* – et non prescrire – le cours des choses, et qu'il serait, de ce fait, absurde de parler de "contrainte causale" à leur propos (Schlick, 1984 [1930]).[1]

L'explication probabiliste de Kane, qu'il développe dans son ouvrage *The significance of free will* (Kane, 1998 [1996]), est peut-être la plus représentative de ce canevas actuel de défense libertarienne, mêlant le plus souvent des théories et des postulats mathématiques, physiques, psychologiques et neurobiologiques contemporains en un ensemble plus ou moins convaincant. Nous suivons, ici, le résumé que propose J.M. Fischer (1999) de la théorie de Kane. Pour ce dernier, le libre-arbitre ne se manifeste jamais aussi directement que dans les contextes de délibération consciente, et, tout particulièrement, dans les contextes de délibération *morale*.[2] Le déroulement de ces délibérations peut certes varier, mais toujours dans les limites d'un protocole qui, lui, demeure identique. Ainsi l'individu commence-t-il par ressentir un conflit motivationnel – c'est-à-dire un dilemme – provoqué par son inclination à poursuivre, simultanément, deux actions distinctes et incompatibles. C'est alors que se produit, dans son chef, ce que Kane nomme un *effort de volonté*,[3] qui consiste – dans les cas

dotés d'une conscience propre, peut-être croiraient-ils qu'ils sont libres d'agir selon leur bon vouloir ; mais je sais, moi, que cette liberté n'est due qu'à leur ignorance des causes qui les déterminent (ma main et mon bras, en l'occurrence). Notons, comme le relève S.B. Smith (2005), que "Spinoza is not denying that we possess such a thing as the will that can decide to do this rather than that. […] He is only saying that the will is itself part of a causal chain that must be considered as the outcome of an infinity of prior circumstances" (p. 10).

[1] On reconnaît, ici, la filiation kantienne de ce raisonnement à l'encontre du naturalisme métaphysique : pour Kant, le *noumène* est le concept de la chose en soi, conçue, par opposition au *phénomène*, comme au-delà de toute expérience possible. En ce sens, que la science produise des lois à partir d'*apparences*, de données de la sensibilité (les choses telles qu'elles nous apparaissent en tant que phénomènes, en tant que filtrées par nos sens) ne signifie pas que l'*essence*, l'ontologie du réel "fonctionne" nécessairement de la sorte. Cette dichotomie se veut donc une justification de la validité de la raison dans le champ de la connaissance, et, parallèlement, une justification de sa récusation dans celui de la signification. De manière concise : la science n'est pas la métaphysique, elle n'épuise pas le réel ; "l'essentiel est invisible pour les yeux", dit poétiquement le Petit Prince de Saint-Exupéry.

[2] Ce qui ne signifie pas, nous l'avons déjà indiqué (voir p. 48), que le libre-arbitre puisse être assimilé au type de liberté pratique que d'aucuns considèrent comme requise pour que puisse exister la responsabilité morale.

[3] L'on retrouve, ici, une notion déjà présente chez James (1899) : "volition, in the narrower sense, takes place only when there are a number of conflicting systems of ideas" (p. 619).

de conflits moraux – en une lutte pour agir conformément à l'obligation perçue, plutôt que selon sa propre motivation, supposée, ici, contraire à cet impératif perçu. Sur quoi va finalement déboucher cette lutte constitue – c'est le nœud de l'argumentation libertarienne dont celle de Kane est un exemple – le résultat d'une *indétermination*, analogue au type d'indétermination à l'œuvre dans le positionnement d'une particule atomique au niveau quantique.[1] Kane suggère que notre cerveau dispose, au travers de processus chaotiques extrêmement sensibles à de minimes variations de conditions initiales, de la capacité d'amplifier ce type d'événement indéterminé. La résolution de l'indétermination se produit sous la forme du choix opéré par l'individu. L'effort de volonté dont ce choix est le produit

[1] Il sera utile de juger de la pertinence d'une mobilisation de la physique quantique en métaphysique à l'aune de la posture métaphysique de l'un des pères de la physique quantique : pour Schrödinger, mon corps fonctionne suivant les lois de la nature ; dans le même temps, mon expérience m'indique que je dirige mes actes ; "je" suis donc celui qui dirige son propre fonctionnement physico-chimique, et "je" suis donc Dieu tout-puissant (Libet *et al.*, 1999). L'on en profitera pour noter, au passage, que partager avec Schrödinger cette place au pinacle de la physique du vingtième siècle n'a pas empêché Einstein (1956 [1934]) de se situer en complète opposition de son confrère : "[a]n Freiheit des Menschen im philosophischen Sinne glaube ich keineswegs. Jeder handelt nicht nur unter äußerem Zwang, sondern auch gemäß innerer Notwendigkeit. Schopenhauers Spruch : 'Ein Mensch kann zwar tun, was er will, aber nicht wollen, was er will', hat mich seit meiner Jugend lebendig erfüllt und ist mir beim Anblick und beim Erleiden der Härten des Lebens immer ein Trost gewesen und eine unerschöpfliche Quelle der Toleranz. Dieses Bewußtsein mildert in wohltuender Weise das leicht lähmend wirkende Verantwortungsgefühl und macht, daß wir uns selbst und die andern nicht gar zu ernst nehmen ; es führt zu einer Lebensauffassung, die auch besonders dem Humor sein Recht läßt" (p. 416). Cette autre citation d'Einstein (1990 [1931]) ne peut manquer de rappeler l'exemple spinoziste précédemment cité (voir note 2, p. 52) : "[i]f the moon, in the act of completing its eternal way round the earth, were gifted with self-consciousness, it would feel thoroughly convinced, that it would travel its way of its own accord on the strength of a resolution taken once for all. So, would a being, endowed with higher insight and more perfect intelligence, watching man and his doings, smile about the illusion of his, that he was acting according to his own free will. This is my conviction, although I know well that it is not fully demonstrable. If one thinks out to the very last consequence what one exactly knows and understands, there would hardly be any human being who would be impervious to this view, provided his self-love did not ruffle up against it. Man defends himself from being regarded as an impotent object in the course of the Universe. But should the lawfulness of happenings, such as unveils itself more or less clearly in inorganic nature, cease to function in front of the activities in our brain ? Leaving aside the inconsistency of such a view, the influence of alcohol and other sharply controllable factors on our thoughts, feelings, and activities, should show very distinctly that determinism does not stop before the majesty of our human will. May be, that we and the human society require the illusion of the freedom of human activities ! The conviction about the law of necessity in human activities introduces into our conception of man and life a mildness, a reverence, and an excellence, such as would be unobtainable without this conviction" (p. 12).

participe donc d'un processus causalement indéterminé.[1]

Nous l'indiquions ci-dessus, des théories issues de la plupart des champs de la recherche scientifique actuelle sont mobilisées par les libertariens pour défendre leurs thèses. Libet a, ainsi, longtemps travaillé sur la physiologie de la conscience. S'il reconnaît qu'il n'existe pas, à l'heure actuelle, de réponse scientifique à la question de savoir quelle théorie (déterministe ou indéterministe) peut décrire la nature du libre-arbitre, l'auteur n'en maintient pas moins, à l'instar de James, que notre expérience immédiate tend à montrer que nous pouvons contrôler causalement certains processus cérébraux (Libet, 1999). De ses recherches a émergé le postulat d'un libre-arbitre défini comme une possibilité de *veto* dont disposerait l'esprit pour empêcher l'enchaînement causal des phénomènes physico-chimiques destinés à aboutir à une action donnée. Ce processus de *veto* constituerait une fonction de contrôle, et non pas une simple prise de conscience d'un processus autrement non conscient. Le rôle du libre-arbitre ne résiderait donc pas dans le fait de mettre en route des actes, mais de contrôler leur réalisation effective.

D'une manière ou d'une autre, les défenses contemporaines du libre-arbitre s'appuient ainsi, le plus souvent, sur ce que Pereboom (2001) nomme le *matérialisme non réducteur* (nonreductive materialism),[2] selon lequel il n'y a rien d'incohérent à concevoir une capacité humaine à produire des causes elles-mêmes dépourvues de causes, et dotées de propriétés causales "ordinaires" (du type de celles sur lesquelles s'appuient tous les raisonnements et lois scientifiques), permettant à l'individu soit de

[1] Digne d'intérêt pour la sociologie du pouvoir davantage que pour la philosophie (voir l'effet de "contagion" épistémique que nous évoquons chapitre 4, section 1.2, p. 277), Eccles (1994), du haut de l'omniscience que semble lui procurer son prix Nobel de médecine, nous enseigne que les processus mentaux agissent *via* "a quantal probability field to alter the probability of emission of vehicles from the presynaptic vesicular grids" (p. 69). Le problème qui se pose, dès lors, est évidemment celui de savoir comment une *probabilité*, par nature indéterminée, peut expliquer l'émergence du libre-arbitre. Question qui semble tout à fait résiduelle pour l'auteur, qui la balaie d'un revers de la main en se bornant à indiquer que le mécanisme par lequel cette probabilité peut être influencée "clearly lies beyond ordinary quantum mechanics" (*ibid.*, p. 160). Comprenne qui pourra, toujours est-il qu'Eccles n'estime guère piètre sa contribution à la connaissance de la métaphysique du libre-arbitre, puisqu'il conclut en estimant que, à l'issue de sa "démonstration", "all of this pseudophilosophy can now be rejected" (*ibid.*, p. 169).

[2] Pereboom (2001) propose la typologie suivante des théories de la causalité par l'agent : *matérialisme* (*physicalisme*), *matérialisme non réducteur*, *émergentisme fort* (selon lequel le niveau micro-physique, quantique par exemple, n'est pas soumis au déterminisme causal ordinaire), *non-physicalisme* (selon lequel le pouvoir causal de l'agent ne provient pas de ses propriétés physiques).

produire une déviation des lois naturelles, c'est-à-dire d'infléchir le cours naturel des choses selon sa volonté (défenses par la *supplantation*), soit de participer à la *création* de celui-là par celle-ci (défense par la *réconciliation*). Pour convaincre de la plausibilité d'hypothèses aussi fortes – que ce soit l'interprétation qu'ils proposent de la physique quantique ou leur entendement singulier du fonctionnement cérébral humain –, les libertariens en appellent souvent à la nécessité d'ouverture d'esprit du lecteur ; ainsi, pour Van Inwagen (1983), "it is certainly not unheard of in philosophy for an incontrovertible argument to force upon one a puzzling conclusion that one has no theoretical account of. [...] I must choose between the puzzling and the inconceivable. I choose the puzzling" (p. 150). Ceci permet de comprendre assez aisément que la défense libertarienne se heurte à un feu de critiques abondamment nourri.

1.6. Le libertarianisme acculé

Une première ligne de critique de la métaphysique libertarienne prend pour cible l'utilisation qui est faite par celle-ci des recherches contemporaines en sciences naturelles. C'est ainsi que Claxton (1999) retourne contre elle-même la théorie du *veto* de Libet, évoquée ci-avant. Les découvertes neurologiques ayant conduit à celle-ci tendent, en effet, à prouver l'hypothèse selon laquelle les intentions conscientes et les actions volontaires, si elles sont *corrélées* entre elles, ne sont pas, pour autant, *reliées causalement*. Ceci conduit Claxton à conclure que ce que l'on nomme des "intentions" ne sont pas – comme le voudrait Libet – une forme de *contrôle* de l'action en cours ou à venir, mais bien une forme de *prédiction* interne.

L'erreur de Libet n'est, finalement, qu'une variante contemporaine de ce que Damasio (1994) a nommé l'"erreur de Descartes", c'est-à-dire la conception dualiste et excessivement cognitiviste séparant l'esprit du cerveau et du corps, la *res cogitans* de la *res extensa*. La thèse dualiste est incontestablement très séduisante pour les défenseurs du libre-arbitre, puisqu'elle fournit, en éliminant l'esprit du monde physique et des déterminismes qui l'asservissent, une solution permettant de réconcilier notre perception naturaliste du monde (et de nous-mêmes inclus dans celui-ci) avec notre idée de nous-mêmes comme agents volontaires (Gomes, 1999). Et il est indéniable que, du point de vue de l'expérience vécue, l'homme *a* un corps au moins autant qu'il *est* un corps : il fait l'expérience de lui-même en tant qu'entité non identique à son corps, mais ayant au contraire

ce corps à sa disposition (Berger & Luckman, 1991 [1966]).[1] Néanmoins, c'est la pensée qui, selon Damasio, découle de la structure et du fonctionnement de l'organisme, non l'inverse ; le fait d'exister précède – tant du point de vue phylogénétique que du point de vue ontogénétique – celui de penser. Le déclenchement du "*veto*" cher à Libet nécessiterait l'intervention – donc l'existence – de ce que Damasio nomme "a little person, the infamous homunculus, inside your brain contemplating what is going on" (*ibid.*, p. 227), ce qui est absolument inepte, puisqu'il faudrait, ensuite, poser la question de savoir "whether the brain of that homunculus also has a little person in his brain doing his seeing and thinking, and so on *ad infinitum*" (*ibid.*).

Une fois posés ces constats, le libre-arbitre ne peut plus être conçu en tant que processus d'instigation consciente ; il doit être représenté comme phénomène d'anticipation d'une action inexorablement appelée à se produire. En d'autres termes, l'intention n'est, en définitive, que le sens qu'a l'esprit de l'existence d'un ensemble particulier d'influences déterminant l'état à venir de l'organisme. Wegner (2002) résume, par le seul titre de son ouvrage – *The illusion of conscious will* –, la manière dont la conception courante et dominante du libre-arbitre a mis les choses complètement à l'envers. Sa description de celui-là comme sentiment ou expérience d'accomplir quelque chose par soi-même est particulièrement parlante au travers de l'anecdote qu'il relate.

> […] I was shopping in a toy store with my family one Saturday. While my kids were taking a complete inventory of the stock, I eased up to a video game display and started fiddling with the joystick. A little monkey on the screen was eagerly hopping over barrels as they rolled toward him, and I got quite involved in moving him along and making him hop, until the phrase "Start Game" popped into view. I was under the distinct impression that I had started some time ago, but in fact I had been "playing" during a pre-game demo. Duped perhaps by the wobbly joystick and my unfamiliarity with the game, I had been fiddling for nothing, the victim of an illusion of control. […] I thought I was doing something that I really didn't do at all.[2] (pp. 9-10)

Wegner (*ibid.*) parle ainsi de *volonté phénoménale* pour décrire

[1] Comme l'indique Ricœur (Changeux & Ricœur, 1998), "je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire. Un homme blessé pourra dire 'ma jambe', tandis que le pilote continuera de voir la déchirure de sa coque comme une chose extérieure à lui" (p. 53).

[2] Ginet (1966) propose l'exemple, en tous points similaire, des voiturettes sur rails que l'on trouve dans les parcs récréatifs destinés aux enfants. Ces derniers, tournant le volant dans la direction que suggère l'environnement, et qui est celle vers laquelle la voiturette se dirige effectivement, ont l'impression que celle-ci répond réellement à leurs ordres, bien que cela ne soit pas le cas.

l'expérience de volonté telle que la rapporte l'agent. Cette expérience n'est qu'un sentiment, qui est à l'action comme l'expérience de la douleur est aux changements corporels résultant d'une stimulation douloureuse, ou comme l'expérience de l'émotion est aux changements associés à l'émotion. Cette "volonté phénoménale" participe à ce que Wegner nomme sa *théorie de la causation mentale apparente*, laquelle avance que l'expérience de volonté consciente peut ne se superposer que de façon minime – voire nulle – sur la véritable relation causale susceptible d'exister entre la cognition et l'action de l'individu. En ce sens, la volonté consciente n'est pas une perception directe de la relation entre pensée et action (ce que l'on nommerait alors, dans la terminologie de Wegner, la *volonté empirique*), mais plutôt une sensation émanant de l'inférence causale que l'on produit à partir des données qui se présentent à la conscience, à savoir la pensée et l'acte observé (voir figure 1, ci-dessous).

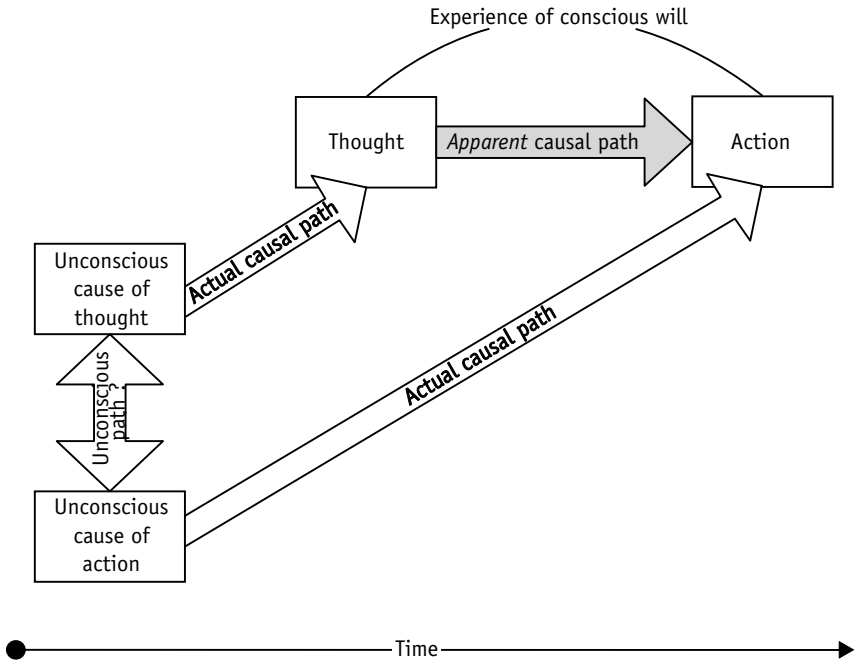


Figure 1. Modèle de production de l'expérience de volonté consciente fondé sur la causation mentale apparente (extrait de Wegner [2002], p. 68).

En résumé : la volonté consciente n'est pas l'opération de notre esprit, mais celle dont notre esprit se *représente* (et nous présente) son opé-

ration. Le fait d'avoir des pensées quant à ce que nous allons faire nous mène à considérer – indûment – ces pensées préliminaires comme des intentions, auxquelles nous attribuons une force causale, alors qu'elles ne sont que des "prévisualisations" de l'action que nous sommes sur le point d'accomplir, qu'elles ne sont que la façon dont l'esprit signale que l'on pourrait, éventuellement, être impliqué dans la causation de l'action.[1]

D.L. Wilson (1999) a, de son côté, mis en cause la défense supplantationniste évoquée ci-dessus, en posant la question de la violation minimale des lois de la physique nécessaire pour permettre le libre-arbitre. Ses recherches l'ont conduit à la conclusion selon laquelle, pour pouvoir exercer un rôle causal dans la détermination des événements physiques, une entité non physique (*non-physical entity*) devrait détenir le pouvoir d'influencer sélectivement, parmi les milliards de synapses que compte notre cerveau, celles qui conduisent aux événements susmentionnés. Il s'agirait là, conclut Wilson, d'une tâche bien peu aisée.

La physique quantique, enfin, est souvent convoquée – nous l'avons vu au travers des argumentations de Kane (p. 53) et d'Eccles (note 1, p. 55) – comme moyen de justification de la possibilité d'existence d'une capacité au libre-arbitre. La mécanique quantique est utilisée non seulement pour elle-même, afin de démontrer que le déterminisme peut ne pas exister tout le temps, ni à tous les niveaux de la matière, mais également dans le but d'arguer qu'il se pourrait que l'esprit humain ne possédât ni les ressources cognitives qui lui permettraient de comprendre les tréfonds de la logique quantique, ni, partant, ceux de la capacité humaine au libre-arbitre (l'on retrouve, ici, l'argument du "bénéfice du doute" employé par Van Inwagen [1983] ci-dessus, p. 56). En d'autres termes, si nous accordons notre crédit aux théories quantiques, pourtant si peu plausibles intuitivement, pourquoi ne devrions-nous pas faire preuve de la même ouverture d'esprit envers les postulats métaphysiques libertariens ? Parce que, selon Nichols (2008), le crédit que nous accordons aux théories scientifiques les plus élaborées – telles les théories quantiques – repose sur la démonstration mathématique et sur les preuves expérimentales, c'est-à-dire sur des fondements rationnels dont ne dispose pas – en tout cas, pas encore – notre croyance au libre-arbitre.

---

[1] Wegner propose de concevoir la volonté consciente comme un marqueur somatique (notion que Damasio [1994] définit comme une réaction physiologique associée à un événement ayant obtenu une forte valence émotionnelle, par exemple une sensation déplaisante au niveau du ventre ressentie à l'annonce d'une mauvaise nouvelle) de la "paternité de soi" ("*personal authorship*"), une émotion authentifiant le moi comme auteur de l'action qui est en train de s'accomplir.

Il est de bon aloi de constater que c'est, en définitive, son incapacité à s'accommoder des théories scientifiques naturelles qui fonde l'objection la plus forte au libertarianisme métaphysique, lors même que c'est sur ces dernières que prétend se construire la première ligne de défense de celui-ci. La question qui se pose, *in fine*, est celle de savoir comment, "given our scientific understanding of the world, [...] there [could] exist anything as fabulous as an agent-causal power[.] It would appear that our natural scientific theories could not yield an account of a power of this sort"[1] (Pereboom, 2001, p. 69). En conclusion, clame Smilansky (2001), "the conditions required by an ethically satisfying sense of libertarian free will [...] cannot be met. This is so irrespective of determinism or causality. [...] We might think that such control is possible if [a person] creates herself, but then it is the early self that creates a later self, leading to vicious infinite regress" (p. 74).

Le deuxième axe de critique de la métaphysique libertarienne porte sur l'incohérence à vouloir soutenir, conjointement, la thèse de l'indéterminisme *et* celle du libre-arbitre. C'est ainsi que, pour Smart (1961), ceux qui défendent le libre-arbitre doivent rejeter, à la fois, le déterminisme et l'indéterminisme ; or cette définition négative du libre-arbitre conduit inévitablement à une impasse logique, "as if we defined a new sort of natural number, a 'free' number, as one which is neither prime nor divisible by a number which is greater than one and smaller than itself" (p. 292). Le libertarien se trouve donc acculé à devoir situer sa doctrine métaphysique soit dans le camp du déterminisme, soit dans celui de l'indéterminisme, et nulle part ailleurs. Et ladite doctrine se voulant tout sauf déterministe, il ne reste finalement, au libertarien, qu'à devoir définir le libre-arbitre en tant qu'indéterminisme, et rien d'autre.[2] Mais cette posi-

[1] Un siècle auparavant, Nietzsche (1886) formulait déjà – avec la verve grandiloquente qu'on lui connaît – la même thèse : "[d]ie *causa sui* ist der beste Selbst-Widerspruch, der bisher ausgedacht worden ist, eine Art logischer Nothzucht und Unnatur : aber der ausschweifende Stolz des Menschen hat es dahin gebracht, sich tief und schrecklich gerade mit diesem Unsinn zu verstricken. Das Verlangen nach 'Freiheit des Willens', in jenem metaphysischen Superlativ-Verstande, wie er leider noch immer in den Köpfen der Halb-Unterrichteten herrscht, das Verlangen, die ganze und letzte Verantwortlichkeit für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft davon zu entlasten, ist nämlich nichts Geringeres, als eben jene *causa sui* zu sein und, mit einer mehr als Münchhausen'schen Verwegenheit, sich selbst aus dem Sumpf des Nichts an den Haaren in's Dasein zu ziehn. Gesetzt, Jemand kommt dergestalt hinter die bäurische Einfalt dieses berühmten Begriffs 'freier Wille' und streicht ihn aus seinem Kopfe, so bitte ich ihn nunmehr, seine 'Aufklärung' noch um einen Schritt weiter zu treiben" (pp. 26-27).

[2] Afin de rendre à la précision son dû, il convient de rappeler, à la suite de G. Strawson

tion de retranchement ne peut guère tenir bien longtemps, car, si l'indéterminisme de nos actions procure effectivement une éventuelle possibilité de choix alternatifs pour l'agent, il ne permet certainement pas un *contrôle* sur ce choix, celui-ci se trouvant indéterminé, par définition.

La troisième et dernière forme de mise en doute de la métaphysique libertarienne porte sur la mise en question de la liberté effective de nos choix rationnels. D'un côté, seules les actions rationnelles, c'est-à-dire celles qui sont exécutées en fonction de raisons, peuvent être réputées libres : un choix irrationnel échappe, par nature, à notre contrôle conscient. D'un autre côté, un choix rationnel est un choix totalement *déterminé* – quand bien même il le serait, comme ici, par des raisons.[1] Savoir comment un tel choix peut encore être considéré comme libre, telle est alors la question qui se pose au libertarien.

Comme le remarque G. Strawson (1986), si, de par sa rationalité, le choix se trouve déterminé, c'est en deçà de celui-ci, c'est-à-dire dans les fondements des raisons d'agir de l'agent, qu'il faut pouvoir trouver une influence elle-même non assujettie au déterminisme. Pour Strawson, deux éléments composent les fondements des raisons : les croyances et les désirs. Celles-là devant, par définition, être déterminées par la manière dont le monde est, seuls ceux-ci peuvent donc encore, éventuellement, échapper au déterminisme. Mais il faut, pour ce faire, qu'ils puissent constituer des objets appropriés d'autodétermination. Et, pour que cela fût le cas, ces désirs devraient être libres, donc appuyés sur des raisons, lesquelles reposent elles-mêmes sur les valeurs de l'individu, et l'on est ainsi, conclut Strawson, ramené au problème précédent. La question est sans fin, on le voit, car l'on ne peut jamais choisir les principes qui seront à la base des principes de nos choix : il s'agit, de nouveau, d'une régression à l'infini, qui confine à la fiction notre capacité d'autodétermination, et, par là, notre capacité de libre-arbitre, dont elle est la condition première.

Dans le cours de son argumentaire, Strawson ne perd pas de vue la composante physiologiste de la défense libertarienne, qui, on l'a vu, suppose l'agent doté d'un pouvoir spécial (le "*veto*" cher à Libet) situé entre ses décisions d'agir, déterminées par des raisons, et le commencement effectif des actions correspondantes. Ici comme précédemment, il en est de deux choses l'une : soit le déclenchement de ce *veto* est rationnel et

(1994), que la négation du déterminisme n'est pas la liberté mais bien l'indéterminisme.

[1] Ceci n'est pas sans évoquer "l'âne de Buridan", être (trop) rationnel qui, placé à équidistance de deux tas de foin rigoureusement identiques, meurt d'inanition car dépourvu de motif rationnel de se porter vers l'un plutôt que vers l'autre.

n'est donc pas libre (en vertu de l'argumentation précédente), soit il ne l'est pas, et n'est donc pas libre non plus. En tout état de cause, le raisonnement mené par Strawson ne laisse aucune place à l'existence de la liberté requise pour la responsabilité véritable (pour mémoire, la responsabilité causale).

Il nous faut encore, pour rendre un compte fidèle de la pensée de Strawson, faire mention de l'ultime effort consenti par ce dernier pour conférer, au libertarien, une digne sortie de l'impasse argumentative dans laquelle il se trouve acculé. Puisqu'il faut se résoudre à l'inexistence de cette responsabilité véritable, explique l'auteur, il ne reste au libertarien qu'une seule possibilité : celle de montrer que la délibération rationnelle et pleinement consciente – dont on ne peut nier que nous avons la capacité – permettrait d'être rendu responsable de nos actions, *quand bien même nous ne sommes pas responsables de ce que nous sommes de manière ultime* (voir, entre autres, Vollmer [2004]). Ce dernier pilier s'effondre toutefois lui aussi, car même le produit de ces délibérations, c'est-à-dire les raisons d'agir qui en émanent, ne sont pas de notre responsabilité véritable. La délibération rationnelle et pleinement consciente ne permet pas donc celle-ci, conclut Strawson.

2. Déterminisme et libre-arbitre : une union contre-nature

À ce stade, nous avons rendue nôtre la dichotomie de Kymlicka (1990) qui partage le champ des philosophies politiques selon le degré d'autodétermination *socio-anthropologique* qu'elles accordent à l'individu. À ce premier type de partition, nous avons, ensuite, proposé d'ajouter un second, prenant cette fois, comme critère de division, le degré d'autodétermination *métaphysique* de l'individu. C'est ainsi que, si c'est de la division sur la question socio-anthropologique que résulte la distinction entre philosophies politiques libérales et philosophies politiques communautariennes, c'est de son homologue métaphysique que provient la disjonction entre les philosophies engendrées par le déterminisme et celles fondées sur une version particulière de l'indéterminisme : le libertarianisme. Le libertarianisme dont il s'agit ici est d'ordre métaphysique et, nous l'avons signalé (voir note 2, p. 51), ne revêt pas un sens comparable à ceux que lui procurent ses acceptions politique ou socio-anthropologique ; il en va de même au sujet du déterminisme. Nous avons observé, par ailleurs (voir note 3, p. 44), que les partitions socio-anthropologique et métaphysique du champ philosophique ne cèdent pas des positionnements nécessairement homologues. Une théorie de la justice pourrait, de ce fait, reconnaître un haut degré de liberté métaphysique à l'agent, donc un haut degré de responsabilité causale de ses actes, sans, pour autant, prôner des principes de justice sous-tendus par un degré aussi important de liberté socio-anthropologique, de liberté pratique, dont le propre est – rappelons-le – de permettre à l'individu d'agir selon une loi qu'il se donne à lui-même, d'agir de manière autonome, et par là, d'agir d'une manière soumise à l'attribution de responsabilité morale.[1]

De manière plus systématique, l'on peut, dès lors, concevoir qu'une métaphysique libertarienne soit susceptible d'engendrer des théories de la justice dont les principes sont *ou non* fondés sur le postulat d'une liberté socio-anthropologique. Il est certes possible de critiquer amplement, comme nous l'avons vu (section 1.6 ci-dessus, p. 56), les fondements métaphysiques du libertarianisme ; mais celui-ci n'en demeure pas moins cohérent avec des philosophies politiques nourrissant des postulats socio-anthropologiques qui lui sont antagonistes.

[1] Par exemple, il ne serait pas nécessaire d'adopter une posture métaphysique déterministe pour défendre une philosophie politique communautarienne.

Cette cohérence est plus ardue à maintenir pour les philosophes décidant de cautionner une métaphysique déterministe. En effet, si celle-ci s'accommode logiquement de postulats déterministes au niveau socio-anthropologique, il est nettement plus malaisé de concevoir la façon dont elle pourrait constituer les soubassements d'une philosophie politique dont les principes de justice fissent la part belle à la notion de responsabilité morale individuelle, et au cortège de principes de justice libéraux – voire libertariens – susceptibles d'en découler (voir tableau 2, ci-dessous) : comment l'agent, inextricablement pris dans une chaîne causale dont il n'est qu'un maillon, pourrait-il se donner des raisons d'agir qui ne fussent pas entièrement déterminées, et qui, par là, pussent être considérées comme authentiquement siennes à un degré suffisant pour permettre cette attribution de responsabilité morale tant convoitée ?[1]

Tableau 2.

Cohérence Des Positionnements Métaphysiques Et Pratiques Dans Les Théories De La Justice

Positionnement métaphysique	Positionnement pratique	Cohérence
Indéterminisme libertarien	Déterminisme	Oui
Indéterminisme libertarien	Liberté	Oui
Déterminisme	Déterminisme	Oui
Déterminisme	Liberté	Non

Les auteurs qui présument pouvoir offrir une solution à ce problème ardu estiment donc compatibles le déterminisme métaphysique et une forme de "libre-arbitre pratique"[2], et s'inscrivent, de ce fait, dans ce que l'on convient fréquemment de nommer une approche *compatibiliste*[3] (Van Inwagen, 2008). Plutôt que d'opposer métaphysiques déterministes et métaphysiques indéterministes, la typologie utilisée par ces philosophes

[1] Comme nous le verrons (p. 108), Smilansky (2003) et d'autres ont, d'ailleurs, critiqué la manière dont Rawls, après avoir explicitement circonscrit l'existence du libre-arbitre métaphysique à la position originelle qui fonde sa théorie de la justice, permet régulièrement à celui-ci de s'insinuer dans un monde phénoménal dont la nature déterministe est, justement, à l'origine des principes de justice.

[2] Nous développons cette notion ci-dessous (section 2.1).

[3] D'aucuns, tels Smilansky (unpublished, n.d.) et Van Inwagen (2008), considèrent le compatibilisme comme un *déterminisme doux* (soft determinism). Selon Sappington (1990), le déterminisme doux serait représenté, chez les philosophes classiques, par Hobbes, Hume, Locke et Mill.

oppose *métaphysiques incompatibilistes* et *métaphysiques compatibilistes*.

2.1. Le projet compatibiliste

Les philosophes incompatibilistes estiment, soit au travers d'un positionnement privilégiant la métaphysique libertarienne, soit à la faveur d'un acquiescement à des postulats déterministes, que le déterminisme naturel n'est pas compatible avec la capacité de libre-arbitre requise pour attribuer une responsabilité morale à l'individu. Tandis que certains de ces auteurs optent – nous l'avons vu (section 1.4 ci-dessus, p. 49) – pour l'infirmation de l'hypothèse d'existence de cette capacité de libre-arbitre et de tous les types de responsabilité qui en dépendent, les autres décident de rejeter, inversement, la thèse selon laquelle le déterminisme imposerait son inexorable causalité mécaniste jusque dans les méandres de notre esprit.

Les philosophes compatibilistes, quant à eux, soutiennent que, même dans un univers déterministe, les conditions permettant d'attribuer un "libre-arbitre pratique" à l'agent peuvent être satisfaites (Baker, 2006). Le compatibiliste, comme le déterministe, reconnaît certes que le libre-arbitre n'est qu'une vue de l'esprit ; néanmoins, contrairement à lui, il estime que le fait que nos actions soient déterminées n'enlève pas la possibilité socio-anthropologique, la possibilité *pratique*[1] d'un certain degré d'imputation de responsabilité morale – degré variable selon les auteurs. Le compatibilisme constitue la base métaphysique la plus fréquemment adoptée par les philosophes politiques ; citons Dennett (2003), Double (1991), J.M. Fischer & M. Ravizza (2000 [1998]), Frankfurt (1971) et Wolf (1990). Comment la défendent-ils ? À l'instar de ce que nous avons observé concernant le débat relatif à l'existence du libre-arbitre métaphysique, une myriade d'efforts d'imagination a été déployée pour plaider la posture compatibiliste. Nous ne présenterons, ici, que les arguments de quelques auteurs soutenant celle-ci, chacun représentatif d'une ligne de raisonnement différente.

La plus connue des défenses compatibilistes est certainement celle que l'on doit à Frankfurt (1971), pour lequel il est nécessaire de distinguer les *désirs de premier ordre* des *désirs de second ordre*. Un désir de premier ordre est relatif à un objet quelconque (par exemple, le désir de posséder une nouvelle voiture, ou encore celui d'arrêter de fumer). Un désir de second ordre, par contre, ne peut prendre pour objet qu'un désir de premier ordre (dans les exemples précédents : désirer le désir de posséder une nou-

[1] Genard (1992) parle aussi de valeur *empirique* accordée à la responsabilité.

velle voiture, désirer le désir d'arrêter de fumer). Pour Frankfurt, s'il ne peut être jugé maître de ses désirs de premier ordre, l'agent doit, en revanche, pouvoir rendre compte de ses désirs de second ordre. Selon cette perspective, il faut et il suffit donc, pour être jugé moralement responsable, de posséder, pour un désir de premier ordre, le désir de second ordre correspondant (bien que je le souhaite, peut-être ne suis-je pas capable d'arrêter de fumer ; mais je dois désirer ce souhait : je dois "réellement le vouloir").[1] La faiblesse majeure de cette logique réside, bien évidemment, dans le risque de régression à l'infini qu'elle comporte, risque que nous avons déjà abordé dans la discussion du degré de liberté des raisons de l'agent (voir p. 61) : si des causes ne déterminent pas les désirs de premier ordre, elles déterminent, de toute façon, les désirs de second ordre, et le problème demeure entier.

Les arguments de Frankfurt fournissent un spécimen de ceux qui, moyennant quelques variantes, sont les plus répandus dans le camp compatibiliste, et dans lesquels peut être perçue la filiation cognitiviste ; la responsabilité morale y est liée à la capacité d'agir selon des *raisons* (J.M. Fischer & M. Ravizza, 2000 [1998]), ou encore, pour user de la terminologie de Frankfurt, selon des *désirs maîtrisés*. Clark (1999), par exemple, affirme que les recherches au sujet de l'existence du libre-arbitre ultime sont inutiles pour rendre responsables les individus : leur capacité à délibérer, à anticiper les conséquences de leurs actes, à agir de façon rationnelle, est suffisante pour que puisse leur être imputée la responsabilité de ceux-ci. Les développements de Frankfurt, pour en revenir à eux, ont connu divers raffinements, parmi lesquels figure la théorie dite de la *ratification réflexive* (reflective endorsement) de Baker (2006). Celle-ci part du constat selon lequel l'argument déterministe contre le libertarianisme est que, si le libre-arbitre est nécessaire à la responsabilité morale, alors nous ne sommes pas responsables moralement, puisque le libre-arbitre n'existe pas. Baker propose alors de lire cette proposition en sa forme contraposée : si nous sommes responsables moralement, alors le libre-arbitre n'est pas nécessaire à la responsabilité morale. Or, poursuit l'auteur, nous sommes effectivement responsables de nos actes, en vertu du fait que la perspec-

[1] Cette articulation des désirs de premier ordre aux désirs de second ordre conduit Frankfurt (1969) à réfuter le principe dit des *partis contraires* (alternate possibilities), selon lequel l'agent ne pourrait être tenu moralement responsable d'un acte que s'il eût été capable d'agir autrement : pour l'auteur, l'on peut très bien être responsable moralement d'un acte impossible à éviter, car il suffit, pour ce faire, qu'une décision de départ, avalisée au second ordre des désirs, soit à l'origine de l'acte.

tive à la première personne[1] – caractéristique distinctive des êtres humains, selon Baker – nous permet un certain contrôle de nos désirs (l'ascendance frankfurtienne est, ici, tout à fait claire).[2] Le compatibiliste, conclut alors Baker, n'a plus besoin de prendre position dans le débat sur l'existence du libre-arbitre : la responsabilité morale existe indépendamment de celle-ci.[3]

La troisième – et dernière – argumentation de filiation cognitiviste que nous aborderons dans le cadre du présent exposé a été proposée par E. Kelly (2002). Pour celle-ci, établir si sont réunies les conditions rendant possible l'attribution de responsabilité morale est une question complètement différente de celle visant à investiguer l'esprit et l'histoire de l'agent (comme le requiert la psychologie morale du blâme et de la louange) ; il n'est pas nécessaire, déclare Kelly, de connaître les *causes*, mais seulement les *raisons* données par celui-ci à son action. Ces raisons seront, alors, jugées en regard de ce qu'elles apportent ou enlèvent aux intérêts moraux des autres individus concernés par l'action dont question. Ceci procède, comme le reconnaît l'auteur, de la présupposition selon laquelle nous sommes libres d'agir selon ce que nous pensons être les meilleures raisons. Mais cette liberté ne suppose pas elle-même que nous *soyons* véritablement libres sur le plan métaphysique, ni même que devions *croire* que nous le sommes ; elle signifie uniquement que, lorsque nous délibérons, nous ne pensons pas aux conséquences de nos actions au sein de la chaîne causale, nous ne pensons pas à ce qui va probablement arriver, mais juste à ce que

---

[1] Certains auteurs (par exemple, G. Strawson [1994]) parlent aussi de *phénoménologie du choix*, ou encore de *théorie subjectiviste de la liberté*, pour insister sur le fait que nous *vivons* nos choix comme réels, qu'ils le soient ou non.

[2] Il est nécessaire, précise Baker, de reconnaître l'injustice de la chance (c'est-à-dire celle qui résulte du fait que les choses se produisent de façon arbitraire), mais il est faux d'en inférer qu'il serait injuste de blâmer quelqu'un pour quelque chose qui n'est pas, en dernière analyse, sous son contrôle (voir, de même, Tiffany [2013]).

[3] D'autres auteurs compatibilistes ont adopté une stratégie (dont nous ne discuterons pas la pertinence ici) visant, comme celle-ci, à désenchâsser la question de l'existence du libre-arbitre de la problématique métaphysique. C'est ainsi que Koons (2002), dans un article au titre évocateur – *Is hard determinism a form of compatibilism ?* –, suggère que, pour le déterministe, un comportement est *susceptible de sanction* si, et seulement si, il participe du type de comportement pouvant être amendé par renforcement (récompense, punition, éducation, *etc.*) ; de même, pour le compatibiliste, un comportement est *libre* si, et seulement si, il est – lui aussi – du type de ceux pouvant être amendés par renforcement. De là, Koons déduit que compatibilistes et déterministes se donnent, en pratique, la même ligne de conduite en matière de responsabilité morale. Pour Koons, les notions de libre-arbitre endossées par le compatibiliste et par le déterministe sont donc identiques, dans le sens où les actes *libres* sont, dans les deux cas, ceux pour lesquels nous sommes *responsables*.

nous devrions faire, à la lumière de notre réflexion sur nos raisons d'agir de la sorte. Pour le formuler autrement, nous imaginons ce que nous ferions, n'y eût-il *réellement* que nos meilleures raisons pour déterminer notre jugement, même si l'on sait que ce n'est pas le cas. Et ceci suffit, conclut Kelly, à nous rendre moralement responsables de nos actes.

Une autre stratégie argumentative dont use le compatibiliste adopte un point de vue que nous qualifierons de *naturaliste*. Suivons Hodgson (1999) dans son raisonnement. D'emblée, les postulats métaphysiques de l'auteur peuvent sembler participer d'une logique purement libertarienne. Celui-ci, en effet, soutient que la causation physique est différente de celle que possèdent les humains, et que les théories – celle de Hume, par exemple – qui font reposer la question du libre-arbitre humain sur la causation physique reposent sur une erreur, qui consiste à partir d'une supposition non démontrée (puisque les lois naturelles établissant la causalité physique ne sont pas normatives, mais uniquement explicatives) pour affirmer l'absence – ou même l'existence –[1] d'une capacité de choix véritable. Hodgson s'écarte toutefois de la logique libertarienne lorsqu'il avance qu'aucune violation des lois physiques n'intervient dans la causation humaine – donc dans le choix –, car celle-ci n'est rien d'autre que la manière dont l'agent se représente, subjectivement, la causation physique dans laquelle il se trouve intégré. L'agent ne se trouve cependant pas contraint de choisir le *seul* résultat consistant avec la causation physique (c'est là, précise l'auteur, la position de Hume et de la philosophie contemporaine) ; il doit choisir entre *plusieurs* résultats, tous compatibles avec la causation physique :

> while the human brain-and-mind is a single system, the way this system changes over time in normal persons is best understood in terms of two overlapping causal histories, each of which is intellectually respectable and valid ; but which are complementary, and are mutually irreducible in the sense that neither can be fully explained in terms of the other. One is the *objective* history of the brain, to which the concept of physical causation is applicable ; while the other is the *subjective* history of the mind, to which the concept of volitional causation or choice is applicable. I suggest that each of these two histories is incomplete on its own, yet not inconsistent with the other. (p. 207)

De ce raisonnement, Hodgson déduit que les gens sont tous identiques dans leur capacité à choisir – à ceci près que leur caractère induit des différences dans les options pouvant faire l'objet du choix – et qu'il n'y a, par conséquent, aucune injustice à attribuer aux individus la responsabilité

[1] En s'appuyant alors sur ce que l'auteur nomme des *artifices*, telle la physique quantique (voir, par exemple, Stapp [1999]).

de leurs choix. Gomes (1999), qui partage l'argumentation de Hodgson, conclut qu'être libre n'est aucunement incompatible avec la causalité naturelle, et rappelle, à cet effet, l'aphorisme existentialiste de Sartre : nous sommes condamnés à être libres. "Pourquoi pas ?", serait-on tenté de penser, pourvu que Hodgson et Gomes montrassent en quoi, dans le paradigme moniste qu'ils invoquent implicitement, une théorie métaphysique pourrait valablement soutenir l'existence d'une capacité causale de l'*esprit* sur la *matière* – le cerveau de l'agent, en l'occurrence. Sans cette explication, qui est absente des théories respectives des deux auteurs, l'on ne voit malheureusement pas en quoi ces compatibilismes diffèrent réellement des théories libertariennes.

Un dernier type de théorie compatibiliste est celui que propose Pettit (2002). Pour lui, toute explication de la "capacité d'avoir agi autrement", requise pour l'attribution de responsabilité, devrait satisfaire deux conditions. Sous l'angle *naturaliste*, d'une part, elle ne devrait pas nous contraindre à devoir rejeter le monde tel que le projettent les sciences naturelles ; elle ne devrait pas, autrement dit, violer le postulat déterministe. Sous l'angle *normatif*, d'autre part, elle devrait être à même d'expliquer pourquoi un individu pourrait être considéré comme sujet potentiel de blâme ou de louange, sous le motif qu'il était capable d'agir autrement. Pettit ne manque pas de constater l'échec des théories métaphysiques courantes à respecter ces deux conditions. Par exemple, l'indéterminisme, s'il remplit la condition naturaliste, manque à respecter la condition normative, comme nous l'avons déjà indiqué (voir p. 61) : en quoi le caractère indéterminé d'une action justifierait-il le blâme ou la louange de l'agent pour celle-ci ? Aucune théorie métaphysique centrée sur *l'acte* ne peut, soutient Pettit, respecter simultanément les deux conditions validant l'attribution de responsabilité. L'auteur (*ibid.*) propose alors une approche centrée sur *l'agent* :

> [r]ather than assuming that ["*X* could have done otherwise"] is meant to direct us just to something about the way the action was generated within the person, it suggests that the intended interpretation bears on the sort of agent that *X* more generally is. […] When we say of an agent that he or she could have done otherwise, so the idea goes, we are presupposing the relevance of *certain background standards* and, in the case where the agent fails to meet those standards, we are saying that this failure was not typical. The agent could have done otherwise, we remark, intending to convey the thought that he or she is capable of better. (pp. 262-263 – nous soulignons)

Cette approche vérifie la première des deux conditions préalablement identifiées : il n'y a aucune difficulté particulière à expliquer naturellement une capacité ou une disposition. Concernant la seconde condition, précise Pettit, il est nécessaire que l'agent ait accordé aux autres sa propre per-

mission de recevoir blâme ou louange (sous peine que ceux-ci ne deviennent de simples renforcements psychiques), ce qui est implicite à partir du moment où il a déclaré ouvertement les exigences (*standards*) auxquelles il soumet son action. Or, remarque Pettit dans un élan habermassien, la raison constitue un commun dénominateur des exigences qui existent obligatoirement dans toute relation discursive ; l'agent ne peut pas décider de s'y soustraire, car, le cas échéant, il ne pourrait pas être reconnu comme sujet doté d'une capacité suffisante d'interaction sociale.[1] Celle-ci étant universellement répandue, conclut l'auteur, l'exigence de raison – et, avec elle, la capacité d'agir autrement – le sont aussi. À l'en suivre, Pettit aurait donc proposé une perspective novatrice sur le problème de la responsabilité, dans laquelle celle-ci ne serait pas incompatible avec le déterminisme métaphysique. En ce sens, et bien qu'il s'en défende, sa théorie est à situer en province compatibiliste.

2.2. La déroute compatibiliste

Au-delà des spécificités – très sommairement décrites dans ce qui précède – de chacun des types d'argumentation en faveur du compatibilisme, ceux-ci partagent une caractéristique commune : celle de ne pouvoir rendre "compatibles" déterminisme et capacité de libre-arbitre qu'au prix d'une redéfinition de ce dernier en tant que capacité *pratique*, donc détachée de toute considération métaphysique. Ce faisant, le débat métaphysique perd sa raison d'être, puisque, justement, il se trouve déplacé vers une arène dont les règles de discussion ont été modifiées unilatéralement. Je pourrais *croire* que mes choix sont réels, je pourrais *vivre* mes choix comme s'ils fussent réels, je pourrais même *décider* de m'instituer moi-même comme agent libre de mes choix, il n'en demeure pas moins que je ne le serais *véritablement* ni pour le déterministe, ni pour le compatibiliste (c'est, d'ailleurs, ce qui pousse ce dernier vers une version galvaudée du libre-arbitre). Du point de vue métaphysique, la "méthode Coué" ne fonctionne pas : croire en un état des choses souhaité n'aide aucunement à ce que celui-ci existe ou advienne véritablement. Nous sentir libres de nos décisions car elles *corrèlent* nos désirs, notre caractère, *etc.* ne nous procure évidemment aucune *vraie* liberté ni, partant, aucune vraie responsabilité *causale*, laquelle, nous l'avons vu, constitue pourtant la seule base

[1] L'on reconnaîtra, ici, un lien non négligeable de la conception de Pettit à celle qu'offre P.F. Strawson (1962) *via* sa définition de l'attitude réactive (voir p. 182). À elle seule, une telle filiation suffit – notons-le – à marquer la théorie de Pettit du sceau du libre-arbitre.

valide de la responsabilité *morale*.[1] Comme l'indique G. Strawson (1994), "[h]owever self-consciously aware we are, as we deliberate and reason, every act and operation of our mind happens as it does as a result of features for which we are ultimately in no way responsible" (p. 22). Et attribuer, à l'agent, la responsabilité morale au seul motif qu'il *croit* ou *décide* qu'il la possède[2] poserait la même question – et participerait, finalement, d'une démarche somme toute aussi irresponsable – que celle qu'éveillerait le fait d'approuver (voire de recommander) le tabagisme d'un individu parce que celui-ci se *croirait* invulnérable aux effets pour le moins néfastes du tabac sur sa propre santé.[3] En tout état de cause, le compatibiliste désireux de réconcilier déterminisme et libre-arbitre sur le terrain métaphysique qui est le leur n'a d'autre choix que celui d'utiliser l'unique définition de la capacité de libre-arbitre à sa disposition, qui est celle d'agir autrement *ceteris paribus*. Comme le souligne Van Inwagen (2008) de façon très pertinente,

> insofar as it makes sense to treat "libertarian free will" as a denoting term, it has to be regarded as a name (a rather misleading name) for free will – for free will *simpliciter*, free will *tout court*, free will full stop, free will period. And this one thing, free will, is what *both* libertarians and soft determinists want to have. It is simply not true that there are two distinct things, libertarian free will and compatibilist free will, and

---

[1] Peut-être s'agit-il là, d'ailleurs, de la source principale du malentendu métaphysique fondamental : pour le compatibiliste, c'est le niveau subjectif, phénoménologique (le "je" dont Nietzsche parle de l'inexistence – *cf.* note 1, p. 52), celui de l'expérience de liberté qui importe, lors même que, pour l'incompatibiliste, c'est le niveau objectif, celui du déterminisme radical qui est le plus essentiel. En matière de justice, décider lequel de ces deux niveaux d'analyse est le plus pertinent n'est pas affaire de préférences personnelles : pour reprendre notre exemple précédent (note 2, p. 57), l'on pourrait dire que ce n'est pas parce qu'un enfant a *l'impression* de conduire une voiturette sur rails (du type de celles que l'on rencontre dans les parcs récréatifs) qu'il la conduit *réellement*, ni – *a fortiori* – qu'il peut être tenu responsable d'une "collision" avec une autre de ces voiturettes.

[2] Pour une tentative de prouver la validité d'une telle attribution subjective, voir Thornton (1969).

[3] L'on se souvient aussi de cet épisode de la série télévisée *House, M.D.* dans lequel ce dernier, au cours de l'un de ses légendaires accès de philanthropie, invite un patient, Steve (victime d'un délire qui le pousse à s'attribuer l'identité d'un "super-héros" capable, entre autres choses, de voler par ses propres moyens), à l'accompagner dans une soufflerie de fête foraine permettant le vol stationnaire du participant. L'objectif de House est de restituer, à Steve, sa sensation d'être utile à autrui – laquelle se trouve sapée par des psychiatres tentant de le convaincre qu'il ne dispose d'aucun pouvoir surnaturel –, justement en lui "prouvant" sa capacité à voler. La stratégie de House fonctionne : par le truchement de l'attraction foraine, Steve retrouve sa croyance en sa capacité de vol. C'est alors que, pour accomplir l'une de ses actions héroïques, Steve se jette par une fenêtre et se blesse grièvement.

> that libertarians want the one and do not regard the other as worth having (regard what the compatibilists offer as "free will" as, in Immanuel Kant's words, a wretched subterfuge). (p. 335)

Or vouloir défendre, conjointement, la thèse du déterminisme et celle du libre-arbitre – c'est-à-dire deux conceptions métaphysiques se niant mutuellement – revient à vouloir défendre un postulat et sa négation, ce qui constitue indubitablement une ineptie au sens logique. Qu'autant d'efforts soient déployés pour tenter de soutenir celle-ci est difficilement compréhensible, à moins de considérer la velléité compatibiliste non pas comme la thèse métaphysique qu'elle prétend être, mais plutôt comme un stratagème – un subterfuge, pour employer le mot de Kant – dont le seul objectif, qui se lit, d'ailleurs, en filigrane de toute la défense compatibiliste,[1] est d'instituer – et, ce faisant, de légitimer – la responsabilité morale d'un agent que les libertariens sont seuls à considérer comme véritablement doué de libre-arbitre (Sommers, 2007).[2] Lisons Neuberg (1995) à cet égard : "les conceptions compatibilistes d'inspiration empiriste [...] *[essaient] de préserver la notion de liberté et de responsabilité morale dans un univers déterministe*" (p. 102 – nous soulignons).[3] Mention-

[1] Par exemple, celle de Baker (2006) : non seulement son principal argument repose entièrement sur le présupposé de l'existence de la responsabilité morale, mais elle soutient, de surcroît, que son concept de ratification réflexive "offers a *via media* between a (physically dubious) libertarianism, and a (*morally hopeless*) hard determinism" (p. 318 – nous soulignons).

[2] Nous comprenons alors que, si responsabilité causale et responsabilité morale doivent être dissociées, c'est sur un plan *conceptuel* (la causalité et la morale participant de deux concepts tout à fait distincts), et non sur la base d'une distinction – spécieuse – entre un "libre-arbitre métaphysique" et un "libre-arbitre pratique". Il est indu de soutenir que ce "libre-arbitre pratique" serait, à la responsabilité morale, ce qu'est le "libre-arbitre métaphysique" à la responsabilité causale, car, comme nous l'avons vu, *il n'existe qu'un seul type de libre-arbitre* (même si, par souci de clarté ou de comparaison, il nous arrive de recourir à l'expression pléonastique *libre-arbitre métaphysique*), auquel correspond la notion de responsabilité causale ; l'on peut, éventuellement, vouloir déduire une notion de responsabilité morale de celle-ci, mais cette dernière n'en laisse pas moins de reposer sur ce même libre-arbitre, qui est d'ordre métaphysique : la responsabilité causale existe indépendamment de la responsabilité morale, mais soutenir que la responsabilité morale ne nécessite pas la responsabilité causale participe de la même logique fallacieuse que celle qui sous-tend l'argumentaire compatibiliste. Nous verrons plus loin (*e.g.* les sections 6 et 9 du chapitre 3, et, au sein de celle-ci, la figure A1–9, p. 230), d'ailleurs, que les productions métaphysiques de l'individu constituent un déterminant majeur de ses attitudes et comportements moraux.

[3] Ce que confirme une étude de la production philosophique d'auteurs classiques (Hobbes, Hume, Leibniz, Locke, *etc.*) par Nichols (2007), laquelle vérifie ce qu'il nomme l'*hypothèse motivationnelle* : "[c]ompatibilism [is] especially motivationally attractive for [philoso-

nons également le propos de G. Strawson (1986) sur ce point :

> [compatibilists] agree that true responsibility and true self-determination are impossible if determinism is true. That is why they standardly attempt to define freedom in such a way that it does not involve true responsibility (or true self-determination) : for *they want to reach the conclusion that we are indeed free*. (p. 27 – nous soulignons)

Relevons, enfin, le propos de Clark (1999), qui exprime de façon limpide la motivation que d'aucuns peuvent nourrir à croire en l'existence du libre-arbitre, et surtout à justifier celle-ci : "since it's unthinkable that we don't have free will (we don't want to be automatons, do we ?), we'd damn well better come up with proof that we do" (p. 280).[1]

C'est au travers de ces dernières citations que nous atteignons finalement le cœur de notre problématique et, par là, notre question de recherche principale : *pourquoi les philosophes politiques entérinant la thèse du déterminisme métaphysique tentent-ils – dans leur immense majorité – de préserver des concepts de liberté et de responsabilité morale qui participent de la négation même de cette thèse, au lieu de concevoir des principes de justice continus avec elle ?* Posée autrement, la question est celle de savoir pourquoi tant de philosophes inscrivent leur théorie dans le canevas compatibiliste ; c'est donc aussi celle de savoir pourquoi, tout en étant convaincus de l'inexistence du libre-arbitre, ils persistent à l'utiliser lourdement dans la justification de leurs principes de justice. Ou enfin, pour l'exprimer de manière encore plus abrupte : pourquoi les compatibilistes persistent-ils à produire des principes de justice illogiques et incohérents, donc foncièrement *injustes* ?

La présente recherche se donne pour objectif de contribuer à expliquer cette discontinuité entre fondements métaphysiques, d'une part, et principes de justice, de l'autre. Deux éléments nous paraissent susceptibles d'expliquer cette incohérence. Ils constituent les objets respectifs des chapitres 2 et 3. Nous tenterons d'y montrer que ces éléments participent,

---

phers] who find determinism plausible", alors que "[f]or those who independently reject determinism about choice, there is less motivational pressure to think that free will and responsibility are compatible with determinism" (p. 265).

[1] Ici aussi, peut-être le propos simple et franc de Nietzsche (1886) est-il encore le plus révélateur : "[a]llmählich hat sich mir herausgestellt, […] daß die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachten, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist. In der That, man thut gut (und klug), zur Erklärung davon, wie eigentlich die entlegensten metaphysischen Behauptungen eines Philosophen zu Stande gekommen sind, sich immer erst zu fragen : auf welche Moral will es (will er –) hinaus ?" (p. 8).

chacun d'une manière différente, de l'hypostase de modes de pensée philosophique socio-historiquement construits.

3. Conclusion

Dans ce premier chapitre, nous avons tenté de circonscrire la problématique de la recherche qui nous occupe, de même que les concepts majeurs du champ dans lequel elle s'inscrit. C'est ainsi que, après qu'ait été définie la philosophie politique en tant qu'étude de la nature et de la justification des institutions coercitives, une typologie alternative au traditionnel continuum opposant "la gauche" et "la droite" a été utilisée afin d'y situer les grandes lignes d'opposition qui la traversent. Les *communautariens*, qui définissent le juste (c'est-à-dire les principes de justice censés gouverner les membres de la cité) à partir du bien (donc à partir d'une certaine conception de ce que peut être une vie bonne, conception elle-même fondée sur des valeurs largement partagées par la communauté), ont ainsi été opposés aux *libéraux*, qui, eux, procèdent de manière très exactement inverse, puisqu'ils considèrent les valeurs morales des individus (ce qui est juste pour eux) comme prioritaires, et en déduisent que la société doit être gouvernée selon des principes ne présupposant aucune conception particulière du bien. Cette opposition, nous l'avons vu, constitue *de facto* une partition du champ de la philosophie politique, dont le critère est celui de la capacité d'autodétermination *socio-anthropologique* de l'individu.

Nous avons alors avancé qu'il n'était pas déraisonnable de doubler cette dichotomie d'une seconde partition – d'inspiration kantienne, comme la première –, dont le critère serait, cette fois, la capacité d'autodétermination *métaphysique* de l'individu, c'est-à-dire sa capacité à exercer un libre-arbitre véritable. L'existence de ce dernier permettrait à l'agent de disposer d'une authentique capacité causale sur le monde, et, ce faisant, le rendrait apte à agir en tant que "premier moteur non mû", selon l'expression consacrée. Ensemble, ces deux types de capacité d'autodétermination jouent un rôle déterminant dans l'élaboration des principes de justice en philosophie politique, notamment au travers des concepts de causalité, de responsabilité, de blâme et de louange, que nous nous sommes proposé de définir. Si responsabilité *causale* et libre-arbitre sont étroitement associés, nous avons insisté sur la nécessité de séparer celui-ci de la notion de responsabilité *morale* : il n'est pas de responsabilité morale sans responsabilité causale, mais – inversement – celle-ci ne nécessite pas celle-là.

Deux postures, mutuellement exclusives et conjointement exhaustives, sont apparues comme le reflet de cette partition du champ philosophique par le critère métaphysique : le *déterminisme* et l'*indéterminisme*.

Tandis que le premier affirme que toutes les actions de l'agent sont déterminées par ses actions antérieures, de sorte qu'il ne peut jamais en constituer la cause en un sens fort, cette thèse se trouve niée par le second, notamment par l'intermédiaire de l'une de ses formes, le libertarianisme, qui associe la posture indéterministe à l'hypothèse d'une capacité de libre-arbitre de l'agent. Il existe chez l'homme, selon les libertariens, une capacité causale immanente, lui octroyant le pouvoir d'agir comme une cause elle-même dépourvue de cause. Pour séduisante – voire flatteuse – que puisse apparaître cette hypothèse, force est malheureusement de constater qu'elle se trouve très amplement réfutée par la grande majorité des philosophes, qui ne voient guère plus, dans les moyens de défense que mettent en œuvre ses thuriféraires, qu'une interprétation abusive des théories scientifiques contemporaines. Ni la neurophysiologie de la volonté consciente, laquelle s'avère être bien plus une anticipation, une prédiction de l'action en train de se produire qu'un contrôle de l'esprit sur celle-ci, ni la physique quantique, qui tout au plus pourrait soutenir une métaphysique indéterministe, ni même le caractère rationnel des choix opérés par l'agent, lesquels – assez paradoxalement – se trouvent entièrement déterminés par leurs raisons mêmes, ne sont en mesure de secourir le libertarien dans sa quête éperdue d'un libre-arbitre véritable.

Nonobstant, nombreux sont les auteurs libertariens qui ne semblent pas près d'abandonner les prérogatives démiurgiques qu'ils pensent déceler en l'homme ; tout à rebours, d'ailleurs, puisqu'ils prolongent cette liberté métaphysique en une liberté socio-anthropologique, qui elle-même se traduit, comme nous l'avons souligné, par des principes de justice *libéraux* (au sens large défini par Kymlicka, 1990). D'autres philosophes, qui ratifient également – explicitement ou non, volontairement ou non – la métaphysique libertarienne, préfèrent, en revanche, attribuer une charge causale importante aux déterminismes socio-anthropologiques, engendrant alors des principes de justice que nous avons qualifiés, après Kymlicka (*ibid.*), de *communautariens*.

De l'autre côté de la ligne de démarcation métaphysique se rangent les philosophes refusant de cautionner la métaphysique du libre-arbitre. Cette prise de position n'empêche pas, cependant, bon nombre d'entre eux de céder – d'une autre manière – aux sirènes de ce libre-arbitre décrété, et de tenter de le réintroduire "clandestinement", c'est-à-dire sous une forme frelatée mais susceptible, selon eux, d'être compatible avec une métaphysique déterministe qu'ils ont, par ailleurs, adoptée. Ces auteurs, dès lors qualifiés de *compatibilistes*, cherchent donc, par tous les moyens, à démontrer que la liberté socio-anthropologique, la liberté pratique, peut exister

dans un univers déterministe. Nous avons constaté que d'énormes efforts ont été mis en branle – et continuent de l'être – dans ce but. Malheureusement pour ces hérauts de la liberté humaine, les arguments cognitivistes – parmi lesquels celui des désirs de premier et second ordres de Frankfurt (1971) –, pas plus que le recours au dualisme distinguant ontologiquement l'esprit de la matière, ne permettent au compatibiliste de convaincre de la plausibilité d'une thèse qui n'est, en définitive, qu'un libertarianisme qui tait son nom.

Constatant que le compatibilisme constitue la base métaphysique la plus largement utilisée dans les théories de la justice, nous nous sommes finalement interrogé sur les éléments qui pourraient expliquer les raisons qui poussent les philosophes politiques à vouloir préserver le si frêle concept de liberté agentique et, avec lui, la non moins fragile notion de responsabilité morale de l'agent dans un univers qu'ils reconnaissent eux-mêmes comme déterministe au sens le plus profond du terme. Cette interrogation, que nous avons érigée en objet de la présente recherche, débouche sur deux facteurs explicatifs (prenant la forme d'autant de postulats compatibilistes) qui seront, respectivement, abordés dans les chapitres 2 et 3.

★

2

Premier postulat : la priorité normative de la démocratie sur la philosophie

1. Entre dépendance et indépendance vis-à-vis de la pratique

Si l'opposition entre libertariens et déterministes matérialise une franche ligne de partage au sein des conceptions métaphysiques qui fondent et justifient les principes premiers des philosophies politiques, un autre débat majeur se tient au sein de celles-ci. Ce débat a trait à la manière dont l'opinion profane et le contexte socio-historique doivent contraindre – si tant est qu'ils le doivent – le philosophe dans sa démarche d'élaboration et de justification desdits principes et, plus largement, dans celles d'élaboration et de justification des institutions qui les légitiment.[1,2]

Les dénominations adoptées par les protagonistes varient, mais nous pourrons recourir à la distinction proposée par Elster (1995). Ainsi existeraient, d'un côté, les théories normatives *douces*, qui considèrent comme incontournable la prise en considération de l'opinion profane :

> [j]ust as theoretical grammar is constrained and limited by the intuitions that people have about which sentences are grammatical, theories of justice have to take as their data our strongly held intuitions about what justice requires us to do in concrete situations.[3,4] (p. 92)

D'un autre côté figureraient, selon Elster, des théories normatives *dures*, ou encore *systématiques*, qui, inversement, "start from first principles

---

[1] Farrelly (2007) évoque un désaccord concernant le *degré de sensibilité aux faits empiriques* devant être celui d'une théorie de la justice.

[2] Remarquons que la question posée ici n'est pas celle du degré de tenue en compte des institutions et pratiques existantes, et des limites qu'elles pourraient imposer à la manière d'*implémenter*, voire de *formuler* une conception de la justice donnée, mais bien celle de la *substance même* de celle-ci (Sangiovanni, 2008). Comme l'indique Mason (2004), "[i]t is undeniable that problems of implementation need to be considered in answering the question of whether justice […] should be implemented, but the real issue is whether they can be bracketed in answering the more abstract question of whether this is the best way of conceiving 'justice'" (pp. 255-256).

[3] De nombreux auteurs, tels Elster (*ibid.*) et Singer (2005), considèrent l'édifice théorique de Rawls – et, surtout, l'usage qu'elle fait du concept d'*équilibre réfléchi* – comme archétypal des théories normatives douces. Nous reviendrons sur cette question à partir de la section 3.2.2 du présent chapitre, p. 109.

[4] Cette binarisation d'une question aussi complexe, comme celle des thèmes abordés dans le cours du chapitre précédent, peut paraître réductrice et outrancièrement simplificatrice, raison pour laquelle il n'est pas inutile d'ajouter que cette dichotomie est opérée à titre heuristique, les postures adoptées par les différents auteurs devant plutôt être perçues comme réparties le long d'un continuum dont les dénominations *théories douces* et *théories dures* constituent les extrêmes.

and accept all their implications, however counterintuitive" (p. 91).[1] Ces dernières théories sont aussi regroupées sous la dénomination *posture de recherche de la vérité* (pursuit of truth stance) par Boran (2005), ou *indépendance de la pratique* par Sangiovanni (2008). Selon cette thèse – dont la rationalité et son corrélat, le modèle scientifique, sont au cœur de l'inspiration –, la tâche première de l'investigation philosophique serait l'examen de questions portant à controverse, comme, par exemple, celles relevant de la métaphysique. Cohen (2003), Mason (2004), ou encore Schleidgen *et al.* (2010) considèrent ainsi que les principes de justice fondamentaux sont indépendants des questions de faisabilité politique[2]. Par exemple, Mason stipule que

> [his] question is not : why should we think that it is important to investigate these constraints [of feasibility] ? It is rather : what reason do we have for thinking that any adequate analysis of an ideal such as justice must be conducted in the light of an investigation of what is feasible ? (*ibid.*, p. 255)

Pour les tenants de cette approche de la justice, accorder de l'importance aux questions de faisabilité dans sa recherche de principes de justice reviendrait, pour le philosophe, à conférer un poids normatif à une "phénoménologie pré-philosophique"[3] et à un contexte institutionnel qui ne sont, au mieux, que le produit de contingences historiques arbitraires ou, au pire, que le résultat d'injustices antérieures. Le platonisme[4] est un exemple classique de ce type de positionnement visant l'indépendance vis-à-vis de la pratique.[5]

---

[1] Singer (2005) range les différentes formes de l'utilitarisme et du conséquentialisme parmi les théories normatives dures.

[2] Sur la distinction entre *faisabilité politique* et *faisabilité de la théorie politique*, voir la note 1 de la page 93.

[3] L'expression est de Nahmias *et al.* (2004) : "[w]e are using 'phenomenology' throughout to mean roughly the way experiences seem from the first-person point of view" (p. 164n).

[4] Empruntant à Doyle (1999), Narveson (2003) définit comme suit le platonisme politique : "[t]here exists an objective social good defined independently of individual desires and [...] beliefs, and other psychological states" (p. 153). Le platonisme (tout comme l'intuitionnisme, entre autres), en tant qu'il fonde l'ordre moral sur une croyance autojustificative basique (ou fondatrice) particulière, peut être qualifié de philosophie *fondationnaliste*, en opposition aux philosophies *constructivistes*.

[5] Il pourra être utile de noter, toutefois, que cette posture ne s'associe que de manière contingente au réalisme moral, dont le platonisme est une forme. En d'autres termes, refuser la contrainte *obligatoire* des questions de faisabilité ne signifie pas soutenir que les principes de justice ne puissent, *par principe*, prendre en compte certains éléments participant au contexte socio-historique.

La posture inverse est celle que défend la thèse dite de la *dépendance de la pratique* (Sangiovanni, 2008), selon laquelle "institutions put people in a special relationship, and it is the nature of this special relationship that gives rise to first principles of justice that would not have existed otherwise" (p. 140). L'analyse philosophique devrait toujours, soutiennent des auteurs comme Carens (2000) ou Dunn (1990), être informée par un entendement clair de ce qui est faisable compte tenu de l'opinion profane, des règles morales existantes et, de manière plus large, des réalités empiriques de la société considérée.[1] Les débats philosophiques, en général, et ceux portant sur les sujets métaphysiques, en particulier, sont réputés n'avoir pas d'incidence sur la pratique politique concrète et devraient, par conséquent, être abandonnés au profit de ce que Boran (2005) nomme des "viable forms of debate" (p. 462). Un exemple bien connu de ce type de posture, qualifiée par Boran d'*antiphilosophique*,[2] est celui de R. Rorty (1991), pour lequel les questions métaphysiques relatives aux droits, parmi d'autres, sont sans utilité car elles n'ont pas d'effet tangible sur les théories et l'action politiques ; en démocratie, soutient Rorty, seules sont importantes les démarches légales et politiques qui devraient être accomplies pour protéger ces droits. C'est ce que résume Rorty en une formule lapidaire affirmant la "priorité de la démocratie sur la philosophie".[3]

L'opinion profane subsume un très grand nombre de "productions"[4],

---

[1] Pour une discussion francophone des rapports entre science, opinion profane et opinion experte, voir Bensaude-Vincent (2003).

[2] Voire d'*antifondationnaliste* par certains auteurs (Swift, 2003, p. 23n).

[3] A. Smith (2004 [1790]), dont la théorie économique semble avoir suscité beaucoup plus d'intérêt critique que sa *Theory of moral sentiments*, n'aurait certainement pas refusé de voir cette dernière qualifiée de *dépendante de la pratique* : "[w]e do not originally approve or condemn particular actions ; because, upon examination, they appear to be agreeable or inconsistent with a certain general rule. The general rule, on the contrary, is formed, by finding from experience, that all actions of a certain kind [...] are approved or disapproved of. [...] When these general rules, indeed, have been formed, [...] we frequently appeal to them as to the standards of judgment, in debating concerning the degree of praise or blame that is due to certain actions of a complicated and dubious nature. They are upon these occasions commonly cited as the ultimate foundations of what is just and unjust in human conduct ; and this circumstance seems to have misled several very eminent authors, to draw up their systems in such a manner, as if they had supposed that the original judgments of mankind with regard to right and wrong, were formed like the decisions of a court of judicatory, by considering first the general rule, and then, secondly, whether the particular action under consideration fell properly within its comprehension" (pp. 185-186).

[4] Nous utiliserons ce terme très englobant (voir note 4, p. 51) pour l'instant, à défaut de mieux. La question sera abordée avec davantage de finesse dans la section 6 du chapitre 3

comme nous l'avons indiqué précédemment ; elle comprend également une multitude d'objets de ces productions, parmi lesquels, pour ce qui nous concerne, ceux qui ont trait à la métaphysique : déterminisme, indéterminisme, libre-arbitre, compatibilisme, *etc.* C'est ainsi que, pour les auteurs s'inscrivant autour du pôle antiphilosophique, défendre la priorité de la démocratie implique revendiquer – ou considérer comme un préalable indiscutable dans la conception des principes premiers de leurs théories de la justice – la large prise en considération de ces productions métaphysiques profanes, et faire primer ces dernières en cas de conflit entre elles et la vérité philosophique postulée. Dans ces conditions, le contenu normatif de la théorie philosophique est asservi à sa légitimité pratique, à la façon dont le philosophe estime qu'il est susceptible d'être accueilli dans la société existante compte tenu de l'opinion profane du moment et de l'endroit, car le fonctionnement démocratique, poursuit l'argument, exige que les principes de justice premiers, édifiés par le philosophe, soient soumis à l'approbation du citoyen – donc du profane.

En d'autres termes, le philosophe politique dont la fibre démocratique le persuade de se rendre dépendant de la pratique doit intégrer, à la substance de sa théorie (en tant que "contraintes"), les productions métaphysiques qui ont cours dans une population donnée, à une période donnée. Or l'immense majorité des philosophies politiques contemporaines postulent – à tort ou à raison, puisque ce postulat ne s'appuie sur aucune validation empirique –[1] la métaphysique libertarienne exhaustivement représentative de celle tenue par le profane. Ce faisant, le philosophe aboutit à une théorie soit libertarienne (s'il est lui-même persuadé de l'existence du libre-arbitre agentique), soit compatibiliste (s'il avalise la thèse déterministe). Une théorie reposant, de bout en bout, sur une métaphysique déterministe n'est donc pas envisagée, soit parce que diverger de l'opinion profane présumée est jugé contraire à l'esprit de la démocratie, soit parce que l'on estime que les valeurs et croyances issues de la tradition et de la culture, et présentes au sein de celle-ci, doivent prévaloir (éventuellement au nom de la stabilité politique) au détriment de ce qui est considéré comme juste (ou vrai) d'un point de vue philosophique. Nous envisageons chacun de ces deux arguments dans les sections qui suivent.

(p. 191).

[1] Assez paradoxalement, accorder la priorité à l'opinion profane n'implique pas, chez le philosophe antiphilosophique, un nécessaire recours à des données empiriques relatives à la nature des productions métaphysiques profanes : le plus souvent, ce philosophe convoque ses propres intuitions – ou celles qui ont cours dans son landerneau – et considère qu'elles sont représentatives de l'ensemble de l'opinion profane.

2. L'argument du "dogme démocratique"

L'argument pouvant paraître le plus obvie, pour le défenseur de la priorité de l'opinion profane, est celui de la démocratie elle-même, de la démocratie pour ce qu'elle représente, à savoir la prise en compte de cette opinion profane dans la substance de la théorie normative, quelle que soit cette opinion, et – pour ce qui nous occupe – quelque contraire qu'elle puisse être à ce que le philosophe considère comme valide, comme vrai, comme juste. Nos démocraties occidentales constituent, en effet, des régimes politiques fondés sur des principes premiers libéraux[1] et se doivent, en ce sens, de respecter (et de faire respecter) la neutralité à l'égard de toutes les conceptions du bien – et, par extension, de toutes les conceptions métaphysiques – susceptibles d'y avoir cours en leur sein (voir p. 39). Dès lors, de quel droit le philosophe pourrait-il, s'il cautionne cette forme de neutralité axiologique, faire prévaloir sa conviction métaphysique – déterministe – sur celles qui ont cours dans l'opinion profane, et qui sont réputées n'être pas, elles, déterministes ?

Des philosophes tels Miller (1999) ou Graham (1978) n'hésitent pas, par exemple, à soutenir qu'une théorie de la justice doit se contenter de faire apparaître et de systématiser la structure profonde d'un ensemble de croyances ordinaires qui, en surface, sont plus ou moins ambiguës, confuses, contradictoires même. Il s'agit donc, pour ces auteurs, de parvenir à une théorie de la justice qui ne soit pas une imposition externe par le philosophe, mais une mise à plat claire et systématique des principes que les citoyens véhiculent déjà.[2] À la sociologie,[3] estime alors Birnbacher

---

[1] Tenter de cerner l'expression *philosophie politique libérale* (ou *principes premiers libéraux*) n'est pas commode, comme le relève Pourtois (2005) : "[m]ême en faisant abstraction des positions et stratégies des acteurs politiques, identifier les thèses qui sont au cœur de la pensée politique libérale n'est pas une chose aisée. Les idées mises en avant par les penseurs étiquetés comme 'libéraux' varient selon les contextes nationaux, les époques, les sensibilités politiques, mais aussi les traditions philosophiques" (p. 15). Rappelons donc qu'ici, comme précédemment, nous entendons le libéralisme en son acception socio-anthropologique kantienne fondamentale, c'est-à-dire celle qui reconnaît, à l'individu, une capacité foncière d'autodétermination. Plus précisément, dans le contexte *politique* circonscrit par le propos relatif au régime démocratique, être libéral signifie reconnaître, à l'individu, un *droit politique* à l'autodétermination de ses propres fins, valeurs et croyances, un droit à ne pas voir celles-ci imposées par une autorité externe.

[2] Miller considère, d'ailleurs, que le rôle des données empiriques en philosophie politique devrait être limité à celui de valider ou d'invalider une théorie normative de la justice au regard de l'opinion profane en la matière. Nous y reviendrons.

[3] Et à l'anthropologie, *cf.* Massé (2009).

(1999), de se placer au service du philosophe, en prenant en charge cette recherche empirique :

> philosophical studies of the 'context' or 'spheres' of justice have adopted a more or less sociological methodology. Instead of setting themselves the traditional philosophical tasks of conceptual analysis, theory construction and critical evaluation, they increasingly follow a more or less descriptive approach concentrating on the reconstruction of the social meanings of justice in a variety of social contexts. (p. 319)

Et si, d'aventure, des divergences trop importantes dussent exister entre différentes communautés en matière de croyances de justice, ce serait à la théorie philosophique de s'adapter pour les intégrer toutes ; elle pourrait même avoir à proposer autant d'ensembles de principes premiers qu'il serait nécessaire :

> if it turns out that different people's beliefs themselves diverge in fundamental respects, then the very idea of constructing a theory of justice is put in question : perhaps *all that we can do* is to construct different theories for different audiences and then offer a sociological explanation of some sort as to why beliefs diverge so radically. (Miller, 1992, p. 588 – nous soulignons)

2.1. Le paradoxe de la démocratie

Une première question qu'il faut adresser au partisan de la posture antiphilosophique est celle qui concerne la manière dont il lui serait possible – à supposer que cela fût souhaitable – de réaliser le vœu qui est au fondement de la démocratie, à savoir celui d'entendre la voix de *chacun* dans la direction des affaires de la communauté. La seule façon de respecter la voix de chaque citoyen serait celle qui ne se contenterait que de l'unanimité ; ce principe de validation universelle a, d'ailleurs, fondé toute l'éthique de la délibération chère à Habermas. Cependant, si les discussions à forme habermassienne pouvaient aboutir au consensus unanime lorsqu'elles étaient cantonnées aux salons d'érudits du XVIII^e^ siècle,[1] il faut bien reconnaître l'impossibilité pratique d'un mode de gouvernement qui, de nos jours, attendrait l'aval unanime de dizaines de millions de citoyens avant de prendre chacune de ses décisions (Collard-Bovy, 2002). Voilà pourquoi Rousseau, figure de proue de la Révolution française s'il en est,

[1] "Il est vrai", reconnaît Berten (2002), "que l'idéologie des Lumières, entre autres chez Kant, impliquait également l'idée de l'accession progressive de l'humanité à un âge adulte et que Kant défendait également cette autre idée que seule la liberté accordée à tout homme permettrait de faire un apprentissage qui rendrait l'homme raisonnable" (pp. 125-126) ; sur cette question, voir aussi p. 99.

déclarait qu'il n'avait jamais existé – et qu'il ne pourrait jamais exister – de véritable démocratie *stricto sensu*. Ce constat débouche sur un ensemble de problèmes que l'on a coutume de subsumer dans l'expression *paradoxe de la démocratie*.

Des expédients existent certes, mais ils ne résolvent pas le fond du problème. Considérons la démocratie représentative, par exemple. Peut-on sérieusement envisager que quelques dizaines ou centaines de parlementaires élus par les millions de citoyens d'un État ou d'une communauté représentent *fidèlement* l'opinion et la volonté que l'ensemble de ceux-ci leur ont déléguées dans les instances délibératives ? La représentation constitue, par nature, une usurpation de la volonté du peuple. Mais elle n'en est pas l'unique. Ainsi la notion de consensus n'offre-t-elle pas réellement au peuple l'exercice le pouvoir, puisque le vote à la majorité permet, de façon certes caricaturale, d'élire des représentants choisis par 51% de la population, c'est-à-dire d'ignorer la voix de 49% de cette même population – ce qui, en soi, n'est pas plus respectueux de la voix de *chacun* que ne l'est le régime dictatorial où, de ce point de vue, la presque totalité des avis de la population est ignorée (Collard-Bovy, *ibid.*). Sous la forme d'une question, Estlund (1989) résume le problème : comment les tenants de positions opposées peuvent-ils être à la fois libres (dans leur vote) et placés sous la sujétion de lois qu'ils n'ont pas acceptées (lorsque leurs opposants gagnent) ? De surcroît, comme l'ont montré les sciences politiques de longue date (Converse, 1964 ; Runciman, 2010 [1969]), et comme nous aurons l'occasion de le voir plus en détail, Berten (2002) souligne que

> [l]es théories politiques n'ont cessé de mettre en évidence le caractère souvent irrationnel des "opinions", leur dépendance vis-à-vis des événements immédiats, des médias, de la propagande, *etc.* De plus pour que le vote des citoyens soit un vote éclairé, il faudrait qu'ils soient informés des programmes, des personnes, des problèmes, des contraintes, *etc.*, ce qui, évidemment, est très loin d'être le cas.[1] (p. 125)

[1] Pour certains politologues contemporains, remarque Berten (*ibid.*), ce manque de capacité du citoyen profane à produire un vote suffisamment éclairé constituerait, finalement, le régime représentatif en un avantage, les élus veillant à l'intérêt du citoyen "comme un bon père de famille". Van Parijs (1991) exprime une pensée semblable lorsqu'il indique que "[l]e fonctionnement véritablement démocratique, ce n'est *pas* l'agrégation efficace des opinions. Une démocratie ne fonctionne pas d'autant mieux, en effet, que les représentants du 'peuple' font exactement ce que le 'peuple' veut. Pas seulement pour la raison évidente que le 'peuple' n'est pas toujours bien informé […]. Si l'idéal démocratique n'est pas la représentation parfaite, c'est, plus fondamentalement, parce que les représentants du 'peuple' sont contraints de discuter, d'argumenter dans un espace public et que, de ce fait, ils ne peuvent, n'osent pas toujours dire ce que le 'peuple' qu'ils représentent pense. (Ce que dit de plus odieux le politicien le plus odieux est encore bien moins odieux que ce

Ces diverses facettes du "paradoxe de la démocratie" sont probablement aussi anciennes que la notion même de démocratie, et ne devraient pas conduire à inférer qu'il faille, *pour autant*, remettre en cause la notion de régime politique démocratique. Mais elles n'en devraient pas moins demeurer interpellantes pour le philosophe convaincu de la valeur intrinsèque de la démocratie – et, partant, de la priorité de celle-ci sur de la justice.

2.2. Le libéralisme, juge et partie du débat philosophique

Le deuxième problème qui se pose, dans le fait de vouloir faire prévaloir la démocratie *pour elle-même* dans l'élaboration d'une philosophie politique, a pour origine les liens, à la fois très serrés et très tumultueux, qui unissent démocratie et libéralisme. Des liens tumultueux car, comme l'explique Pourtois (2005), les libéraux ont, très tôt, pris conscience de l'entrave aux libertés individuelles que pouvait représenter le "paradoxe de la démocratie" susmentionné :

> [à] ses origines, la pensée politique libérale est pour le moins réservée, si pas franchement hostile, à l'égard de l'idéal démocratique. En effet, sa préoccupation essentielle est de mettre en place les règles et procédures d'un État de droit qui fassent en sorte que les gouvernants, quel que soit leur mode de désignation, gouvernent dans les strictes limites qu'impose le respect des libertés fondamentales. L'important n'est pas tant de savoir qui doit gouverner, mais de faire en sorte que celui qui gouverne soit attentif aux libertés individuelles. Et c'est précisément pour cette raison que les libéraux du XIX[e] siècle, comme Tocqueville et Constant, échaudés par l'expérience de la Révolution française, étaient plutôt adversaires du principe démocratique de la souveraineté populaire. Pour eux, la mise en œuvre de celui-ci devait inévitablement conduire à un retour de la tyrannie : non plus celle du monarque absolu, mais celle des majorités qui ne manqueraient certainement pas d'opprimer les libertés privées, fût-ce sous la forme d'un "despotisme doux". (pp. 17-18)

Mais aussi des liens serrés, du fait que la démocratie, en tant que régime politique dans lequel le peuple est souverain, est difficilement concevable comme sous-tendue par une philosophie qui ne soit pas libérale (entendue comme celle qui accorde, à l'individu, un droit politique fondamental à la souveraineté de choix de ses fins et de ses valeurs – voir note 1, p. 85). Pourtois (*ibid.*) attribue ainsi, à Mill,

> l'idée que la démocratie représentative serait la forme de gouvernement la plus propice à la préservation de la liberté individuelle et qu'il n'y a donc pas lieu d'opposer

que pense une bonne partie de son électorat.) Le filtre que l'institution démocratique applique à la volonté populaire brute n'est pas seulement cognitif, il est aussi moral" (p. 277).

> libéralisme et démocratie, protection des libertés individuelles et suffrage universel [...]. (pp. 18-19)

Cette alliance aussi solide du régime politique démocratique et de la philosophie politique libérale[1] fait apparaître celle-ci à la fois comme juge et comme partie du débat : si l'on attribue valeur de dogme[2] aux postulats fondamentaux de la démocratie, et que la capacité d'autodétermination constitue l'un de ces postulats,[3] alors il devient inutile – voire populiste – de prétendre recourir à l'opinion profane, puisque celle-ci ne sera prise en

---

[1] Répétons que, si la notion de démocratie est – pour ainsi dire – inséparable de celle de libéralisme, c'est essentiellement au prix d'une restriction de celui-ci à son acception *politique* fondamentale. Du point de vue économique, en effet, la démocratie a été – et est encore – associée à des politiques très variées, couvrant un spectre de sensibilités qui s'étend du socialisme (avec l'expression *démocratie populaire* chère aux États communistes) au libéralisme et au néolibéralisme (avec l'expression *démocratie libérale* caractéristique des régimes occidentaux), en passant par le keynésianisme et la social-démocratie. Il n'est pas inutile de noter, toutefois, que c'est le libéralisme économique dans ses versions "sociales" qui semble le plus susceptible d'union symbiotique avec la philosophie démocratique. Car, comme l'indique Pourtois (*ibid.*), "dans la perspective libérale, la liberté personnelle est impossible sans une régulation destinée à la rendre également possible pour chacun. Et cette régulation peut, au besoin, prendre la forme de programmes sociaux destinés à assurer les conditions réelles de l'exercice de la liberté. [...] Un libéral prenant au sérieux toutes les exigences de la liberté ne pourrait pas ne pas souscrire à l'idée que l'État doit avoir un rôle social important" (pp. 14-15). Ainsi que le note Van Parijs (1991), "[p]our que j'aie la liberté de faire ce que je veux de ma vie [...], il ne suffit en effet pas que j'aie le *droit* de faire cela, étant pleinement propriétaire (au moins) de moi-même. Il faut encore que j'aie le *pouvoir* de le faire, du fait que j'ai accès à suffisamment de ressources pour pouvoir effectivement réaliser ce que je désire" (p. 187). C'est en cela que Van Parijs, parmi d'autres, distingue liberté *formelle* et liberté *réelle*, également qualifiée de *réal-libertarienne*, ou de *libérale de gauche*, et théorisée par des philosophes tels que Dworkin, Rawls ou Sen.

[2] Ce dogme, faut-il le signaler, est omniprésent dans la science politique contemporaine, et presque aussi fréquent en philosophie politique ; Russier (2005), par exemple, entame le propos de l'un de ses articles – se voulant pourtant critique des excès de la démocratie – par la phrase suivante : "[l]e caractère indiscutable de la démocratie rend intempestif une interrogation sur les limites de la forme démocratique" (p. 249). C'est ce genre d'offusquement principiel et le plus souvent irréfléchi qu'a remarquablement saisi Pinto (2009b) : "[t]erme positif dans le couple formé avec le totalitarisme, la démocratie se voit érigée en concept fondamental. [...] L'idée que la démocratie puisse fonctionner comme un mode de légitimation d'une domination sociale d'un degré sans doute élevé de subtilité et de raffinement, est retraduite avec indignation en critique de la démocratie, comme si la critique, en principe légitime, des limites d'une démocratie déterminée n'était que le symptôme projectif d'une mentalité totalitaire" (p. 73).

[3] Blais *et al.* (2002) rappellent que "le citoyen démocratique est bien un être capable d'autonomie morale, c'est-à-dire qu'il est supposé pouvoir agir sous la conduite de sa raison et de sa volonté" (pp. 232-233).

considération, par le philosophe "démocrate", *que* pour autant qu'elle ne mette pas en péril cette capacité d'autodétermination, garante du "libre-arbitre pratique" de l'agent. Il semble difficilement soutenable, pour formuler alternativement le propos, d'arguer de la supériorité intrinsèque de la démocratie – et des postulats philosophiques (libéraux) qui en sont le corrélat – dans le but de justifier une relégation sélective de l'opinion profane, opinion profane dont la prise en compte était, justement, motivée par un souci *démocratique* d'égale considération pour l'opinion de chacun. Sauf à verser dans le registre de l'idéologie, la philosophie "démocratique" ne peut prévaloir au point de devenir antagoniste à ce qu'elle est censée représenter et défendre. Des auteurs tels que Leroux & Marciano (1998), ou encore Dumont (1991), ont, d'ailleurs, défini l'idéologie en tant qu'ensemble totalisant de valeurs données *a priori*, considérées comme ultimes, et dont l'objet consiste à fournir une représentation universelle de la vie de l'homme en société. Ces valeurs étant perçues comme ultimes, elles ne laissent subsister aucun recours possible à une valeur supérieure qui serait commune aux parties en conflit. Elles sont donc incommensurables, avec pour conséquence, comme l'indique Adams (1999), celle du choc des idéologies si caractéristique de la politique actuelle.

Il pourrait alors être tentant, pour le philosophe acquis à la cause démocratique, de retourner l'argument idéologique à son avantage, en posant – naïvement, peut-être – la question de savoir si ces idéologies sont vraiment nécessaires à la politique "pratique". Les conflits armés, les catastrophes naturelles, le bafouement des "droits de l'homme" dans le monde, par exemple, ne sont-ils pas, ne *doivent*-ils pas être, pourrait-on se demander, dignes de la même considération, quelle que soit l'obédience politique ? En d'autres termes, n'y a-t-il pas déjà suffisamment de travail "de terrain" pour occuper les politiciens sans, en plus, se poser des questions idéologiques abstraites ?[1] Toute la discussion qui précède vise juste-

[1] C'était d'ailleurs ce type d'argument qui, déjà, était à la base du rejet, par Rorty, des questions métaphysiques en philosophie politique (voir p. 83). Il est hors de notre propos d'entamer, ici, une ébauche d'explication de ce "virage pragmatique" en sciences humaines ; notons tout de même que, en France comme ailleurs probablement, "[l]'ascension des écoles d'élite à orientation politique et économique (Sciences Po, ENA, HEC) au détriment d'écoles prestigieuses et plus anciennes à orientation intellectuelle et scientifique, comme l'ENS, [...] tend à favoriser d'autres valeurs que l'on peut caractériser par l'atténuation des frontières entre la culture des savants et la culture des élites tournées vers l'action" (Pinto [2009b], p. 8 ; voir aussi Fischbach [2009], M. Roux [2011], et Warde [2000]). Il s'ensuit, poursuit Pinto, une "substitution d'une hiérarchie fondée sur les savoirs à dimension temporelle (économie, science politique, histoire politique contemporaine, sociologie des problèmes sociaux) à une hiérarchie fondée sur des savoirs désintéressés (philosophie,

ment à démontrer que non. Il semble particulièrement spécieux – voire dangereux pour la démocratie, justement – de vouloir escamoter la réflexion et le débat théoriques sous couvert d'un soi-disant "réalisme" gestionnaire. Comme l'indique encore Adams (1999),

> [p]oliticians desire to do what is best, but determining what is best [...] involves values, and it is only an impoverished notion of politics that is purely pragmatic, in which values are not embraced. In the present world we cannot simply take political values for granted, since, for good or ill, there is conflict and competition in this area. Values need to be made clear and to be justified.[1] (pp. 285-286)

2.3. La confusion entre légitimité et vérité de l'opinion

Pour illustrer la troisième et dernière difficulté liée à l'argument de la démocratie pour elle-même comme justification de sa priorité sur la vérité philosophique, convoquons le fumeur déjà rencontré plus haut (p. 71). Citoyen d'un État démocratique, cet adepte de la pipe et du cigare a beau avoir été dûment informé de la *vérité* scientifique bien établie selon laquelle le tabagisme nuit à la santé, il n'en conserve pas moins le *droit* démocratique de décider *lui-même* de ses valeurs, de ses pratiques, voire de ses croyances elles-mêmes : il a le droit de croire que le tabac n'est pas nocif – et, ce faisant, celui de rationaliser son tabagisme. Ces croyances, valeurs et pratiques sont *légitimes*, car la justice d'un régime démocratique réside dans le fait de ne faire prévaloir aucune conception du bien, aucune conception de ce qui *devrait être*. Mais la légitimité de cette opinion profane ne rend pas celle-ci *vraie* pour autant, car la légitimité et la vérité (ou la justice) participent de deux champs conceptuels, de deux isotopies[2] distinctes et ne peuvent, en ce sens, être opposées l'une à l'autre. Swift (2003) exprime élégamment cette idée.

> If one holds that what makes a decision legitimate is that it is the outcome of a just procedure, then one will accept the legitimacy of a distribution precisely because it

littérature, sciences sociales 'pures')" (*ibid.*, pp. 8-9) ; les membres du collectif Abélard (2004) n'hésitent pas, d'ailleurs, à avancer que "[l]'université n'échappe pas à la vague de fond néolibérale qui tend à tout réorganiser selon des critères mercantiles, individualistes et à courte vue" (p. 10) ; sur ce point, l'on consultera utilement Accardo & Corcuff (2000), Boillot & Le Du (1993), De Sélys (1998), Hirtt (2001), Kambouchner (2000), Laval *et al.* (2011), Laval & Weber (2003), Michéa (1999), ou encore Petrella (2000).

[1] De même, pour Swift & White (2008), "[t]here can be no value-free assessment of policy proposals. When politicians say that they are not interested in ideology, but care only about 'what works', it is always appropriate to ask 'works to achieve what ?'" (p. 50).

[2] Au sens que donne au terme Hiernaux (2001).

> satisfies the demands of this kind of justice. But it remains the case that the answer can be the wrong one in the sense I am discussing. Just as the verdict of a jury has legitimacy even if it judges the case badly, so an ideal democracy might generate decisions on distributive matters that are legitimate (because the outcome of a just procedure) while being quite mistaken about the demands of distributive justice. […] But it is crucial to see that people's beliefs about legitimacy – or about what makes a procedure just – can themselves be mistaken. If we have reason to regard citizens' mistaken decisions about distributive justice as legitimate, this is because of a correct analysis of what makes a decision legitimate and not because of what *they* think makes a decision legitimate. (pp. 23-24)

Pour résumer le propos de manière extrêmement lapidaire : ce que confère la démocratie à l'opinion profane, c'est une *légitimité* principielle, un *droit* à posséder et à exprimer cette opinion, et non une *vérité* principielle[1]. Le fumeur peut croire ou non en la véracité du fait scientifiquement établi, ses croyances ne changeront rien audit fait. De même, la légitimité de l'opinion métaphysique et morale profane participe d'une isotopie distincte de celle de la théorie philosophique et des principes de justice qu'elle produit. Peut-être l'implémentation de ces principes de justice restera-t-elle utopique dans le contexte socio-historique et sous l'opinion profane qui sont les nôtres, mais ces principes eux-mêmes ne changeront pas du seul fait de ceux-ci. La tâche qui incombe au philosophe est celle d'établir la *vérité* (même si elle est *sa* vérité) sur la justice, tout comme celle qui incombe au scientifique est celle d'établir la vérité sur les effets du tabac. Comme le suggérait déjà Guyau (2012 [1889]), "[r]ien n'indique qu'une morale purement scientifique, c'est-à-dire uniquement fondée sur ce qu'on *sait*, doive coïncider avec la morale ordinaire, composée en grande partie de choses qu'on *sent* ou qu'on *préjuge*" (p. 41).[2,3] Rechercher la compatibilité entre, d'une part, ces jugements moraux qu'a produits le philosophe à partir d'une réflexion rationnelle et, d'autre part, l'opinion que véhicule le profane (ou, à tout le moins, avec

[1] Le terme étant entendu dans le double sens de la radicalité et de la nécessité : que l'opinion ne doive pas *nécessairement* être prise en compte dans la substance de la théorie philosophique ne signifie pas qu'elle ne doive *jamais* l'être (voir note 5, p. 82).

[2] Plus loin dans le même ouvrage, Guyau ajoute que "[l]a vérité ne vaut pas toujours le rêve, mais [qu']elle a cela pour elle qu'elle est vraie : dans le domaine de la pensée il n'y a rien de plus moral que la vérité" (*ibid.*, p. 94).

[3] De même, selon Grice (1978), "[m]oral philosophers, if they have wished their theories to fit anything, have wished them to fit our considered moral judgments, not moral opinion" (p. 12). Ceci en sachant, comme le précise l'auteur, que "[t]here is a gap between moral opinion and considered moral judgment. The shift from 'opinion' to 'judgment' is one of nuance ; but there is a substantial gap bridged by the word 'considered'" (*ibid.*). Nous reviendrons sur cette importante distinction entre *opinion* et *jugement bien pesé*.

celle que l'on attribue à celui-ci) est une tâche qui – à supposer qu'elle doive être accomplie – appartient au politicien et non au philosophe.[1] Celui-ci commet donc une erreur en opposant priorité de la démocratie et priorité de la justice (ou de la vérité philosophique), car elles ne s'opposent pas.

Formulée du point de vue institutionnel, cette réflexion suggère que, bien qu'il traduise le fondement métaphysique et socio-anthropologique d'un régime politique démocratique, le libéralisme n'implique pas que la "vérité profane"[2] doive en constituer la vérité philosophique, mais uniquement que ses institutions ne peuvent promouvoir cette vérité indépendamment de ce que veulent les citoyens.[3] C'est bien en cela – et non dans l'acceptation du fait que la vérité sur la vie bonne puisse être indépendante de ce que l'individu veut – que le libéralisme diffère de philosophies perfectionnistes telles que le platonisme, lequel estime légitime l'imposition, par les institutions politiques, d'une vérité sur le bien et la vie bonne, quoi qu'en pensent les individus. Pour le libéralisme, en d'autres termes, les institutions démocratiques doivent fournir aux individus ce qu'ils veulent *parce qu'ils le veulent*, c'est-à-dire parce qu'ils considèrent l'état des choses amené par les institutions comme bon pour eux

---

[1] Selon Swift & White (2008), "the political theorist and the politician have quite different vocations. In democratic polities, politicians need to win elections. To do that they must operate strategically, working within the bounds of political feasibility, bounds that are in large part set by public opinion" (p. 49). Mitchell *et al.* (2003) précisent cette pensée, indiquant que, "[f]or philosophers, the question [...] is whether the different concerns primed by the different mindsets should count in a normative theory of justice. For politicians, who do not have the luxury of excluding variables by theoretical fiat, the question is how best to justify or frame redistributive policy in light of these concerns, if redistribution is to occur" (p. 541). De même, selon Räikkä (1998), la *faisabilité de la théorie politique* est à distinguer de la *faisabilité politique* : une décision politique risque de n'être pas faisable si l'opinion publique impose une contrainte ne pouvant être rencontrée, alors que les arrangements sociaux et institutionnels suggérés par une théorie politique ne sont pas nécessairement infaisables du seul fait que la plupart des citoyens les considèrent injustes, car ces arrangements ne demandent pas nécessairement à être appliqués dans le contexte socio-historique qui est le nôtre.

[2] Entendue en un sens similaire à celui que véhicule l'expression *vérité judiciaire*.

[3] Or, comme nous le verrons (p. 119), il est possible que ce que désirent ceux-ci puisse varier non seulement avec le contexte socio-historique, mais, également, avec la manière dont est formulée la théorie philosophique et ses principes de justice. C'est, en tout cas, ce que soutient Swift (2003) : "if I came across someone who argued against truth-seeking [...], I'd want to quiz them about time-frames, and may emphasize the extent to which what is politically feasible can change over time, partly as a result of people changing their beliefs about justice – which *may* partly be the result of political philosophers continuing to argue for the truth about justice" (p. 18).

(Narveson, 2003).

Dans leurs positionnements respectifs à l'égard de la vérité philosophique, le libéral et le platoniste ne sont, en définitive, pas aussi éloignés que l'on pouvait le croire *a priori* : tous deux acceptent que cette vérité, de même que l'action politique qui en découle, puisse n'avoir aucune relation avec ce que les individus en pensent. C'est plutôt dans leurs modes de justification que libéraux et platonistes diffèrent quelque peu : pour ceux-ci, si les individus ne sont pas capables de déterminer eux-mêmes ce qui est bon pour eux au niveau de l'individu, ils ne le sont pas non plus, *a fortiori*, à celui des institutions politiques ; pour le libéral, l'individu est réputé autodéterminé, mais savoir comment promouvoir, au travers d'institutions politiques, les choix qui sont le produit de cette autodétermination, requiert une profonde compréhension des effets de ces institutions sur le long terme, et rien n'incline à penser que les individus disposent de cette compréhension.[1] Mais, guère davantage chez le libéral que chez le platoniste, l'on ne trouve finalement l'affirmation d'une nécessité essentielle de considération de l'opinion profane dans la détermination de la vérité sur la justice. Ici encore, la posture antiphilosophique échoue à assurer sa défense par l'argument de la démocratie pour elle-même.

[1] De sorte que l'on est ramené, par une autre voie, au "paradoxe de la démocratie" abordé ci-dessus (p. 86) : si gouverner est une affaire de compréhension et de connaissance suffisantes des rouages des institutions politiques, et si – comme cela semble être le cas – ces compétences font assez cruellement défaut au citoyen "moyen", alors il n'y a pas de raison de penser que 51% ou 79% d'une population auraient plus de compréhension que 49% ou 21% de cette même population (Narveson, *ibid.*).

3. L'argument herméneutique

Le second type d'argumentation recruté par les philosophes soutenant qu'il faut, dans une théorie de la justice, accorder moins de poids normatif à la vérité philosophique qu'à l'opinion profane consiste à alléguer que celle-ci participe d'une expérience vécue commune et d'une tradition culturelle desquelles la société ne peut se couper (Nielsen, 1994).[1] Tandis que, au sein de ce courant, certains philosophes accordent de l'importance à cette tradition pour elle-même, d'autres justifient son importance normative par un souci de maintien de la stabilité politique de la société. Nous discutons ces deux orientations, respectivement, dans les deux sections qui suivent.

3.1. Tradition ou conservatisme normatif ?

Pour Sangiovanni (2008), la thèse de l'indépendance de la pratique reste aveugle aux structures institutionnelles, qui sont toujours déjà là, et qui rendent à la fois possible et nécessaire la recherche de la justice. En essayant de garder le domaine du politique (au sens philosophique) vierge des exigences de la politique (au sens politicien), en ne prenant celles-ci en considération qu'en tant que contraintes intervenant *après* que le philosophe ait accompli sa tâche normative, cette thèse risque, clame l'auteur, non seulement de surestimer la capacité des êtres humains à transformer leur condition par l'action politique (et, partant, risque aussi de blâmer les individus de ne pas *essayer* de la transformer), mais, surtout, de ne concevoir les institutions existantes et les individus qui les matérialisent que comme de simples obstacles vers l'idéal philosophique.[2] Cela dit, pourrait-on rétorquer, contraindre la justice par le contexte socio-historique, les structures institutionnelles ou l'opinion profane ne favorise-t-il pas arbitrairement le *statu quo* normatif ? Et, dans l'affirmative, cette conséquence

[1] Une déclinaison particulière de cet argument de la tradition est celle qui argue de la nécessité d'une importance à accorder aux "réalités" politiques dans la théorie philosophique ; Hampshire (1989) n'hésite pas à clamer que "[m]ost Anglo-American academic books and articles on moral philosophy have a fairy-tale quality, because the realities of politics, both contemporary and past politics, are absent from them" (p. 12).

[2] Et l'auteur de citer Montaigne (1831) pour mieux asseoir son propos : "faire la poignee plus grande que le poing, la brassee plus grande que le bras, et d'esperer eniamber plus que de l'estendue de nos iambes, cela est impossible et monstrueux ; ny que l'homme se monte au dessus de soy et de l'humanité : car il ne peult veoir que de ses yeulx, ny saisir que de ses prinses" (p. 286).

n'est-elle pas contraire à la finalité que s'assigne toute théorie de la justice ? Non, maintient Sangiovanni (*ibid.*) : "[i]nterpretation [of our institutional system] should itself be a form of defetishizing, demystifying critique aimed to reveal the hidden, delusory, fettering, enslaving ends served by our institutional system and its supporting ideology" (p. 161). Et, conclut l'auteur, "it is only through this understanding that we can see what the viable alternatives might be" (*ibid.*, p. 162). Pour Nahmias *et al.* (2006), il va de soi, d'ailleurs, que le philosophe souhaite élaborer une théorie en harmonie avec l'opinion (métaphysique, dans ce cas) profane.

> Of course, if philosophers were concerned exclusively with a technical philosophical concept of free will, then appeals [...] to ordinary people's intuitions would be entirely irrelevant – just as they would be irrelevant for logicians debating the concept of validity or mathematicians analyzing the concept of infinity. But there is a reason why philosophers appeal to ordinary intuitions and common sense when they debate about free will : they are interested in developing a theory of freedom that is relevant to our ordinary beliefs about moral responsibility. (p. 30)

Cet entendement dont parle Sangiovanni ci-dessus participe de ce que Vergés-Gifra (2006) nomme *l'approche herméneutique* en philosophie politique, qui considère la culture d'une société, ses traditions, ses pratiques et ses normes comme un texte qu'il faut déchiffrer, interpréter, critiquer. Selon cette perspective, poursuit l'auteur, le but d'une théorie de la justice n'est plus de construire des procédures de choix inconditionné de principes de justice premiers, mais de découvrir et d'articuler ceux qui sont déjà présents dans la culture d'une communauté. Il est vrai, admet Nielsen (1994), que les intuitions profanes en matière de justice

> result non-rationally from enculteration, but it is also true that with [a long Western tradition of] poets, dramatists, philosophers, essayists, critical journalists, theologians, legal and political theorists, historians, among a host of others, there is a long tradition of critical reflection on these intuitions (refining them, pruning them, interpreting them, [...]). (p. 125)

C'est ce qu'aurait compris Rawls, qui, pour Nielsen – parmi nombre de ses commentateurs –, aurait rejeté toute spéculation fondationnaliste en n'essayant pas de "voir derrière" l'opinion du profane pour y trouver une réalité morale sous-jacente. Grâce à son utilisation adéquate de l'équilibre réfléchi, Rawls aurait pertinemment articulé vérité philosophique et contexte socio-historique, sans s'encombrer de structures métaphysiques et épistémologiques contraignantes.[1] Cependant, évoquer, dans ce contexte-

[1] Nous reviendrons (section 3.2.3 du présent chapitre, p. 114) sur cette lecture conventionnellement constructiviste de Rawls.

ci, les "traditions", les "pratiques" et les "normes" n'est qu'une autre manière de parler de préférences contextualisées. Or, comme l'indique Caillé (2003),

> [s]i l'on prétend fonder la justice sur les préférences empiriques des individus empiriques, alors aucune norme de justice ne peut leur être sérieusement opposée, car on affirme ainsi implicitement qu'ils ne sont tenus à observer les règles de la moralité que pour autant qu'ils y trouvent intérêt. (p. 149)

C'est pourquoi, selon Blackburn (1993), les croyances de non-philosophes ne devraient détenir aucune autorité dans une théorie de la justice, car elles ne sont que des convictions (voire des opinions) irréfléchies, influencées par un arrière-fond historique et culturel particulier, "infectées" par les dispositions, les émotions et les croyances tout aussi imparfaites d'autres individus. En ce sens, et quoi qu'en pense un auteur comme Sangiovanni (2008), l'approche herméneutique de la philosophie politique favorise bel et bien le *statu quo*, et participe, de ce fait, d'une tendance normative conservatrice, car elle se limite à vouloir ce qui est possible dans un contexte particulier (à l'instar du renard de la fable qui décide que les raisins sont trop verts *parce qu*'il ne peut les atteindre)[1], qui pourrait changer, et dont l'analyse même pourrait se révéler erronée.[2]

C'est, en tout cas, ce que pensent Mason (2004) et Vergés-Gifra (2006), cette dernière ajoutant une seconde objection à l'encontre de cette approche : celle d'arbitraire. Selon celle-ci, l'approche herméneutique ne propose aucun critère objectif permettant de décider quelles opinions, parmi la kyrielle de celles qui ont cours dans une communauté, seraient plus correctes ou plus adéquates que les autres. L'approche herméneutique condamne, par suite, le philosophe à choisir arbitrairement – ou, à tout le moins, à choisir selon des critères n'émanant pas de l'opinion profane –, ce qui enlève beaucoup de l'intérêt revendiqué de ladite approche :

> (i) If, on the one hand, someone claims that his interpretation of the shared ideas found in our society is the most adequate interpretation of them, a rival hermeneutic theorist can always reply that this is not true, and that the most adequate interpretation is his. Thus, given that there is certainly a plurality of traditions in our society and that it is impossible to determine which one is better by appealing to the *we*, any

[1] Voir note 1, p. 282.

[2] Ainsi, selon Swift & White (2008), "[t]hose who focus too much on 'the kind or amount of justice it is realistic to pursue here and now' are in danger of believing their own rhetoric. They start with an assessment of what is politically feasible in the short run. From this they work out a policy agenda. They then fit an account of ultimate values around this policy agenda. A good deal of theorizing around New Labour's 'Third Way' seems to us to proceed in this kind of way" (p. 67).

> choice of interpretation is going to seem arbitrary or subjective. (ii) If, on the other hand, someone claims that there is a plurality of possible interpretations and thus concludes that what we have to do is to promote hermeneutic dialogue, then any attempt to conduct the dialogue in one direction or another will be seen as excluding other options and as arbitrary, since these other options will also be seen as attempts of self-interpretation and products of our own traditions. (Vergés-Gifra, 2006, p. 600)

Pour éviter ces objections de conservatisme et d'arbitraire, poursuit l'auteur, il est nécessaire de rejeter entièrement l'approche herméneutique et l'idée selon laquelle le meilleur moyen de concevoir la tâche de la philosophie politique se situerait sur la voie de l'auto-interprétation. De là, conclut Vergés-Gifra,

> [w]hat we have to do is simply to try to defend the theoretical proposal we consider correct (or more correct) by applying whatever reasoning we deem appropriate. […] The issue of correctness – or truth – of a moral theory cannot be avoided. To take sides in normative *discussions* and to defend one's position by appealing to normative reasons is inevitable […]. (*ibid.*)

C'est une position assez similaire qu'adopte Swift (2008) en indiquant que "only by reference to philosophy – abstract, pure, context-free philosophy – can we have an adequate basis for thinking about how to promote justice in our current, radically nonideal, circumstances" (p. 382). Au-delà, Swift (2003) stipule que "it seems impossible to see how, as a matter of basic moral epistemology, the correctness of a fundamental moral judgment *could* depend on other people's beliefs as to its correctness"[1] (p. 26). Le problème de cette position, comme le reconnaît Swift lui-même, est qu'elle prête le flanc à la charge de platonisme[2]. Miller

[1] De manière semblable, Singer (2005) insiste sur la distinction à établir entre les théories *scientifiques*, qui cherchent à expliquer les phénomènes observés – qu'ils soient naturels ou sociaux –, et les théories *normatives* qui, elles, n'ont pas pour finalité d'expliquer le "phénomène" que constitue l'opinion morale profane : "[a] normative moral theory is an attempt to answer the question 'What ought we to do ?' It is perfectly possible to answer this question by saying : 'Ignore all our ordinary moral judgments, and do what will produce the best consequences.'" (pp. 345-346). De même, Hare (1971) remarque que, si l'on connaît la réponse à la question *descriptive* générale "Que veut dire 'triangulaire' ?", l'on connaît automatiquement la réponse à la question particulière "Telle chose est-elle triangulaire ?". En fût-il de même concernant les questions *évaluatives*, recueillir l'opinion profane quant à ce qui est bien et ce qui est mal suffirait à déterminer ce qui l'est effectivement ; mais les questions évaluatives ne permettent pas ce genre de déduction : de "Que veut-on dire par 'bien' ou par 'mal' ?", l'on ne peut inférer directement ce qui, dans tel cas particulier, *est* bien ou *est* mal. Raison pour laquelle, conclut Hare, les opinions morales profanes ne détiennent aucune valeur argumentative en philosophie morale.

[2] Le terme n'est pas entendu, ici, dans son acception fondationnaliste, mais plutôt dans le sens où, selon Platon, ceux qui ont la charge de conduire l'État doivent détenir une

(1999), par exemple, est d'avis que "[t]he notion that philosophers can discover truth by means not available to lay persons is even more difficult to defend today than it was in Plato's time" (p. 53). Mais Swift ne dit pas que le philosophe peut découvrir la vérité par des moyens *non disponibles aux profanes* (bien que le premier dispose certainement, plus que les seconds, de temps et d'intérêt pour apprendre et utiliser ces moyens de manière systématique et appropriée) ; il dit uniquement qu'un jugement moral ne peut, du point de vue de sa véracité, dépendre des croyances des autres.[1]

Est-il nécessaire d'ajouter, ici, que l'on n'élimine pas ses propres prénotions "par décret", que l'on ne balaie pas d'un revers de la main ses propres biais et attitudes[2] pré-théoriques ? Prendre conscience de ceux-ci et tenter de les objectiver requiert un long et rigoureux apprentissage au philosophe et au sociologue ; s'en départir complètement demeure certainement, pour eux, une utopie. Comment le serait-ce moins pour le profane qui, par définition même du terme, ne connaît rien – ou presque – du sujet sur lequel on lui demande de se prononcer ? Lorsqu'un De-Shalit (2004) convoque Habermas afin de soutenir que "[t]he sources of authority may be different, but both the philosopher and the majority legitimize their position by referring to reason" (pp. 812-813), il peut, d'ailleurs, être utile de relire les considérations de Bourdieu (1997) sur cette question :

> [n]ombre de professions de foi universalistes ou de prescriptions universelles ne sont que le produit de l'universalisation (inconsciente) du cas particulier, c'est-à-dire du

connaissance parfaite du bien commun et une connaissance rationnelle des valeurs morales. Pour lui, nul n'est apte à diriger l'État s'il n'a contemplé l'idée du Bien, ce dont seuls sont capables les philosophes : "que nul n'entre ici s'il n'est géomètre" ("*Μηδείς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω μου τὴν στέγην*"), tel était l'aphorisme qui, selon la légende, figurait sur le frontispice de l'Académie de Platon.

[1] Pas plus qu'il ne peut dépendre de la *multiplicité* de ces croyances : "[t]he inference from 'people disagree about the truth of what is just' to 'there is no truth about what is just' perhaps gains plausibility from the observation that people seem to disagree not only with one another but also with themselves. That inference remains invalid" (Swift, 1999, p. 341).

[2] Il y a lieu de conférer au vocable *attitude* son acception psychologique, à savoir une prédisposition mentale à agir d'une manière donnée. Si certains auteurs adoptent une version plutôt *cognitive* et *évaluative* de l'attitude (Leyens & Yzerbyt [1997, p. 100] la définissent comme "une représentation mentale qui résume notre évaluation à l'égard d'un objet"), nous nous rapprochons, pour notre part, de sa définition originelle, qui en est la version *béhavioriste* (ou *comportementaliste*), et qui la rend synonyme de la *disposition* chère au vocabulaire sociologique. Avant Greenwood (2004), T.D. Wilson *et al.* (2000) rappellent ainsi que "this view is reminiscent of early conceptions of attitudes as mental sets that operate automatically without conscious effort" (p. 121).

> privilège constitutif de la condition scolastique. […] Accorder à tous, mais de manière purement formelle, l'"humanité", c'est en exclure, sous les dehors de l'humanisme, tous ceux qui sont dépossédés des moyens de la réaliser. C'est ainsi que la représentation de la vie politique que propose Habermas […] occulte et refoule la question des conditions économiques et sociales qui devraient être remplies pour que s'instaure la délibération publique propre à conduire à un consensus rationnel […]. (p. 80)

Penser que la "découverte" de vérités philosophiques ou de principes de justice soit une question d'introspection plutôt qu'une question de réflexion nécessitant apprentissage, rigueur et confrontation entre pairs participe peut-être de ce que Weinberg *et al.* (2001) nomment le *romantisme épistémique* des philosophes cautionnant l'approche heuristique. En effet, à l'instar du romantisme du XIX^e^ siècle, qui supposait que notre "moi authentique", l'"essence de notre identité", sont présents en nous, et que découvrir qui nous sommes nécessite simplement de les laisser émerger, le romantisme épistémique postule que chacun – philosophe ou non – dispose d'un accès à ses propres "intuitions épistémiques" (spontanées et non nécessairement fondées sur une justification rationnelle), qui elles-mêmes, à leur tour, ouvrent la voie vers la connaissance et la formulation de jugements de justice vrais. Les stratégies d'équilibre réfléchi, précisent les auteurs, constituent un exemple bien connu de romantisme épistémique chez le philosophe : une règle normative produite par ce dernier doit être amendée si elle donne lieu à une inférence que, intuitivement, nous (en tant que profanes) ne sommes pas disposés à accepter – ou, plus précisément, à une inférence que nous ne sommes pas *censés* être disposés à accepter.[1] À admettre que ces "intuitions épistémiques" et les postulats qu'elles engendrent fussent dotés d'une réelle force normative (ce qui, du reste, paraît ardu à démontrer), il resterait, pour le philosophe, à pouvoir concevoir – et justifier – un critère de choix des intuitions qui sont à conserver ; il y a fort à parier, en effet, que ces intuitions soient susceptibles de variation en fonction, entre autres, du contexte socio-historique au sein duquel elles auront été produites et énoncées.[2] En suivant ce fil de

[1] Nous reviendrons plus en détail, dans le chapitre 3, sur la manière dont le philosophe partisan de l'approche herméneutique utilise souvent non pas des données empiriques, mais bien ses propres intuitions (par exemple, au travers d'"expériences de pensée") à titre d'*ersatz* d'opinion profane.

[2] Weinberg *et al.* (*ibid.*) insistent sur l'intérêt d'étudier empiriquement l'éventuelle variation de ces intuitions en fonction de quatre variables : la culture d'appartenance, le groupe socio-économique d'appartenance, le nombre de cours de philosophie éventuellement suivis, l'ordre de présentation des cas aux répondants. Selon les auteurs, les preuves empiriques de l'hypothèse de variabilité socio-historique des "intuitions épistémiques", bien

raisonnement, les auteurs parviennent – assez logiquement – à la même conclusion que celle de Vergés-Gifra :

> [t]here might be a group of people who reason and form beliefs in ways that are significantly different from the way we do. […] More specifically, they might have epistemic intuitions which, when plugged into your favorite Intuition Driven Romantic black box yield the conclusion that *their* strategies of reasoning and belief formation lead to epistemic states that are rational […]. If this is right, then it looks like the IDR strategy for answering normative epistemic questions might sanction any of a wide variety of regulative and valuational norms. And that sounds like bad news for an advocate of the IDR strategy, since the strategy doesn't tell us what we really want to know. It doesn't tell us how we should go about the business of forming and revising our beliefs. (Weinberg *et al.*, 2001, p. 435)

Parallèlement à ces objections de conservatisme et d'arbitraire lancées contre la démarche herméneutique, une critique épistémologique de la possibilité d'investigation empirique des concepts profanes en matière de justice a été formulée par Kauppinen (2004). Le *scrutinisme* (pollism), qui constitue une tentative supplémentaire de défendre la priorité (dite "démocratique") de l'opinion profane contre celle de la vérité philosophique, soutient que l'analyse conceptuelle est une question de découverte empirique des concepts des profanes, et non une question que le philosophe peut résoudre par la spéculation et la réflexion, du haut de sa tour d'ivoire.[1] C'est ce que Kauppinen nomme le *postulat de révélation* (revelation assumption) du scrutinisme : les concepts profanes sont décrétés pouvoir être lus, révélés à partir des réponses individuelles sur des cas pratiques. Or, en supputant que les concepts du profane se reflètent dans ses jugements sur des situations concrètes, le scrutinisme assimile ces *jugements* aux *concepts*, avec, pour conséquence directe (puisque, pour le scrutiniste, concept profane et concept philosophique s'identifient l'un à l'autre), celle de supprimer la distinction entre *conceptions [profanes]* et *concepts [philosophiques]*.[2] Et c'est de cette identification des concepts

qu'embryonnaires, sont suffisantes pour permettre de rejeter la charge de la preuve du côté des partisans du romantisme épistémique.

[1] De-Shalit (2004), par exemple, estime que "there is a better chance that the majority *is right* simply because more people think so" (p. 812).

[2] Rawls (1971) a bien montré la nécessité de distinction, en matière de justice, entre concept et conceptions, celles-ci constituant, pour lui, des *interprétations* de celui-là : "it seems natural to think of the concept of justice as distinct from the various conceptions of justice and as being specified by the role which these different sets of principles, these different conceptions, have in common. Those who hold different conceptions of justice can, then, still agree that institutions are just when no arbitrary distinctions are made between persons in the assigning of basic rights and duties and when the rules determine a proper balance between competing claims to the advantages of social life" (p. 5).

aux conceptions que découlent, selon Kauppinen, les écueils épistémologiques majeurs du postulat de révélation.[1] Si une réponse révèle toujours un concept, en effet, alors les erreurs de jugement n'existent plus : à la question du résultat de l'addition de 3 et 3, les réponses "6" et "8" révéleraient simplement deux concepts différents de l'addition ; et, si les jugements incorrects n'existent plus, alors disparaissent, avec eux, les jugements corrects.[2] Inversement, de telles réponses en désaccord sur une même question pourraient très bien révéler *autre chose* que des divergences de concepts ; citons notamment (mais non exclusivement) les hypothèses suivantes :

- il se pourrait que la *compétence* des individus à recourir à leurs propres concepts, à en tirer des inférences correctes, fût inégalement distribuée (puisque la plupart de ces concepts sont implicites et non réfléchis) non seulement entre les individus eux-mêmes, mais aussi entre différents objets d'application d'un même concept (par exemple, je pourrais être incapable d'additionner correctement 3 et 3, ou je pourrais être uniquement incapable d'additions abstraites, sans qu'additionner trois pommes et trois autres pommes ne me mît en difficulté) ;
- il se pourrait aussi que des *considérations pragmatiques* entrassent en jeu (le répondant pourrait déclarer qu'une action – unanimement jugée comme moralement répréhensible – n'est pas intentionnelle, non pas en s'appuyant sur son concept d'intentionalité de l'action, mais en estimant que la déclarer intentionnelle impliquerait, pour son auteur, une attribution de blâme supérieure) ;
- il se pourrait, enfin, que les concepts révélés par deux réponses divergentes fussent identiques, mais fondés sur des *croyances* différentes (A et B pourraient avoir le même concept du bon président, et néanmoins diverger quant à leur appréciation de la présidence de G.W. Bush, A croyant que la politique économique de Bush fut désastreuse et B croyant qu'elle bénéficia au plus grand nombre). De même, ajoute Swift (1999), l'on ne peut inférer directement les croyances de justice d'un individu à partir de ses croyances sur la

[1] Insistons sur le fait que la critique émise par Kauppinen porte uniquement sur le postulat de révélation du scrutinisme, c'est-à-dire sur la possibilité d'isoler les concepts profanes par la recherche empirique ; la question de la pertinence épistémologique d'une telle démarche est l'objet d'un autre débat.

[2] Comme l'indique Kauppinen (*ibid.*), "[t]he old Wittgensteinian point is that if I cannot be wrong about something, I cannot be right about it either" (p. 6).

justice d'une distribution particulière, ni même sur la justice de principes distributifs particuliers, car il se pourrait que les répondants ne témoignassent pas du même *entendement* des notions sous-jacentes.[1] Par exemple, le répondant pourrait comprendre la notion de mérite à partir de ses représentations des institutions en vigueur, plutôt que dans un sens plus fort, pré-institutionnel[2]. L'on pourrait, bien sûr, rétorquer que c'est de la formulation et de la précision des questions que dépend ce genre d'indétermination. Mais, d'une part, augmenter la distance entre les questions et la manière dont les profanes réfléchissent ordinairement en matière de justice risque de leur imposer des catégories qui ne sont pas les leurs et, par là, de faire émerger des concepts qui ne sont pas les leurs non plus. Surtout, d'autre part, soutient Swift, les formulations requises pour saisir pleinement la complexité des questions dont débattent les philosophes risquent de ne pouvoir être reformulées plus simplement et de demeurer, en l'état, incompréhensibles pour des non-philosophes.[3] L'on devrait, alors, envisager d'enseigner les éléments philosophiques indispensables à cette

---

[1] Wiggins (1990) parle de *verdict d'incommensurabilité* pour désigner le fait que les répondants véhiculent des croyances ou des entendements à tel point différents que tout accord (ou tout désaccord) sur le sens de questions comme "Qu'est-ce qui est bon ?" n'est jamais qu'un accord (ou un désaccord, respectivement) *apparent*.

[2] Les institutions définissent des règles de distribution qui, à leur tour, définissent ce que les membres de la société sont habilités à recevoir. De ce fait, la notion de mérite institutionnel traduit le fait d'octroyer aux individus ce qu'ils méritent selon ces règles institutionnelles. Si une loi est votée, permettant à ceux qui chaussent du 42 d'obtenir X, alors ceux qui chaussent du 42 méritent X *uniquement en raison* de cette loi. Il n'y a, par conséquent, aucun sens à leur attribuer un mérite naturel (ou pré-institutionnel) pour la possession de X. Il n'y a aucun sens à les louer pour la possession de X.

[3] Ici, comme précédemment (voir p. 99), le propos de Bourdieu (1977) sur le choix politique peut être transposé aux choix éthiques, qu'on les nomme "convictions éthiques" ou "jugements bien pesés" : "[l]e sondage d'opinion qui somme tous les agents, sans distinction, de produire une 'opinion personnelle' [...] *porte au jour, lorsqu'on sait le lire, le sens véritable de la philosophie libérale de la politique* que la plupart des politologues acceptent en pratique [...] ; il fait voir, du même coup, le fondement réel des effets proprements (*sic*) symboliques de méconnaissance et d'imposition de légitimité que produit la démocratie formelle lorsqu'elle reconnaît à tous un droit d'accès égal à l'opinion personnelle [...] sans donner à tous les moyens de réaliser ce droit. [...] [O]n masque complètement le problème politique le plus fondamental, c'est-à-dire la question des *modes de production* de la réponse [...] à une question politique en acceptant le postulat intellectualiste que toute réponse à une question politique est le produit d'un acte de jugement et d'un acte de jugement proprement politique" (pp. 70-71 – nous soulignons "porte au jour [...]" – ; voir aussi, à ce sujet, la note 1 de la page 89).

> compréhension, avant l'administration du questionnaire ; mais on n'aurait plus tout à fait affaire, ce faisant, à des *profanes* – ni, conséquemment, à une *opinion profane*.[1]

La question de savoir pourquoi différents répondants divergent dans leurs jugements apparaît, ainsi, comme une question devant être examinée individuellement ; aucune réponse générale ne peut lui être fournie. Les répondants, *dans ce cas précis*, possédaient-ils des concepts réellement différents ? Ou bien des croyances différentes ? Ou encore des entendements différents ? Des considérations pragmatiques ont-elles biaisé leurs réponses ? Le problème est qu'il est impossible, pour le chercheur, de déterminer rationnellement laquelle de ces explications est correcte (peut-être, d'ailleurs, l'explication est-elle multiple). C'est pourquoi Kauppinen n'hésite pas à conclure que le "pollism fundamentally fails as philosophical and psychological research program" (*ibid.*, p. 11).

3.2. Stabilité politique et réification de l'opinion

Au sein de l'approche herméneutique décrite antérieurement (voir p. 96), certains auteurs vont plus loin et motivent leur volonté de prise en compte de l'opinion profane par une préoccupation pour la stabilité politique de la société. Nous avons vu (p. 85) que, pour Miller (1992, 1999), le philosophe politique doit limiter sa tâche à celle de clarificateur, de grammairien des productions de justice profanes. Ce rôle attribué à la théorie normative se voit justifié, chez Miller, par un intérêt pour la stabilité, laquelle pourrait se trouver menacée si ladite théorie venait à s'écarter excessivement des productions dont question. Par exemple, l'attachement populaire au mérite comme critère de distribution, soutient Miller (*ibid.*), "suggests that a distribution based on this criterion is potentially more stable than one that aims to raise the position of the worst-off group regardless of considerations of desert and need" (p. 580). Il ne reste alors au

[1] Avec, comme autre conséquence délétère, celle de biaiser les réponses non plus uniquement par des prénotions (lesquelles ne disparaîtraient certainement pas entièrement du seul fait de la réception de ce bref enseignement), mais – assez paradoxalement – par des préférences pour certains paradigmes philosophiques, au détriment d'autres, comme l'indiquent Doris & Stich (2005) : "[s]ome philosophers may want to insist that the relevant responses are the 'considered judgements' or 'reflective intuitions' of people with the training required to see 'what is philosophically at stake'. But there is peril in insisting that the relevant cognitive attainments be some sort of 'philosophical sophistication'. Once again, if the responses are to help adjudicate between competing theories, the responders must be more or less theoretically neutral, but this sort of neutrality, we suspect, is rather likely to be vitiated by philosophical education" (p. 139).

philosophe, conclut Miller (*ibid.*), qu'à déterminer si "a philosophically tenable theory of justice can accommodate such a commitment" (p. 591).[1]

L'erreur principale que commettent les tenants de l'argument de la stabilité comme justification de la priorité accordée à l'opinion profane sur la vérité philosophique réside dans la naturalisation non pas de cette opinion profane elle-même – puisque le philosophe ne dispose d'aucune donnée empirique valable à cet égard –[2], mais de l'intuition qu'il en a.[3] Fort de cette naturalisation, le philosophe avance alors, hardiment, qu'une philosophie fondée sur une métaphysique antagoniste de cette opinion profane supputée (à savoir, une opinion libertarienne ou compatibiliste), une fois traduite en principes de justice opérationnels, menacerait la stabilité de la société : "cela ne passera jamais". Par ce biais, cette inquiétude pour la stabilité – et, avec elle, une certaine opinion profane fantasmée – conditionne le contenu normatif de la théorie de la justice qu'élabore le philosophe. Or, d'une part, il n'incombe pas à ce dernier de se préoccuper d'accommoder sa réflexion à l'opinion profane du moment et de l'endroit : celle-ci et celle-là, nous l'avons vu (p. 91), participent de deux isotopies distinctes. Mais, surtout, d'autre part, c'est l'adverbe "jamais" qui pose problème dans cette vision philosophique pessimiste, puisque aucune preuve empirique n'existe pour confirmer que cette opinion profane pressentie soit universelle plutôt que socio-historiquement variable. Par conséquent, réifier l'opinion profane sous motif de stabilité revient à réifier le goût de l'Occidental moyen en matière morale et politique et – ce qui est peut-être pire pour une théorie de la justice – à légitimer le *statu quo* normatif.[4]

---

[1] Nahmias *et al.* (2006) vont, eux, jusqu'à avancer que, si les intuitions profanes et la théorie philosophique divergent, celle-ci devrait expliciter en quoi ces intuitions sont fausses, et expliquer leur origine.

[2] Rappelons que l'opinion *profane* n'est pas l'opinion *publique* – cette dernière ayant été brillamment analysée par Tönnies (2002 [1922]) –, et qu'elle est caractérisée par diverses "productions" que nous avons très sommairement évoquées précédemment (voir note 4, p. 51). Rappelons, surtout – et comme vise à le montrer tout ce qui précède dans le présent chapitre –, qu'il semble impossible, d'un double point de vue épistémologique et méthodologique, d'ériger cette opinion profane en un objet que le philosophe puisse valablement utiliser dans la substance de sa théorie.

[3] Nous reviendrons, dans le chapitre 3, sur ce processus de réification de l'intuition philosophique.

[4] La même question se pose en matière culturelle (l'on ne reviendra pas, ici, sur la distinction entre *démocratie culturelle* et *démocratisation de la culture*, évoquée notamment par Genard [2003]), comme l'illustre pertinemment ce dialogue extrait du film *La petite Lili*, de C. Miller : "[e]t puis vous faites plaisir au public, c'est vachement important", s'exclame

Dans ce qui suit, nous nous proposons d'exploiter la philosophie de Rawls – déjà effleurée à plusieurs reprises dans ce qui précède – à titre d'exemple d'une théorie de la justice qui, à la fois, esquive assez habilement l'erreur compatibiliste et évite (quoiqu'en dise certaine lecture constructiviste, éminemment populaire au demeurant) de se fourvoyer dans l'inclusion de l'opinion profane en son principe. En d'autres termes, notre objectif consistera à montrer comment Rawls – que l'on ne peut qualifier d'auteur marginal du champ de la philosophie politique, puisque sa réflexion est, aujourd'hui, regardée comme la contribution la plus influente du XX^e siècle audit champ – n'a jamais adopté la posture antiphilosophique, n'a jamais sacrifié la justice à la démocratie.[1]

3.2.1. Le déterminisme métaphysique et la philosophie rawlsienne

Paru en 1971, *A theory of justice* (Rawls, 1971) fit l'effet d'une cure de jouvence pour la philosophie politique contemporaine, en annonçant la soustraire au joug de l'utilitarisme et de l'intuitionnisme. Alors que ces doctrines fondaient les principes de justice respectivement sur l'intérêt bien calculé et sur l'intuition morale, la véritable originalité de Rawls fut de faire *négocier* ceux-là par des individus fictifs placés au sein d'une expérience de pensée menée par le philosophe : l'expérience de la *position originelle*. Rawls présente ainsi sa théorie comme sous-tendue par une épistémologie contractualiste, sans que les arguments avancés par chacune des parties cocontractantes ne puissent être identifiés à des intuitions morales profanes. Rawls se propose, autrement dit, de montrer comment on peut élaborer des principes de justice tels qu'ils ne soient pas influencés par notre propre situation dans la société : "[t]he reason for beginning with ideal theory is that it provides, I believe, the only basis for the systematic grasp of [...] more pressing problems" (*ibid.*, p. 9).

Puisqu'il s'agit d'aboutir à une conception *impartiale* de la justice, il est nécessaire, pour les individus fictifs de la position originelle, de faire fi de leur identité et de leur statut, de manière à se prononcer pour (ou contre) un principe donné de manière exactement identique, quels que soient leur statut social, leurs qualités physiques et intellectuelles, leurs

l'admiratrice d'un réalisateur de cinéma ; ce à quoi lui répond ce dernier : "[f]aut voir ce qu'il aime, le public. Il aime la camelote. Il a été éduqué à aimer ça, à en redemander. On respecte pas le public en allant le chercher, c'est aller droit dans le caniveau".

[1] Nous empruntons et augmentons, dans la section 3.2 du présent chapitre, des réflexions exposées dans Collard-Bovy (2006).

goûts, leurs capacités, *etc.* Rawls nous invite donc à opérer, avant de rejoindre la position originelle, une sorte d'ascèse hypothétique, de désincarnation par laquelle nous laissons derrière un *voile d'ignorance* tout ce que nous connaissons sur nous-mêmes en tant qu'individus situés, de manière telle que notre choix d'un principe de justice particulier ne dépende en aucune façon de ces contingences (A. Boyer, 1988). Dans l'expérience de la position originelle, il devrait – idéalement – être possible de déterminer, parmi toutes les conceptions possibles de la justice, celle qu'il est le plus raisonnable de choisir. On aurait alors affaire à une véritable "géométrie morale", de type entièrement déductif. C'est ce que Rawls nomme l'adoption des principes *en amont* de ceux-ci.

Le principe général de la position originelle cerné, attardons-nous, à présent, à la façon dont celle-ci soutient l'argumentation déterministe de l'auteur. Afin de respecter chaque individu en tant que sujet moral à part entière, toute philosophie d'essence libérale confère à celui-là, sur le plan ontologique, la capacité d'autodétermination. Le libéralisme de Rawls entérine ce précepte fondateur en soutenant, après Kant, que "the self is prior to the ends which are affirmed by it" (*ibid.*, p. 560). Bien que ce présupposé anthropologique soit commun à toutes les philosophies déontologiques, la difficulté particulière que rencontre Rawls tient à sa volonté d'élaguer sa propre théorie d'un idéalisme kantien qu'il juge excessif : dans la théorie de la justice comme équité, "Kant's doctrine is detached from its metaphysical surroundings" (*ibid.*, p. 264). Pour Kant, en effet, le moi ressortit, *à la fois*, au monde phénoménal, qui l'asservit à ses déterminations causales, *et* au monde nouménal, qui lui procure une capacité ontologique d'autodétermination (voir note 2, p. 43). Mais ce dualisme métaphysique est difficilement traduisible en un projet pratique tel que Rawls indique le souhaiter, ce qui l'oblige à circonscrire la validité de ce royaume nouménal à la position originelle et ses individus fictifs. Il suggère ainsi de "think of the original position as the point of view from which noumenal selves see the world. The parties *qua* noumenal selves have complete freedom to choose whatever principles they wish" (*ibid.*, p. 255).

Néanmoins, en même temps que la métaphysique kantienne, Rawls doit abandonner le "compatibilisme" qui lui était attaché. Si la coexistence des mondes nouménal et phénoménal peut autoriser Kant à conclure qu'il n'existe pas de contradiction à soutenir que l'homme est causalement déterminé *et* néanmoins ontologiquement libre en vertu de son substrat nouménal, Rawls doit, pour sa part, admettre que cette liberté ontologique prend fin en même temps que les débats de la position originelle :

> justice as fairness is a theory of human justice and among its premises are the elementary facts about persons and their place in nature. The freedom of pure intelligences not subject to these constraints, and the freedom of God, is outside the scope of the theory. (*ibid.*, p. 257)

Une fois quitté le monde fictif de la position originelle et fondée une société bien ordonnée, celle-ci se voit soumise aux lois inflexibles d'un univers causalement déterminé. Dans un tel univers, nos notions courantes du concept de responsabilité et, par là, de celui de mérite, doivent être largement remises en question – ce que ne manque pas d'admettre Rawls : "there is a tendency for common sense to suppose that income and wealth, and the good things in life generally, should be distributed according to moral desert. [...] Now justice as fairness rejects this conception" (*ibid.*, p. 310). Pourquoi cette conception est-elle rejetée ? Parce que, dans un monde entièrement déterminé, "no one deserves his greater natural capacity nor merits a more favorable starting place in society" (*ibid.*, p. 102). Le caractère, la volonté, la propension à un effort particulier, sont eux-mêmes largement contingents. Nul ne mérite donc d'être loué ou blâmé pour une quelconque valeur intrinsèque (ou pré-institutionnelle) : "a society to organize itself with the aim of rewarding moral desert as a first principle would be like having the institution of property in order to punish thieves" (*ibid.*, p. 313).

Admettons qu'il est franchement inhabituel de référer à Rawls en tant que déterministe. Et nombre d'éléments, dans ses écrits, pourraient sans aucun doute servir à entamer une réfutation de l'argumentation qui précède. Il est, en effet, indéniable que Rawls, après avoir explicitement cantonné la validité du libre-arbitre ontologique à la position originelle, laisse très souvent déborder celui-ci dans un monde phénoménal dont la nature déterministe est, justement, à l'origine des principes de justice (Smilansky, 2003). Mais ces contradictions incontestables ne peuvent occulter le fait que Rawls ne justifie jamais le rejet du mérite pré-institutionnel (rejet qui constitue le cœur même de sa théorie) *que* par l'argumentation déterministe délinéée plus haut. Nier que la métaphysique de Rawls soit déterministe – au sens métaphysique – reviendrait à renier son libéralisme en tant que non méritocratique. Ainsi, même si Rawls trébuche souvent dans la théorisation de son intuition fondamentale, celle-ci n'en demeure pas moins tout à fait originale dans sa capacité à lever l'apparent paradoxe entre une métaphysique déterministe et la notion même de philosophie morale. Croire que Rawls a "unwittingly assumed both the psychological determinism and the absolute autonomy of the individual" (Morano, 1979, p. 293) participe d'une sous-estimation de la puissance de la position ori-

ginelle comme monde nouménal "virtuel", dans lequel la capacité de choix rationnel permet d'élaborer des principes destinés à prendre effet dans un monde *sans* liberté de choix.

> It is not our aims that primarily reveal our nature but rather the principles that we would acknowledge to govern the background conditions under which these aims are to be formed and the manner in which they are to be pursued. (Rawls, 1971, p. 560)

Cela dit, montrer que Rawls n'a pas cédé aux sirènes compatibilistes ne suffit pas à démontrer qu'il n'a pas laissé les productions profanes infiltrer son propos normatif. À supposer, en effet, qu'il ait conjecturé – certes à contre-courant de la *doxa* philosophique – une opinion métaphysique profane majoritairement déterministe, sa propre argumentation déterministe était alors alignée sur cette opinion profane supposée, et sa divergence ne provenait pas, dès lors, d'une priorité accordée à la vérité plutôt qu'à l'opinion profane, mais uniquement d'une axiomatique dissidente. Il nous faut donc encore, par conséquent, établir que son mode de justification n'est pas antiphilosophique, et qu'il est même passablement fondationnaliste.[1] Pour ce faire, nous discuterons successivement les deux pôles constitutifs de l'équilibre réfléchi par lequel Rawls prétend atteindre cette justification : l'*amont*, c'est-à-dire la position originelle précédemment décrite (p. 106), et l'*aval*, à savoir ce que Rawls nomme les *jugements bien pesés* (well-considered judgments) des profanes.

3.2.2. Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre, ni par l'amont…

Afin de rendre un meilleur compte de la réflexion qu'il y a lieu de tenir pour simuler celle des individus qui animent la position originelle, Rawls recourt à l'analogie du rôle de théâtre. Nous endossons, par exemple, le rôle de Macbeth et ne nous comportons plus, alors, que comme l'a prévu Shakespeare. Bien sûr, l'acteur confère toujours à son rôle une partie de sa propre sensibilité et de sa propre personnalité : il donne "de l'épaisseur" au personnage. Mais, en ce qui concerne les "Macbeth" (les individus fictifs conçus par Rawls), les choses sont tout à fait différentes. Rawls les a, nous le savons, rendus ignorants de toutes leurs caractéristiques idiosyncrasiques (leur genre, leur couleur de peau, leur statut social, *etc.*) pour ne laisser subsister que des entités désincarnées à la poursuite d'un accord

[1] Cette preuve est d'autant plus indispensable qu'une lecture dominante de Rawls (lecture dont ce dernier a, de manière très stratégique, lui-même contribué à l'avènement) donne une vision constructiviste de son mode de justification, comme nous l'indiquions ci-dessus (p. 106).

impartial. C'est en ce sens que, à la rigueur, il ne serait nécessaire, pour prendre ce genre de décision entièrement déductible par la raison, de recourir ni au profane, ni au philosophe, mais uniquement au Data imaginé par les auteurs de *Star trek*, androïde complètement impartial et dépourvu du moindre affect : "clearly arguments from such premises can be fully deductive. [...] We should strive for a kind of moral geometry with all the rigor which this name connotes" (Rawls, 1971, p. 121).

Le problème devient plus complexe lorsque Rawls dote les protagonistes de la position originelle de certaines connaissances, qu'il estime indispensables au processus de délibération : "les affaires politiques", "les principes de la théorie économique", "la base de l'organisation sociale" et "les lois de la psychologie humaine" (*ibid.*, p. 137). Afin que quelqu'un d'autre que Rawls lui-même disposât d'une chance de parvenir à une décision prise de manière logique et rationnelle, il serait donc essentiel de savoir ce que ce dernier subsume *exactement* dans ces termes génériques. Or ces quatre sujets hautement discutables ne sont justement *pas* discutés par Rawls, s'étonnent de nombreux commentateurs de celui-ci (Kearns, 1983 ; Okin, 1989).[1] Ceci provient peut-être du fait – décisif pour la suite – que Rawls ne considère les individus de la position originelle que comme des "lecteurs de bonne foi" de sa théorie. En d'autres termes, il n'a pas besoin d'attacher beaucoup d'attention à une description fine et détaillée des connaissances et compétences qu'il confère à ses individus fictifs : en tant qu'auteur de *sa* "pièce" (pour filer la métaphore théâtrale), *lui-même, et lui-même seulement*, préside à la destinée de personnages autrement inanimés, puisque "*the nature of the parties is up to us* : they are merely the artificial creatures inhabiting our device of representation" (Rawls, 1993, p. 28 – nous soulignons). Le voile d'ignorance et l'information limitée qui caractérisent la position originelle font que

> [no one] know[s] *his* conception of good, the particulars of *his* rational plan of life, or even the special features of *his* psychology such as *his* aversion to risk or liability to optimism or pessimism. [...] The parties do not know the particular circumstances of

[1] Selon McCready (1999), "[d]escriptions of human life that derive from philosophical reflection alone are, on the self-interpretive standard, unacceptable. [...]. Empirical circumstances must not only be taken into account, but must be the starting-point for such inquiry" (p. 98). C'est en ce sens que, pour elle, "[t]he primary problem with Rawls' account is that it contains the empirical within unjustifiable bounds" (*ibid.*, p. 87). Pour l'auteur, l'impératif catégorique du sujet autonome (chez Kant), puis les principes choisis derrière le voile d'ignorance (chez Rawls), "replace divine dictates for the heaven-bound soul without positioning themselves on the ground" (*ibid.*, p. 95). D'où l'on peut conclure que "Kant and Rawls, having descended stepwise from providence instead of jumping to the ground, can seem the latest in a line of prophets" (*ibid.*).

their own society. (Rawls, 1971, p. 137 – nous soulignons)

Il apparaît ainsi que la proximité entre les individus *réels* de la société réelle et les individus *fictifs* de la position originelle est, avant tout, d'ordre sémantique, et ne doit pas faire oublier que ces individus fictifs que manipule le philosophe par la pensée sont des "objets" de la position originelle. En tant que noumènes, ils disposent conceptuellement d'un total libre-arbitre et ne sont, en conséquence, soumis à aucun déterminisme – social ou métaphysique. Ils n'ont subi d'autre socialisation que celle que Rawls a prévue pour eux, et sont tout aussi dépourvus de personnalité propre que le sont les molécules qu'un chimiste manipule dans ses équations.

C'est pour cette raison que ni la critique féministe d'une Bojer (2002), qui, relayant celle de Putnam, soutient que l'individu de la position originelle n'est pas l'humain au sens le plus large, mais plutôt un adulte sain de genre masculin, à peau blanche, de classe moyenne ou supérieure et d'éducation chrétienne, ni la réplique d'un Nielsen (1994), lequel – parmi beaucoup d'autres, dont Beatty (1983) – vante l'originalité de la version rawlsienne de l'équilibre réfléchi (censée articuler adroitement vérité philosophique et considération du contexte socio-historique) n'ont de réelle pertinence : si cette fonction de "marionnettiste", dans laquelle Rawls se trouve (volontairement) confiné par sa propre théorie, rend certains aspects de celle-ci particulièrement vulnérables à la critique *externe*, elle rend aussi ceux-ci, simultanément, difficilement attaquables du point de vue *interne*. Ce que T. Kelly (2001), Ricœur[1] (1988) ou Van Der Stoep (2004) perçoivent comme un écueil majeur de l'épistémologie de la position originelle, à savoir la reconstruction *artificielle* des caractéristiques partagées d'une vie démocratique, constitue, en réalité, un artifice de Rawls qui non seulement lui permet d'éloigner sa justification de soubassements jugés par d'aucuns comme excessivement teintés de relents métaphysiques[2], mais qui, plus fondamentalement, l'autorise à substituer, à une reconstruction *descriptive* (ou, mieux encore – nous le verrons –, à une

[1] Dans la position originelle, remarque Ricœur (1988), "on ne connaît pas sa propre position, son âge, son sexe, sa filiation, ses intérêts, mais on connaît les faits généraux de la condition humaine, donc toute la psychologie, et on connaît les théories rivales concernant la justice. […] De toutes ces manières, la situation originelle est entièrement *construite*, infiniment plus que ne l'était la notion d'état de nature des anciens contractualistes, que précisément elle est destinée à remplacer" (pp. 139-140).

[2] Voir la page 44 au sujet de la distinction entre l'acception que nous conférons au terme *métaphysique* et celle que Rawls lui procure ici.

reconstruction *explicative*), appuyée sur des données et des théories issues des sciences humaines empiriques, une reconstruction *normative*, dans laquelle il ne place que ce qui sied à son dessein (Klosko, 1993). De manière parfaitement transparente, Rawls invite, d'ailleurs, son lecteur à considérer les "lois" psychologiques qu'il manipule comme externes au domaine scientifique : "I stress that it is a moral psychology drawn from the political conception of justice as fairness. It is not a psychology originating in the science of human nature" (Rawls, 1993, p. 86).[1] À l'individu désireux d'entrer dans une simulation de la position originelle, il n'est pas demandé, par Rawls, d'enrichir sa réflexion de tout ce qui le rend unique. On attend de lui, tout à l'inverse, qu'il fasse abstraction de ses différences, de ses préférences, des particularités de son psychisme, et ne prenne en considération *que* ce que *Rawls lui-même* (*et personne d'autre*, si ce n'est son "lecteur de bonne foi", ce qui revient au même) perçoit comme une société bien ordonnée, au degré d'omniscience qui est *celui de Rawls lui-même* – quelque partiale, perfectible voire paradoxale que soit cette démarche vis-à-vis de la revendication d'universalité qu'il intègre à sa théorie. Comme l'explique très justement Sandel (1998),

> the account of circumstances of justice is an account within the account of the circumstances of the original position, which, it must be recalled, is hypothetical to begin with. The conditions described there are meant to be the conditions in which the parties to the original position carry out their deliberations, not the actual conditions in which ordinary human beings live their lives.
>
> [...] The description of the circumstances of justice, then, does not need to be true in any literal, empirical sense. (pp. 40-41)

Pour autant, Rawls (1993) n'en prétend pas moins défendre "a constructivist conception of political justice" (p. 90). Ceci signifie que les principes de justice doivent émaner d'un consensus, d'une construction commune "using as starting points the basic conceptions of society and person, the principles of practical reason, and the public role of a political conception of justice" (*ibid.*, p. 104). En effet, l'existence d'une pluralité de doctrines compréhensives (dont la prise en compte caractérise le libéralisme politique) empêche Rawls de déterminer ses principes de justice à partir d'un processus qui, expressément, établirait un ordre moral indépendant des idées publiques et partagées par toutes ces doctrines compréhen-

[1] Certains commentateurs de Rawls (Montada, 1980 ; Mortier, 1994 ; Musschenga, 2009 ; Shweder & Haidt, 1993) ont, néanmoins, cru déceler dans cette sienne psychologie morale une filiation avec les théories du développement moral d'obédience rationaliste, telle celle de Kohlberg (voir la note 2 de la page 198).

sives. Pour Rawls (1980), "apart from the procedure of constructing the principles of justice, there are no moral facts" (p. 519). Le seul fondationnalisme que Rawls se dit prêt à admettre dans sa théorie figure donc dans la position originelle.

Néanmoins, supposer que les délibérations des membres de celle-ci sont, par définition, "interchangeables" – ce qui est le cas puisque aucun des individus fictifs en présence ne connaît ses caractéristiques ni ses intérêts personnels – revient à admettre que "since the differences among the parties are unknown to them, and everyone is equally rational and similarly situated, each is convinced by the same arguments" (Rawls, 1971, p. 139). Une conséquence de ceci est d'enlever à sa théorie une grande partie de l'argument qui confère à cette dernière son caractère contractualiste. En effet, au sens *volontariste* de "l'accord" censé être conclu dans la position originelle se voit substitué celui d'une reconnaissance *cognitive* d'un état de fait : dans la position originelle, "the parties are described less as willing agents than as subjects who *perceive* the world in a certain way" (Sandel, 1998, p. 131). Et, gardons-le à l'esprit, c'est Rawls lui-même qui, en créant ses individus fictifs, les a dotés d'une manière particulière de percevoir le monde : la sienne. En d'autres termes, Rawls permet aux partenaires de la position originelle de "négocier" des principes de justice, tout en contrôlant soigneusement ceux des paramètres de cette négociation qui seraient susceptibles de permettre aux partenaires d'aboutir à un autre accord que celui qui se concrétise dans les deux principes[1] de sa théorie de la justice.[2]

---

[1] Selon Rawls, les individus fictifs de la position originelle choisiraient, pour premier principe, le *principe d'égale liberté* (chaque membre de la société a un égal droit aux libertés les plus larges compatibles avec des libertés similaires pour tous), et, en second lieu, le *principe de différence* (les inégalités sociales et économiques devraient être réparties de façon, à la fois, à bénéficier aux plus défavorisés, et à être attachées à des positions ouvertes à tous sous une condition d'égalité des chances).

[2] Il est assez révélateur que la plupart des commentateurs de Rawls s'accordent à dire que, associée à la méthode de l'équilibre réfléchi, celle de la position originelle est tout aussi susceptible d'engendrer des principes utilitaristes que les principes rawlsiens (Barry, 1995 ; Miller, 1991 ; Norman, 1998). Comme l'indique Adams (1999), "[n]o doubt if Hobbes had used the device the people in the original position would have been preoccupied, not with freedom, but with guaranteeing personal security. A medieval theorist would perhaps have seen access to God's truth as the overriding priority ; while if Edmund Burke could have been persuaded to participate in so abstract an exercise, his contractees would no doubt have stressed the need for an established social hierarchy of property and independence" (p. 277). À cette lumière, il n'y a nullement lieu de s'étonner, comme Ricœur (1988), que "les deux principes de justice [soient] formulés (§ 11) et interprétés (§ 12) au chapitre ii de la partie théorique de l'ouvrage, [c'est-à-dire] avant que soit considérée la position ou

3.2.3. … Ni par l'aval

Pour mieux soutenir ce constructivisme allégué, pour rendre son projet moins vulnérable aux accusations de fondationnalisme, Rawls affirme vouloir convoquer, parallèlement aux réflexions rationnelles des partenaires de la position originelle, les "jugements bien pesés" des individus *réels* de notre société *réelle*, au travers d'un mécanisme de navette destiné à aboutir à un équilibre réfléchi. Ces jugements bien pesés – l'une des originalités majeures de la théorie rawlsienne, en tant que contractualiste – jouent, en quelque sorte, un rôle antithétique de celui du voile d'ignorance de la position originelle. Ils sont utilisés pour vérifier le choix des principes de justice en aval de ceux-ci et, surtout, pour délester la position originelle du fardeau platoniste qui pesait sur elle dans la fonction qui lui était attribuée jusqu'ici :

> the original position is not an axiomatic (or deductive) basis from which principles are derived but a procedure for singling out principles most fitting to the conception of the person most likely to be held, at least implicitly, in a modern democratic society. (Rawls, 1980, p. 572)

Sous ce nouvel éclairage, "the aim of political philosophy […] is to articulate and to make explicit those shared notions and principles thought to be already latent in common sense" (*ibid.*, p. 518). Dans le même texte, cependant, Rawls précise que les principes de justice qu'il adopte sont "the principles most reasonable *for us* given *our* conception of persons" (*ibid.*, p. 554 – nous soulignons). Il affirme, par ailleurs, que, "for the purposes of [his] book, the views of the reader and of the author are the only ones that count" (Rawls, 1971, p. 75). Autrement dit, les "jugements moraux bien pesés" au sujet desquels Rawls se déclare disposé à faire œuvre de codification ne sont pas ceux de n'importe quels individus, mais – exactement dans le même esprit que celui qui régit la position originelle – uniquement ceux dont les certitudes morales sont compatibles avec son propre projet philosophique. Sans équivoque, Rawls précise que "considered judgments are simply those rendered under conditions favorable to the exercise of the sense of justice" (*ibid.*, p. 47). Or ce sens s'acquiert par socialisation au sein d'une société qu'il doit pouvoir lui-même considérer comme juste – ce qui n'est certainement pas le cas des sociétés dans lesquelles nous vivons.

Une nouvelle fois, Rawls se retrouve maître d'un jeu qu'il a créé de

situation originelle qui définit les circonstances du choix […] et, par conséquent et *a fortiori*, avant que soit articulé le raisonnement justifiant les deux principes de justice (§ 26 à 30)" (p. 133).

toutes pièces, et qui évite soigneusement toute divergence envers ses propres convictions en matière de jugement moral. La justification usant d'une méthode déductive (la position originelle, en amont) et celle recourant à un processus inductif (les jugements bien pesés, en aval) ne doivent pas, par conséquent, être mises en tension (Van Parijs, 1991) ; il n'existe pas, chez Rawls – contrairement à ce que semble croire Ricœur (1988) –, de "coupure épistémologique" entre le téléologique de la découverte des valeurs et le déontologique de la négociation contractuelle du juste, c'est-à-dire entre, d'un côté, l'empirique que représentent les jugements bien pesés des profanes et, de l'autre, le transcendantal matérialisé par la position originelle : le rationnel de celle-ci est continu avec le raisonnable de ceux-là, pour employer les termes de Ricœur. Pour le dire encore plus clairement : au lieu de *construire* les principes de sa théorie en écho aux jugements bien pesés de ses concitoyens comme il le clame, Rawls *fonde*, tant par l'amont que par l'aval, ces principes sur ses propres intuitions en matière de justice sociale.[1] Il n'existe pas, chez lui, de réification de l'opinion profane, car la démocratie demeure subordonnée à la vérité philosophique – même s'il s'agit de *sa* vérité.

3.2.4. Susciter le désir de stabilité

Une fois ce constat établi, se pose la question de l'origine d'une telle dissonance entre, d'un côté, la lecture traditionnelle de Rawls comme constructiviste, et, de l'autre, le caractère manifestement fondationnaliste de ses principes de justice. C'est que Rawls a très bien compris l'importance, pour la stabilité politique de la société à régir selon les principes que la théorie politique produira, d'un degré suffisant de compatibilité entre les intuitions quotidiennes et ordinaires des gens et les exigences de sa propre posture philosophique (Pareles, 2001). En cela, rétorquera-t-on, Rawls ne se démarque pas réellement d'autres philosophes politiques, parmi lesquels Miller ; la grande particularité de Rawls réside, comme nous venons de l'indiquer, dans le fait de n'avoir pas naturalisé l'opinion profane

[1] Pour Timmons (1987), "[t]here is some question as to whether Rawls is committed to a coherentist view of ethical justification or whether his view is compatible with a 'modest' version of foundationalism" (p. 595n). De même, selon Hare et selon Singer, la méthode de l'équilibre réfléchi n'est qu'une forme déguisée d'intuitionnisme, ce qui confirme le caractère fondationnaliste du processus de justification rawlsien (DePaul [1986] ; voir aussi Haldane [1991]). Pour Dzimira (1998), enfin, l'on peut déceler, chez Rawls, "un glissement, des hésitations entre l'utilitarisme (positif) et l'intuitionnisme, voire le perfectionnisme" (p. 342n).

et, corrélativement, de n'avoir jamais sacrifié la justice à la démocratie. Là où Miller adapte ses principes premiers de façon à ce qu'ils satisfassent le goût de celui que nous nommions, un peu plus haut (p. 105), "l'Occidental moyen", Rawls concentre sa réflexion sur la détermination de ce qui lui apparaît *à lui, en tant que philosophe*, constituer la justice philosophique. Ce n'est qu'*ensuite* qu'il envisage la question de la manière dont celle-ci sera reçue. Rawls ne doute pas qu'une société dont les institutions fondamentales sont réputées justes du point de vue d'une philosophie politique donnée atteindra et maintiendra difficilement sa stabilité si les *comportements* effectifs de ses membres prennent systématiquement (ou presque) une direction que cette même philosophie politique tient pour injuste, mais, pour lui, cette compatibilité entre vérité philosophique et productions profanes doit bien plus découler d'une éducation des intuitions à cette vérité que du modelage de celle-ci en fonction de celles-là. Rawls stipule assez nettement que, dans le cas d'une divergence, ce sont bien les intuitions et non les principes de justice, qui doivent évoluer :

> the appropriateness of moral sentiments to our nature is determined by the principles that would be consented to in the original position. These principles regulate moral education and the expression of moral approval and disapproval, just as they govern the design of institutions [...]. (Rawls, 1971, p. 490)

L'intelligence "pratique" ou "réaliste" de Rawls a été de ne pas chercher à démontrer, à justifier à son lecteur les fondements normatifs de sa théorie, *tout en ne concédant rien de la vérité philosophique de celle-ci* : la prétendue prise en considération, par Rawls, des opinions profanes en matière de justice provient certainement plus d'un souci de respecter "what can be justified to [people] in appropriate terms" (Swift, 2003, p. 25) que de celui de respecter les croyances ordinaires dans sa théorie de la justice.

> While knowledge of others' intuitions about justice can perhaps help in the process of reaching reflective equilibrium, by providing food for thought [...], and while it matters that justice be presented as an articulation of "implicitly shared ideas and principles", it is clear that [Rawls] takes his commitment to public justifiability to be consistent with conclusions that are a long way from the beliefs of most Americans. This is most obvious in the case of desert, to which Rawls is notoriously hostile, but which the great majority of US citizens endorse. (Swift, 1999, p. 356)

Ce qui apparaît de plus en plus clairement, au fil de l'évolution de la pensée de Rawls, c'est que la position originelle y constitue une sorte de parabole – ce qu'il nomme un *dispositif de représentation* – à laquelle il recourt pour établir *ses propres* principes de justice, une parabole qui ne

doit assurément pas être entendue au pied de la lettre.[1] Et il n'est pas inintéressant de remarquer que ce changement progressif intervenant dans le discours de Rawls se produit simultanément à une seconde transformation, qui *semble*,[2] depuis *A theory of justice* jusqu'à *Political liberalism*, conférer de plus en plus de poids à l'opinion populaire quant à la formation de sa théorie de la justice. Ajoutons à cela que la stabilité est annoncée par Rawls lui-même comme son principal sujet de préoccupation dans *Political liberalism*,[3] et peu de doute pourra encore subsister quant à la nature du projet rawlsien pris dans son ensemble.

L'on pourrait souhaiter réfuter cette lecture de l'édifice rawlsien en avançant que c'est la volonté de dépouiller totalement sa théorie de toute empreinte métaphysique qui a conduit son auteur à privilégier, dans *Political liberalism*, une défense moins philosophique que politique (le célèbre "political not metaphysical"). Mais que cette nouvelle argumentation continue de mener Rawls aux mêmes principes de justice tend à soutenir l'idée selon laquelle les fondements métaphysiques qui nourrissaient non pas la justification, mais bien la substance même de ces principes sont bel

---

[1] Souvenons-nous que nul autre que Rawls ne peut savoir de quelles caractéristiques minimales devraient être dotés les individus jouant le rôle des partenaires de la position originelle ; et le sût-on, le seul rôle de ces individus fictifs ne consisterait, de toute façon, qu'à se plier à la mise en scène imaginée par Rawls.

[2] L'on pourrait penser, remarque Hampton (1989), que la méthodologie politique de Rawls est fortement hobbésienne dans sa recherche d'un *modus vivendi* pour des sociétés dans lesquelles les valeurs sont incommensurables, mais où les gens n'en désirent pas moins la paix. Toutefois, ce que Rawls nomme son *consensus par recoupement* (overlapping consensus) se veut plus qu'un simple *modus vivendi*, car, dans ce dernier, l'unité sociale n'est qu'apparente, les parties percevant celui-là comme un moindre mal plutôt que comme un construit institutionnel doté d'une valeur intrinsèque (en cela, Rawls a retenu la leçon de Durkheim au sujet de l'anomie, conséquence d'une société où coexisteraient une pluralité de doctrines compréhensives sans principe supérieur commun) : pour Hobbes (1982 [1651]), la stabilité constitue une affaire politique et non une question de consensus d'idées – seul un arbitre disposant du dernier mot peut prévenir le conflit. Or, souligne Hampton, afin que le consensus par recoupement de Rawls puisse exister au-delà du simple *modus vivendi*, les membres de la société doivent l'entériner comme tel ; il doit donc être intégré à leurs propres doctrines compréhensives respectives (doctrines dont le statut épistémique doit, de surcroît, être de type *sceptique* – voir note 1, p. 45). Néanmoins, si, comme le désire Rawls, les citoyens endossent effectivement le consensus pour lui-même plutôt que de façon instrumentale, alors ils croient en une doctrine compréhensive qui est celle du philosophe. En d'autres termes, Rawls a, entre 1971 et 1993, *transféré* le lieu du fondement métaphysique qui alimente son propos normatif, mais il ne l'a certainement pas *supprimé*.

[3] Mise à part l'explication de la stabilité, les leçons de ce dernier ouvrage "take the structure and content of *Theory* to remain substantially the same" (Rawls, 1993, p. xvi).

et bien intacts. L'insistance de Rawls sur le caractère *politique* de son libéralisme n'enlève rien à la compatibilité de celui-ci avec la métaphysique déterministe telle qu'elle apparaissait dans *A theory of justice*, car la liberté *politique* qu'il défend n'implique nullement une liberté *métaphysique*, ni même une liberté *socio-anthropologique* (ou *pratique*) : "the conception of citizens as persons [must] be seen as a political conception and not as one belonging to a comprehensive doctrine" (Rawls, 1993, p. 178).

Il est vrai que, dans *Political liberalism*, Rawls rend – dans une certaine mesure – les individus responsables de leurs fins ; cependant, sans aller jusqu'à supputer qu'il s'agisse là d'une manœuvre supplémentaire destinée à rendre sa théorie plus "respectable" pour l'opinion profane, l'on peut en tout cas admettre que ce soit, ici encore, un sens *politique* que Rawls a attribué à la responsabilité, signifiant que l'individu n'a pas subi de coercition externe dans la détermination de ses propres fins (voir note 1, p. 85). Être "auteur de soi-même" ne présuppose pas, chez Rawls, la création de soi par soi, mais uniquement l'action en accord avec les principes de justice (quels que soient les déterminants de cette action) : en société bien ordonnée, "men exhibit their freedom, their independence from the contingencies of nature and society, by acting in ways they would acknowledge in the original position" (Rawls, 1971, p. 256).

L'enseignement majeur que nous tirerons de cet examen sommaire de la philosophie rawlsienne et de ses modes de justification réside dans le constat selon lequel les productions (réelles ou supposées) morales, politiques et métaphysiques d'une population donnée, à un moment et à un endroit donnés, ne constituent pas une question qui, en elle-même, soit susceptible de faire obstacle à la stabilité : ici comme ailleurs, tout dépend de la priorité que l'on donne – ou que l'on ne donne pas – à la défense de la justice philosophique. Il est probable que Rawls ait acquis, au fil des attaques portées à sa théorie, une conscience de plus en plus nette de la distance qui séparait, de sa propre doctrine philosophique, les productions profanes en matière de justice.[1] Mais il n'est pas plus improbable que, loin

[1] Une année avant la publication de *Political liberalism* par Rawls, Scheffler (1992) avance que, si le libéralisme non méritocratique de Rawls est assez impopulaire en dehors des sphères académiques, c'est que les politiciens sont conscients de l'hiatus existant entre, d'une part, les représentations communes en matière de mérite et de responsabilité (selon lesquelles tout échec doit être imputable à quelqu'un) et, d'autre part, les principes de Rawls qui, comme nous l'avons compris, tendent à se départir de ces notions profanes de mérite pré-institutionnel. Sans surprise, Scheffler soutient ainsi une posture antiphilosophique avançant que, sous peine d'être inapplicable à nos sociétés, le libéralisme philosophique doit abandonner cette conviction selon laquelle ce sont les intuitions communes

de vouloir réviser celle-ci, Rawls ait opté pour un "emballage" plus léger sur le plan métaphysique, une justification de sa théorie acceptable par un lectorat plus large. Il reste que ce que sa philosophie a gagné en pouvoir de *persuasion*, elle l'a perdu en qualité de *démonstration*, comme l'indique Hampton (1989).[1] Et l'on ne peut certes, du point de vue du puriste en philosophie, reprocher à Hampton son amertume vis-à-vis de cette transition prosaïque observée chez Rawls :

> [s]o I am after the idea's acceptance, not a proof of its truth. Am I not behaving as a (mere) politician ? Politicians, after all, only want acceptance of ideas they (for whatever reason) are pushing ; philosophers are supposed to want truth. Indeed, [...] why stick to logical argumentation to persuade [the citizen] ? Why not use rhetoric, or emotional appeals, or socialization techniques that achieve peace by changing rather than coercing people ? [...] Perhaps there is nothing wrong with members of a pluralist society engaging in this undertaking, and I can certainly see how it is a "political" undertaking. But is it in any way a philosophical one ? (p. 807)

Le souci principal de Rawls n'a jamais été, néanmoins, celui de "l'art pour l'art", mais bien celui de la réception de ses principes de justice ; c'est pourquoi l'on ne peut regarder ni comme antiphilosophique,[2] ni comme déraisonnable, sous l'angle stratégique, d'avoir choisi de mener une argumentation démagogique, voire éloignée de la vérité philosophique postulée, si cette dernière était perçue comme incompatible avec l'opinion profane supposée (Swift, 1999). Car, si c'est de démagogie qu'il doit être question, qu'est-il préférable, en définitive : satisfaire l'opinion profane en altérant le fondement même des principes premiers, quel qu'en soit le coût pour la vérité philosophique, ou n'aménager que la formulation et la justification de ceux-ci de manière à maximiser l'adhésion et, par là, les chances de stabilité ? Macedo (1990), par exemple, n'hésite pas à affirmer que, "[u]nder some circumstances [...], public justification may be a luxury" (p. 293). Pour lui, "[w]e should seek, in other words, justifications that are

(et les politiques qui en découlent) qui sont à revoir, plutôt que la vérité philosophique telle qu'elle est formulée par Rawls.

[1] Ce constat a été très bien énoncé par Barry (1995) : "I believe that, as time goes on, *A theory of justice* will stand out with increasing clarity as by far the most significant contribution to political philosophy produced in this century. Only one thing threatens to obscure that achievement : the publication of *Political liberalism*" (p. 915). Swift (2003), pour sa part, ajoute que "what Rawls (1993) actually argues is that, since political power is the exercise of power held by free and equal citizens, that exercise is only legitimate when it is used in ways that can be justified by appeal to public reason" (p. 24).

[2] Rappelons que le débat entre théories douces et théories dures, entre posture de recherche de la vérité et posture antiphilosophique, concerne la *conception* des principes de justice, non leur *formulation* ni leur *implémentation* (voir note 2, p. 81).

not only reasonable but that can be widely seen to be reasonable" (*ibid.*, p. 294). L'on ne peut nier que Rawls ait cherché à persuader son lecteur davantage qu'à le convaincre ; néanmoins, il l'a fait non seulement sans sacrifier sa vérité philosophique, mais, surtout, *afin* de ne pas la sacrifier.

Du reste, l'analogie de Hampton entre la démarche rawlsienne et celle du politicien n'est finalement pas dénuée d'intérêt, dans la mesure où elle contribue à montrer que l'adoption d'une posture pragmatique ne doit pas obligatoirement conduire à l'obnubilation par d'hypothétiques "incontournables réalités", lesquelles mènent elles-mêmes, *in fine*, à l'hypostase des intuitions profanes (*cf.* "cela ne passera jamais") : tout à l'inverse, faire œuvre de pragmatisme pourrait bien consister, pour le philosophe politique, à user de "rhétorique" et de "techniques de socialisation" (pour reprendre les termes de Hampton) susceptibles d'infléchir l'opinion profane vers des productions alignées sur les besoins de la théorie philosophique.

L'on pourrait encore poser, à ce stade, la question de savoir pourquoi le philosophe doit se préoccuper de stabilité dans une théorie dont la finalité, comme le martèle Hampton, est la recherche de la vérité.[1] N'avons-nous pas nous-même, d'ailleurs, soutenu plus haut (voir la section 2.3 du présent chapitre, p. 91) que le problème de la compatibilité entre opinion profane et vérité philosophique n'incombe pas au philosophe mais au politicien, celle-ci et celle-là participant de deux isotopies distinctes ? N'existe-t-il pas, dès lors, une "confusion des genres" similaire chez le philosophe qui intègre la question de la stabilité à sa théorie, puisque, comme l'indique Mason (2004), "there seems no reason to think that unstable institutions are necessarily unjust" (p. 260) ? L'on ne peut nier, en effet, que la justice et la stabilité constituent, au même titre que la vérité et la légitimité, des valeurs indépendantes l'une de l'autre. Toutefois, c'est du caractère *dogmatique* du fondement sur lequel repose le souci de respect de la légitimité de l'opinion profane que provient l'inadéquation d'une recherche de concordance, au niveau normatif, entre la justice et cette opinion ; le souci de stabilité, pour sa part, n'a pas cette "axiomatique démocratique" pour origine : la question de la viabilité des institutions qui sont le produit d'une théorie de la justice est intrinsèque à cette théorie

[1] C'est, au fond, ce que résume adroitement Estlund (2011). Il explique, en effet, que "[s]ome have suggested that philosophical criticism is often in one or the other of two categories : 'Oh yeah ?' or 'So what ?' When a political theory is alleged to violate the bounds of human nature, many have responded with 'Oh yeah ?' My response, by contrast, is 'So what ?'" (p. 209).

parce qu'elles en sont le produit,[1] ce qui n'est pas le cas de l'opinion profane dont question ici.[2]

De ceci découle le devoir du philosophe d'envisager, dans sa théorie, la question de l'opinion profane (et, plus largement, celle des productions profanes) qui aurait cours au sein d'une société régulée par les principes de justice résultant de cette théorie. Pour une philosophie privilégiant la justice, se préoccuper d'engendrer la stabilité revient donc, avant tout, à se préoccuper d'engendrer le désir de soutenir les institutions qui les gouvernent et de se comporter en accord avec les principes de justice formés par le philosophe : "however attractive a conception of justice might be on other grounds, it is seriously defective if the principles of moral psychology are such that it fails to *engender in human beings the requisite desire* to act upon it" (Rawls, 1971, p. 455 – nous soulignons).[3,4] En ce sens, à dé-

---

[1] *Cf.* Rawls (1971), déjà cité à cet égard : "[t]hese principles […] govern the design of institutions" (p. 481).

[2] C'est en cela que l'on peut dire que, sur certains aspects de sa forme, l'édifice rawlsien exhibe certaines similitudes avec les théories compatibilistes (puisque celles-ci sont fondées sur une métaphysique déterministe et aboutissent à des principes de justice ratifiant la liberté), mais en diffère profondément dans ses fondements épistémologiques : d'une part, la seule liberté qu'il concède à l'individu est d'ordre politique et non socio-anthropologique ; surtout, d'autre part, l'opinion profane n'y gouverne pas l'édification des principes de justice, puisque ce sont ces derniers qui, au contraire, doivent être conçus de manière à provoquer une volonté de l'individu de se comporter en adéquation avec les institutions qu'ils sous-tendent.

[3] Comme le note pertinemment Gledhill (2012), "[t]he lesson to be drawn from Rawls's conception of ideal theory for an ideal society is not that we live in a nonideal, imperfect world, but that what separates us from realizing a more perfect society is forging the collective practical political will to do so" (p. 82).

[4] Alors qu'il s'est montré très lucide quant à l'enjeu que représentent les faits psychiques pour la stabilité de sa théorie, Rawls n'a, rappelons-le, pas jugé pertinent de conférer à ceux-ci une extension empirique ; pour lui, les faits et les "principes" de la psychologie ne sont que ceux qu'il a lui-même définis. (L'assertion rawlsienne "I stress that it is a moral psychology drawn from the political conception of justice as fairness. It is not a psychology originating in the science of human nature" [voir p. 112] peut, d'ailleurs, se lire aussi comme un rappel de la conviction de l'auteur selon laquelle c'est à la société elle-même qu'incombe la tâche, *via* ses institutions, gouvernées par les principes de justice premiers, de modeler le psychisme humain en une forme compatible avec ces derniers.) Ceci confirme peut-être, en creux, que Rawls n'a jamais été aussi préoccupé qu'il a pu l'affirmer par les possibilités pratiques de sa philosophie : eût-ce été le cas, il aurait dû, à un moment ou à un autre de son effort de théorisation, se pencher sur la validité empirique de ses spéculations philosophiques – ce qui, nous l'avons expliqué, ne revient du tout pas à "giving [popular] opinion any role in deciding what is true about justice" (Swift, 2003, p. 18).

faut de la moindre donnée empirique capable de prouver que les productions métaphysiques profanes sont universelles et immuables, la démarche scientifique contraint à postuler, à titre d'hypothèse à vérifier empiriquement (vérification à laquelle nous nous attellerons dans le chapitre suivant), que le "degré" de vérité philosophique qui est acceptable dans une société donnée peut effectivement varier dans le temps, dans l'espace social, et selon la formulation de la vérité philosophique elle-même, ainsi que nous l'évoquions ci-dessus (p. 119). Vergés-Gifra (2006) rend un compte précis de cette conception indépendante de la pratique :

> why should we think that the limits of practical reason and normativity coincide with those of our society ? Why should we take as given that our social rules are correct ? Do we need to make this assumption because our society says so and we cannot go beyond our society ? Why can we not go beyond our society ? […] [I]f we consider that our community gives us all the material we need to elaborate a conception of justice then our freedom to discuss which principles should guide our collective life becomes unjustifiably restrained […]. (p. 595)

La question de la faisabilité d'une philosophie politique donnée n'est pas éliminée par cette perspective, mais son objet et son statut épistémologique vis-à-vis de la vérité philosophique ne sont plus les mêmes que dans l'attitude de naturalisation de l'opinion profane et, plus largement, dans l'attitude antiphilosophique. Si le philosophe accordant la priorité à l'opinion profane s'inscrit dans une logique technicienne, une logique d'expertise dont il est légitime de se demander si le propos normatif auquel elle aboutit ne s'adresse pas davantage aux acteurs institutionnalisés – c'est-à-dire aux politiciens, qu'il s'agirait alors de "guider" ou de légitimer dans leurs décisions – qu'à ses pairs philosophes ("L'opinion profane en matière métaphysique, morale et politique est estimée telle, voici ce qui, à moi philosophe, me semble *faisable* en termes de principes de justice, compte tenu de cette opinion."), le philosophe qui se veut indépendant de la pratique, pour sa part, confère la priorité à la philosophie et tient le raisonnement suivant : "Voici ce qui, à moi philosophe, me paraît juste et vrai en termes de principes de justice ; ces principes nécessitent telles productions métaphysiques (croyances, attitudes, désirs, *etc.*) et tels comportements moraux et politiques dans la population, est-il *faisable* de les y trouver ou de les y susciter ?". La démarche empirique, en tant que telle, consiste alors à vérifier s'il existe une variabilité socio-historique de ces productions et comportements et, le cas échéant, à déterminer les facteurs qui induisent les variations relevées. En bref, l'on pourrait dire que c'est la fin qui justifie les moyens (et qui peut aussi les imposer, en partie) du philosophe indépendant de la pratique, l'inverse étant vrai chez le philosophe subordonné à celle-ci.

4. Conclusion

Le chapitre qui s'achève nous a permis d'étudier un premier facteur explicatif de notre question de recherche principale, à savoir celle de la concomitance, dans de nombreuses théories de la justice, de l'asservissement aux concepts de liberté agentique et de responsabilité morale, d'une part, et de la ratification de la métaphysique déterministe (donc de l'impossibilité de liberté et de responsabilité véritables), d'autre part. Ce facteur a, pour fondement, l'hypothèse selon laquelle l'opinion profane, les règles morales en vigueur, le contexte socio-historique – bref, les "réalités empiriques" d'une société donnée – déterminent, conjointement, ce qui est faisable et ce qui ne l'est pas en matière de principes de justice. De là découle que ces "réalités" (ou, plus exactement, les représentations qui en tiennent lieu) sont supposées occuper une place prépondérante dans la formation et dans la justification des institutions, de même que dans celles des principes de justice dont elles proviennent ; ceux-ci sont, de ce fait, réputés *dépendants de la pratique*, et relèvent de ce que leurs auteurs nomment une posture *antiphilosophique* (par opposition à une posture dite de *recherche de la vérité [philosophique]*), qui accorde la priorité normative à l'opinion profane plutôt qu'à la vérité philosophique supposée.

En matière métaphysique, ces représentations supputées de l'opinion profane empruntent une forme libertarienne, ce qui conduit le philosophe "démocrate" – aussi peu enclin à abandonner ces représentations que ses propres postulats métaphysiques (déterministes, quant à eux) – vers la production d'une théorie et de principes compatibilistes. Il ne semble pas concevable, pour formuler alternativement le propos, que des soubassements déterministes puissent être à l'origine de principes de justice déterministes, soit parce que le philosophe estime que la démocratie – et la priorité normative de l'opinion profane que l'on présume consubstantielle à celle-ci – constitue une valeur en soi, soit parce qu'il juge que l'opinion profane est le reflet de la tradition, de la culture d'une communauté, et qu'il manquerait une dimension essentielle – en termes de stabilité politique, notamment – à une théorie de la justice qui en ferait l'économie. Nous avons successivement examiné ces deux arguments.

Le premier argument, celui de la démocratie pour elle-même, est celui au travers duquel le philosophe estime impropre le contournement de l'opinion profane au profit de la sienne propre, du fait que les principes libéraux qui fondent la démocratie érigent en valeur suprême un égal respect de chaque opinion individuelle. Trois éléments se sont révélés faire

obstacle à cet argument.

Le problème dit du *paradoxe de la démocratie*, tout d'abord. Il est matériellement impossible de voter chaque décision politique à l'unanimité dans des États comptant leurs membres par dizaines de millions ; des systèmes de représentation sont donc indispensables, mais ils s'arrogent foncièrement la volonté du peuple. Le vote à la majorité, pour sa part, est indissociable de la mise au rebut de l'opinion des minorités. L'opinion, enfin, est en elle-même extrêmement changeante, influençable, voire irrationnelle. Pour toutes ces raisons, le fonctionnement concret des régimes dits démocratiques est très éloigné d'un idéal dans lequel une valeur identique serait attribuée à l'opinion de chaque citoyen. Seule une opinion profane fantasmée et idéalisée pourrait, par conséquent, se voir intégrée à la théorie philosophique.

Nous avons vu, ensuite, que le droit démocratique fondamental de l'individu à la souveraineté de choix de ses propres fins et valeurs rendait particulièrement étroits les liens unissant régime politique démocratique et philosophie politique libérale. Cet état de fait ne constitue pas un embarras en soi, mais le devient à partir du moment où la démocratie se voit octroyer le statut de dogme, ce qui est le cas lorsque le philosophe argue de la "démocratie pour elle-même" pour justifier de sa priorité normative sur la justice : quelle fonction ce dernier pourrait-il réellement attribuer, dans ses principes de justice, à une opinion profane qui, d'aventure, tendrait vers le déterminisme, c'est-à-dire vers la négation du libre-arbitre et de la capacité d'autodétermination, lors même que ceux-ci ont, de manière axiomatique, été érigés en valeur cardinale ? La seule solution résiderait, alors, en une relégation sélective de l'opinion profane, ce qui, bien entendu, rendrait caduc l'argument de la priorité de la démocratie.

La troisième et dernière difficulté que nous avons relevée, dans l'argument du "dogme démocratique", réside dans la confusion entre *légitimité* et *vérité* de l'opinion. Il s'est agi, ici, d'insister sur le fait que, sous un régime politique promouvant la neutralité axiologique, une opinion donnée, bien qu'elle détienne la même légitimité que n'importe quelle autre opinion, n'en possède pas, *pour autant*, la même véracité. En conséquence, l'obligation de respecter le droit de chacun à ses propres opinions, croyances et valeurs n'entraîne, pour le philosophe, ni celle d'accorder à celles-ci une égale véracité ni, partant, celle de leur concéder un identique droit à influer sur le contenu normatif des principes de justice premiers.

Le second argument mis en branle par le philosophe soucieux de justifier la dépendance de sa théorie envers la pratique consiste à soutenir

que celle-ci – représentée par la tradition, la culture, l'expérience vécue – est constitutive des institutions et de la société elle-même et ne peut, à ce titre, être écartée au profit d'une conception de la justice anhistorique et désincarnée. L'argument comporte deux déclinaisons, dont nous avons tenté de cerner les limites.

Selon la thèse dite *herméneutique*, la justice ne peut être fondée *ex nihilo* ; elle se lit, au contraire, dans les pratiques sociales et morales existantes, que le philosophe doit se contenter de découvrir, d'articuler et de systématiser. La tendance au conservatisme normatif constitue la faiblesse la plus manifeste de cette manière de concevoir la tâche de la philosophie politique, puisque cette dernière s'y voit contrainte de circonscrire le domaine du juste à celui que l'on *pense* possible compte tenu du contexte socio-historique. Si les traditions, pratiques et normes en vigueur n'expriment, finalement, que des préférences contextualisées, alors l'approche herméneutique, acculée à l'impossibilité de proposer un critère objectif de discernement entre ceux des éléments contextuels qui devraient être intégrés à la substance philosophique et ceux qui ne le devraient pas, fait le jeu de l'arbitraire ; en ce sens, elle se positionne aux antipodes de l'impartialité à laquelle devrait aspirer une théorie soucieuse de justice sociale. Afin de parer à cette critique, l'approche herméneutique déploie deux stratégies distinctes : le *romantisme épistémique*, d'une part, pour lequel chacun est porteur d'"intuitions épistémiques", lesquelles, sans forcément prendre appui sur une justification rationnelle, sont censées fournir l'origine de jugements de justice impartiaux ; le *scrutinisme*, d'autre part, qui prétend possible l'accès empirique direct aux concepts profanes, et qui identifie, à la manière du romantisme épistémique, ces concepts à des jugements de justice vrais. L'un des écueils liés à cette conception réside, nous l'avons remarqué, dans le fait que des divergences de jugements ne peuvent être nécessairement assimilées à des divergences de concepts, entre autres parce que chacun ne dispose pas d'un accès identique à ses propres concepts, et parce que la divergence de deux jugements peut avoir pour origine deux croyances dissemblables plutôt que deux concepts différents. Force nous a donc été de conclure que l'approche herméneutique ne parvenait à prouver, par elle-même, ni son intérêt dans une recherche de justice impartiale, ni sa pertinence épistémologique.

C'est probablement là ce qui explique, du moins partiellement, l'existence d'une seconde déclinaison de l'argument de la dépendance de la théorie à la pratique, à savoir celle qui justifie cette allégeance par un souci de stabilité politique de la société à réguler par les principes de la théorie dont question. En substance, il s'agit, ici, de mettre en avant la

menace que représenteraient, pour la stabilité du régime, des principes de justice et des institutions témoignant d'un éloignement de l'opinion profane, éloignement qui se ferait jour en demandant à cette opinion – réputée libertarienne – de se soumettre à des principes et institutions déterministes. Cette opinion libertarienne n'existe cependant qu'à l'état de représentation dans le chef du philosophe, puisque sa réalité empirique est dépourvue d'objectivation ; l'utiliser en tant que "matériau" de construction d'une théorie normative implique donc sa réification et, ce faisant, la légitimation du *statu quo* normatif. De là l'objectif que nous avons rendu nôtre de montrer qu'une philosophie politique éminemment connue et reconnue, celle de Rawls, avait su éviter le double travers du compatibilisme métaphysique et de l'hypostase d'une opinion profane fantasmée.

À l'occasion de ce détour par la théorie rawlsienne, nous avons constaté que, sous la surface constructiviste de cette dernière, gît une épistémologie foncièrement fondationnaliste. Nous avons suggéré que cette épistémologie, associée à la préoccupation nodale de Rawls pour la stabilité, contraint celui-là à raisonner à rebours pour sauvegarder celle-ci : désireux de conférer la priorité normative à sa vérité philosophique déterministe, Rawls ne peut prendre le risque de convoquer, au sein de ses principes, une opinion profane potentiellement libertarienne. D'une question *ex ante*, la stabilité est ainsi devenue, avec Rawls, une question *ex post* de la théorie ; en d'autres termes, ce n'est plus l'opinion profane qui contraint les principes de justice, mais, tout à l'inverse, ceux-ci qui doivent engendrer le désir de l'individu d'agir en accord avec eux et avec les institutions qui en sont le produit (l'on pourra dire aussi que, d'une conception *démagogique* de la place de l'opinion profane en philosophie politique, l'on passe à une conception *pédagogique* de celle-ci). C'est, d'ailleurs, de cette antériorité logique et chronologique de la justice sur la société qu'elle doit réguler (et non sur la société existante et ses membres), que Rawls nomme *société bien ordonnée*, qu'émane cette nécessité.

Le propos s'est conclu en suggérant le genre de démarche empirique que pouvait appeler une telle perspective. Pour démontrer que la naturalisation de l'opinion profane participe d'une vision brouillée de la place que doit occuper celle-ci dans une théorie de la justice, il serait nécessaire de montrer, empiriquement, que les productions mentales (attitudes, jugements, désirs, représentations, *etc.*) et les comportements que génère cette opinion ne sont pas universels et immuables, mais, au contraire, susceptibles de variation – voire d'inflexion – dans le temps et dans l'espace social. Autrement dit, si l'inacceptabilité de la métaphysique déterministe n'apparaît pas comme une constante socio-historique, alors il

n'aura pas été déraisonnable de subordonner, comme l'a osé Rawls, l'opinion profane à la justice. Le prochain chapitre se consacre à cette question empirique, au travers de la problématisation sociologique qu'elle requiert.

★

3

Second postulat : l'universalité de la croyance au libre-arbitre métaphysique

1. Le conservatisme des approches empiriques contemporaines de la philosophie politique

Nous venons de voir que la tension entre la priorité de la démocratie et celle de la justice en génère une autre, relative au statut épistémologique des manifestations profanes à utiliser dans la théorie philosophique. Tandis que le primat de l'opinion profane insinue celle-ci au cœur même de la substance normative, celui de la justice la maintient en sa périphérie. L'on aboutit, par là, à deux perspectives très différentes sur la manière d'envisager l'étude empirique de la philosophie politique. Afin de mieux percevoir les dissimilitudes existant entre l'approche empirique sous-tendue par la posture de recherche de la vérité et celle que défend le courant antiphilosophique, nous entamerons le propos de ce chapitre par une discussion de cette dernière.

1.1. Les approches non sociologiques : plus loin dans l'erreur

Biaisée en son principe par une inadéquate mise en opposition du registre de la légitimité (démocratique) et de celui de la vérité (philosophique), la démarche antiphilosophique du philosophe compatibiliste emporte celui-ci, au moment de son questionnement empirique, plus loin dans l'erreur : si la démocratie doit octroyer – selon lui – un droit à chaque citoyen de prophétiser sa propre vérité sur la justice, ce n'est pas seulement parce qu'elle attribue à cette opinion une valeur morale et politique égale à celle du philosophe ; c'est, surtout, parce qu'elle présuppose à l'individu une capacité à l'autodétermination, garante de son "libre-arbitre pratique" ; ce faisant, le philosophe s'assujettit à une opinion profane qu'il a lui-même rendue axiomatiquement libertarienne (voir la section 2.2 du chapitre 2, plus particulièrement en sa page 89), et qui ne nécessite, pour exister, rien d'autre que la représentation qu'il s'en est intuitivement construite – c'est ce qu'Alexander & Weinberg (2007) nomment le *populisme intuitionniste*.[1] C'est ainsi que, de la confusion entre légitimité et vérité, naissent la réification de l'intuition du philosophe d'une opinion profane universellement (puisque la démocratie est, et doit être, universelle) libertarienne et, dans la foulée, le postulat selon lequel toute volonté d'éducation ou de socialisation à des productions métaphysiques alternati-

[1] La démarche du philosophe partisan de la recherche de la vérité étant qualifiée, par les auteurs (*ibid.*), d'*élitisme intuitionniste* : sa vérité est censée être représentative de celle des autres philosophes professionnels.

ves (en l'occurrence, des productions déterministes) ne pourrait connaître qu'un destin funeste, et serait, de toute façon, contraire au respect démocratique dû à l'opinion profane.

Deux types de tentative se sont pourtant fait jour pour parvenir à établir la preuve empirique de cette intuition : les travaux visant l'obtention de jugements bien pesés auprès du profane et, plus récemment, ceux des chercheurs s'inscrivant dans le mouvement de la "philosophie expérimentale". Dans le double but de disposer de la perspective la plus étendue possible sur l'état de la recherche empirique actuelle au sujet des productions métaphysiques profanes et de mieux cerner la contribution spécifique de notre propre démarche, nous décrivons brièvement ces deux courants de recherche dans ce qui suit.

1.1.1. La philosophie expérimentale

La philosophie expérimentale vise, selon Nadelhoffer & Nahmias (2007), l'utilisation des méthodes expérimentales issues de la psychologie (exposer les membres de deux groupes, sélectionnés aléatoirement, à des vignettes ne différant qu'en un seul paramètre, et leur poser les mêmes questions au sujet de cette vignette) dans le but d'évaluer la manière dont sont interprétées, par des répondants profanes, des problématiques ressortissant au champ de la philosophie, dans ses branches les plus diverses : épistémologie, théorie de l'action, philosophie du langage, éthique, philosophie du droit, philosophie des sciences et, pour ce qui nous concerne, libre-arbitre et responsabilité morale.

Les analyses et discussions théoriques menées dans le chapitre précédent permettent de situer – assez aisément – l'épistémologie dont participe l'approche expérimentaliste. La réification de l'opinion profane (dénommée, ici, "phénoménologie profane" ou "phénoménologie prépHilosophique"[1]) en constitue un trait essentiel ; pour les auteurs, il n'existe qu'*une seule* phénoménologie profane, dont l'origine naturelle explique l'universalité : "we have overwhelming evidence that heredity plays a major role in the shaping of personality, whereas the claim that upbringing plays a major role is contentious at best" (Knobe & Leiter, 2007, p. 99).[2] À son tour, cette universalité présumée atteste de

[1] Voir, à ce sujet, la note 3 de la page 82.

[2] De même, "the idea that questions about human nature fall outside the scope of philosophy [is] just the expression of a bizarre sort of academic fashion" (Knobe, 2007, p. 120). Ce n'est pas un hasard, d'ailleurs, si ce même auteur est parvenu à imposer, dans le micro-

l'objectivité philosophique de cette phénoménologie, donc de sa vérité :

> we need to find out whose [philosophical] descriptions of the experience of free will more accurately reflect pre-philosophical phenomenology. If we find that none does, […] philosophers should no longer present phenomenology as support for their theory of free will. (Nahmias *et al.*, 2004, p. 165)

De surcroît, en avançant que la "'folk phenomenology' comprises the set of claims philosophers' theories should accord with if they want to gain any support from phenomenological considerations", Nahmias *et al.* (*ibid.*, p. 163) rendent la filiation antiphilosophique de la philosophie expérimentale tout à fait manifeste. Ce n'est, d'ailleurs, pas seulement la théorie philosophique qui, aux yeux des expérimentalistes, doit s'aligner sur l'opinion profane, mais bien les concepts eux-mêmes ; ainsi, selon que le libertarianisme, le déterminisme ou le compatibilisme siéra plus ou moins à celle-ci, il deviendra *la* vérité conceptuelle en métaphysique :

> [s]ince the philosophers cannot agree on the phenomenology of free will, we suggest systematic psychological research on the relevant experiences of non-philosophers. If such research vindicates the libertarians' description, they can back up their claim that compatibilists offer a 'wretched subterfuge' for what we want out of free will. If, instead, it vindicates the compatibilists' description, they can back up their claim that we don't want out of free will what the libertarians say we need. (*ibid.*, p. 169)

Cette immixtion de l'opinion profane dans les concepts philosophiques conduit Kauppinen (2007), assez logiquement, à considérer la philosophie expérimentale comme une version particulière du scrutinisme, lequel, comme nous l'avons vu (p. 101), octroie valeur de concept à l'expression spontanée du profane sur des cas pratiques (matérialisés, ici, sous la forme des vignettes susmentionnées). Selon Kauppinen, les expéri-

---

cosme de la philosophie expérimentale, la reconnaissance d'un "effet Knobe" en matière d'attribution causale : par ce biais, il congédie toute forme d'interaction entre l'individu et son milieu au profit d'une naturalisation totale de la psychologie, et donne en prime, au lecteur et aux membres de son landerneau – qui n'en espéraient pas tant –, l'enivrante sensation d'avoir fourni une contribution pérenne (puisque fondée en nature) à la "Science", d'avoir réalisé une avancée scientifique à ce point majeure et indiscutable qu'elle mérite de porter son nom, d'avoir découvert un phénomène qui gisait là, indépendant de tout contexte socio-historique, attendant d'être révélé au monde, à l'instar de l'effet Hall ou de l'effet Joule dans les sciences dites exactes. Pointer cette tendance (exponentielle) des sciences humaines à la naturalisation n'a – certes – rien de nouveau, mais permet de rappeler, une fois encore, que si la "sociology is incoherent" (Davis, 1994, p. 179), que si la "sociology lacks an essential core of knowledge" (Gove, 1995, p. 1197) ou encore que si elle est dépourvue de "a shared set of theories and knowledge" (P. Johnson, 2004, p. 27), c'est bien moins, comme le souligne Cole (1994), en raison des méthodes employées pour étudier les faits qui constituent son objet qu'en raison de la nature même – fluctuante par essence – de ces derniers.

mentalistes mésestiment le caractère elliptique des intuitions philosophiques au sujet de l'opinion profane : "I identify three characteristic assumptions that philosophers implicitly make about the responses that count as revealing folk concepts – competence of the speaker, absence of performance errors, and basis in semantic rather than pragmatic considerations" (p. 97). Ces postulats, poursuit l'auteur, ne se vérifient jamais – du moins, jamais *conjointement* – dans la réalité empirique, et les productions profanes qui la traduisent ne peuvent, par conséquent, être valablement identifiées à des concepts philosophiques. Tout comme Kauppinen à propos du scrutinisme, Alexander & Weinberg (2007) concluent, dès lors, à propos de la philosophie expérimentale, que

> it is not clear, for any two subjects, that they are actually responding to the same contents – it is possible that each has filled-in different details not explicit in the passage. But if it isn't clear, for any two subjects, that they are responding to the same set of filled-in contents, then it is not clear what conclusion can be drawn from any similarity or difference found to obtain between their reported intuitions. After all, the subjects may have filled in the cases with different philosophically relevant contents, and thereby have appropriately different intuitions about what are really different cases.[1] (p. 67)

En d'autres termes, l'information qu'apportent les enquêtes menées par les expérimentalistes porte sur des intuitions profanes superficielles, spontanées, et non sur des jugements bien pesés (ce que Kauppinen [*ibid.*] nomme des *intuitions robustes*), lesquels ne pourraient être obtenus qu'en réunissant les trois conditions précédemment évoquées. Et s'assurer que la réponse d'un non-philosophe vérifie effectivement celles-ci implique, pour le philosophe, s'engager avec lui dans le débat philosophique, c'est-à-dire, en définitive, en faire, à un degré plus ou moins important, un philosophe.[2,3]

---

[1] De même, selon Schroeter (2008), il est possible que des données empiriques soient nécessaires pour découvrir que l'eau est composée d'hydrogène et d'oxygène ; toutefois, il se peut aussi que les données empiriques que l'on recueillerait auprès de *sujets* empiriques auxquels il serait demandé de se prononcer sur cette composition ne fournissent pas cette nature, mais seulement un *critère* permettant de distinguer ce qui est de l'eau de ce qui n'en est pas ; or ce critère ne pourrait être révélé par les études que mène la philosophie expérimentale qu'à la condition qu'il fût partagé par *tous* ces sujets empiriques, ce qui n'est certainement pas le cas ; la philosophie expérimentale, conclut Schroeter, cherche une chose dont on n'est pas sûr de l'existence.

[2] Le raisonnement mené ici est, en tous points, semblable à celui tenu ailleurs (voir p. 102) par Swift (1999).

[3] Pour l'un des (très) rares commentaires francophones de la philosophie expérimentale, voir Engel (2011).

1.1.2. Les travaux de Frohlich et Oppenheimer

Frohlich & Oppenheimer (1992, 1997), dans leur ouvrage *Choosing justice* et dans des écrits ultérieurs, ont voulu répondre à cette critique, en tentant de considérer le répondant non plus comme le profane qu'il est, mais comme un philosophe capable de produire des jugements éclairés sur des questions de justice.[1] Cette démarche, à supposer qu'elle fût couronnée de succès, permettrait, du même coup, de répondre à un autre type d'objection, selon lequel la plupart des résultats des recherches expérimentales en philosophie politique ne détiennent qu'un intérêt heuristique limité pour le philosophe, car la justice y est envisagée comme une question foncièrement subjective – il s'agit là, rappelons-le, du trait le plus saillant de toutes les approches antiphilosophiques (parmi lesquelles celles qui relèvent de la philosophie expérimentale), puisque l'opinion profane y est valorisée pour elle-même. Pour Liebig (2001), par exemple, le principal obstacle à la collaboration entre études normatives et études empiriques de la justice provient des conceptions différentes que nourrissent ces deux orientations de recherche vis-à-vis de ce qui constitue un jugement valide : tandis que le critère d'évaluation d'une théorie normative est sa plausibilité logique et rationnelle, l'étude empirique vise l'appréhension de l'entendement subjectif de la justice sociale, sans égard pour ce qui est perçu comme juste d'un point de vue normatif ; or il n'est pas possible de déterminer si ces résultats empiriques subjectifs reflètent des *préférences personnelles* (guidées par la recherche de l'intérêt particulier) ou des *convictions éthiques* (c'est-à-dire des jugements établis à partir d'un point de vue impartial). Ceci constitue un obstacle rédhibitoire à leur utilisation par le philosophe, puisque, comme le précisent V. Clément & D. Serra (1998), les jugements dont a besoin ce dernier émanent nécessairement d'un choix éclairé, soutenu par un tissu argumentatif explicite.

Il est à noter, toutefois, que cette volonté de neutraliser la subjectivité du répondant, en tentant de mener ce dernier vers la production de jugements fondés sur l'impartialité, témoigne très rapidement de la circularité du raisonnement qui la sous-tend, en raison du fait que, comme nous venons de le répéter, l'intérêt accordé à la subjectivité du profane par la posture de dépendance envers la pratique provient précisément de sa valorisation "démocratique" de cette même subjectivité. C'est la raison pour laquelle Frohlich et Oppenheimer, soumis à ce rude écartèlement épistémologique, choisissent de rompre l'allégeance antiphilosophique à la subjecti-

[1] Certaines des considérations de cette section sont mieux développées dans Collard-Bovy (2006).

vité du profane. Ceci ne les conduit pas, pour autant, à renier l'idée selon laquelle la substance normative de la théorie philosophique doit constituer le point d'entrée de l'apport informationnel du profane ; tout au contraire, même, puisque ce dernier est incité à jouer les "philosophes de fortune" : "one reason for the failure to make headway in the development of theory and in the discovery of principles about justice and fairness is the inability of real people to be consistently impartial" (Frohlich & Oppenheimer, 1992, p. 13). Associé à la méthode traditionnelle consistant à faire usage d'une expérience de pensée, ce constat, poursuivent les auteurs, permet d'entrevoir la manière dont cette méthode donnerait la possibilité d'aller "beyond the introspective experience which a *single* mind can capture" (*ibid.*, p. 16). Ladite méthode, en effet, "suggests a basis for making explicit the combined experience of all relevant other (unknown) persons and so explicitly adjudicating among their competing interests" (*ibid.*).

La position originelle imaginée par Rawls, déjà évoquée dans le chapitre précédent (voir p. 106), semble un candidat idéal pour la mise à l'épreuve de la logique poursuivie par Frohlich et Oppenheimer, puisqu'elle est généralement – conventionnellement – considérée comme archétypale de l'expérience de pensée par laquelle le philosophe se met à la place d'individus fictifs chargés de négocier des principes de justice par l'intermédiaire de jugements bien pesés. C'est la raison pour laquelle le principe fondamental du dispositif expérimental proposé par les auteurs repose sur l'idée d'une reproduction empirique de la position originelle qui est au cœur de la théorie de Rawls : selon eux, un philosophe seul ne peut saisir, par la force de sa seule réflexion, les conclusions auxquelles parviendrait un ensemble d'individus placés dans les conditions de la position originelle.[1] En laboratoire, les sujets empiriques reçoivent ainsi, pour tout savoir et toute information philosophiques, un livret explicitant différents ensembles de principes de justice, dont ceux de la théorie de Rawls ; ils doivent ensuite réussir une épreuve destinée à s'assurer de leur compétence au maniement d'ensembles de principes, après quoi ils sont invités à choisir collégialement l'un de ceux-ci : soit l'un de ceux qui leur ont été proposés, soit un autre, de leur propre cru. Grâce au voile d'ignorance recouvrant les délibérations des sujets de l'expérience, ceux-ci sont censés ignorer, comme dans l'expérience de pensée de Rawls, la situation sociale

[1] Selon Frohlich & Oppenheimer (1997), Rawls lui-même ne pourrait qu'approuver l'idée d'une simulation expérimentale de sa position originelle : "[a]lthough Rawls never envisioned the conduct of an experiment in a real setting, his assumptions and the line of his argument embody a number of empirical premises. These implicitly point to a possible role for observational data in evaluating his conclusions" (pp. 5-6).

qui sera la leur dans la société. La conséquence majeure de cette négociation dans l'incertitude est, soutiennent Frohlich et Oppenheimer, de contraindre les répondants à produire des jugements impartiaux.

À bien des égards, les réflexions, expérimentations et conclusions de Frohlich et Oppenheimer ont été pionnières d'un courant de recherche abordant la critique empirique de la philosophie politique.[1] De nombreux chercheurs leur ont, depuis, emboîté le pas (Forsé, 2006 ; Michelbach *et al.*, 2003 ; Mitchell *et al.*, 2003)[2], et paraissent unanimes tant dans leur reproduction des résultats obtenus par les deux auteurs, que, surtout, dans leur confirmation de la validité de la méthode élaborée par ceux-ci ; Forsé (*ibid.*), par exemple, estime que l'on

> peut argumenter de problèmes méthodologiques concernant le voile d'ignorance qui est un idéal et qui en tant que tel ne peut être qu'approché empiriquement. Il reste que Frohlich et Oppenheimer s'en approchent au mieux et que le résultat de leur investigation est sans appel. (p. 430)

Boudon (1995) considère, de même, que "les résultats de cette expérience [de Frohlich et Oppenheimer] sont congruents avec les observations de la sociologie *in vivo*" (p. 432).[3] Une note épistémologique risque, néanmoins, de rendre dissonant cet unisson de louanges consacrant l'avancée que représenterait la reproduction empirique de la position originelle de Rawls ; nous avons vu, en effet, que ce dernier permet aux partenaires de la position originelle de "négocier" des principes de justice, tout en contrôlant soigneusement tous les paramètres de cette négociation qui seraient susceptibles de permettre aux partenaires d'aboutir à un autre accord que celui qui se concrétise dans les deux principes de la théorie rawlsienne. En bref, Rawls ne dit pas "voici ce que je pense que seraient,

---

[1] L'on trouve des traces, certes embryonnaires, de recherches prenant une orientation semblable chez Fishkin (1984) et Fishkin *et al.* (1973).

[2] Voir Soltan (1982) ou – plus récemment – Sabbagh (2001) pour une vue d'ensemble de ces travaux.

[3] Il est permis, cependant, de se demander comment la sociologie – à tout le moins, celle qui envisage la critique comme lui étant consubstantielle – pourrait confirmer ou infirmer ces résultats, dans la mesure où ils participent d'une démarche antiphilosophique dont l'un des aspects nodaux, à savoir l'hypostase de l'opinion profane, ressort particulièrement vivement dans la version qu'en proposent Frohlich & Oppenheimer (1992) : "[i]t appears that there may be sufficient consistency in *human nature* to generate consensus on questions of distributive justice. […] *Thus, it does not appear that culture […] matters* when it comes to generating agreement about a principle for redistribution" (p. 170 – nous soulignons). Ceci lors même que le "consensus" dont question provient bien moins certainement de la supposée universalité du sens moral que de celle – quant à elle avérée – de la domination de l'idéologie métaphysique libertarienne.

en matière de justice sociale, les jugements d'individus placés en position originelle (libre au lecteur de le vérifier empiriquement)", mais "voici, sous la forme du dispositif de représentation que constitue la position originelle, *mes propres intuitions* en matière de justice sociale (libre au lecteur de les partager ou non)".

Afin de respecter les contraintes qui définissent la position originelle, la tâche qui devrait donc être dévolue à d'éventuels sujets empiriques ne consisterait pas à y jouer leur propre rôle, mais, au contraire, à s'y départir autant que possible de tout ce qui participe à leur idiosyncrasie, afin de devenir les "marionnettes", ou, de façon moins péjorative – mais peut-être aussi moins proche de la pensée de Rawls –, les personnages de la pièce dont seul ce dernier est l'auteur. Toutefois, à partir du moment où quiconque entrant dans la position originelle doit laisser derrière lui tout ce qui fonde son identité, ses valeurs, ses aspirations, et à partir du moment où un individu doit être capable d'abandonner les traits *particuliers* de son psychisme au profit d'une connaissance des lois *générales* de la psychologie (dont, nous l'avons vu, seul Rawls connaît l'acception et l'extension précises), point la question de la possibilité même d'une simulation empirique de la position originelle. En d'autres termes, le fondationnalisme de Rawls interdit une réelle ouverture de la substance de sa théorie aux données empiriques, et les jugements de profanes, même bien pesés, même impartiaux, ne peuvent échapper à ce constat.[1] La question qui se pose, en définitive, est celle de savoir en quoi l'approche empirique de la théorie de Rawls au travers d'une simulation de la position originelle par des profanes (que l'on espère avoir rendus impartiaux) peut contribuer à valider ou à invalider ladite théorie : en ne laissant subsister aucune véritable possibilité de réfutation dans celle-ci, Rawls a rendu sans pertinence épistémologique pour elle les jugements empiriques que Frohlich et Oppenheimer se proposent de recueillir auprès de profanes. Comme l'indique également Engelstad (1993) pour d'autres raisons, "it may also be asked whether the idea of reconstructing the veil of ignorance in an experimental situation is a case of misplaced concreteness" (p. 496), et si "an experimental replica-

[1] C'est ce qu'exprime aussi Kristjánsson (2004) : "one might have thought that the recent popularity of Rawls' method of 'reflective equilibrium' would have made philosophers more keenly aware of the available empirical findings – since the method is, after all, primarily concerned with coherence between *theory* and (empirically recordable) *intuitions* – but Rawlsians' interest in the latter is unfortunately confined to what rational agents might think after due reflection in an artificially conceived choice-situation, rather than in exploring what ordinary people think here and now" (p. 42).

tion may capture the essence of Rawls's original position" (*ibid.*).[1]

1.2. La violence symbolique de la sociologie morale contemporaine[2]

Au-delà des approches échafaudées par la philosophie expérimentale et par les travaux de Frohlich et Oppenheimer, il ne semble pas que la philosophie politique et la métaphysique du libre-arbitre et du déterminisme soient parvenues à retenir l'attention de la recherche empirique. Là où il a prospéré,[3] le champ de la sociologie morale, en revanche, a accordé au "libre-arbitre pratique" (et à ce qu'il estime être l'un de ses corrélats

---

[1] Notons que le propos qui précède n'a pas, pour objet, la critique de l'épistémologie du "profane en tant que philosophe", mais bien celui de montrer que les tentatives de concrétisation méthodologique et expérimentale de celle-ci – que l'on peut toutes rapprocher de celles de Frohlich et Oppenheimer – ne sont pas pertinentes ; la question épistémologique elle-même a été amplement discutée dans le chapitre précédent.

[2] Si certains sociologues (*e.g.* Gaudet [2008]) la jugent indispensable, nous n'établissons pas, pour notre part, de distinction entre les expressions *sociologie morale* et *sociologie de l'éthique*, car cette séparation n'est pas toujours posée par les auteurs auxquels il est fait référence (et, quand elle l'est, c'est de façon variable selon ceux-ci). Ainsi, pour Balandier (1990), "la morale est vue comme reportant aux phénomènes moraux concrets, à des faits (possibles objets de science), à des fonctions sociales et à des variations au cours de l'histoire ; elle s'inscrit dans le relatif. L'éthique traite alors de ce qui fonde toute morale, des concepts fondamentaux : le bien, le mal, le devoir, l'obligation, et aussi la liberté sans laquelle il n'y aurait que soumission aveugle, passive ou résignée ; elle s'inscrit dans l'universel" (p. 6). Pour Bateman (2004), l'"on peut considérer que les mots 'morale' et 'éthique' sont utilisés de manière interchangeable. Cependant, il est utile de faire une distinction heuristique entre la morale (ensemble de prescriptions que se donne un groupe ou une société pour assurer la vie bonne et le bien faire) et l'éthique (souci de s'interroger sur la meilleure manière de se conduire ou de faire dans une situation où un choix est possible)" (pp. 391-392n) ; ceci évoque la nuance établie par Pharo (2004c), pour lequel "il est courant aujourd'hui d'opposer l'éthique à la morale, en donnant alors à la racine grecque un sens moins prescriptif et plus prospectif qu'à la racine latine" (p. 324).

[3] Dans son plaidoyer pour la recherche en sociologie morale, Ossowska (1971) insiste sur le contraste qu'elle relève entre le dynamisme européen et la passivité nord-américaine : "[t]he sociology of morality is not among the subjects listed in the bibliographical bulletin, *Sociological Abstracts*, and it was not discussed at six different international sociological congresses, while sociology of education, of religion, of law, were among topics discussed. The development of the sociology of morality is a topic of theoretical interest and can be of great practical importance. Only the French publication, *Année Sociologique*, has from its beginning included a section on the sociology of morality, and the *Cahiers Internationaux de Sociologie* published a bibliography of works on the subject in 1964 (vol. 36). French interest in this problem is due to the work of Durkheim and his school" (p. 27).

pratiques principaux, la responsabilité morale) une place prépondérante depuis les trente dernières années du vingtième siècle. Notons, néanmoins, que cette situation n'a pas toujours existé, puisque, comme le note Ansart (1990)[1],

> [l]a morale ne constitue pas un domaine particulier de la vie sociale, au même titre que le travail, l'éducation ou les loisirs, et la sociologie de la morale ne saurait constituer un "champ" de la sociologie au même titre que les sociologies spécialisées. Les attitudes et les normes morales se manifestent dans toutes les pratiques sociales et la sociologie de la morale a la singulière ambition de construire des objets que l'on peut dire transversaux, dépassant les frontières des institutions et des lieux sociaux.[2] (p. 25)

Tocqueville (1992a [1835], 1992b [1840]) prend ainsi pour objet, dans *De la démocratie en Amérique*, les rapports entre attitudes au travail et valeurs morales, et entre ces dernières et la vie politique. Weber et Durkheim, pour leur part, abordent la sociologie morale avec, à l'esprit, ce qu'ils perçoivent tous deux comme le délitement des valeurs de leur époque ; d'emblée, ils situent l'interaction morale dans l'activité sociale générale (Balandier, 1990 ; Isambert, 1979). Ansart (*ibid.*) lit aussi, dans *The theory of the leisure class*, un questionnement de nature morale de la part de Veblen (1994 [1899]), au travers du caractère amoral dont ce dernier qualifie la "consommation ostentatoire" ("*conspicuous consumption*"). De même, nombre de passages du travail de Simmel "comportent de multiples remarques sur la transformation des attitudes morales et leurs conséquences" (*ibid.*, p. 23), tandis que celui de Halbwachs "insiste sur la morale des différentes classes étudiées et sur les valeurs privilégiées par chacune d'elles" (*ibid.*, p. 24) et que l'*Essai sur le don* de Mauss (2007 [1924]) participe d'une "ethnologie de la vie morale" (*ibid.*). Par ailleurs, quelques rares études sociologiques (Ginsberg, 1968 [1953] ; Scott, 1959 ; P.W. Taylor, 1958) se fixent pour objectif d'étudier de manière neutre la diversité des valeurs morales, après que d'autres – les plus nombreuses –[3] aient

[1] Lequel constitue notre référence principale dans ce très bref survol de l'évolution de la sociologie morale.

[2] Larouche (1993, 2008) va même plus loin, et considère que "les origines et le développement de la sociologie de l'éthique se confondent avec les origines mêmes de la sociologie ; l'éthique y apparaissant [...] comme son objet constitutif" (1993, p. 14). Pour Larouche, la sociologie est, de ce fait, "originellement une *éthico-logie*" (*ibid.*, p. 15), et le souci éthique "forme en quelque sorte une dimension constitutive du geste sociologique" (p. 16). Réciproquement, certains auteurs abritent – parfois abusivement, comme chez Muñoz (1993) – des théories générales du social sous l'expression *sociologie morale*.

[3] Ceci sans concéder, à la manière quelque peu excessive de Martel (1980), qu'"[u]ne fois admise [la] disjonction entre l'*étude de la vie morale* et l'*élaboration d'une morale*, la plu-

exprimé la volonté, particulièrement explicite chez certains contemporains de Durkheim comme Lévy-Bruhl (1971 [1903]), de jeter les bases d'une "science des mœurs". Remarquons, à ce propos, que la philosophie morale a toujours conservé une place – minime ou prépondérante, selon les auteurs et les périodes – dans les travaux de sociologie morale ; Ansart avance l'exemple de Gurvitch, dont les réflexions sociologiques intègrent les analyses philosophiques de Bergson, de Fichte et de Nietzsche, pour ne citer qu'eux.

Peut-être à cause du caractère plus récent de son article, Pharo (2004c) se veut, pour sa part, plus confiant quant à l'existence d'une spécificité de la sociologie morale, et trouve la source de cet optimisme dans ce qu'il perçoit comme son renouveau au cours des années 1970 : d'abord,

> une meilleure connaissance de la sociologie américaine, [...] la mise en discussion de la sociologie critique de Pierre Bourdieu et l'écho chez les chercheurs français de la théorie communicationnelle de Jürgen Habermas ont favorisé l'apparition d'une nouvelle "sociologie politique et morale" centrée sur l'analyse des modes de justification publique. [Ensuite], la théorie cognitive de l'action de Raymond Boudon a permis de jeter de nouveaux ponts entre la rationalité cognitive et la rationalité axiologique [...]. (p. 322)

Comme Touraine (1992) et bien d'autres, Genard (1992, 2008a) inscrit, d'ailleurs, sa *Sociologie de l'éthique* dans le sillage de ce renouveau de la sociologie politique et morale pour lequel "[l]e présupposé fondamental du champ éthique, sa pétition de principe, c'est bien le sujet autonome agissant" (Terrenoire, 1979, p. 65), notamment en soutenant que la question principale – et *spécifique* – de la sociologie morale serait celle du statut à accorder à la responsabilité. Selon Genard,

> [l]es thématisations [de la responsabilité], en particulier celles qui ont trait à l'interprétation de l'action, sont sociologiquement essentielles. Une fois stabilisées et inscrites dans les structures du monde vécu, elles façonnent les identités, mais aussi [...] contribuent à la construction des interactions sociales. [...] Sans doute ne nous rapportons-nous pas à autrui de la même façon si nous anticipons son identité et ses actes comme l'effet d'un destin qui le dépasse, d'une souillure qui le marque ou comme relevant de sa responsabilité subjective. (pp. 14-15)

Corrélativement, Genard soutient la nécessité d'une distanciation de la sociologie morale vis-à-vis de la notion de liberté défendue par Kant, lequel ne ratifie l'existence de celle-ci que dans le monde nouménal (voir note 2, p. 43). Pour Genard, en effet, la posture kantienne favorise une interprétation déterministe de l'interaction morale concrète, puisqu'elle

part des sociologues se [soient] désintéressés du sujet" (p. 202).

prend place dans le monde phénoménal. "Une telle rupture avec l'approche kantienne de la liberté", poursuit Genard (1992), "est absolument nécessaire dès lors que l'on veut chercher à comprendre la place de l'éthique dans le monde" (p. 88).[1] Entériner cette dernière nécessite, ainsi, "la reconnaissance de deux 'qualités' qui font de l'acteur social un sujet moral : la liberté d'une part, la réflexivité ou la rationalité de l'autre" (*ibid.*, p. 48).[2] Inversement, les paradigmes structuralistes (tels ceux de Bourdieu, de Durkheim[3] et de Marx), que Genard qualifie de "sociologistes"[4], ontologisent le déterminisme social et rendent par là, selon l'auteur, "le statut de la sociologie – et bien entendu de la sociologie de la morale – tout à fait intenable" (*ibid.*, p. 49).

Sous l'angle épistémologique, ce genre de logique argumentative, typique – comme le montrait Pharo ci-dessus – de la sociologie morale contemporaine par son opposition principielle aux approches externes des faits sociaux (telles que celles mentionnées ci-dessus), et dans lequel le phénomène social est perçu comme requérant interprétation et ascription de sens par l'individu, se range sans ambiguïté du côté d'une sociologie pouvant être qualifiée d'*actionnaliste* ou de *compréhensive* (Blasi, 1999 ; Pharo, 1999, 2004a, 2007). Pour n'envisager, ici, que l'un des plus célèbres protagonistes contemporains de celle-ci, Boudon s'oppose expressément, d'ailleurs, au sociologisme, en lui contrastant le rationalisme de sa sociologie cognitive, lequel

---

[1] De même, Kennett & Fine (2009) postulent que "[r]easons responsiveness is central to morality in part because without it we cannot tell a satisfying story that makes sense of our practices of holding responsible" (p. 86).

[2] Logiquement, le dualisme cartésien (voir p. 56) apparaît comme un adjuvant providentiel à ce mode de conceptualisation de la réalité éconduisant les déterminismes de tous ordres : selon Pharo (2004b), "[l]a réalité physique qui sous-tend les processus intellectuels et moraux est faite en effet d'une série de liaisons contingentes entre différentes entités neurobiologiques. Mais ces liens n'ont cependant aucune fonction logique ni aucune fonction normative, car en tant que tels, ils sont ou ne sont pas, et ils n'obligent à rien du tout" (p. 240).

[3] Dans l'interprétation que propose Genard de la théorie durkheimienne, le social est à l'origine de catégories qui non seulement structurent la pensée, mais, de surcroît, interdisent le retour réflexif sur celle-ci. Dès lors, la morale ne peut se présenter, chez Durkheim – comme chez Comte, du reste – qu'en tant qu'invitation à la résignation face à l'inévitable : une volonté libre, c'est une volonté qui se conforme à l'ordre des choses. Ou, pour l'exprimer alternativement, la suppression de la disjonction entre le social et l'individuel mène à l'abolition de la distinction entre être et devoir-être.

[4] Genard (1992) définit le sociologisme comme "une théorie consistant à récuser de manière congruente toute distance entre le social et l'individuel, et entre l'être (le fait) et le devoir-être (la norme) et cela au profit de l'affirmation d'une factualité sociale" (p. 48).

> consiste essentiellement à rendre inutile ou résiduelle l'explication causale de la sociologie classique, celle qui s'appuie sur des mécanismes de détermination proprement sociologiques, qu'il s'agisse de la socialisation chez les psychologues sociaux, de l'*habitus* chez Bourdieu, de la conscience collective chez Durkheim, *etc.* (Jacquemain, 2002, p. 121)

Les croyances individuelles (en l'existence d'une responsabilité immanente, par exemple) doivent, selon cette perspective, "être analysées comme faisant sens pour l'acteur" (Boudon, 1995, p. 64).[1] Cependant, le paradigme épistémologique cognitiviste ne se contente pas de vouloir comprendre les représentations et les croyances de l'individu : il leur confère un statut épistémologique identique (ou, à tout le moins, très semblable) à celui qu'il attribue à la connaissance scientifique ; il accorde, en d'autres termes, le "dernier mot" de l'explication sociologique aux raisons subjectives que donne l'individu à ses comportements plutôt qu'aux causes externes qui déterminent objectivement ces derniers. Comme le formule Lahire (2005) d'une autre manière, "[p]our ne pas prendre les acteurs pour des idiots (culturels), [...] [i]l ne s'agit plus d'"expliquer' des comportements et des croyances mais seulement de les 'expliciter'" (p. 99). Toutefois, s'il est une chose de se mettre à la place de l'agent en se disant que, "[l]orsque les jugements moraux sont perçus sur le mode de l'évidence, c'est qu'ils sont fondées (*sic*) sur des raisons solides" (Boudon, *ibid.*, p. 356), il est tout autre chose de transformer en une vérité scientifique cette cécité du profane à l'endroit de ses déterminants structuraux. C'est pourtant ce qui se produit lorsque Boudon, après avoir déclaré que la perspective cognitiviste "permet d'expliquer facilement une donnée phénoménologique essentielle, à savoir que le sujet a normalement un sentiment de *conviction* et non d'"intériorisation' [...] ou de 'contrainte'" (*ibid.*, p. 65), se demande pourquoi il faudrait, pour le sociologue, "admettre qu'il y a contrainte là où le sujet ne perçoit nullement ladite contrainte et a plutôt la conviction que 'X *est* vrai' ou que 'Y *est* bon' ?" (*ibid.*).

En insistant, comme Boudon, sur le postulat selon lequel connaissance scientifique et connaissance ordinaire procèdent par les mêmes voies, ou encore, comme Boltanski & Thévenot (1991, 1999),[2] sur l'idée selon laquelle ne doivent pas être strictement distingués "les principes

---

[1] Boudon précise que sa théorie cognitiviste participe de la même ambition que les traditions de Rawls et de Habermas : "prendre pour argent comptant le sentiment d'objectivité qui accompagne les jugements de valeur et en déterminer le sens" (*ibid.*, p. 50) ; nous avons vu, dans le chapitre qui précède, qu'il n'est pas impossible que cette lecture constructiviste – du moins pour ce qui concerne Rawls – mérite d'être reconsidérée.

[2] Pour une version belge des "économies de la grandeur", voir Nachi (2006).

d'explication en usage dans les sciences sociales et les principes d'interprétation mis en œuvre par les acteurs que les sciences sociales prennent pour objet" (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 23), les adeptes de la sociologie actionnaliste exhibent on ne peut plus clairement le parfait alignement de leur perspective épistémologique sur celle que tiennent les philosophes prônant l'intégration de l'opinion profane à la substance des principes de justice, à savoir celle d'une continuité entre le propos profane et le propos savant, qu'il soit descriptif ou normatif. Les homologies respectives entre sociologie morale actionnaliste et philosophie politique octroyant la priorité normative à la démocratie sont bijectives à un point tel que l'on peut affirmer que la critique de la thèse de la priorité de la démocratie entreprise dans le chapitre qui précède n'est rien d'autre qu'une critique sociologique du "dogme démocratique"[1] en philosophie politique, sous l'angle du statut épistémologique à attribuer aux notions communes dans un propos savant – ici, l'opinion profane dans la justice philosophique.

C'est à plusieurs niveaux (parmi lesquels celui de la continuité épistémologique entre le propos profane et le propos savant, que nous venons de mentionner), résumés dans le tableau 3 (*cf. infra*, p. 147), que se vérifie cette affirmation : celui du référentiel normatif (pour la philosophie) ou interprétatif (pour la sociologie), intimement lié à ceux des finalités programmatiques respectives des deux disciplines et du mode de détermination des productions métaphysiques profanes. Là où les philosophes libertariens et compatibilistes décrètent l'universalité d'une opinion profane libertarienne en matière métaphysique, les sociologues de la morale actionnalistes décrètent celle d'un sujet autonome, libre et – surtout – responsable, donc capable d'ascription de sens à l'endroit de sa propre interaction sociale. Ce niveau est le plus important pour le sociologue, car c'est lui qui détermine le regard que ce dernier va porter sur les phénomènes moraux. Comme nous venons de le voir, celui de la sociologie morale existante est très conservateur, puisqu'il se limite à décrire l'interaction morale en vigueur dans le contexte socio-historique qui est le nôtre, en supposant que celle-ci prend universellement appui sur l'attribution de liberté, de responsabilité et de capacité d'autodétermination.[2,1] Le philoso-

[1] Cette expression englobe, ici, l'ensemble des arguments développés dans le chapitre 2 par les défenseurs de la priorité normative de la démocratie sur la philosophie.

[2] C'est probablement, du moins en partie, ce qu'a Descombes (2000) à l'esprit lorsqu'il déclare que "la sociologie proprement dite et l'anthropologie, c'est la même chose" (p. 156), et que "[l]'anormal, c'est de séparer l'anthropologie (pour les autres) et la sociologie (pour nous) parce que, dans cette situation, la sociologie de nous-mêmes devient une sorte de

phe, de son côté, procède d'une manière identique, puisque, tout en se proclamant attaché à la pratique, au contexte socio-historique dans lequel doivent s'inscrire ses principes de justice, il n'use que de sa propre intuition (dépourvue de validation empirique) pour tenter de (re)construire ceux-ci, à la manière d'un grammairien du politique.[2]

---

réflexion spéculaire, de narcissisme, puisque, sous le nom de 'sociologie', nous ne ferons que nous appliquer à nous-mêmes les idées que nous avions en commençant" (*ibid.*).

[1] Ce regard est également conservateur à un second titre, celui de la manière de concevoir la sociologie morale elle-même : tout comme nous avons été amené à admettre que les philosophes compatibilistes tendent à aménager une définition du libre-arbitre prête à servir leur thèse au mieux (voir note 1, p. 48), l'on peut difficilement nier qu'une part non négligeable de l'explication de l'importance cardinale attribuée au postulat de responsabilité par la sociologie morale actionnaliste provienne d'une préoccupation "corporatiste" que nourrit celle-ci. C'est, en tout cas, ce que l'on est porté à penser à la lecture de quelques orfèvres de la discipline. Ainsi Ladrière (2001) ouvre-t-il son ouvrage consacré à la sociologie de l'éthique en soutenant que "[l]a raison qui commande l'action et qui est le bien de tous constitue la réponse la plus adéquate à l'inacceptable. Cette conviction n'est pas un acte de foi rationaliste, elle est la croyance que 'la raison décidée' n'a pas achevé sa course. *Sans elle la protestation, la compassion et la fraternité sont vaines*" (p. 1 – nous soulignons) ; idée qui, manifestement, fait florès et ne manque pas d'adeptes – Gagnon (2008), par exemple : "[p]lus qu'un savoir positif, [la sociologie] est défense de la liberté et de la raison, car qu'est la liberté sinon la possibilité même de l'éthique, se reconnaître et agir comme sujet moral" (p. 65). Pourtant, si l'on peut concéder l'utilité des concepts de libre-arbitre et de responsabilité comme catégories profanes, il est probable que leur utilisation non critique dans la sociologie morale savante aille, en réalité (et, somme toute, assez paradoxalement), à l'encontre de cette volonté de justifier l'existence de celle-ci : comme l'indique Lahire (2005), "si les acteurs étaient conscients et capables de parler de ce qu'ils font, conscients et capables de parler de ce qu'ils savent, les chercheurs en sciences sociales n'auraient guère de rôle ou de fonction sociale spécifiques : de bons instruments d'enregistrement suffiraient alors à constituer un stock de savoirs vrais sur le monde social" (p. 141).

[2] Il existe un niveau supplémentaire d'homologie, qui ne prend pas une part directe de notre propos, et sur lequel nous ne nous attarderons pas. Celui-ci a trait à l'implication du chercheur dans le politique et, corrélativement, aux interlocuteurs auxquels il adresse le résultat de ses recherches. Nous avons vu, dans le chapitre précédent (p. 122), que conférer la priorité à l'opinion profane participe plus que probablement, en philosophie politique, d'une logique de détachement à l'égard du politique : le chercheur présente aux acteurs institutionnalisés des données réputées axiologiquement neutres et estime, ainsi, qu'il évite d'influer sur la décision politique. Sans surprise, le sociologue actionnaliste prône, lui aussi, l'évitement soigneux de toute intrication du savant dans le politique ; c'est ce qui permet à Lapeyronnie (2004) de critiquer certaine sociologie française, ayant conduit "moins à imposer les conquêtes de la science dans l'espace public qu'à importer le 'combat politique' dans l'espace scientifique conçu comme un espace de 'lutte' pour le 'monopole' de la 'vérité'" (p. 622). Pour l'auteur, "[l]a critique [de cette sociologie radicale] a été menée depuis longtemps : Edward Palmer Thompson, Richard Rorty ou Michael Walzer ont montré comment la référence à une objectivité externe ou à des valeurs universelles décontextualisées conduisait à [...] projeter sur les 'dominés' une logique d'émancipation

En ces divers niveaux, le "dogme démocratique", précédemment décrit, est censé justifier – ici encore, de manière tout à fait homologue –, par la légitimation politique et institutionnelle qu'il leur procure, aussi bien la philosophie politique antiphilosophique que la sociologie morale actionnaliste, tant en leurs principes qu'en leurs démarches respectifs. Il autorise, en effet, philosophes et sociologues "démocrates" à laisser le registre du subjectif (libertarien) phagocyter celui de l'objectif (déterministe). C'est ainsi que, en philosophie politique, l'opinion profane supputée peut sourdre au cœur même du propos normatif, et que, en sociologie, le chercheur rapproche – dangereusement – le registre de ce qui est de celui de ce qu'il voudrait qui soit en octroyant, au profane objet de sa recherche (par souci de respect de ce dernier en tant que sujet : le pire de tout serait, pour le sociologue "démocrate", de priver celui-là de l'interprétation de son propre comportement en *imposant* un sens exogène à ce dernier), une capacité de jugement et d'analyse équivalente à celle de n'importe quel autre sujet, quand bien même ce dernier serait chercheur en sciences

largement abstraite" (*ibid.*, pp. 636-637). Et Lapeyronnie de conclure que "[l]ogiquement, le sociologue radical se méfie de la démocratie, de l'opinion et du public" (*ibid.*). Ce qu'il y a de plus essentiel à rétorquer à ce type de discours au sujet d'une "logique d'émancipation largement abstraite" qui serait "projetée sur les dominés", c'est que "[l]a vision sociologique de Pierre Bourdieu n'apparaît violente [...] qu'à ceux qui n'ont jamais été durablement victimes des formes de domination les plus brutales auxquelles sont soumis ordinairement les membres des classes dominées" (Lahire, 1999b, p. 16). Secondairement, il est piquant de rappeler (à titre anecdotique) que l'"objectivité externe" et les "valeurs universelles" constituent justement le cheval de bataille d'un éminent défenseur de la sociologie non critique, à savoir Boudon lui-même ("Beethoven est admiré [...] parce que sa musique exprime des valeurs élevées" [Boudon, 1995, p. 169]) ; pourtant, comme l'indique Jacquemain (2002), "[l]e plus sympathique des lecteurs ne peut manquer d'être perplexe devant le naturel avec lequel l'auteur avance constamment ses propres jugements de valeurs comme critères du vrai et du faux" (p. 129). Enfin, pour ce qui concerne l'"importation du combat politique dans l'espace scientifique", nous nous sommes risqué à avancer, ci-dessus, que s'abstenir d'émettre explicitement un propos normatif contribue d'autant plus à ratifier celui-ci. Qu'est-ce, en effet, que l'engagement dogmatique des sociologues "non critiques" envers la démocratie, sinon un engagement politique, engagement qu'ils n'acceptent pas lorsqu'il provient du sociologue critique ? Plus que politique, cet engagement est, d'ailleurs, *idéologique*, puisque – nous l'avons suggéré dans le premier chapitre – le "dogme démocratique" (qui, du reste, est formellement revendiqué dans le propos de Lapeyronnie, puisque ce dernier l'y lie à la prise en compte épistémologique de "l'opinion et du public" en sociologie, et l'y rattache aux auteurs qui, en philosophie, sont à l'origine de la notion même de priorité de la démocratie) participe lui-même de l'idéologique, lors même que la vérité (déterministe) est, elle, de l'ordre du constat, du fait (au sens de la note 2, p. 149), comme nous avons voulu le montrer dans tout ce qui précède.

Tableau 3.

Rapports Entre Philosophie Politique Dépendante De La Pratique Et Sociologie Morale Non Critique

	Philosophie politique dépendante de la pratique	Sociologie morale actionnaliste, non critique
Destinataires du propos	Acteurs institutionnalisés	Acteurs institutionnalisés ; Volonté de non-implication politique
Bénéficiaires de la priorité épistémologique	Opinion profane ; Démocratie	Opinion profane ; Démocratie
Rapport épistémologique entre propos profane et savant	Continuité	Continuité
Référentiel normatif / interprétatif	Opinion profane estimée	Ascription de sens opérée par l'individu lui-même
Finalité programmatique	Reconstruction "grammaticale" de principes codifiant les normes morales et politiques en vigueur	Compréhension et description "grammaticales" des raisons de l'interaction morale observée à partir du postulat d'attribution de responsabilité
Mode de détermination de la nature des productions métaphysiques profanes	Universalisation d'une intuition libertarienne ; Velléités empiriques	Universalisation du postulat d'attribution de responsabilité libertarienne

sociales.[1] Comme l'indique Lahire[2] (2005), certains chercheurs "pensent

[1] Boltanski & Thévenot (1991) considèrent, d'ailleurs – et sans équivoque –, les philosophies politiques comme des "œuvre[s] de grammairien du lien politique" (p. 27), exemplifiant ainsi très concrètement l'homologie qui existe entre les sociologies qui octroient valeur explicative au propos profane et les philosophies politiques qui attribuent à ce dernier valeur normative (souvenons-nous que, pour Miller par exemple, la tâche du philosophe politique se limite à celle de systématiser les normes morales et politiques en vigueur dans une société donnée – voir, ci-dessus, p. 85).

[2] L'on aurait pu, pareillement, citer Bourdieu (1997) : "je crains seulement que tous ceux qui, attachés à leurs habitudes de pensée 'démocratiques' ou même 'égalitaires', ne savent pas faire la différence entre un constat et un souhait, une assertion constative et un jugement performatif, ne lisent ces analyses, *qui rendent justice aux démunis en leur accordant, au moins, le fait de leur dépossession*, comme des attentats subtilement conservateurs contre le 'peuple', ses 'luttes' et sa 'culture'" (pp. 82-83 – nous soulignons) ;

que pour être un vrai démocrate, le sociologue devrait faire (dans ses analyses) comme si le monde était démocratique" (p. 124), et devrait conférer, à tous les discours, une égale valeur :

> au nom de quoi le sociologue pourrait-il bien défendre son point de vue comme plus "vrai", plus "fondé", que ceux des acteurs ? Un sociologue qui s'adresserait aux acteurs en leur tenant un discours du type : "Vous croyez ceci, mais en fait les choses ne se passent pas ainsi […].", opprimerait en quelque sorte les acteurs par son interprétation sociologique, puisque, nécessairement, il leur donnerait tort à un moment ou à un autre. Il ne peut, comme n'importe quel autre scientifique, expliquer aux gens leurs erreurs de vision, leurs illusions ("Vous voyez le bâton tordu dans l'eau, mais ça n'est qu'un effet d'optique car le bâton est, en fait, parfaitement droit[.]").[1] (*ibid.*, p. 99)

Ce souci démocratique (qui, possiblement, dissimule un agenda démagogique)[2] n'est jamais aussi perceptible – ni aussi dommageable pour l'agent – que dans ce que Lahire (2001) nomme les "déclarations antidéterministes, qui fleurissent de nos jours en sciences sociales" (p. 234). Pour Wieviorka (2000), notamment,

> [l]'idée de sujet s'oppose d'abord à tout déterminisme, à l'idée que l'action est le fruit de déterminations objectives, de lois par exemple, comme pourrait le vouloir une pensée positiviste. […] Être sujet, c'est être acteur de son existence. Créer son histoire personnelle, donner un sens à son expérience. (p. 20)

---

la "*doxa* [politologique est] si profondément protégée par son évidence que toute mise en question théorique des présupposés de l'inconscient démocratique s'expose à être immédiatement dénoncée comme attentat contre la démocratie" (*ibid.*, p. 84).

[1] Ce que Bourdieu avait, d'ailleurs, lui-même énoncé bien auparavant : "[p]lus que tous les autres spécialistes, le sociologue est exposé au verdict ambigu et ambivalent des non-spécialistes qui se sentent autorisés à accorder crédit aux analyses proposées, pour autant qu'elles réveillent les présupposés de leur sociologie spontanée, mais qui sont par là même portés à contester la validité d'une science qu'ils n'approuvent que dans la mesure où elle fait double emploi avec le bon sens. De fait, quand le sociologue ne fait que reprendre à son compte les objets de réflexion du sens commun et la réflexion commune sur ces objets, il n'a plus rien à opposer à la certitude commune qu'il appartient à tout homme de parler de tout ce qui est humain et de juger tout discours, même scientifique, sur ce qui est humain" (Bourdieu *et al.*, 2005 [1968], p. 41).

[2] Bouveresse (2004) parle, à ce sujet, d'"intellectuel déférent" pour désigner "le genre d'intellectuel qui se garde soigneusement de donner l'impression d'en savoir plus ou d'avoir plus de conscience que d'autres et qui ne perd pas une occasion de manifester son respect pour toutes les formes de pouvoir, économiques, politiques et médiatiques, les autorités morales et religieuses, les croyances populaires et même, le cas échéant, les idées reçues" (p. 28). Bonelli & Fayat (2006) qualifient ces intellectuels de "répétiteurs savants de thématiques construites dans et pour les médias" (p. 25), ce qu'avait déjà pointé Nizan (2012 [1932]) bien auparavant. De son côté, Udry (1995) ajoute que "[t]he fact that the sociological assumptions are politically correct does not make the sociological conclusions that flow from them scientifically correct" (p. 1272).

Le lien qu'établit l'épistémologie de cette "sociologie de droite"[1] entre démocratie et liberté décrétée apparaît de manière particulièrement claire dans le propos de Wieviorka (*ibid.*) :

> le sujet, c'est aussi, et simultanément, la capacité à se dresser contre la subordination à la communauté, à se dégager face à la loi du groupe, face aux injonctions d'une mémoire, aux normes et aux rôles fixés par une culture, une religion, une secte. Le sujet, c'est l'affirmation de la liberté personnelle. (p. 21)

L'on peut certes comprendre, après Bourdieu, que

> l'humaniste naïf qu'il y a en tout homme ressent[e] comme une réduction "sociologiste" ou "matérialiste" toute tentative pour établir que le sens des actions les plus personnelles et les plus "transparentes" n'appartient pas au sujet qui les accomplit mais au système complet des relations dans lesquelles et par lesquelles elles s'accomplissent. (Bourdieu *et al.*, 2005 [1968], p. 32)

Mais, pas plus dans sa version socio-anthropologique que dans sa mouture métaphysique, le déterminisme n'est une "préférence, esthétique ou politique, une affaire de croyance ou même une sorte de cause à propos de laquelle il s'agirait de prendre position, pour la combattre ou la défendre" (Bourdieu, 1997, pp. 14-15). C'est – comme nous avons tenté de le montrer dans le premier chapitre – un constat, une donnée, une *vérité épistémologique* (homologue de la vérité philosophique telle que nous l'avons entendue antérieurement), qui doit guider l'analyse des phénomènes sociaux que conduit le sociologue.[2] Et, comme n'a cessé de le répéter

---

[1] Nous portons à notre compte cette expression de Bajoit (1999), forte mais révélatrice des adhérences idéologiques conservatrices du programme de cette sociologie. L'on pourrait aussi mentionner, en passant, une "version développée d'une conférence donnée [...] à l'invitation du parti libéral suisse" (p. 9) par Boudon (2004), dans laquelle ce dernier s'étonne que "les intellectuels ne soient pas davantage séduits par une vision du monde qui traite la dignité et l'autonomie des individus comme des valeurs centrales" (p. 25), et où il précise – parmi tant de bons mots que l'on ne sait lesquels citer – que "Max Weber et même Émile Durkheim sont [...] incontestablement des libéraux" (p. 26).

[2] À notre connaissance, Bourdieu n'a jamais justifié autrement que sous un angle épistémologique et méthodologique le recours au déterminisme socio-anthropologique dans l'analyse sociologique : "le principe de la non-conscience, conçu comme condition *sine qua non* de la constitution de la science sociologique, n'est pas autre chose que la reformulation dans la logique de cette science du principe du déterminisme méthodologique qu'aucune science ne saurait renier sans se nier comme telle" (Bourdieu *et al.*, 2005 [1968], p. 31). Afin de mieux asseoir ce qui ne devrait pas apparaître comme un *choix* mais comme une *nécessité* épistémologique dans l'investigation sociologique, il se révèlera donc judicieux de rappeler, ici, ce que nous avons essayé de montrer dans le premier chapitre de cet exposé, à savoir, d'une part, que le déterminisme constitue l'unique modalité socio-anthropologique susceptible de s'accommoder de son homologue métaphysique (voir tableau 2, p. 64), et que, d'autre part, ce déterminisme métaphysique s'impose comme la

Bourdieu tout au long de ses recherches, mener ces analyses à contre-courant de la *doxa*, qu'elle soit philosophique ou sociologique, nécessite de disposer d'outils intellectuels et critiques qui, "comme les autres formes de capital, sont inégalement distribués" (Bourdieu, *ibid.*, p. 224).

D'un point de vue sociologique, l'on se trouve ainsi amené à tirer des conclusions identiques – et identiquement amères – vis-à-vis des conséquences sociales d'une sociologie morale "démocrate" et vis-à-vis de celles d'une philosophie politique "démocrate"[1] : que ce soit celle-ci, qui laisse (ou fait) penser au profane qu'il dispose du bagage conceptuel suffisant pour produire des jugements de justice pertinents pour une théorie de la justice – c'est-à-dire, en bref, qui le laisse croire que des jugements normatifs (les siens) faisant la part belle à la capacité d'autodétermination et à la responsabilité individuelle sont des jugements *justes* – ou celle-là, qui laisse (ou fait) penser à l'agent social qu'il dispose du bagage conceptuel suffisant pour analyser sociologiquement sa propre action avec objectivité – c'est-à-dire, en bref, qui le laisse croire libre d'analyser son action comme libre –[2], il s'agit toujours d'exercer sur l'individu une formidable et

seule posture valide en matière de causation agentique. Insistons, à ce propos, sur le fait que cette dernière proposition ne vise pas à conférer valeur de dogme au déterminisme métaphysique. Comme toute autre assertion scientifique ou épistémologique (et à moins d'adopter une périlleuse posture strictement relativiste sur la connaissance), celle qui affirme la validité du déterminisme est considérée comme vraie *jusqu'à son éventuelle réfutation* ; la métaphysique déterministe est aussi vraie *ou aussi fausse* que peuvent l'être (par exemple) la théorie de l'évolution ou celle de l'héliocentrisme (même si les moyens employés pour aboutir à ces conclusions respectives sont de natures passablement différentes – la méthode scientifique dans le cas des hypothèses empiriques, la discussion raisonnée et la logique dans celui des postulats métaphysiques). Comme l'a bien analysé Bourdieu (2001b), ici encore, "[l]e travail de déparcularisation, d'universalisation, qui s'accomplit dans le champ, à travers la confrontation réglée des concurrents les plus inclinés et les plus aptes à réduire à la particularité contingente d'une opinion singulière tout jugement prétendant à la validation et, par là, à la validité universelle, est ce qui fait que *la vérité reconnue par le champ scientifique est irréductible à ses conditions historiques et sociales de production*. Une vérité qui a subi l'épreuve de la discussion dans un champ où des intérêts antagonistes, voire des stratégies de pouvoir opposées se sont affrontées à son propos, n'est en rien affectée par le fait que ceux qui l'ont découverte avaient intérêt à la découvrir. […] C'est ce que l'on entend […] lorsque l'on observe que les physiciens du domaine quantique n'ont aucun doute sur l'objectivité de la connaissance qu'ils en donnent du fait que leurs expériences sont reproductibles par des chercheurs armés de la compétence nécessaire pour les invalider" (pp. 164-165 – nous soulignons). Et c'est justement parce que les arguments destinés à invalider la posture déterministe sont apparus extrêmement frêles, dans le premier chapitre de cet exposé, que l'on peut – *jusqu'à preuve du contraire* – considérer celle-là comme vraie.

[1] Nous renvoyons, ici, à la note 3 de la page 103, particulièrement en son passage souligné.

[2] La métaphysique libertarienne est on ne peut plus manifeste dans un propos tel celui de

sournoise violence symbolique. Formidable, d'abord, parce qu'elle porte sur des notions (la liberté et la responsabilité) dont nous avons vu qu'elles constituent le socle le plus fondamental des questions de justice, tant sur le plan de la norme (en philosophie) que sur celui de la perception (en sociologie).[1] Sournoise[2], ensuite, puisqu'elle exerce sa force normative sous le couvert séducteur d'une entreprise – se présentant comme axiologiquement neutre –[3] d'émancipation libératrice, comme nous l'avons compris au travers de l'exemple donné par l'épistémologie du sujet de Wieviorka. Symbolique, enfin, car – comble de la sophistication – c'est l'agent lui-même qui, en entérinant conjointement ces principes de justice et ces paradigmes de lecture du social, légitime la perpétuation de sa propre domination :[4] si le sociologue me confirme la vision que j'ai de moi-même et d'autrui en tant que libres et responsables, et si le philosophe m'invite à exercer cette liberté et cette responsabilité en participant à l'élaboration de principes de justice qui intègrent ces dernières, alors comment – et de quel *droit* – pourrais-je encore crier à l'injustice pour une condition sociale et économique précaire que j'aurais moi-même, démocratiquement donc librement, contribué à produire et à institutionnaliser ?

Bronner (2006), pour qui l'épistémologie du sens subjectif comme moteur de l'action individuelle présuppose "l'existence d'une unité décisionnelle, globalement cohérente : quelque chose comme 'un théâtre cartésien'" (p. 337).

[1] Principalement, les attributions de liberté et de responsabilité cautionnant les jugements ordinaires de blâme et de louange pré-institutionnels, et toutes les injustices fondamentales qui en découlent (voir p. 108).

[2] Et irrespectueuse, comme le suggérait, plus haut (voir note 4, p. 105), la citation de C. Miller.

[3] La neutralité axiologique ne saurait, en réalité, être plus éloignée du champ conceptuel de la sociologie morale actionnaliste, à la fois par la manière dont celle-ci postule l'existence de normes morales à portée universelle (voir, ci-dessus, la note 2, p. 145) et par le réalisme sociologique qu'elle exhibe en définissant la rationalité et, surtout, l'attribution de libre-arbitre comme incontestablement constitutives de l'interaction morale.

[4] Selon Austin & Hatfield (1980), "[o]ver time, the powerful, who control community resources, will evolve a social philosophy to buttress their right to monopolize community goods ; and, over time, the entire community will come to accept this justification as the *status quo*" (p. 40). De même, selon Bourdieu & Passeron (1970), "[t]out pouvoir de violence symbolique, *i.e.* tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa force propre, *i.e.* proprement symbolique, à ces rapports de force" (p. 18).

2. Vers une sociologie morale critique

Le premier pas, pour le sociologue soucieux de conférer la priorité épistémologique à la vérité déterministe et de lutter contre cette violence (les deux allant de pair), consiste évidemment à éviter de contribuer à sa production ; ceci suppose, comme nous l'indiquions ci-dessus, une analyse sociologique guidée non point par la priorité de la démocratie mais bien par celle de la vérité épistémologique, c'est-à-dire par le déterminisme socio-anthropologique. Il y a donc lieu de se résoudre à admettre que la neutralité interprétative à laquelle dit aspirer le sociologue partisan de la continuité épistémologique est in-juste du double point de vue de sa *justesse* (puisqu'elle repose sur le "dogme démocratique", dont nous avons tenté de montrer précédemment qu'il était lui-même infondé)[1] et, surtout – pour ce qui nous occupe, ici, à titre principal –, de sa *justice* : penser (ou prétendre) demeurer axiologiquement neutre en refusant de s'engager dans une voie interprétative guidée par une certaine idée de la vérité constitue une erreur, car cette "abstinence interprétative" contribue, par le fait même du silence qu'elle impose au sociologue, à légitimer et à perpétuer *de facto* l'ordre établi : "qui ne dit mot consent".[2] Comme l'indique très

[1] Cette question de la justesse se pose aussi sur un autre plan épistémologique : à partir du moment où l'on accepte l'hypothèse (faible) que le chercheur est partie de son objet d'étude, et qu'il y introduit par conséquent sa propre subjectivité et ses propres prénotions (voir p. 99), espérer produire une sociologie *wertfreie* (ce que Bourdieu [1979, p. 429] nomme le "rêve de vol social") ne constitue-t-il pas un leurre ? N'est-il pas illusoire de croire que l'on puisse décrire un objet ou un phénomène de façon totalement départie de tout jugement subjectif – donc normatif – de la part du chercheur ? Qu'on la nomme *schèmes de perception*, *catégories de l'entendement*, ou encore autrement, cette subjectivité traverse toute prise d'information dans le chef de celui qui s'y livre. Selon Chanial (2011), par exemple, la "normativité est inscrite dans la nature même des concepts propres aux sciences sociales. [...] [T]out cadre conceptuel induit inexorablement une conception du bien [et] un ensemble d'évaluations normatives" (p. 18) ; en ce sens, poursuit l'auteur, "une anthropologie normative s'inscrit dans toute théorie sociale, même lorsqu'elle est conçue selon les canons de la science positive" (*ibid.* – sur cette question, voir également Kristjánsson [2003]). La question n'est donc pas celle de savoir si le sociologue *peut* sortir de son rôle de description, mais bien celle de savoir s'il peut *ne pas* en sortir. À notre sens, la sociologie, loin de pouvoir se cantonner dans une dimension analytique qui se satisferait d'enregistrer le phénomène social "tel qu'il se donne à voir", ne peut faire l'économie de doubler son analyse d'une dimension évaluative (Collard-Bovy, 2001). Nous reviendrons sur cette question dans la section 1 du chapitre 5, p. 319.

[2] C'est probablement la raison pour laquelle Bourdieu (1977) estime que "les partis conservateurs [...] ont pour politique, comme ceux qui les soutiennent, l'apolitisme" (p. 80n) ; de même lorsqu'il relate la réflexion de Pascal dans les *Méditations* qu'il lui dédie : "faute de pouvoir faire accéder le peuple à la vérité libératrice sur l'ordre social (*'veritatem qua*

judicieusement Caillé (2003),

> les sciences humaines ne peuvent être cognitives sans être également normatives. Elles ne peuvent espérer savoir ce qui est qu'en se demandant ce qui devrait être. Aussitôt qu'elles méconnaissent leur vocation éthique[1], elles ne savent plus ce qu'elles interrogent ni au nom de quoi. […] Car, en ce domaine, ne sont compréhensibles, maîtrisables, utilisables et susceptibles de se cumuler que les connaissances qui contribuent à la question de savoir ce qui est juste et ce qui est désirable. (p. 126)

Tant sous l'angle épistémologique que sous l'angle normatif, il faut donc, aussi, admettre que le sociologue qui laisse se produire et s'exercer une telle violence symbolique, sous prétexte qu'il est (et n'est que) scientifique, commet plus qu'une erreur : il commet une faute, justement *parce qu'il est sociologue*, et que la production de cette violence, *tant en philosophie politique qu'en sociologie morale*, relève d'une domination sociale.[2] Il faut, en d'autres termes, admettre que le chercheur en sciences

liberetur'), parce qu'elle ne pourrait que menacer ou ruiner cet ordre, il faut le 'piper', lui dissimuler la 'vérité de l'usurpation', c'est-à-dire la violence inaugurale dans laquelle s'enracine la loi, en la faisant 'regarder comme authentique, éternelle'" (Bourdieu, 1997, p. 201). C'est sans doute aussi dans cette logique que s'inscrit ce que Bouveresse nomme l'"intellectuel déférent" mentionné ci-dessus (voir note 2, p. 148).

[1] Larouche, nous l'avons vu (note 2, p. 140), assimile d'ailleurs lui-même la sociologie à une "éthico-logie".

[2] Pour Heinich (2001), par exemple, "[u]n sociologue qui prend parti […] ne fait rien de plus que ce que font les acteurs, si ce n'est qu'il étaye et instrumente leurs argumentations". Pour d'autres, la sociologie doit être "clinique" (De Gaulejac, 2001 ; Levy, 1997) voire poser des "diagnostics" (Prades, 2008), mais, dans tous les cas, demeurer "pragmatique", c'est-à-dire ne pas "[s]'engager dans des débats abstraits" (Boisvert, 2008, p. 88). D'autres encore sont plus explicites : selon Hammersley (2002), la recherche en sciences sociales "ought not to be […] directed toward political goals. Its only immediate purpose should be the production of knowledge" (p. 180). Sans même évoquer Genard & Roca I Escoda (2010), pour lesquels l'objectivation du discours de "l'acteur" ne constitue rien de moins qu'une "trahison" de ce dernier, l'apogée argumentative de ce type de critique est atteinte par Verdrager (2010), qui, entre les partisans de la rudesse d'une analyse sociologique sans concession et ceux de la flagornerie d'un propos sociologique démagogique, a manifestement choisi son camp ; pour lui, toute vérité sociologique n'est certainement pas bonne à dire, elle n'est même pas bonne à penser, serait-ce par le sociologue : "Bourdieu se rendait-il compte de tout ce qu'il y avait d'offensant à affirmer lors d'un congrès de militants que ceux-ci étaient pris dans des routines qui les empêchaient de poser correctement les problèmes ?" (p. 196). Pour l'auteur, "[c]e dont les acteurs ont besoin d'être libérés, c'est d'abord d'une sociologie critique qui se sent autorisée, au nom de son savoir accumulé, au nom de ses 'méthodes rigoureuses', à les penser incapables de toute critique" (*ibid.*, p. 221). Car, estime Verdrager, "[s]i c'est, au final, ce à quoi mène la sanglante 'coupure épistémologique', alors il peut sembler préférable de garder le sabre au fourreau : la sociologie n'est pas un sport de combat" (*ibid.*, p. 221). Que peut-on répondre à ce genre de considération, si ce n'est, avec Ernaux (2013) par exemple, que "[l]e regard que porte Bourdieu sur le monde est celui d'un scientifique, d'un sociologue, mais [qu']il est

sociales, comme n'importe quel autre scientifique, étudie le monde – le monde social, dans son cas – sous un éclairage et selon des méthodes qui lui permettent de construire une connaissance de celui-ci qui n'est pas la connaissance du sens commun, et que, de ce fait, le profane ne dispose pas du bagage conceptuel qui lui permettrait de réaliser ce type d'analyse objective (et juste) des déterminants de ses attitudes et comportements, notamment à cause de cette violence symbolique qui lui impose une lecture de dominant de sa position de dominé.[1] Il faut donc, en définitive, (oser) opérer, aussi bien en philosophie politique qu'en sociologie morale, une rupture épistémologique entre savoir savant et savoir profane, c'est-à-dire ne pas conférer à celui-ci le même statut qu'à celui-là, de manière à éviter de recourir à un postulat analytique (l'attribution de responsabilité et ses satellites conceptuels) qui devrait lui-même être constitué en objet à analyser.[2] C'est ce qu'a très bien observé López (2009) :

> en adoptant [de l'éthique] une approche "subjectivante" qui s'accorde avec notre propre expérience, on risque de "faire de l'économie dans la tâche de construction de l'objet", ce qui nous amène à confondre l'objet "réel" préconstruit par notre "expérience spontanée" en tant qu'acteurs sociaux avec "l'objet de la science comme sys-

empreint de générosité, de sensibilité à l'injustice, de profonde humanité" (p. 42). Comme l'indiquait Bourdieu (2002) lui-même, il semble exister, "dans la tête de la plupart des gens cultivés, surtout en science sociale, une dichotomie [...] tout à fait funeste : la dichotomie entre *scholarship* et *commitment* – entre ceux qui se consacrent au travail scientifique, qui est fait selon des méthodes savantes à l'intention d'autres savants, et ceux qui s'engagent et portent au dehors leur savoir. [...] C'est comme si les savants se croyaient doublement savants parce qu'ils ne font rien de leur science. Mais quand il s'agit de biologistes, ça peut être criminel" (p. 3). C'est en ce sens que la distinction qu'établissent certains (peut-être pour conférer, à la sociologie, une scientificité dont ils pensent – à tort – qu'autrement elle manquerait) entre critique *sociale* et critique *sociologique* est des plus fâcheuses. Non seulement parce que – nous venons de le voir – refuser de prendre position constitue, en soi, une prise de position en faveur de l'ordre dominant, donc en faveur de valeurs particulières. Mais, surtout, parce que croire (comme Grignon [2000], par exemple) que la détermination du juste et de l'injuste galvaude celle du vrai et du faux revient à confondre le juste et l'intérêt particulier, lequel n'est précisément rien d'autre que l'exact opposé de celui-là. Et que, pour appréhender le juste de manière non subjective, il n'y a d'autre choix que celui de l'adosser à des faits, donc d'associer sa quête à celle du vrai – quoi qu'en pensent les tenants de la dichotomie entre faits et valeurs, comme nous le répéterons dans la section 1 du chapitre 5.

[1] Personne ne soutiendrait, remarque Erikson (2008), "that physics ought to come easily to us because we are subject to the laws of motion or that physiology ought to come easily to us because we occupy living bodies. Why is it so much easier to suppose that human social life is simple and well within the grasp of anyone who lives in a society ?" (p. 404).

[2] Parmi tant d'autres, Kellerhals (2003) apporte un exemple de ce type de confusion.

tème de relations construites expressément".[1] (p. 30)

Ceci ne signifie pas, pour autant, qu'il ne faille s'intéresser au sens subjectivement véhiculé par l'agent. En effet, si, comme nous l'indiquions plus haut, et comme le soutient Bourdieu (1997), "[l]a violence symbolique est cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant" (p. 204), alors il est nécessaire, pour expliquer la production de cette domination, "de dépasser l'alternative de la contrainte par des *forces* et du consentement à des *raisons*, de la coercition mécanique et de la soumission volontaire, libre, délibérée" (*ibid.*).[2] Il faut s'intéresser au sens non pas parce qu'il serait explicatif en lui-même, mais en tant qu'il est subordonné aux causes objectives et objectivement productrices de ce sens. Il est nécessaire, en d'autres termes, d'expliquer les raisons non pas – à la manière de la sociologie cognitive – par d'autres raisons (comme chez Pharo [2006], par exemple), mais bien par les causes structurales qui les génèrent.[3] En somme, la démarche d'analyse sociologique, telle que la conçoit Bourdieu dans son structuralisme génétique (ou constructivisme structuraliste) et telle que nous nous proposons de la rendre nôtre, se doit

---

[1] Les citations de l'auteur émanent de Bourdieu *et al.* (2005 [1968]).

[2] La dichotomie entre "écoles" objectivistes et "écoles" subjectivistes est artificielle à un autre titre : Mucchelli (2004) montre clairement que le partage de la sociologie en une tradition, française et durkheimienne, et une autre, allemande et wéberienne, constitue, avant tout, un lieu commun entretenu dans les manuels de sociologie ; ainsi, selon lui, "Durkheim, Bouglé, Halbwachs et les autres étaient des germanophiles convaincus et attentifs, ils ont tous fait un séjour dans les Universités allemandes" (p. 28) ; "Weber, comme Durkheim, s'oppose en réalité au modèle de l'acteur entièrement rationnel et autodéterminé de certains économistes. Comme Durkheim, Weber pense que l'essentiel ce sont les croyances, les représentations, la psychologie collective" (p. 31). De manière plus générale, il n'est pas inutile de dénoncer, après l'auteur, "cette attitude qui consiste à se couvrir de l'autorité des ancêtres tout en leur faisant dire ce qu'ils n'ont pas dit mais que l'on a envie d'entendre aujourd'hui" (p. 35). Ceci sans qu'il soit nécessaire d'entériner le propos pamphlétaire d'un Molotch (1994), pour lequel les sociologues "sort of spray on citations like the white stuff that makes snow on indoor Christmas trees" (p. 227), mais en relevant tout de même, avec Zinn (2004), que, si "[c]ertains enseignants […] répètent de façon insistante que les élèves ou étudiants doivent 'apprendre les faits'" (p. 27), il n'en faut pas moins se souvenir que, "derrière chaque 'fait' présenté par un enseignant, un écrivain ou quiconque, on trouve un jugement. Celui qui consiste à dire que ce fait-là est important et que les autres seront laissés de côté" (*ibid.*).

[3] Comme le soulignent Bourdieu *et al.* (2005 [1968]), "[l]a prospection superficielle des fonctions psychologiques telles qu'elles sont vécues – 'raisons' ou 'satisfactions' – interdit souvent la recherche des fonctions sociales que les 'raisons' dissimulent et dont l'accomplissement procure, par surcroît, les satisfactions directement éprouvées" (p. 32).

de conférer de l'importance aux représentations conscientes non pas pour elles-mêmes, en tant qu'il existerait une supposée continuité épistémologique entre celles-ci et le savoir scientifique, mais bien pour contribuer à expliquer la manière dont des structures sociales largement indépendantes[1] de l'agent participent, en grande partie, à leur production ; l'étude des représentations conscientes de l'agent sera fondamentale pour nous mais ne pourra, en ce sens, se voir assigner d'autre finalité que critique.

La seconde réflexion à mener, pour aboutir à une sociologie morale *critique*[2], concerne le processus de distanciation du sens subjectivement attaché par l'individu à ses propres comportements. Cette distanciation vis-à-vis du savoir profane, conséquence de la rupture épistémologique opérée par le chercheur, implique le recours interprétatif à un point de référence extérieur à l'objet observé – tellement extérieur, d'ailleurs, qu'il peut éventuellement demeurer empiriquement inobservé. Ce référentiel interprétatif indépendant de la pratique joue un rôle crucial dans le processus critique,[3] car c'est lui qui permet de discerner le caractère sociohistoriquement construit de pratiques sociales – l'attribution de responsabilité et de libre-arbitre, dans le cas qui nous occupe – qu'une sociologie confiant l'interprétation à l'agent (dit, alors, "sujet" ou "acteur") tend, nous l'avons vu, à percevoir comme universelles, voire naturelles, du seul fait qu'elles sont (très) largement partagées dans un contexte sociohistorique donné.[4] Et c'est bien dans l'élaboration de ce référentiel interprétatif que les débats philosophiques que nous avons développés dans les deux premiers chapitres de cet exposé jouent le rôle le plus fondamental. Ils permettent, en effet, d'extraire les productions métaphysiques profanes du contexte empirique dans lequel elles seront observées par le sociologue,

---

[1] D'autant plus indépendantes de l'agent que celui-ci occupe une position de dominé dans la structure (ce propos sera étoffé dans le cours de la description du cadre théorique destiné à la présente recherche empirique, section 5 de ce chapitre, p. 187).

[2] Expression pléonastique : il n'est pas inutile de rappeler, après Javeau (2005), que la sociologie est "une discipline par essence critique" (p. 9).

[3] À juste titre, Sayer (1997) rappelle que "[t]o [...] decide that certain beliefs are false is to make judgements of good and bad and what ought and ought not to be, and hence to engage with normative questions. [Critical social science] therefore implies a connection between positive (explanatory/descriptive) social science and normative discourses such as those of moral and political philosophy. But in much of the literature on [critical social science], this normative dimension is hardly acknowledged" (p. 476).

[4] Jacquemain (2002) souligne, par l'exemple, que le consensus empirique n'a pas de valeur normative *per se* : "s'il ne s'était trouvé personne pour s'opposer au nazisme, celui-ci serait-il devenu 'objectivement bon' ?" (p. 128).

et de les interpréter à l'aune d'autres postures métaphysiques, qui, bien qu'éventuellement absentes du champ de cette observation empirique, n'en demeurent pas moins plausibles du point de vue conceptuel, voire préférables du point de vue de leur justesse et de celui de leur justice.[1,2]

Nous indiquions ci-dessus (voir note 2, p. 149) que la justification d'un appel au déterminisme socio-anthropologique n'a été explicite, chez Bourdieu, que sous l'angle épistémologique et méthodologique. Dans la pratique, néanmoins, l'adoption d'une démarche d'investigation déterministe suppose un référentiel d'interprétation lui aussi déterministe : supposer un enchaînement de causes structurales déterminant la trajectoire et, par extension, les attitudes et les comportements d'un agent donné à un moment donné réclame le postulat selon lequel cet agent n'avait pas la possibilité d'attitudes ou de comportements alternatifs. Le déterminisme (socio-anthropologique) se trouve ainsi, implicitement, opposé à la liberté (socio-anthropologique), qui, pour illusoire qu'elle soit, n'en demeure pas moins mobilisée[3] par les dominants comme instrument de violence symbolique dans la double fin de rendre responsables les dominés de leur situation de dominés – tant moralement que socialement – et de s'adjuger, à eux-mêmes, les privilèges et capitaux qu'ils ont objectivement hérités de leur position dans l'espace social. L'idéologie du "libre-arbitre socio-anthropologique" transforme, en d'autres termes, le privilège ou le handi-

---

[1] Tel est bien, là, le sens du propos de Vergés-Gifra, citée antérieurement (p. 122), et celui – plus spécifiquement sociologique – de Boden & Epstein (2011) : "the defiant imagination is evidenced in the sustained tradition in sociological thinking that knowledge is only 'really useful' when it engenders social change" (p. 477) ; voir aussi Schmidt (1994).

[2] Berger & Luckman (1991 [1966]) évoquent très bien cette relation entre philosophie et sociologie : "the philosopher is driven to decide where the quotation marks are in order and where they may safely be omitted, that is, to differentiate between valid and invalid assertions about the world. This the sociologist cannot possibly do. Logically, if not stylistically, he is stuck with the quotation marks. For example, the man in the street may believe that he possesses 'freedom of the will' and that he is therefore 'responsible' for his actions […]. The philosopher […] will inquire into the ontological and epistemological status of these conceptions. *Is man free ? What is responsibility ?* […] What [the sociologist] can and must do […] is to ask how it is that the notion of 'freedom' has come to be taken for granted in one society and not in another [and] how its 'reality' is maintained in the one society" (pp. 14-15).

[3] Le terme ne doit pas être entendu comme décrivant l'émanation d'une volonté nécessairement consciente de la part des dominants, car cette liberté participe, en tant qu'élément de violence symbolique, de ce que Pinto (1998) nomme "l'illusion collective permettant à une fiction d'exister dans l'esprit des agents en les portant à penser et à agir comme si ce qu'ils pensent et font était ordonné à un ordre de choses qu'ils n'auraient pas du tout contribué à produire" (p. 138).

cap socio-économique (selon la fortune) en la conséquence ultime d'une chaîne de choix délibérément posés par l'individu, choix dont il sera tenu responsable – tant moralement que socialement – et dont il ne pourra, par suite, estimer injustes les effets.

Si, toutefois, la préoccupation foncière de la sociologie critique réside bien dans la mise au jour de l'injustice sociale dont nous avons très succinctement délinéé le principe ci-dessus, alors peut-être ne sera-t-il pas sans utilité de recourir au raisonnement que nous conduisions dans le premier chapitre (section 1.2, plus particulièrement p. 43), et de déplacer le référentiel de l'interprétation sociologique du niveau du déterminisme socio-anthropologique vers celui du déterminisme métaphysique.[1] Si ce déterminisme est le plus fondamental dans la construction des principes de justice d'une philosophie politique donnant priorité à la vérité, il doit le devenir dans l'explication de l'injustice sociale produite par une sociologie morale critique, car c'est du registre métaphysique (et non du registre socio-anthropologique) qu'émanent ce que Taylor appelait, plus haut (voir note 1, p. 41), "les termes que vous acceptez comme ultimes dans l'ordre de l'explication".[2] C'est de ce registre qu'émanent les justifications *ultimes* respectives des répondants libertariens et déterministes archétypaux acculés à l'explication du privilège ou du handicap social susmentionné.[3] C'est

[1] De manière symétrique, l'épistémologie individualiste de la sociologie de l'action limite son référentiel (si tant est que l'on puisse user de ce terme dans ce cas) à la stratégie de l'acteur, récusant ainsi tout déterminisme, même socio-anthropologique.

[2] Accessoirement, notons que les déplacements épistémologiques successifs, de l'absence de déterminisme (chère aux actionnalistes) vers le déterminisme socio-anthropologique dont use Bourdieu, puis vers le déterminisme métaphysique, ne participent finalement que de la stricte application du principe réductionniste en sciences ("try to explain as much of a phenomenon by making the fewest and the simplest assumptions possible, at the lowest possible level of organization of matter" [Van Den Berghe, 1990, p. 179]), principe que l'on n'a pas de raison de renier si l'on envisage la sociologie comme l'étude scientifique du fait social, *que les déterminants de celui-ci soient ou non sociaux*. Nous reviendrons plus loin (p. 177) sur cette importante question.

[3] Sandel (1998) propose une sagace exemplification d'une telle explication vue au travers du prisme déterministe rawlsien ; la citation qui suit illustre la lettre qui pourrait être adressée à un étudiant admis dans une institution universitaire : "Dear (Successful) Applicant, We are pleased to inform you that your application for admission has been accepted. Through no doing of your own, it turns out that you happen to have the traits that society needs at the moment [...]. No praise is intended or to be inferred from this decision, as your having the relevant qualities is arbitrary from a moral point of view. You are to be congratulated, not in the sense that you deserve credit for having the qualities that led to your admission – you do not – but only in the sense that the winner of a lottery is to be congratulated. You are lucky to have come along with the right traits at the right moment

de l'attribution empirique d'une capacité libertarienne d'autodétermination qu'émane, en définitive, la légitimation première de l'injustice sociale.[1] Et c'est donc de la négation de cette capacité, qui se traduit par l'affirmation du déterminisme métaphysique, que doit émaner, nous semble-t-il, le référentiel interprétatif nécessaire à une sociologie morale critique.

À la lumière de ce point de référence, nous pouvons, à présent, esquisser la finalité programmatique d'une sociologie morale consciente de l'injustice sociale engendrée par l'hypostase d'une interaction morale à laquelle l'attribution de liberté et de responsabilité est consubstantielle. Cette finalité consistera à *rendre compte des causes structurales d'engendrement et de perpétuation des mécanismes sociaux contribuant à l'universalisation des productions métaphysiques libertariennes et responsabilisantes*. Il y aura donc lieu, pour formuler différemment le propos, d'expliquer ce qui empêche l'agent social *de ne pas être* un acteur moral.[2] Il s'agira, à cette fin, de montrer que les dispositions qui engendrent ces productions s'acquièrent par socialisation, c'est-à-dire, sous l'angle empirique, de montrer que ces dernières sont sujettes à variation sociohistorique et de déterminer les facteurs expliquant celle-ci. Or il se trouve que cette question empirique, dont nous venons de suggérer qu'elle est constitutive de la finalité d'une sociologie morale critique est, *en même temps*, la question empirique posée par le philosophe politique ayant fait sienne la posture de recherche de la vérité, telle que nous l'avons décrite dans le chapitre 2.[3] En d'autres termes, cette question associe, au niveau

---

[…]. For this, you may properly celebrate. You, or more likely your parents, may be tempted to celebrate in the further sense that you take this admission to reflect favorably, if not on your native endowments, at least on the conscientious effort you have made to cultivate your abilities and overcome the obstacles to your achievements. But the assumption that you deserve even the superior character necessary to your effort is equally problematic, for your character also depends on fortunate circumstances of various kinds for which you can claim no credit. The notion of desert seems not to apply to your case. We look forward nonetheless to seeing you in the fall. Sincerely yours…" (p. 142).

[1] Le compatibilisme n'est donc rien d'autre, en ce sens, que la forme principielle (parce que métaphysique) de la légitimation de l'injustice sociale.

[2] De ce point de vue, c'est bien comme un hommage à la théorie bourdivine qu'il faut lire la critique que lui adresse Merchiers (2004), épigone de l'actionnalisme de Pharo : selon lui, ce qui, dans la sociologie de Bourdieu, "rend impossible la morale n'est pas tant la nature dispositionnelle de l'*habitus* […] que le fait que les transformations conscientes de [l]a conduite de vie [de l'individu] s'inscrivent dans les limites autorisées par le maintien de la contrainte de reproduction sans qu'il s'en rende compte, de sorte que […] les individus vivent leurs activités comme des événements dans une seconde nature" (p. 479).

[3] Pour mémoire, la question empirique d'une philosophie ayant fondé ses principes sur une métaphysique déterministe opérationalise le raisonnement suivant : "Voici ce qui, à moi

empirique et de manière très intime – *quasi* gémellaire –, sociologie morale critique et philosophie politique indépendante de la pratique.[1]

En réalité, cette association constitue le produit d'une intelligence symbiotique de ces deux disciplines à de multiples niveaux ; le tableau 4 (p. 162), qui reprend et complète le tableau précédent (p. 147), précise cette logique et résume notre propos. Le point de départ de celle-là réside dans la critique sociologique (à laquelle nous avons consacré le chapitre précédent), sous l'angle du statut épistémologique du propos profane vis-à-vis du propos savant, de la thèse de la priorité de la démocratie et, à travers elle, du "dogme démocratique" en philosophie politique : il s'agit, autrement dit, d'appliquer la notion de rupture épistémologique à la philosophie politique (*1* → *2* dans le tableau). De là, celle-là permet à celle-ci de disposer d'un référentiel normatif alternatif (*2* → *A*) à celui que constitue, pour le philosophe dépendant de la pratique, l'opinion profane estimée ; le déterminisme, que le premier chapitre nous a incliné à percevoir comme la posture métaphysique la plus vraisemblable et, par là même, la plus susceptible de sous-tendre au mieux des principes justes, se substitue ainsi au libertarianisme empirique supputé. De cette référence factuelle *A* naissent alors deux voies distinctes et néanmoins parallèles, l'une philosophique (*A* → *C*), l'autre sociologique (*A′* → *C′*). D'un côté, la philosophie politique pourra s'appuyer sur le déterminisme métaphysique pour fonder ses principes de justice (*A* → *B*), comme l'exemple nous en a été donné par la théorie de Rawls. De l'autre, la sociologie morale critique, du fait même de sa nature et de sa fonction critiques, convoquera cette même factualité déterministe qui lui aura été fournie (ou rétrocédée, en quelque sorte) par la philosophie politique (*A* → *A′*), dans le but de s'en confectionner un référentiel d'interprétation du fait moral empirique (*A′* → *B′*). En tant que finalité spécifique d'une sociologie morale critique, cette interprétation

philosophe, me paraît juste et vrai en termes de principes de justice ; ces principes nécessitent telles productions métaphysiques, morales ou politiques (croyances, attitudes, représentations, désirs, *etc.*) dans la population, est-il faisable de les y trouver ou de les y susciter ?" (*cf.* p. 122).

[1] Déjà Gurvitch, dans ses *Problèmes de la sociologie de la vie morale* (1968 [1955]), estimait que, "de tous les secteurs de la connaissance philosophique, la philosophie morale est précisément celui qui se prête le mieux à une mise en perspective sociologique" (p. 139). Wacquant (1999) et Weiss (1999) iront plus loin, estimant que la philosophie a été transformée (par Bourdieu) en un objet de science, déniant ainsi son droit à énoncer des vérités éternelles sur la nature des choses. Selon Panayotopoulos (1999), d'ailleurs, la sociologie critique de Bourdieu "makes of sociology the bad conscience of philosophy's theoretical tendencies and makes of philosophy the bad conscience of sociology's empirical tendencies" (p. 332).

prendra l'allure, nous l'avons vu, d'une explication des causes structurales d'engendrement des mécanismes sociaux contribuant à entretenir les productions métaphysiques libertariennes ; c'est la raison pour laquelle, sur le plan empirique, philosophie politique et sociologie morale aboutiront enfin, *chacune par leur voie propre* (respectivement, $B \rightarrow C$ et $B' \rightarrow C'$), à une question *identique*, à savoir celle de la détermination de la nature et des facteurs de variation des productions métaphysiques profanes.

L'on pourra, certes, débattre *ad libitum* – voire *ad nauseam* – des limites des domaines d'investigation respectifs de la philosophie politique et de la sociologie morale. Néanmoins, compte tenu de l'avance prise,[1] en matière de collaboration (ou de collusion) interdisciplinaire par l'alliance de la philosophie politique "démocrate" et de la sociologie morale actionnaliste, il semble plutôt que l'urgence soit de déterminer comment philosophie politique et sociologie morale critiques peuvent, une fois reconnu leur objectif commun, se rapprocher pour dénoncer l'injustice sociale voire tenter de la réduire. Le présent chapitre s'est, jusqu'ici, employé à montrer que la philosophie politique ne peut être complètement juste sans la sociologie morale et que, réciproquement, la sociologie morale ne peut être complètement juste sans la philosophie politique. Ceci nous a conduit à conclure que les deux disciplines doivent répondre à une même question empirique, qu'elles ont conjointement contribué à élaborer. C'est à l'opérationalisation de cette question que le reste de ce chapitre est consacré.

[1] Cette avance tient, entre autres choses, au questionnement sur la socialisation (métaphysique et politique, dans le cas qui nous occupe), qui – nous l'avons longuement répété dans les pages qui précèdent – est particulièrement crucial pour une sociologie préoccupée de ne pas réifier des construits socio-historiques, mais dont ne s'encombre guère la sociologie morale existante ; comme le remarque Lahire (2005), "[a]lors que [l]es théories de la socialisation [par inculcation, par l'*habitus*, *etc.*] peinaient à remplir leur programme empirique d'étude de la formation et de l'entretien des dispositions, elles se sont vues concurrencées par des sociologies qui ne s'interrogent plus du tout sur les processus de socialisation et présupposent des acteurs déjà ('bien') socialisés. C'est ainsi, par exemple, que Luc Boltanski et Laurent Thévenot ont dépeint un monde social composé de mondes et de cités [...] sans dire comment les individus de nos sociétés auraient bien pu intérioriser (ou s'approprier) ces différentes logiques. Lorsque la question est abordée, on nous dit seulement que 'tous les membres normaux d'une même société' ont acquis les mêmes compétences et l'on invoque une vague théorie du 'bain' [...]. On voit bien comment ce type de démarche dépourvu de toute préoccupation sociogénétique laisse le champ libre aux sciences cognitives les plus naturalisantes" (pp. 274-275).

Tableau 4.

Rapports Entre Philosophie Politique Indépendante De La Pratique Et Sociologie Morale Critique

	Philosophie politique		Sociologie morale	
	Dépendante de la pratique	Indépendante de la pratique	Critique	Non critique
Destinataires du propos	Acteurs institutionnalisés	Autres philosophes	Autres sociologues ; Volonté d'implication politique	Acteurs institutionnalisés ; Volonté de non-implication politique
Bénéficiaires de la priorité épistémologique	Opinion profane ; Démocratie	Vérité ; Justice	Vérité ; Justice	Opinion profane ; Démocratie
Rapport épistémologique entre propos profane et savant	Continuité	Rupture (*2*)	Rupture (*1*)	Continuité
Référentiel normatif / interprétatif	Opinion profane estimée	Fait du déterminisme en tant que vérité philosophique (*A*)	Fait du déterminisme en tant que vérité philosophique (*A'*)	Ascription de sens opérée par l'individu lui-même
Finalité programmatique	Reconstruction "grammaticale" de principes codifiant les normes morales et politiques en vigueur	Élaboration de principes fondés sur la factualité déterministe (*cf.* théorie de Rawls) (*B*)	Explication, à la lumière de la factualité déterministe, des causes de perpétuation des productions métaphysiques libertariennes (*B'*)	Compréhension et description "grammaticales" des raisons de l'interaction morale observée à partir du postulat d'attribution de responsabilité
Mode de détermination de la nature des productions métaphysiques profanes	Universalisation d'une intuition libertarienne ; Velléités empiriques	Empirique : (in)validation de la possibilité d'inflexion (donc de variation) des productions métaphysiques profanes vers ce que requièrent les principes de justice (*C*)	Empirique : détermination des facteurs de variation éventuelle des productions métaphysiques profanes (*C'*)	Universalisation du postulat d'attribution de responsabilité libertarienne

3. Objectif opérationnel, population et hypothèses de la recherche empirique

Expliquer les causes structurales perpétuant les productions métaphysiques libertariennes constitue un objectif sociologique d'ordre programmatique, qui requiert retraduction en un objectif opérationnel de recherche empirique. Cette tâche est celle à laquelle nous nous attelons à présent.[1]

Prenant pour objet d'étude les effets de l'enseignement supérieur sur différents types d'attitude, Guimond (1998) perçoit l'existence de deux manières rivales d'expliquer la fonction socialisatrice du système éducatif. D'une part, une kyrielle de travaux de sociologie de l'éducation – dont les moins classiques ne sont ni ceux de Bourdieu & Passeron (1970, 1985 [1964]), ni ceux de Girod (1977) – relèvent une solide tendance du système d'enseignement supérieur à la reproduction de la domination des classes dominantes ; celui-ci permettrait de consolider les valeurs conservatrices inculquées, à leurs enfants, par les familles d'extraction bourgeoise. D'autre part, dès les années 1940, les recherches de psychologie sociale de l'influence entamées par Newcomb – l'un des précurseurs de l'étude de l'impact de l'éducation sur les attitudes et les croyances –, puis poursuivies par ses successeurs, attribuent à la socialisation universitaire des vertus émancipatrices, en tant qu'elle serait capable de convertir durablement les attitudes politiques premières des étudiants vers plus de tolérance et de sympathie à l'égard de la condition des individus moins nantis qu'eux-mêmes. Comment, s'interroge Guimond, résoudre l'apparente contradiction opposant les résultats des sociologues à ceux des psychologues sociaux ? Constatant que ces positions divergentes nourrissent en commun l'idée selon laquelle l'éducation détient une influence marquante sur la formation de la pensée sociale, l'auteur (*ibid.*) s'extrait du lieu de l'opposition en formulant la réflexion intégrative qui suit.

> Au cours de leur formation, les étudiants en sciences sociales[2] par exemple, sont régulièrement exposés à des théories, des concepts ou des propositions qui mettent en valeur l'importance des conditions sociales et qui soulignent les limites qu'impose l'environnement social, économique ou politique au comportement humain. […] [C]es connaissances peuvent s'accompagner d'une diminution de la tendance à imputer de la responsabilité et à assigner un blâme […]. À l'inverse, la formation en commerce ou en administration, mettant l'accent sur l'esprit d'entreprise, pourrait renforcer la

[1] Nous empruntons et développons, dans la présente section, certaines réflexions entamées dans Collard-Bovy (2001) et dans Collard-Bovy & Galand (2003).

[2] Il y a lieu de restreindre, dans le contexte dans lequel l'emploie l'auteur, l'expression *sciences sociales* à la seule sociologie.

> tendance à croire que l'individu est responsable de son sort. (p. 237)

Sur le plan théorique, il n'existe donc, selon Guimond, aucune antinomie à soutenir conjointement la thèse des sociologues et celle des psychologues sociaux, car l'une et l'autre reflètent deux facettes d'une même réalité ; il s'agit, simplement, de ne pas entendre une cohorte donnée d'étudiants universitaires en tant qu'entité monolithique, mais plutôt d'y discerner l'altérité des attitudes en fonction des filières académiques. L'empirie confirme ces prédictions : d'importantes différences attitudinales sont décelées entre les étudiants en gestion et leurs condisciples sociologues.[1] Mais il y a plus : outre les variations selon le *domaine* d'études, sont enregistrées des évolutions en fonction du *niveau* de celles-ci. Plus précisément, les attitudes politiques sont très voisines chez les élèves de dernière année de l'enseignement secondaire, quelle que soit l'orientation académique projetée ; au collège[2], par contre, se marque une certaine différenciation entre les deux filières ; mais c'est à l'université qu'apparaissent les distinctions les plus flagrantes : celles-ci mettent au jour la nette propension des étudiants en sociologie à recourir à des facteurs situationnels pour justifier le chômage et la pauvreté, lors même que les étudiants en gestion arguent plus volontiers de facteurs dispositionnels à cet endroit (Guimond, *ibid.*). En d'autres termes, les études menées par Guimond et ses collaborateurs suggèrent fortement que les études de gestion inclinent au blâme de l'individu pour les phénomènes d'échec professionnel et social ; inversement, les études de sociologie rendent plus saillantes les contraintes situationnelles s'agissant d'expliquer les phénomènes susnommés.

Comme l'explique Michon (2006, 2008),[3] des normes, tant explicites qu'implicites, existent au sein de chaque contexte académique ; elles sont véhiculées par lui, tant au travers des groupes de pairs que par l'intermédiaire des enseignants et des enseignements eux-mêmes, *via* le

---

[1] Voir, notamment, Guimond (1992), Guimond *et al.* (1989), Guimond & Palmer (1990, 1996) ; pour des travaux précurseurs, voir aussi Bernier (1978), Feather (1975), et Franks *et al.* (1973). Dans une perspective plus sociologique, Galland (1995) constate que les étudiants de droit, de même que ceux de sciences économiques, constituent le groupe conservateur des valeurs de la droite, tandis que leurs pairs, étudiants en sciences humaines, marquent une tendance à la reproduction des valeurs traditionnelles de la gauche.

[2] Au Canada, où ont été réalisées toutes les études dont il est ici fait état, les études secondaires prennent fin vers dix-sept ans ; le niveau collégial (encore dénommé CEGEP) y constitue "une particularité du système scolaire québécois et représente deux ans d'études pré-universitaires dans un collège spécialisé à cette fin ; cette étape est obligatoire pour qui veut étudier à l'université" (Guimond, 1998, p. 238).

[3] Pour un contexte élargi de socialisation politique, voir aussi Ihl (2002).

contenu des cours.[1] La confrontation de l'étudiant à ces nouvelles normes peut soit renforcer des attitudes et des croyances existantes, soit, au contraire, provoquer une dissonance cognitive (Festinger, 1957) entre anciennes croyances et nouvelles normes, poussant l'individu à modifier ses attitudes afin de résorber cette dissonance. Sans, pour autant, verser dans la caricature, il nous semble d'ailleurs utile de souligner, très brièvement, les importantes divergences idéologiques – donc normatives et axiologiques (Helkama, 1999 ; Lehman *et al.*, 1988) – qui séparent les deux filières académiques dont question ici. Ainsi l'archétype du gestionnaire, du "*manager*", est-il l'individu capable de prendre et de tenir des responsabilités, c'est-à-dire de répondre, par lui-même, de ses actes et de ses décisions (puisqu'il est, avant tout, un "décideur"). De surcroît, le stéréotype du "*manager*" va souvent de pair avec l'apologie du "*winner*" (sous forme de "*success stories*"), et, surtout, avec celle du "*self-made man*" (*cf.* Cawelti [1965]), de l'homme qui se crée lui-même, grâce – notamment – à des talents et à un esprit entreprenant qu'il estime ne devoir qu'à lui-même ("s'être fait tout seul"). Or rien ne saurait mieux matérialiser la métaphysique libertarienne que ce mythe du "*self-made man*", puisque ce dernier incarne, par définition, une capacité causale *quasi* divine d'agir en tant que premier moteur non mû ("être parti de rien"), indépendamment de tout déterminisme. Il n'est donc pas déraisonnable d'émettre l'hypothèse selon laquelle cette "idéologie entrepreneuriale" contribuerait, chez les étudiants en gestion, à la génération ou au renforcement de productions métaphysiques de type libertarien.[2] D'un autre côté, il est concevable que, contrairement aux gestionnaires (souvent contraints par des requêtes d'efficience et de compétitivité, toujours aux prises avec le "terrain" et ses

---

[1] Ces médiateurs sont parfois dénommés *autorités épistémiques* dans le champ de la psychologie sociale (Bar-Tal *et al.*, 1991 ; Guimond, 2001).

[2] Selon Bourdieu (2000), "la théorie du *management*, littérature de *business school* pour *business school*, [est] conçue à l'usage des managers, […] elle oscille continuellement entre le positif et le normatif et repose fondamentalement sur une surestimation de la part laissée aux stratégies conscientes par rapport aux contraintes structurales et aux dispositions des dirigeants" (p. 245). Ce n'est d'ailleurs pas le passage suivant, extrait d'un traité de "gestion des ressources humaines", qui démentira ces considérations : "[l]es bases théoriques profondes de la gestion des ressources humaines se trouvent dans la théorie des organisations. *Il n'est pas question de les aborder ici.* […] Nous ne dissimulerons pas cependant un parti pris de traiter les outils de gestion de ressources humaines comme s'adressant à des individus, les salariés, qui agissent eux-mêmes dans le cadre de ce qu'ils considèrent être leurs intérêts propres (dont l'entreprise n'est qu'un cadre parmi d'autres). […] *On dira donc* que nous sommes partisans de 'l'individualisme méthodologique' et que, tout en considérant les effets de l'environnement des firmes, *nous croyons aux choix stratégiques*" (Amadieu & Rojot [1996], pp. 2-3 – nous soulignons). Voir aussi Villette (2003).

incontournables réalités)[1], les sociologues appelés à donner – ne serait-ce qu'*in petto* – une lecture du phénomène social ne puissent, s'ils exercent leur métier avec quelque conviction, faire l'économie d'un recours récurrent aux théories que leurs cours et leurs professeurs leur ont enseignées. Or nombre de ces théories mettent l'accent sur les déterminismes de tous ordres qui façonnent, peu ou prou, les attitudes et les comportements de l'individu. Il ne serait pas, dès lors, impensable de relever, chez les étudiants en sociologie, des productions métaphysiques davantage orientées vers le déterminisme qu'elles ne le sont, spéculativement, chez leurs homologues gestionnaires.

Ces réflexions nous ont amené à soutenir, dans des travaux antérieurs (Collard-Bovy, 2006), que ces recherches relatives à l'influence de la socialisation par l'enseignement supérieur, bien que n'ayant pas été conçues avec, pour finalité, l'étude des productions métaphysiques profanes, peuvent – moyennant lecture appropriée – contribuer à éclairer cette problématique.[2] Il est à reconnaître, toutefois, que ce type d'étude des attitudes à propos des causes du chômage et de la pauvreté chez les étudiants ne fournit qu'une approximation assez grossière de leurs productions métaphysiques profanes, et ce pour trois raisons. En premier lieu, les attribu-

[1] Voir, sur le sujet, Lesgards (1995).

[2] Choisir une explication dispositionnelle du chômage ou de la pauvreté d'un individu revient, en effet, à percevoir que les causes de cet état sont à rechercher, plus ou moins directement, dans des *choix librement posés* par cet individu : il aurait pu porter davantage d'efforts à sa "formation", il aurait pu acquérir de meilleures habitudes de vie, *etc.* (voir Appelbaum [2001], ou encore Beugré [1989]). Ainsi l'atténuation de la tendance aux attributions causales dispositionnelles implique-t-elle, dans ce cas, celle de la prégnance du libre-arbitre individuel dans le registre explicatif du répondant – et c'est précisément ce qui nous intéresse. De même, choisir une explication situationnelle revient, ici, à attribuer aux *circonstances* les causes de la précarité : par exemple, le rôle de la mauvaise conjoncture économique du pays. Par conséquent, l'intensification de la tendance aux attributions causales situationnelles implique, dans ce contexte, celle de la prégnance du déterminisme comme facteur explicatif du comportement. Après Pandey *et al.* (1982), Gaffié (2006) rapproche, d'ailleurs, tendances attributionnelles et appartenances groupales idéologiques : pour lui, "R[ight-wing] subjects display psycho-individualistic patterns of perception, while L[eft-wing] subjects are more likely to use sociological ones" (p. 406). Ceci revient à dire que les attributions causales "should be considered as arguments in a confrontation" (*ibid.*, p. 418), et qu'elles sont – comme l'a noté Moscovici (1982) de longue date – le produit de représentations et d'attitudes *sociales*. Le déséquilibre observé entre tendance à l'explication externe et propension à l'explication interne, en faveur de cette dernière, ne participe donc pas, ainsi qu'a pu l'affirmer un peu hâtivement certaine psychologie sociale (voir, par exemple, L. Ross [1977]) poussée par son penchant naturalisant, d'une "erreur fondamentale d'attribution".

tions causales[1] ne constituent qu'*une* des dimensions de ces productions ; elles sont très utiles dans l'évaluation de l'attribution de responsabilité, mais ne se voient reliées qu'indirectement aux attitudes métaphysiques proprement dites (libertarianisme *vs.* déterminisme, compatibilisme *vs.* incompatibilisme, *etc.*). En outre, il est possible que la démarche utilisée pour recueillir ces attributions ne soit pas la plus à même d'éviter l'erreur scolastique, que nous aborderons plus loin. Enfin, l'angle disciplinaire de ces recherches est celui de la psychologie sociale, avec, pour conséquences, celle de concentrer leurs efforts méthodologiques sur la reproductibilité de leurs résultats et, corrélativement, celle de ne conférer qu'une place très secondaire à des variables indépendantes autres que le type et le niveau d'études supérieures.

Par ailleurs, nous évoquions, un peu plus haut (p. 166), les "déterminismes de tous ordres" dont sont rendus conscients les étudiants en sociologie ; il n'échappe à personne, toutefois, que cette discipline accentue principalement les déterminismes *sociaux* (ou *socio-anthropologiques*) qui, nous l'avons vu, doivent être distingués du déterminisme *métaphysique* qui nous occupe ici. Or les études précédemment mentionnées prennent, pour objet, les effets de socialisations différenciées, selon les domaines académiques, sur des attitudes qui, justement, concernent le déterminisme *social* (chômage, pauvreté). S'agissant d'étudier les attitudes relatives au déterminisme *métaphysique*, il semble opportun, par conséquent, de s'intéresser aux étudiants du domaine académique le plus susceptible d'influencer ces dernières, à savoir la philosophie.

C'est fort de ces constats, et conservant à l'esprit que "l'"éducation

[1] Le chômage et la pauvreté ne sont pas, bien entendu, les seuls faits pour lesquels l'individu tente d'élaborer une explication : tout ce qui se produit dans sa vie ou dans celle d'autrui peut faire l'objet d'une démarche cognitive visant à déterminer les facteurs qui en sont la cause (Dubois, 1994 ; Dubois & Tarquinio, 1997). Parmi ceux-ci, l'individu lui-même joue un rôle dont l'importance peut varier grandement entre les deux pôles d'un continuum : à l'un des extrêmes, l'entièreté de la causalité lui est imputée, au travers de facteurs dits *internes*, *personnologiques*, ou encore *dispositionnels* (par exemple, les aptitudes, les habiletés, les efforts, la volonté) ; à l'autre, aucune responsabilité n'est perçue comme incombant audit individu, et c'est le contexte, la situation qui endossent la charge causale, par le biais de facteurs qualifiés, cette fois, d'*externes* ou de *situationnels* (ce sera le cas des circonstances, de la conjoncture, de la chance, de la fatalité, entre autres). La notion d'attribution causale peut, dès lors, être définie comme "un processus d'inférence débouchant sur une explication causale des comportements et des émotions" (Dubois, 1987, p. 47). Pour davantage de précisions sur l'internalité, l'externalité et les attributions causales, voir les exemples *infra* (note 1, p. 174) ; pour une mise en relation de ces concepts avec l'étude empirique de la justice et de l'idéologie méritocratique, voir Collard-Bovy (2001, 2006) et Collard-Bovy & Galand (2003).

politique' ne se réduit pas, comme le veulent la quasi-totalité de ceux qui s'intéressent à cet objet, à la transmission consciente (ou même inconsciente) des représentations les plus directement liées à la sphère de la 'politique' au sens ordinaire du terme" (Bourdieu, 1977, p. 81n), que nous formulerons l'objectif opérationnel de la présente recherche empirique. Celui-ci consistera en une *étude sociologique comparative des productions métaphysiques d'étudiants des universités de Bruxelles, Liège et Louvain,*[1] *relevant de domaines académiques distincts (gestion, philosophie et sociologie)*[2]*, en deuxième et dernière années d'un cursus académique (*"master *120") qui en compte cinq*.[3] Ceci permettra, compte tenu du nombre total de sujets de ces six groupes[4], de travailler statistiquement sur la population entière, sans devoir recourir à l'échantillonnage dans notre étude.

Prenant appui sur la littérature précitée et sur les résultats de nos propres travaux (Collard-Bovy, 2001 ; Collard-Bovy & Galand, 2003), les hypothèses de l'étude se formuleront comme suit :

1. les productions métaphysiques (variable dépendante de l'étude) des étudiants ressortissant respectivement à chacun des domaines académiques considérés (gestion, philosophie, sociologie) sont différentes de celles des étudiants respectivement rattachés aux deux autres domaines ;
2. cette différence tend à se renforcer au fil de la progression dans le cursus académique : du "baccalauréat" au "*master*", le liberta-

[1] L'université d'appartenance des répondants n'est pas, cependant, prise en considération dans l'étude.

[2] Afin de permettre des analyses statistiques plus subtiles, les étudiants de la deuxième année de "baccalauréat" en sciences humaines et sociales sont adjoints à ceux de l'année d'études correspondante en sociologie ; ceci sans risque de biaiser les résultats, puisqu'un examen comparé des programmes de cours respectifs des deux filières révèle une très grande similarité de leurs contenus (peut-être plus importante – assez paradoxalement – que celle que l'on pourrait rencontrer entre programmes individuels d'étudiants d'une même filière, du fait de l'hétérogénéité induite par le jeu des options).

[3] Au recours récurrent des psychologues sociaux à des populations d'étudiants universitaires dans leurs recherches expérimentales, Sampson (1980) adresse le reproche d'un biais majeur : ce qui est vrai pour cette population particulière peut n'avoir pas de portée universelle. Cette critique, dont le principe ne peut qu'emporter l'adhésion, n'a vraisemblablement pas lieu d'être appliquée à la démarche empirique proposée ici, puisque la détermination à examiner les productions métaphysiques au sein de groupes d'étudiants ne s'exerce pas *en dépit* d'une autre population, mais bien, au contraire, *en raison même* de la socialisation différentielle tout à fait singulière, voire unique, que l'on espère voir générée par le contexte académique.

[4] Voir section 4.2.1 ci-dessous, p. 178.

rianisme s'accentue chez les étudiants en gestion et diminue chez les étudiants en philosophie et chez les étudiants en sociologie, lors même que le déterminisme progresse de manière inverse ;[1]

3. ce changement progressif est essentiellement imputable à la socialisation opérée par le contexte d'études, matérialisé par son domaine et son niveau (lesquels constituent les variables indépendantes principales de l'étude).

Le recours à la comparaison entre filières d'études (et entre ces filières-*là*) se justifie, d'une part, par le fait que, comme le souligne bien Moscovici (1982), "analysis of social representations must by definition be comparative : it involves comparison between groups, comparison between cultures, and comparison between mentalities or ideologies" (p. 146), et, surtout, d'autre part, par la nécessité d'isoler *un* facteur (le contexte d'études) qui – à titre d'hypothèse – reflète des socialisations susceptibles de produire des types de production métaphysique significativement différents. Insistons, à cet égard, sur le caractère *hypothétique* – donc *non tautologique* – de ces productions métaphysiques différenciées par la socialisation, puisque tout, tant dans notre culture[2] qu'éventuellement dans notre nature, contribue à l'intériorisation[3], depuis le plus jeune âge, d'une

---

[1] Dans la mesure où l'investigation à mener procède d'un devis transversal, cette manière de concevoir l'hypothèse participe évidemment d'un abus de langage, puisque la démonstration d'une évolution réelle nécessiterait le recours à un devis longitudinal. Si cette particularité requerra notre circonspection dans la phase interprétative de la recherche, elle n'en constitue pas un biais majeur pour autant, car le corpus d'études longitudinales (celles de Guimond *et al.*, notamment) portant sur la socialisation politique des étudiants confirme les résultats d'études transversales semblables.

[2] Comme l'exprime McCrone (1999), "our legal, political and educational systems depend on the assumption that it is fair to treat individuals as point-like moral agents, fully in charge of what comes out of their own minds" (p. 254).

[3] Le concept de socialisation désigne le processus par lequel l'enfant (ou, par extension, tout individu) intériorise les divers éléments de la culture environnante : valeurs, attitudes, règles de conduite, *etc.* (Beauvois & Dubois, 1999). Il est à distinguer de la notion d'*intériorisation* (ou encore d'*internalisation*), forme particulière et néanmoins puissante de socialisation, que Grusec & Goodnow (1994) – citées par Beauvois & Dubois (*ibid.*) – définissent comme le fait de "taking over the values and attitudes of society as one's own so that socially acceptable behavior is motivated not by anticipation of external consequences but by *intrinsic or internal factors*" (Grusec & Goodnow, 1994, p. 4 – nous soulignons). Autrement dit, "une internalisation réussie se repérera principalement au fait que l'*utilité sociale* de certains comportements et abstinences (obligations et interdits), utilité au départ désignée comme telle dans l'environnement social, apparaît par la suite comme le fait d'une volonté ou d'une disposition interne de la personne [...] ('je suis fait comme

pensée fondée sur les postulats libertariens d'autodétermination et de causation agentique ;[1] il est tout à fait concevable, en d'autres termes (c'est même là le postulat fondamental et fondateur du compatibilisme) que n'existent pas de déterminants socio-historiques suffisamment puissants pour engendrer des productions métaphysiques qui ne soient pas universellement libertariennes.[2] Alternativement dit, la "concurrence" (ou le "monopole")[3] de l'intériorisation du libertarianisme risque d'être telle qu'il se peut qu'une différenciation statistiquement significative des productions métaphysiques de trois groupes sociaux, matérialisés par trois filières d'études différentes, constitue, tout à la fois, le moins et le plus que l'on puisse espérer de la potentielle socialisation différentiellement induite, par ces trois filières, sur la longue période sur laquelle s'étale le cursus académique. L'adoption d'une démarche comparative permet, par ailleurs, d'éviter d'avoir à prendre position – peut-être, d'ailleurs, de ma-

ça : j'aime faire plaisir, et tant mieux si, de surcroît, c'est bien de faire ainsi')" (Beauvois & Dubois, *ibid.*, pp. 219-220). Cent ans plus tôt, Durkheim (1990 [1895]) ne disait guère autre chose : "toute éducation consiste dans un effort continu pour imposer à l'enfant des manières de voir, de sentir et d'agir auxquelles il ne serait pas spontanément arrivé" (p. 7).

[1] G. Strawson (1986) partage ces vues : "[t]o observe a child of two fully in control of its limbs, doing what it wants to do with them, and to this extent fully free to act in the compatibilist sense of the phrase, and to realize that it is precisely such unremitting experience of self-control that is the deepest foundation of our naturally *in*compatibilistic sense of true-responsibility-entailing self-determination, is to understand one of the most important facts about the genesis and power of our ordinary strong sense of freedom" (p. 111). Il va sans dire que le propos métaphysique de Strawson se retraduit aussi bien dans le langage du psychologue (pour Beauvois [1999], "[e]n Occident, la personne est un lieu psychologique, moral et juridique d'intégration et d'unification. [...] La 'personnalité' est la forme concrète, visible, prise par cette intégration" [p. 15]) que dans celui du sociologue : d'après Bourdieu (1977), "ce ne serait pas une petite entreprise que de décrire complètement l'ensemble des mécanismes institutionnels, et tout particulièrement intellectuels et scolaires, qui contribuent à encourager *le culte et la culture de la 'personne'*, cet ensemble de *propriétés personnelles*, exclusives, uniques, originales, comme les 'idées personnelles', le 'style personnel' et par dessus tout l'"opinion personnelle' et qui, au contraire, tendent à dévaluer, à dénigrer, à condamner tout ce qui est impersonnel (le 'on'), commun, collectif, *emprunté*" (p. 68).

[2] Pour Rakos *et al.* (2008), par exemple, "from the evolutionary perspective, the belief in free will is one of a number of culturally shaped expressions of the innate belief in human agency. But while the form of agenic belief may be modifiable by culture, it likely would be extraordinarily difficult to suppress or replace the innate belief through cultural conditioning efforts" (p. 22).

[3] Voir Bronner (2004) pour une explication des croyances collectives en termes (notamment) de monopoles cognitifs.

nière stérile –[1] sur l'éternel débat, évoqué ci-dessus, relatif à l'origine naturelle ou culturelle du caractère libertarien présumé des productions métaphysiques profanes.

> À la différence d'une partie des sciences cognitives qui décrivent et analysent des phénomènes du point de vue de leur *universalité* neurobiologique ou psychologique [...], la sociologie se donne d'emblée pour objet [...] l'ensemble des *variations* sociales du comportement et de la pensée [...]. La sociologie est fondamentalement une science de la comparaison, et l'on pourrait dire que, contrairement au proverbe qui affirme que "comparaison n'est pas raison", en sociologie "comparaison est, en grande partie, raison", dans la mesure où c'est par elle que se dégagent les connaissances les plus significatives. Et il faut insister sur le fait que la comparaison n'est pas une méthode parmi d'autres en sociologie [...] mais une caractéristique essentielle du raisonnement sociologique. (Lahire, 2004, pp. 696-697)

Cependant, notons que, si la démonstration d'existence ou d'inexistence d'une possibilité d'inflexion des productions métaphysiques profanes vers ce que requièrent les principes de justice constitue un objectif empirique suffisant pour la philosophie politique en posture de recherche de la vérité, la vocation *explicative* que nous avons conférée à la sociologie morale *critique* empêche celle-ci, pour sa part, de se satisfaire d'une réponse bimodale de ce type et la contraint à déterminer, dans une mesure plus large, les facteurs qui s'ajoutent – ou, le cas échéant, se substituent – à la variable indépendante principale pour *expliquer* la variabilité des productions métaphysiques profanes potentiellement observées, puisque, comme le souligne Sayer (1997), "[c]riticism becomes critique when we not only show that certain beliefs are false but explain why they are held, and what produces them" (p. 474). Ceci équivaut à suggérer qu'il nous est nécessaire de considérer d'autres variables indépendantes que l'unique contexte académique (matérialisé, pour rappel, par les filières et niveaux d'études).[2] La

---

[1] La dichotomie est passablement artificielle, dans la mesure où ce que l'on nomme ordinairement "naturel" n'est jamais essentiel, figé, universel, puisque l'homme autant que les autres espèces poursuivent – par la définition même de celle-ci – leur évolution, donc leur changement en fonction de l'environnement. La différence essentielle entre nature et culture réside principalement, selon cette perspective, dans l'échelle temporelle du changement dont question.

[2] En procédant de la sorte, nous nous écartons volontairement d'une posture telle que celle pour laquelle opte Tenret (2011) dans une recherche avec laquelle voisine la nôtre ; en effet, "bien que certainement très instructives pour [sa] problématique, les variables religieuses et politiques ont cependant été écartées de cette recherche et ne constituent pas [ses] variables d'intérêt principal. [Ceci notamment] parce que [sa] question de recherche principale demeure celle du rôle de l'école sur l'intériorisation de la méritocratie. Les autres variables sociales [...] ne sont mentionnées que pour 'contrôler' ces variables scolaires" (p. 56).

section suivante se consacre à la description de celles-ci, de même qu'à celle de la variable dépendante et de ses multiples dimensions.

4. Étude des variables dépendante et indépendantes

4.1. Variable dépendante : les productions métaphysiques

Le concept de *production métaphysique* (qui, à ce stade de l'exposé, englobe croyances, jugements, attitudes, et intuitions relatifs à la liberté et au déterminisme) définit la variable dépendante de notre étude. Dans ce qui suit, nous en explicitons les dimensions initialement retenues pour la couvrir.

4.1.1. Les tendances attributionnelles

Les tendances attributionnelles correspondent aux degrés de préférence respectifs pour les attributions internes et externes (voir note 1, p. 167) en matière d'explication, par l'individu, de son propre comportement ou de celui d'autrui, dans une situation donnée ou concernant un phénomène social donné (le chômage et la pauvreté, dans les exemples antérieurement considérés). L'intérêt d'une évaluation de ces tendances du répondant résidera, comme indiqué dans la section qui précède, dans la proximité conceptuelle existant entre une attribution causale et une attribution de responsabilité, laquelle repose sur le postulat d'une capacité d'autodétermination plus ou moins étendue de l'individu (voir note 2, p. 166).

4.1.2. Le locus of control

Si le concept d'*attribution causale* vise à rendre compte du processus par lequel l'individu interprète les *comportements*, celui de *lieu de contrôle* (locus of control, ou LOC) vise à comprendre le lien qu'établit celui-ci entre une conduite (la sienne ou celle d'autrui) et l'obtention d'un *renforcement* (Rotter, 1966). Si l'individu perçoit l'origine de cette obtention dans les circonstances, la chance, le hasard, le destin, *etc.*, l'on évoquera une croyance en un contrôle *externe* ; si, au contraire, il considère que la survenance de l'événement dépend du comportement ou de quelque caractéristique intrinsèque de la personne visée, l'on parlera d'une croyance en un contrôle *interne*. On le voit, les concepts d'attribution causale et de *LOC* usent, tous deux, de la dichotomie opposant internalité et externalité, ce qui, dans la littérature, donne parfois lieu à certaines confusions (Collard-Bovy, 2001 ; Collard-Bovy & Galand, 2003). Avec Dubois (1994), nous pré-

ciserons, par conséquent, la différence majeure existant entre ces deux concepts : "le concept d'attribution désigne des explications, des jugements portés *a posteriori*, alors que le concept de *LOC* concerne des expectations, des attentes, des croyances de contrôle formulées *a priori*" (p. 14).[1]

Pour ce qui concerne notre étude empirique, nous utiliserons les attributions causales pour évaluer l'internalité et l'externalité du répondant à l'endroit du comportement *d'autrui*, tandis que nous convoquerons le *LOC* dans le but de mesurer l'internalité et l'externalité manifestées, par ce même répondant, à son propre sujet.

4.1.3. La croyance en un monde juste

À côté de ces notions d'attribution causale et de *LOC*, empruntées à la psychologie sociale "généraliste", figurent d'autres concepts ressortissant plus spécifiquement à la psychologie sociale de la justice. L'objet propre de celle-ci réside dans l'examen de ce qui est subjectivement perçu comme juste ou injuste dans des circonstances données, dans l'analyse de la manière dont l'individu réagit face à une situation perçue comme injuste et, enfin, dans l'élucidation des facteurs motivant un individu à attacher de l'importance à la justice : *cf.* Deutsch (1985), Lerner & Whitehead (1980), Mikula (2001), Mikula *et al.* (1990), Mikula & Wenzel (2000) et Steiner (1999).[2]

Lerner, vers la fin des années 1970, a formulé l'hypothèse dite du *monde juste*. Selon celle-ci, croire que le monde est juste par essence, et que chacun ne reçoit que ce qu'il mérite, est une attitude résultant des expériences antérieures (celles vécues durant l'enfance, en particulier) de

[1] Soit les exemples suivants, extraits de Dubois (1994). En matière de comportements, donc d'attribution causale, tout d'abord : "*Pierre, votre voisin de palier,* aide *sa femme à monter les sacs des courses qu'elle est allée faire au supermarché*. Différents types d'explications causales peuvent être donnés de ce comportement : vous pouvez invoquer la serviabilité de Pierre [...] à moins que vous n'invoquiez la constitution particulièrement fragile de son épouse ou la panne momentanée de l'ascenseur" (p. 13). En matière de renforcements, donc de *LOC*, ensuite : "*Votre fille va passer son baccalauréat*. Il doit certainement vous arriver de penser à ce qui serait susceptible de la faire réussir ou échouer. Vous vous dites peut-être que son succès (ici, un renforcement positif) dépendra du sérieux avec lequel elle aura fait ses révisions ou de la clémence des correcteurs. À moins que vous n'ayiez (*sic*) confiance en sa bonne étoile" (*ibid.*, pp. 13-14).

[2] Avec Wendorf *et al.* (2002), relevons aussi l'existence d'un courant développementaliste de l'étude psychologique de la justice, dont l'un des représentants majeurs n'est autre que Kohlberg (voir la note 2 de la page 198).

l'individu en matière de relations à autrui (Lerner & Miller, 1978 ; Mikula, 1980), et constitue, selon Lerner, un besoin tout à fait fondamental de chaque être humain. Empruntant à la théorie de Festinger (1957), Lerner déduit que, si ce besoin n'est pas satisfait, la dissonance cognitive sera telle que l'individu agira de façon à revenir à sa croyance en un monde juste. Ceci signifie que, en présence d'une injustice forcément incompatible avec sa croyance – c'est-à-dire en présence d'évidences contredisant cette dernière –, l'individu tentera de réduire la dissonance ainsi générée, de rationaliser cette croyance à tout prix, en recourant à des facteurs capables d'expliquer – éventuellement de manière totalement fallacieuse – que la victime mérite effectivement ce qu'il ne convient plus de nommer, dès lors, une injustice.[1]

En tant qu'elle révèle une croyance en une justice *immanente*, la croyance d'un monde juste révèle aussi celle de l'existence du mérite pré-institutionnel, concept dont nous avons vu qu'il participe lui-même d'une métaphysique libertarienne.[2] L'évaluation de cette croyance chez les répondants apportera, par conséquent, une information supplémentaire sur la nature de leurs productions métaphysiques. Notons aussi que les recherches les plus récentes sur le sujet (Sutton & Douglas, 2005) ont montré que les échelles traditionnelles visant à évaluer la croyance en un monde juste comportent, en réalité, deux construits factoriellement orthogonaux, les seize items de ces échelles ne se révélant fortement cohérents qu'après avoir été partagés entre ceux qui portent sur la croyance en un monde juste envers soi-même et ceux qui portent sur la croyance homologue envers autrui. Ceci permettra de discerner, ici encore, l'existence potentielle de croyances variables selon l'individu auquel elles s'appliquent – soi-même ou autrui.

Enfin, certains auteurs, tel Kristjánsson (2004), ont suggéré que la croyance en un monde juste ne serait que l'expression d'une croyance plus vaste en un *LOC* interne. Sutton & Douglas (2005) ont, par contre, montré empiriquement le manque de validité de cette hypothèse : selon les auteurs, aucun des deux types de croyance en un monde juste ne corrèle le *LOC*.

---

[1] Selon Sutton & Douglas (2005), une forte croyance en un monde juste prédit, d'ailleurs, "prejudiced attitudes to a range of disadvantaged groups, including refugees, persons with AIDS, the unemployed, the elderly, and the poor" (p. 638).

[2] Voir la page 108, ainsi que, page 103, la note 2.

4.1.4. Le libertarianisme et le déterminisme

Nous avons vu, à l'entame de ce chapitre (section 1.1.1, p. 132), que le problème épistémologique principal qui se pose à l'égard de la philosophie expérimentale réside dans la naturalisation qu'elle opère à l'endroit des intuitions, concepts et jugements profanes. Par exemple, Nahmias *et al.* (2004) posent la question empirique de savoir si nos intuitions métaphysiques sont ou non incompatibilistes, sans jamais se demander si des variations socio-culturelles de ce "nos" pourraient entraîner des variations de ces intuitions. Les innombrables études menées par la philosophie expérimentale possèdent, ainsi, la caractéristique commune de poursuivre la quête d'une sorte d'essence des concepts métaphysiques profanes, lors même que notre objectif de recherche empirique porte, tout au contraire, sur la détermination d'éventuelles variations sociales de ceux-là.

Rappelons, toutefois, que les concepts convoqués jusqu'à présent (attributions causales, LOC, croyance en un monde juste) n'ont pas, pour vocation première, celle de procurer des indicateurs – même indirects – des productions métaphysiques profanes ; il ne fait nul doute qu'ils se révèlent utiles pour évaluer des notions connexes à ces dernières, tels le mérite pré-institutionnel et l'attribution de responsabilité, mais ils n'offrent aucun moyen d'aborder empiriquement la dimension *princeps* des productions métaphysiques profanes dont le libertarianisme et le déterminisme (ou, selon une typologie alternative, le compatibilisme et l'incompatibilisme) sont les modalités. De surcroît, et de la même manière qu'"[i]l est exclu de demander 'frontalement' à des personnes si elles sont racistes" (Albarello, 1999, p. 101), il risque d'être très peu heuristique de poser aux répondants des questions telles que "Croyez-vous au déterminisme ?". Or, à notre connaissance, aucune ressource pratique d'investigation de l'objet *production métaphysique profane* n'existe à l'heure actuelle, hormis celle que propose le corpus d'études menées, jusqu'à présent, par la philosophie expérimentale.[1] Ceci ne signifie pas qu'il faille user de celle-ci *par défaut de mieux*, mais, uniquement, que le sociologue doit exploiter *de manière sociologique* – c'est-à-dire, ici, de manière *critique* – les outils d'investigation empirique qu'elle a élaborés, en demeurant vigilant quant

[1] Ceci à l'exception – notable – des travaux de Viney et de ses collaborateurs (Stroessner & Green, 1990 ; W. Viney *et al.*, 1984 ; Waldman *et al.*, 1983), lesquels ont proposé, dans les années 1980, une échelle "libre-arbitre – déterminisme" dont le modèle était inexistant à l'époque. Nous n'y ferons pas appel ici, car les items qu'elle contient recoupent assez largement, pour la plupart, ceux que nous mobilisons nous-même dans d'autres variables (croyance créationniste, LOC, *etc.*).

au statut épistémologique des données dont ils sont censés permettre la collecte.

4.2. Variables indépendantes

Pour la plupart, les dimensions retenues pour définir la variable dépendante sont, nous l'avons signalé, empruntées au registre de la psychologie sociale. Ceci n'est guère embarrassant, dans la mesure où il s'agit de phénomènes *à expliquer* sociologiquement ; mais qu'en est-il de l'utilisation de concepts psychologiques en tant que variables indépendantes, c'est-à-dire en tant qu'éléments *explicatifs* ? Invoquer, comme nous le ferons un peu plus loin, un *besoin de cognition* ou une *orientation de dominance sociale* ne revient-il pas à vouloir expliquer les fluctuations de la variable dépendante par des facteurs non sociologiques ? Deux réponses méritent d'être apportées à cette question.

La première concerne le statut causal des différentes variables dans l'étude. Si la définition d'une problématique de recherche suppose un acte de catégorisation de ces dernières en variables explicatives et variables expliquées, l'outil statistique permet, pour sa part et par le biais – notamment – de l'analyse acheminatoire et de l'introduction de variables médiatrices,[1] de déterminer si certaines d'entre elles ne sont pas colinéaires et, à partir de là, de vérifier si telle variable envisagée *a priori* comme explicative ne doit pas elle-même être expliquée par telle autre variable, ou par telle combinaison de plusieurs autres variables.[2]

La seconde réponse a trait au débat, aussi vieux que la sociologie elle-même, relatif à la question de la définition même de celle-ci en tant que discipline. Pour des raisons dont l'explicitation dépasserait de loin le cadre de cet exposé,[3] il appert que la très grande majorité des sociologues continuent d'orienter leur recherche en fonction de l'axiome limitrophe de leur discipline, formulé par Durkheim dans ses *Règles de la méthode sociologique* (1990 [1895]) : "*[l]a cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents, et non parmi les états de la conscience individuelle*" (p. 109). En décrétant que tout phénomène social

[1] Nous y reviendrons au cours de l'exposition des résultats, dans la section 9 du présent chapitre, p. 221.

[2] Pour référer à l'exemple précédent, il se pourrait très bien que le besoin de cognition ne constituât pas une variable de personnalité *sui generis*, mais dût, au contraire, être entendu comme un effet socialisateur de l'origine sociale ou du contexte académique.

[3] Voir, par exemple, Heilbron (1999) ; voir aussi la note 2, p. 132.

ne peut avoir pour causes que des causes *sociales*, Durkheim simplifiait artificiellement la discipline sociologique, en en éliminant arbitrairement un grand nombre de variables explicatives (Maryanski, 1998). Pourtant, note Udry (1995), cet axiome

> does not say that if you follow the boundary rule, you will get good and true explanations of social behavior. Unfortunately for sociology, somewhere in the process of professional socialization, we learn to think of the boundary axiom as a true statement about the nature of the world instead of a set of deliberate blinders to help us focus our attention. Consequently, most sociologists know little about other causes of human behavior. Instead of choosing to ignore other possible causes, we deny that they can even exist. (p. 1267)

C'est la raison pour laquelle il nous paraît fondamental de relativiser cette "règle" durkheimienne, et "to define sociology in terms of what sociologists attempt to explain, *i.e.*, sociocultural phenomena, not in terms of the causal variables that they consider when offering explanations" (Ellis, 1996, pp. 24-25). Catton (1994) va plus loin encore, et estime que "sociologists must be free to study relationships among any set of causally linked variables so long as at least one is a social variable" (p. 89).[1]

4.2.1. Le contexte d'études

Les variables explicatives principales des productions métaphysiques des étudiants et de leur différenciation correspondent aux domaine et niveau d'études, comme le soutient, à partir des résultats des recherches relatives à la socialisation par l'enseignement supérieur, la troisième hypothèse formulée p. 169, ci-dessus. La variable *niveau d'études* comporte deux modalités (deuxième année de "baccalauréat", seconde année de "*master*"), tandis que la variable *domaine d'études*, pour sa part, en comporte trois (gestion, philosophie, sociologie).

4.2.2. Les données sociographiques

Outre son genre et son âge, l'origine sociale du répondant sera appréhendée.

[1] Bronckart & Schurmans (1999) rappellent aussi que le projet de Bourdieu "engage une articulation essentielle entre les problématiques sociologique et psychologique. Divisions sociales et schèmes mentaux sont structuralement homologues dans la mesure où les seconds résultent, génétiquement, de l'incorporation des premières" (p. 163).

4.2.3. L'orientation politique

Traditionnellement, l'orientation politique est entendue en un sens "politicien", et témoigne du degré d'intérêt du répondant à la vie politique, de son comportement électoral, de son éventuel militantisme, *etc.* Dans son étude relative à la socialisation politique des étudiants, Michon (2006), par exemple, mobilise trois indicateurs de l'orientation politique : l'*intérêt politique*, la *maîtrise des questions politiques*, et la *lecture du* Monde. Si, chez un individu donné, ce type d'orientation politique n'est certainement pas sans rapport avec ses productions métaphysiques, il est toutefois probable que ces dernières arborent une affinité factorielle supérieure pour une orientation politique opposant progressisme[1] et conservatisme sur un plan plus profond, plus idéologique, comme c'est le cas de l'indicateur de positionnement gauche-droite en dix positions de l'*Eurobaromètre* (Bréchon, 2006).[2]

4.2.4. La croyance créationniste

Il pourra, en outre, se révéler utile de connaître l'éventuelle existence de croyances théistes et créationnistes dans le chef du répondant. Nous avons vu (dans la section 1.5 du premier chapitre, p. 50), en effet, que l'argumentation métaphysique libertarienne repose, assez lourdement, sur le postulat d'une capacité d'autodétermination dont l'humain serait le seul être vivant à être doté (ou dont il serait, à tout le moins, le seul à être doté de manière adéquate pour justifier l'attribution de responsabilité véritable)[3]. Ce type de postulat partitionne, *de facto*, le vivant en deux catégories : l'humain, d'un côté, et tous les autres êtres, de l'autre. En ce sens, il ratifie implicitement la thèse créationniste, de sorte que la qualification libertarienne de l'agent comme "premier moteur non mû" doté d'un pouvoir "*quasi* divin" serait, en somme, peut-être davantage qu'une métaphore ; comme le soulignent Libet *et al.* (1999), "humans [...] have always fancied themselves privileged denizens of the universe, and the

---

[1] Dans ce contexte, c'est généralement le terme *libéralisme* qui se voit opposé à *conservatisme* ; afin d'éviter la confusion que risquerait d'induire son utilisation plurivoque, cependant, nous lui préférerons la notion de *progressisme*.

[2] Voir aussi, sur cette question, la note 2 de la page 197.

[3] J.M. Fischer (1999), par exemple, déclare : "I certainly cannot imagine simply concluding that there are no deep differences (relating to the reactive attitudes) between human beings and other animals (and inanimate objects)" (p. 129) – la notion d'*attitude réactive* sera précisée plus loin (voir p. 182).

assumption of contra-causal free will is perhaps the last bastion of anthropoid specialness left to defend" (p. xv).[1] De ce point de vue, s'il est indéniable – comme l'a remarquablement analysé Weber (2000 [1905]) sous l'angle sociologique – que certaines doctrines théologiques, au nombre desquelles le protestantisme, accordent une importance majeure à la notion de prédestination (c'est-à-dire à une certaine forme de déterminisme), il n'en faut pas moins reconnaître que, en matière de catégories ontologiques, "despite sophisticated theology, religious concepts might only be minimally counterintuitive" (Barrett, 2000, p. 30).[2]

4.2.5. La dominance sociale

Pratto *et al.* (2006) sont à l'origine de la théorie de la dominance sociale. Selon ces auteurs, toute société tend à s'organiser sous la forme de hiérarchies groupales. Cette théorie a été élaborée en vue de comprendre comment celles-ci se forment et se maintiennent à travers le temps ; de ce point de vue, son ambition n'est pas mince, puisque, à contre-courant de la tendance toujours croissante à la spécialisation disciplinaire, elle prétend saisir ces mécanismes de production de hiérarchies en intégrant différents cadres théoriques et des niveaux d'analyse multiples : idéologies culturelles, pratiques institutionnelles, relations individuelles endogroupales et exogroupales, et, enfin, prédispositions individuelles. Pour se maintenir, la hiérarchie groupale nécessite l'existence d'une discrimination entre les groupes, laquelle suppose, à son tour, la diffusion et l'entretien d'idéologies partagées – à tous les niveaux de la hiérarchie –, sous la forme de valeurs, d'attitudes, de croyances, de stéréotypes, dénommés, ici, *mythes légitimateurs* (legitimising myths).[3] Ceux-ci

---

[1] Ce "dernier bastion" semble, d'ailleurs, constituer l'ultime retranchement d'autres argumentations caduques, comme l'a judicieusement souligné Turing (1950) à propos du déni d'intelligence aux machines. Évoquant ainsi l'objection dite de la "tête-dans-le-sable" ("The consequences of machines thinking would be too dreadful. Let us hope and believe that they cannot do so.", p. 444), Turing relève – non sans une pointe d'ironie – que "[w]e like to believe that Man is in some subtle way superior to the rest of creation. […] I do not think that this argument is sufficiently substantial to require refutation. Consolation would be more appropriate : perhaps this should be sought in the transmigration of souls" (*ibid.*).

[2] De même, P. Boyer (2003) précise que "people's actual religious concepts often diverge from what they believe they believe. This is why theologies, explicit dogmas, scholarly interpretations of religion cannot be taken as a reliable description of either the contents or the causes of people's beliefs" (p. 119).

[3] Les mythes légitimateurs de la théorie de la dominance sociale participent d'une notion

> provide moral and intellectual justification for group-based oppression and inequality. Examples include myriad forms of racism, sexism, heterosexism, stereotypes, notions of "fate", *just world beliefs*, nationalism, Confucianism, the doctrine of meritorious karma, classism, the Divine Rights of Kings, Manifest Destiny, and *internal attributions for poverty*. (p. 275 – nous soulignons)

Il apparaît, au travers de ces exemples, que la catégorie des *mythes légitimateurs* englobe des notions proches (voire identiques, pour certaines : croyances en un monde juste, attributions causales) des concepts retenus, dans le devis de notre étude empirique, au titre de dimensions de la variable dépendante que constituent les productions métaphysiques. Il se pourrait, ainsi, que la ratification de ces mythes légitimateurs fût, dans le chef du répondant, le produit d'une disposition de ce dernier à la dominance sociale : rien de plus "compréhensible", en effet, de la part des membres des groupes dominants, que de chercher (consciemment ou non), par des mythes dont la métaphysique libertarienne serait le commun dénominateur, à légitimer leur position dominante dans la société, puisque l'idéologie du libre-arbitre transmue – ainsi que nous l'avons longuement développé – la production objective de la position sociale par la structure en résultat d'un mérite intrinsèque de l'individu.[1] C'est ce raisonnement qui nous conduit à intégrer le construit *orientation de dominance sociale* (social dominance orientation, ou SDO), décrit par Pratto *et al.* (*ibid.*) comme capable de saisir la mesure du désir individuel de dominance et d'inégalité groupales, dans l'ensemble des variables indépendantes de l'étude.

4.2.6. Le besoin de cognition

Le besoin de cognition est défini comme propension de l'individu à s'engager dans la réflexion sur les sujets les plus variés, qu'ils relèvent d'activités quotidiennes ou de tâches plus spécifiques (Cacioppo & Petty, 1982 ; Cacioppo *et al.*, 1996). Selon ces auteurs, un fort besoin de cognition incline l'individu à valoriser davantage les arguments rationnels contribuant à confirmer ou à infirmer une thèse ; un faible besoin de cognition, par contre, l'incite à accorder de l'attention à des indices émotion-

---

très semblable à celle de violence symbolique du structuralisme génétique : "myths not only organise individual, group, and institutional behaviour in ways that sustain dominance, they often lead subordinates to collaborate with dominants in the maintenance of oppression" (Pratto *et al.*, 2006, p. 276).

[1] Réciproquement, Dambrun *et al.* (2009) ont observé une diminution de l'inclination à la dominance sociale, chez les étudiants en sciences sociales, entre la première année et la dernière année de leur parcours académique.

nels, affectifs ou intuitifs de celle-ci, comme, par exemple, son attractivité. En outre, il semble que, chez un même individu, le besoin de cognition ne corrèle nullement la *SDO* ; de nombreuses études, en revanche, convergent vers des résultats mettant en exergue un lien significatif entre, d'un côté, une tendance progressiste et un fort besoin de cognition et, de l'autre, une tendance conservatrice et un assez faible besoin de cognition (Napier & Jost, 2008) : "liberals tend to enjoy thinking more and to prolong cognitive closure, whereas conservatives tend to prefer relatively simple, unambiguous answers to life's questions" (p. 565). Or il est possible, voire probable, qu'adopter une perspective déterministe – même si ce n'est que de manière sporadique – sur les "questions existentielles" qu'évoquent les auteurs susmentionnés ne participe pas d'une démarche spontanée et requière, de ce fait, une propension particulière à se poser des questions qui, même si elles ne sont pas subjectivement étiquetées comme telles, sont d'ordre métaphysique et sont peut-être en lien, par conséquent, avec un besoin de cognition plus important.[1]

4.2.7. Les craintes conséquentialistes pour l'identité individuelle et les relations interindividuelles

Pour P.F. Strawson, les actes de louange et de blâme (dont nous avons compris, dans le premier chapitre, qu'ils participent du produit d'une métaphysique libertarienne) actualisent des attitudes morales dirigées vers un individu particulier, qui apparaissent chez un sujet lorsque l'individu dont question a (respectivement) satisfait ou failli aux attentes de ce dernier, en *réaction* à ce succès ou à cet échec dont cet individu est estimé responsable. L'indignation, le ressentiment, la gratitude, le respect et l'amour constituent autant d'exemples de ces attitudes, que l'auteur qualifie de *réactives* dans un texte séminal, *Freedom and resentment*[2].[3] Par ailleurs, si l'attitude réactive constitue le pendant d'une métaphysique libertarienne, l'attitude dite *objective* (ou *objectivante*) constitue celui

[1] Sur cette question, voir aussi Weigel (2013), qui suggère un lien empirique positif entre le degré d'abstraction de la représentation métaphysique et celui d'incompatibilisme.

[2] P.F. Strawson (1962).

[3] Soulignons que, *en tant qu'attitudes*, les attitudes réactives sont bien plus que de simples croyances (voir note 2, p. 99) ; comme l'expriment Hurley & Macnamara (2010), "the relevant practical changes in comportment are *constitutive* of having reactive attitudes, whereas they are not constitutive of, or internal to, having beliefs" (p. 389).

d'une métaphysique déterministe.[1] Or, comme le remarque Genard (1999), une telle posture d'objectivation ouvre la voie à une relation au sein de laquelle l'autre n'est pas lui-même un sujet responsable ("tu"),[2] mais une sorte de "fait" observable ("il"), *via* la "neutralisation potentiellement irresponsabilisante du regard" (p. 168), lequel n'est plus, dans ce cas, différent de celui que l'on porte vers un quelconque objet inanimé, vers ce que Kaposy (2009) nomme un "système physique".[3] Il n'est pas impossible, en conséquence, que la ratification du déterminisme, par le biais de la caution qu'elle apporte aux attitudes objectivantes, dissolve dans un océan de circonstances contingentes – tout à la fois et d'un seul coup –, la plupart des attributs traditionnellement (et pré-institutionnellement)[4] constitutifs du moi (statut social, talents, caractère, *etc.*)[5] et tout ce qui rend possibles des émotions interindividuelles aussi fondamentales que l'amour

---

[1] L'agent adopte une posture objectivante envers l'individu auquel il dénie la capacité d'autodétermination et, de là, la responsabilité de ses actes : "elle ne s'est pas rendu compte", "il n'était pas lui-même", "ce n'est qu'un enfant", ou encore "c'est un schizophrène sans espoir de guérison" sont autant de déclarations dénotant la prise de posture objectivante.

[2] Comme le note J.M. Fischer (1999), "[a] broadly Strawsonian approach to moral responsibility analyzes responsibility in terms of the reactive attitudes and certain associated practices, such as punishment and moral reward" (p. 94).

[3] Selon J.M. Fischer (1999), le fait d'adopter une attitude réactive à l'égard d'un individu prouve que la relation dans laquelle nous sommes engagés avec lui est différente de celle que nous pouvons entretenir avec les objets inanimés : "[n]onpersons can be used, exploited, manipulated, or perhaps just enjoyed. But we do not have the reactive attitudes (such as resentment or gratitude) toward them. In contrast to our attitudes toward persons, we view nonpersons from a more detached and 'objective' perspective" (p. 94).

[4] En ce sens, d'aucuns estimant manifester leur désaccord avec la "société de consommation" par des affirmations aussi péremptoires que celle de la nécessité de "privilégier l'être sur l'avoir" ne se rendent probablement pas un compte très exact de la charge idéologique de celles-là. Qu'il suffise, ici, de mentionner que ce type d'essentialisation contribue, par exemple, à légitimer l'idéologie conservatrice du "don naturel" (en transformant des qualités socialement acquises en traits intrinsèques à la personne, par un processus dit d'*évaluation personnologique* [Beauvois *et al.*, 1999]), ou encore à faciliter la stéréotypification – voire la stigmatisation – de l'individu par *une seule* de ses caractéristiques ("un handicapé" plutôt qu'"un individu porteur d'un handicap", recevoir une "formation de secrétaire" plutôt que suivre des "études de secrétariat", *etc.*).

[5] Selon G. Strawson (1986), "the risk is not merely that a process of tenacious concentration on the thought of determinism (or non-self-determinability) might force me to cease to believe that I had a certain property – true responsibility – whose possession meant a lot to me. It is rather that *there might remain nothing that was recognizable as me at all; nothing recognizable as me, the 'agent-self', but only a bare consciousness-function, a zombie*" (p. 96 – nous soulignons).

et le ressentiment : selon cette perspective, ce serait non seulement mon moi qui n'existerait plus, mais, avec lui, celui d'autrui, devenu, à mes yeux, affectivement et moralement neutre, lisse, transparent. Dans la foulée poindrait aussi le redoutable spectre d'un effondrement sociétal, car, si la responsabilité n'existe plus, alors plus personne n'a à répondre de ses actes. Si tout est déterminé, alors tout est permis. C'est, en tout cas, sur cette base que Smilansky (2005) affirme que la nécessité de respect des personnes est première, et ne constitue pas, dès lors, une conséquence de la réponse que l'on pourra fournir à la question de l'existence du libre-arbitre ; pour lui, "reactive naturalism is a useful antidote to extreme cognitivism concerning free will" (Smilansky, 2001, p. 83).

La question qui se pose, sur le plan empirique, est donc celle de l'importance, dans le chef du profane, de ce genre d'inquiétudes conséquentialistes[1] vis-à-vis d'une société régie par des principes de justice déterministes ; l'on peut se hasarder à penser, en effet, que les productions métaphysiques profanes seront d'autant plus infléchies vers le libertarianisme que sera forte la prégnance de ces appréhensions.[2] Il apparaît crucial, à ce titre, d'intégrer ces craintes potentielles à l'ensemble des variables indépendantes de l'étude.

L'opérationalisation d'une telle variable est, néanmoins, assez malaisée ;[3] c'est pourquoi il peut être utile de transiter par un concept intermédiaire et cher à l'interactionnisme goffmanien, celui de *distance aux rôles*. Martuccelli (2002) forme, ainsi, deux archétypes à partir de cette notion empruntée à Goffman (1959, 1961). Dans le premier (dit *normatif*), le moi subjectif, l'identité vécue ne ressent aucune distance à ses rôles (ou, en tout cas, à l'un privilégié d'entre eux) ; l'individu incarne véritablement ce rôle, il le réifie en un moi "substantiel", qui le définit.[4] En même temps

[1] Ce que la littérature relative à l'étude empirique des productions métaphysiques profanes nomme *craintes conséquentialistes* ne se rapporte pas, notons-le, aux théories de philosophie politique et de philosophie morale qui se regroupent sous la bannière du conséquentialisme.

[2] Il s'agirait, le cas échéant, du même type de processus de rationalisation que celui qui a déjà été relevé (voir note 1, p. 48) à propos de l'ardent souhait manifesté par les philosophes compatibilistes de préserver, à n'importe quel prix, une forme de responsabilité morale dans un univers déterministe.

[3] D'autant plus que peu de recherches ont été menées pour comprendre les relations entre rôle et attribution de responsabilité, comme le remarquait déjà Hamilton (1978).

[4] La croyance et la volonté de singularité narcissique (et, avec elles, le très en vogue "besoin de reconnaissance" et la non moins prisée "authenticité") ne sont pas étrangères à cette croyance en l'existence d'un moi "substantiel" par lequel l'individu croit et prétend

que ce rôle, il réifie également l'institution qui le légitime : il y a fort à parier que – sauf duplicité de sa part –[1] le juge qui, du haut de sa magistrale estrade, adopte un ton aussi hiératique[2] qu'est moralisateur le doigt qu'il brandit vers le justiciable accusé de chapardage dans un hypermarché, se dise "voler, c'est [intrinsèquement] mal" (reflet de la représentation d'une justice immanente) plutôt que, après Proudhon, "la propriété, c'est le vol" et que le véritable voleur pourrait, sous d'autres institutions et d'autres principes de justice, n'être pas le pauvre hère qu'il a en face de lui.[3] Le second archétype[4], réciproque du précédent, serait caractérisé par la distance que perçoit l'individu entre son identité vécue et ses rôles sociaux : ceux-ci ne définissent pas celle-là. C'est ce que Martuccelli nomme une conception *cognitive* des rôles ; ces derniers ne sont pas réifiés par l'individu, lequel conserve conscience du fait que ce moi n'est, finalement, qu'un éther, qu'une sorte de "coquille" qui, ne fût-elle remplie de ces différents rôles, demeurerait vide. Or, selon l'auteur (*ibid.*), "[d]ans cette perspective, la principale tension de l'individu dans le monde moderne n'est autre que [...] le sentiment irrépressible d'étrangeté au monde et à soi-même" (p. 214) : non seulement "la distanciation au rôle mène [...] à un individu plat et sans épaisseur, vide" (p. 217), mais, surtout, elle conduit à un individu qui, dépourvu de moi "substantiel", ne donne prise à aucune possibilité d'imputation de responsabilité.[5]

---

se définir (nous y reviendrons).

[1] Potentialité que nous laissons volontairement à la marge de l'exemple, puisqu'il s'agit ici de décrire des archétypes.

[2] Il serait certainement abusif d'aller jusqu'à parler, comme le risque Hari (2008), de "la suffisance confortable qui finit toujours par gagner les membres de cette profession" (p. 1).

[3] Les études ne manquent pas (Carney *et al.*, 2008 ; Haidt & Graham, 2007 ; Napier & Jost, 2008) qui suggèrent que, si la mentalité conservatrice est une question de *valeurs* différentes, elle est aussi, voire bien plus, une question de *rapport aux valeurs* différent. Que ce soit par réification de celles-ci et des normes sociales (en les rendant intrinsèques et non relatives – à des intérêts, à une utilité sociale, à un contexte socio-historique, *etc.*), c'est-à-dire en les prenant "au sérieux" et, ce faisant, en *se* prenant *soi-même* "au sérieux" (de là, les avis catégoriques et péremptoires de ceux qui sont "emplis de certitudes"), ou en s'abstenant de toute attitude réflexive à leur égard ("cela va de soi"), ce rapport aux valeurs semble témoigner d'une distance très mince entre, d'un côté, le moi subjectif, l'identité vécue, et, de l'autre, certains des rôles incarnés.

[4] Caractéristique, selon l'auteur, des couches moyennes à fort capital culturel.

[5] Notons bien que la distance aux rôles constitue un ressenti, une perception *subjective* ; sa notion ne prend donc pas position sur la question – centrale chez des auteurs tels que Bourdieu et Lahire – de l'unicité (ou de la pluralité) objective des identités.

Par conséquent, l'on aboutit, par la question de la distance (ou de la proximité) aux rôles, à une dichotomie qui, selon une perspective conséquentialiste – celle qui nous intéresse, ici –, est identique à celle qui oppose, sous l'angle métaphysique, attitudes objectivantes et attitudes réactives (voir, en particulier, l'expression de Strawson dans la note 5, p. 183). La distance qu'un individu instaure subjectivement entre ses rôles et lui-même instaure elle-même, objectivement, une distance objectivante entre cet individu et autrui, distance qui, à l'instar de l'attitude objectivante, pourrait bien dissoudre les attributs pré-institutionnels du moi et tout ce qui procède de ceux-ci (voir *supra*).[1] Ceci revient à dire que, du point de vue empirique, l'inquiétude envers les conséquences d'une adoption durable et transsituationnelle de l'attitude objectivante pourra être opérationalisée au travers de la crainte d'une adoption analogue d'une distance aux rôles et, en particulier, aux rôles liés à la justice ; ceci de façon à éviter le détour méthodologique par une explicitation, au répondant, de l'origine métaphysique de la notion d'attitude objectivante.

[1] Railton (1984) souligne très bien comment le propos suivant d'un mari à son épouse peut être lu comme participant d'une aliénation de son affection pour cette dernière : "ne me remercie pas, c'est normal que je fasse cela pour toi, *car c'est mon rôle d'époux*" ; en évoquant la conscience qu'il a de ce rôle (plutôt qu'en disant "c'est normal que je fasse cela pour toi, *car c'est toi*"), donc en manifestant la distance qu'il a établie entre ce dernier et lui-même, il témoigne d'une objectivation de sa relation à son épouse (et, partant, de son affection pour elle), "as if the world were for [him] a fabric of obligations and permissions in which personal considerations deserve recognition only to the extent that, and in the way that, such considerations find a place in this fabric" (*ibid.*, p. 137). C'est en ce sens que l'on peut comprendre la mise à distance subjective du rôle comme s'inscrivant dans un processus d'institutionnalisation des attributs du moi (ceux d'autrui autant que ceux de l'individu lui-même), et, réciproquement, sa substantification comme reliée à une essentialisation (concrétisée, par exemple, par la croyance au mérite pré-institutionnel) de ces derniers.

5. Cadre théorique et interprétatif

L'ensemble des débats philosophiques évoqués et, plus généralement, celui des considérations émises dans les deux premiers chapitres seront indispensables, comme nous l'avons déjà signalé (*e.g.* p. 156), à l'interprétation des productions métaphysiques relevées *in situ* ; notamment, les postures métaphysiques décrites permettront d'expliquer les observations empiriques du terrain en les adossant à des attitudes – celles relatives au déterminisme, en particulier – qui risquent d'y briller sinon par leur absence, à tout le moins par leur rareté.

Dans le même ordre d'idées, ce que Bourdieu a nommé le *constructivisme structuraliste* constitue un cadre théorique dont l'ensemble des réflexions menées jusqu'ici, dans le présent exposé, laisse transparaître la délinéation des prémices, ferme quoique disparate ; c'est la raison pour laquelle nous ne nous attarderons pas sur une description minutieuse des particularités qu'il comporte et nous contenterons de noter que le structuralisme génétique forme – notamment par l'intermédiaire de l'un de ses concepts-clés, l'*habitus* – un cadre théorique qui intègre parfaitement les différents postulats épistémologiques que nous avons ratifiés jusqu'à présent : rupture épistémologique, sociologie critique, convocation de concepts issus de la psychologie, et intégration des causes et des raisons, au travers de l'explication de celles-ci par celles-là.

La notion d'*habitus* a été mobilisée par Bourdieu dans son projet afin de construire une intelligence dialectique de l'action et de la structure. Il s'agissait, en d'autres termes, d'élaborer, sur un plan méthodologique, une théorie qui rompît avec "l'alternative ruineuse entre le mécanisme et le finalisme, c'est-à-dire entre la détermination par des causes et la détermination par des raisons ; ou encore entre l'individualisme dit méthodologique et ce que l'on appelle parfois le holisme" (Bourdieu, 2000, p. 259).[1] L'*habitus* vise, ainsi, à rendre compte de l'intériorisation de l'extériorité, de la manière dont les structures sociales sont imprégnées dans les consciences individuelles par socialisation, sous la forme d'un "système de dispositions durables et transposables" (Bourdieu, 1980, p. 88). Principes "générateurs de pratiques distinctes et distinctives" (Bourdieu, 1994, p. 23), les *habitus* dotent l'agent de représentations et – surtout – de dis-

[1] Certains auteurs n'en qualifient pas moins le paradigme bourdivin de *holiste*, en vertu de l'une de ses caractéristiques spécifiques, consistant à "refuser l'idée selon laquelle la société et l'individu seraient deux niveaux de description différents" (Magni Berton, 2008, p. 305).

positions[1] façonnant la base d'un système constitué par les périodes longues de socialisation – l'école, notamment. Ce système, en conséquence, remplit l'office d'intermédiaire[2] entre les structures sociales et les pratiques de l'agent ; il conditionne non seulement les perceptions (les goûts, par exemple), mais aussi les actions,[3] donc les "stratégies"[4] mises en œuvre par l'agent dans ses actions et interactions : "[l]'*habitus* est cette présence du passé au présent qui rend possible la présence au présent de l'à venir" (Bourdieu, 1997, p. 251). La puissance de la notion d'*habitus* réside, dès lors, dans ce que Corcuff (1999) nomme sa capacité à "penser le collectif *et* le singulier, le collectif *dans* le singulier, à travers un véritable *singulier collectif*" (pp. 102-103). Comme l'expriment très judicieusement G. Liénard & É. Servais (1975),

> [d]ans cette perspective, la maîtrise pratique d'une situation renvoie à un ensemble de schèmes de pensée, de perception et d'action [...] acquis à l'état implicite par simple familiarisation et mis en œuvre sous le mode pré-réflexif. [...] Elle permet d'aller de la pratique à la pratique sans passer par l'explicitation et la conscience [...]. Réalisation de la structure dans l'agent, la maîtrise pratique est à l'origine de pratiques qui restent obscures aux yeux de leurs propres producteurs dans la mesure où elle

[1] Que Bourdieu (1979) nomme aussi des "nécessités faites vertus" (p. 433), et que nous aurons l'occasion, un peu plus loin (p. 193), de rapprocher de la notion de *schème cognitif et social*, après les avoir identifiées (note 2, p. 99) à celle d'*attitude*.

[2] C'est en cette qualité de concept médiateur que l'on peut affirmer, en opposition à Nash (1999), qu'il n'existe aucune circularité dans la notion de disposition. Tels que les conçoit le constructivisme structuraliste, les espaces sociaux – ou, plus précisément, les champs qui les composent – peuvent, par contre, fonctionner de manière circulaire : la position objective génère des dispositions subjectives, qui elles-mêmes agissent (pour autant que l'agent soit doté des capitaux adéquats) sur les structures. De sorte que, si causes et raisons sont indissociables dans la théorie bourdivine, c'est finalement moins parce que celles-ci sont le produit de celles-là que parce que toutes deux constituent, conjointement, les deux faces d'une même médaille.

[3] O. Servais (2012) parle adéquatement de *causalité dispositionnelle*.

[4] Il s'agit, ici, d'un abus de langage délibéré de la part de l'auteur : cette stratégie n'est guère consciente *en tant que telle* dans le chef de l'agent, car l'*habitus* "est un calcul sans calculateur, une action intentionnelle sans intention" (Bourdieu, 2000, p. 262) ; de même, "[l]e monde social est parsemé de *rappels à l'ordre* qui ne fonctionnent comme tels que pour les individus prédisposés à les apercevoir, et qui, comme le feu rouge le freinage, déclenchent des dispositions corporelles profondément enfouies sans passer par les voies de la conscience et du calcul" (Bourdieu, 1997, p. 210). La "connaissance par corps" est, d'ailleurs, une notion particulièrement importante dans une épistémologie qui s'oppose, en tous points, au modèle de l'"action rationnelle" (voir section 6 ci-dessous, p. 191) : "[l]e monde est compréhensible, immédiatement doté de sens, parce que le corps, qui, grâce à ses sens et à son cerveau, a la capacité d'être présent à l'extérieur de lui-même, dans le monde, et d'être impressionné et durablement modifié par lui, a été longuement (dès l'origine) exposé à ses régularités" (*ibid.*, p. 163).

> suscite des pratiques qui sont objectivement ajustées aux autres pratiques et aux structures. (p. 339)

L'environnement de l'agent, le milieu social dans lequel il évolue, revêt, chez Bourdieu (1994), la forme d'un *champ*, espace social particulier au sein de l'espace social global, matérialisé par un

> ensemble de positions [d'agents] distinctes et coexistantes, extérieures les unes aux autres, définies les unes par rapport aux autres, par leur extériorité mutuelle et par des relations de proximité, de voisinage ou d'éloignement et aussi par des relations d'ordre. (p. 20)

Notion extraite de la doctrine durkheimienne, le champ se présente comme l'élément de la théorie bourdivine destiné à décrire l'extériorisation de l'intériorité, pendant structural de l'intériorisation subjective de l'extériorité susmentionnée, et constitue donc, à ce titre, un concept réciproque de celui d'*habitus*.

Contrairement à ce que pourrait laisser entendre sa définition en tant qu'ensemble de positions plus ou moins ordonnées, le champ est toutefois, avant tout, un concept dynamique : comme l'indique très bien O. Servais (2012), "la force de reproduction [du champ] est affaiblie lorsqu'elle ne trouve pas dans les *habitus* des agents de quoi l'activer, lorsqu'elle ne reconnaît pas les dispositions parce que ces dernières lui sont totalement étrangères, à l'instar des matières plastiques dans un champ magnétique" (p. 146). Ce caractère dynamique du champ constitue donc l'*habitus* en une notion parfaitement compatible avec les théories situationnalistes contemporaines (Doris, 1998 ; Harman, 1999a, 1999b ; Sreenivasan, 2002), puisque la transformation de l'attitude en comportement, c'est-à-dire le passage de la disposition à la pratique effective, dépend, à la fois, de ce que O. Servais nomme les "conditions présentes d'actualisation" (*ibid.*, p. 172) et des capitaux – dont les agents sont dotés à des degrés divers – mobilisables dans un champ particulier : "[l]e concept de capital représente dans la théorie de la pratique cette propriété élective *reconnue par et dans l'espace social* comme pouvoir différenciateur" (*ibid.*, p. 146 – nous soulignons).

Du fait qu'ils détiennent les capitaux les plus importants (dans le double sens du volume et de la valeur) relativement à un champ donné, les agents dominants seront reconnus comme tels par ce dernier, lequel contribuera, alors, à produire des *habitus* parfaitement ajustés à cette position, notamment au travers d'une structure et d'un ordre du champ perçus et vécus (aussi bien par les dominants que par les dominés, *via* l'effet de la violence symbolique qui en émane) comme légitimes, voire

naturels. Réciproquement, ces capitaux les plus précieux eu égard au champ sont aussi ceux qui permettront aux agents qui les possèdent d'exercer (ici encore, sans que ne soit nécessaire l'intervention d'une volonté consciente) sur lui des forces susceptibles de le structurer et de l'ordonner de la manière servant le mieux leurs intérêts.

6. Méthodologie : éviter l'erreur scolastique et l'intellectualisme

Il s'agit, à présent, de traduire en éléments méthodologiques les considérations théoriques esquissées ci-dessus. À cette fin, il sera nécessaire de débuter par préciser la nature des productions métaphysiques que le dispositif empirique sera chargé d'appréhender. Souvenons-nous, en effet, que celles-ci embrassent croyances, représentations, jugements, attitudes et intuitions en un tout indifférencié à ce stade. Or le questionnement empirique auquel nous avons été conduit, au terme de la troisième section du présent chapitre, est celui qui prend pour objet, sous l'angle philosophique,[1] la possibilité (empirique, s'entend) de *comportements* moraux et politiques assurant la stabilité des principes qu'aurait conçus une philosophie politique (celle de Rawls, pour l'exemple) indépendamment de l'opinion profane ; selon cette orientation, ces comportements doivent être le produit d'un *désir* d'agir en adéquation avec les principes de justice dont question. En outre, l'emploi du terme "désir" par Rawls (voir p. 121) n'est vraisemblablement pas fortuit : il dénote, au contraire, l'importance qu'il confère à la spontanéité de l'alignement des comportements sur les principes de justice dans le but d'atteindre et de maintenir la stabilité. Il faut dire, en effet, que nous accomplissons énormément d'actions quotidiennes de façon automatique (Bargh & Chartrand, 1999), sans leur accorder de réflexion, sans raison consciente (ce qui ne signifie pas du tout la même chose que "sans rationalisation" – voir *infra*), voire sans croyance qui les motive (Döring, 2003) ; c'est pourquoi ce comportement souhaité aura d'autant plus de chances d'être observé – et peut-être aussi d'autant plus d'authenticité voire de signification morale, du moins pour ses protagonistes –[2] dans les situations réelles et quotidiennes (par opposition aux situa-

[1] Nous ne reviendrons pas, ici, sur l'identité des questionnements empiriques respectifs de la philosophie politique indépendante de la pratique et de la sociologie morale critique (voir tableau 4, p. 162).

[2] Comme l'explique A.M. Smith (2005), "[i]f asked, most of us would probably say that choice or voluntary control is a precondition of legitimate moral assessment. And yet [...] we quite often respond to people's spontaneous attitudes, reactions, and patterns of awareness in many of the same ways that we respond to their deliberately chosen actions – for example, with hurt feelings, gratitude, resentment, and various forms of moral and nonmoral criticism" (pp. 236-237). Pour Smith, "we often think it essential to a proper assessment of a person that we take into consideration these involuntary responses. Such responses provide an important indication of a person's underlying moral commitments, of *who* he is, morally speaking" (pp. 241-242). De même, selon Waller (1997), "[t]he intent required for moral behavior need not be based on reasons and rules, but neither is it an

tions de laboratoire et aux situations d'enquête) de justice que son déclenchement aura été spontané (Collard-Bovy, 2006).[1] Par conséquent, tant pour le philosophe politique que pour le sociologue de la morale, la question méthodologique qui se pose, à ce moment de la réflexion, est celle de déterminer celui des types de production métaphysique profane qui, parmi ceux que nous avons cités ci-dessus, constitue le meilleur prédicteur du comportement correspondant.[2]

6.1. Du comportement à l'attitude

F. Clément (2010) propose de rassembler, sous le vocable *croyance*, différents types d'état mental qui ne sont pas sans similitude avec ceux que nous avons comptés au nombre des productions métaphysiques et qui peuvent, de ce fait, contribuer à une typologie de celles-ci. Croisant leur *niveau d'accès réflexif* (faible ou fort) et leur *mode d'acquisition* (endogène,

Tableau 5.

Typologie Des Croyances (Source : F. Clément [2010])

	Acquisition endogène	Acquisition exogène	
Accès réflexif	(Par soi-même)	(Par autrui)	(Avec autrui)
Faible	Attentes intuitives	Schèmes sociaux	Croyances endossées
Fort	Croyances factuelles	Croyances semi-propositionnelles	Croyances délibératives

involuntary reflex" (p. 342). "If after deliberative consideration of your duty you rescue me from my precarious place on the cliff's edge, then I shall be glad of your moral character and acts. But I shall be more impressed by your virtue if you spontaneously throw yourself into my rescue" (*ibid.*, p. 344). Ceci de manière similaire à Ben-Ze'ev (1997), qui, pour sa part, soutient que "an important advantage of incorporating emotions into the moral domain is the greater role of sincerity in our behavior" (p. 203) : comme le note encore Pizarro (2000) après Paperman (1995), "emotional reactions can be reliable informers of the moral priorities of an individual" (p. 362).

[1] C'est, du reste, ce qui justifie que notre intérêt méthodologique soit porté prioritairement sur les comportements plutôt que sur les pratiques, puisque celles-ci se définissent comme des comportements *choisis*.

[2] Selon la méta-analyse réalisée par Glasman & Albarracín (2006), le degré de corrélation entre comportements et attitudes varie, selon les études, de –0,2 à 0,73. Voir aussi Jones (1979) et Thoits (1995).

exogène [par autrui], exogène [avec autrui]), Clément obtient six types de croyance, dont le tableau 5, p. 192 ci-dessus, offre un aperçu.

Du côté du faible accès réflexif figure, en premier lieu, l'*attente intuitive ;* elle n'est pas, à proprement parler, une croyance mais un "générateur de prédiction" (*ibid.*, p. 70) auquel l'individu n'a pas accès. C'est le cas, par exemple, de la capacité à "prédire le comportement causal des objets" (p. 69). Elle n'a d'aspect collectif que dans le sens étroit où tous les individus disposent, *a priori*, du même bagage phylogénétique qui la sous-tend. Les *schèmes cognitifs et sociaux*, pour leur part, "opèrent [...] de manière largement non consciente" (p. 70), mais "ne reposent pas sur une architecture cognitive 'pré-câblée' comme dans le cas des attentes intuitives. [Ils] sont bien plutôt le résultat d'une 'imprégnation' cognitive qui s'effectue lors de la socialisation" (*ibid.*). Il s'agit d'une "connaissance implicite, automatique et routinière, qui possède une forte dimension pratique et incorporée" (*ibid.*). Clément rapproche ces schèmes, d'ailleurs, à la fois de la notion de *script* de R.E. Nisbett & L. Ross (1980) et de celle de *représentation sociale* de Moscovici (1982). La *croyance endossée*, enfin, est une "représentation à laquelle un individu souscrit en tant que membre d'un groupe mais à laquelle il n'adhère pas en tant que personne privée" (p. 72) ; son activation est davantage liée à la situation qu'à un appel réflexif. De sorte que, si les croyances endossées sont collectives, c'est parce qu'elles sont "étroitement liées avec certaines positions statutaires" (p. 77).

La *croyance factuelle* représente, quant à elle, le premier type de croyance à fort accès réflexif. Elle relève du savoir, et renvoie à des faits sur lesquels l'individu estime pouvoir compter, ce qui correspond à une "définition plus classique de la notion de 'croyance'" (p. 70). Elle nécessite traitement et ratification de l'information par ce dernier, mais n'est pas, pour autant, d'ordre collectif. Les *croyances semi-propositionnelles*[1], pour leur part, "ne sont pas crues de la même manière que les 'croyances factuelles' [...], car l'engagement qu'elles impliquent reste conscient et renvoie à une autorité, même abstraite (la Tradition) en qui l'on a confiance" (p. 71). L'on peut croire, par exemple, qu'il vaut mieux éviter de passer sous les échelles, mais la raison de cet évitement demeure, pour l'agent, dans une sorte de "flou cognitif". Le fort accès réflexif dont bénéficient ces croyances provient du fait que, "[d]ans certains cas, [...] leur opacité sémantique [est] vaincue [...] et que cette croyance, de représentationnelle, [devient] factuelle" (p. 75). Le troisième et dernier type de croyance

[1] Dites, aussi, *croyances représentationnelles* dans la terminologie de Sperber (1997).

dotée de ce fort accès réflexif est celui de la *croyance délibérative*, dont l'archétype est l'"activité communicationnelle" chère à Habermas : son "émergence repose sur des échanges argumentatifs visant à faire émerger un accord collectif" (p. 72), échanges dans lesquels "chacun émet des prétentions à validité susceptibles d'être acceptées ou contestées" (*ibid.*). Cette croyance possède un aspect épisodique : elle peut persister ou s'éteindre une fois la communication dialectique achevée.

Revenons-en aux productions métaphysiques, et à notre question méthodologique première : lesquelles de celles-ci, observées au travers de la typologie de Clément, sont-elles susceptibles de générer, au mieux, le comportement moral ou politique correspondant ? Précédemment, nous avons émis l'hypothèse selon laquelle les productions métaphysiques peuvent varier par socialisation et constituent, à ce titre, des croyances collectives – ce que ne sont pas, par nature, les croyances d'acquisition endogène, lesquelles doivent donc être écartées. Par ailleurs, l'on se souviendra que l'un des motifs avancés par les sociologues cognitivistes pour justifier la continuité épistémologique réside dans l'accès réflexif (mais aussi prescriptif) "transparent" dont jouirait l'individu à l'endroit des déterminants de son comportement.[1] Ceci aux antipodes de la sociologie dispositionnaliste, qui prône, elle, la rupture épistémologique pour le motif inverse, à savoir l'incapacité de l'agent à accéder aux véritables causes de son comportement et, *a fortiori*, à induire celui-ci par un jugement, c'est-à-dire par un calcul conscient, rationnel et – s'agissant de justice – impartial. Selon les tenants de cette sociologie, cette aptitude présumée de l'agent à déterminer ses comportements par ses jugements, consciemment et délibérément, participe d'un biais intellectualiste, que Bourdieu (2000) a nommé *erreur scolastique*[2] :

> la *rational action theory*[3], forme paradigmatique de l'illusion scolastique [...,] porte le

[1] Selon Liebig (2001), par exemple, "correlations of attitudes and behavior seem to be at least to some extent determined *by the reasons* for which people hold their attitudes" (p. 283).

[2] Il apparaît, ainsi, que ce qui s'est décliné en une priorité de la démocratie au niveau philosophique, puis en une continuité entre savoir profane et savoir savant sur le plan épistémologique, prend maintenant, sous l'angle de la méthode sociologique, la forme de l'erreur scolastique.

[3] Dans le modèle néolibéral de Hayek (1942 ; 1943 ; 1944), la rationalité de l'acteur – qualifié, par lui, d'*homo œconomicus* – se traduit par la capacité octroyée à celui-ci de maximiser l'utilité de ses choix : il chercherait donc, en toute situation, à agir de la manière qui lui fût la plus propice, tout en tenant un compte précis des ressources dont il dispose. Ce paradigme est loin, notons-le, de cantonner ses prétentions explicatives du

> savant à mettre sa pensée pensante dans la tête des agents agissants et à placer au principe de leurs pratiques, c'est-à-dire dans leur "conscience", ses propres représentations spontanées ou élaborées ou, pire, les modèles qu'il a dû construire pour rendre raison de leurs pratiques. (p. 19)

Le schisme – le mot n'est pas exagéré – qui partage la plupart des débats que nous avons ouverts dans ce chapitre et dans les précédents, et qui a trait à la question épistémologique – pour ne pas dire idéologique – de savoir quel statut doit être accordé au savoir profane vis-à-vis du savoir savant (et, plus largement, vis-à-vis de la connaissance fondée sur la rationalité),[1] forge ainsi sa marque jusque dans le problème de la détermination du meilleur type de production métaphysique comme prédicteur de comportement, et rend, en les rangeant du côté de la continuité épistémologique (avec tout ce qu'elle suppose – voir, en particulier, p. 153), les croyances à fort accès réflexif et les croyances endossées (puisque l'individu ne souscrit à ces dernières que de façon très contingente) sans pertinence dans notre quête de ce prédicteur.[2] Demeurent comme uniques candidats à ce titre, par conséquent, les schèmes cognitifs et sociaux. Nous avons vu qu'ils cumulent plusieurs caractéristiques désirables dans le contexte épistémologique que nous avons rendu nôtre : opération non consciente, implicite et automatique ; produit pratique et incorporé d'une socialisation ; intégration des concepts de représentation sociale[3] élaborés

---

comportement humain au seul champ de l'économie : bien que "[t]hese theories are often so idealized (complex) that no ordinary people would be able to fully follow many of the norms proposed" (Chan, 2005, p. 451), "[a]ssumptions about rationality occupy a central role in practically all fields of inquiry in which human behavior matters" (Shafir & LeBoeuf, 2002, p. 492). Notons que, pour Bourdieu (1997), cette "vision 'mentaliste'" (p. 160) est "inséparable de la croyance dans le dualisme de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière, [et] prend son origine dans un point de vue *quasi* anatomique, donc typiquement scolastique, sur le corps en extériorité" (*ibid.*).

[1] Il ne s'agit, retenons-le, ni de déconsidérer le savoir profane, ni de placer la méthode scientifique sur un piédestal, mais simplement de rappeler que celle-ci et celui-là ne partagent pas les mêmes vocations : d'un côté, l'utilité pratique et sociale et, de l'autre, la production de connaissance dont l'utilité dépend directement de la véracité.

[2] F. Clément (2010) précise, d'ailleurs, que "les *dispositionnalistes* attribuent peu de crédit à l'accès que les agents sociaux peuvent avoir à leurs états mentaux ; leur comportement est bien plutôt le fruit d'une rencontre entre les propriétés objectivables d'une situation sociale et les propriétés qu'ils ont incorporées au cours de la socialisation. Dans ce contexte, les croyances appartiennent bien plus au monde immergé de notre inconscient qu'à la pointe immergée des raisons" (p. 65).

[3] Selon l'orientation épistémologique (plutôt cognitiviste ou plutôt dispositionnaliste) de celui qui le mobilise, le concept de représentation peut revêtir des significations différentes voire antagonistes ; c'est pour cette raison qu'il a été remplacé par les notions – plus précises à notre sens – d'attitude et de disposition. En ce sens, et comme le précise O.

par Moscovici (1982) et par Jodelet (1989). Force est donc de conclure que le schème cognitif et social (que nous assimilerons dans ce qui suit, par commodité, à l'*attitude*, donc à la *disposition* – voir note 2, p. 99) constitue le type de production métaphysique profane le plus susceptible de sous-tendre le comportement correspondant.

S'il est indéniable, en effet, que le raisonnement (et les jugements bien pesés qui en sont le produit) est indispensable à la mise au point des principes d'une théorie de la justice, il est tout aussi vrai que l'escompter dans les situations réelles (sous la forme de comportements raisonnés) participe d'une gageure. Du fait de la spontanéité qui la définit, l'attitude conservera toujours, dans ces situations, une probabilité prédictive supérieure à celle du jugement raisonné ; autrement dit, la probabilité de voir celui-ci dominé par l'attitude sera toujours plus forte que celle de la situation inverse. Il se peut, concédons-le, que certains adoptent, plus que d'autres, une posture volontairement rationnelle et impartiale dans les situations communes qui les confrontent à une question morale ou politique (*cf.* le *besoin de cognition* abordé plus haut) ;[1] mais, de façon générale, les contraintes d'impartialité et de justification nécessaires à un véritable jugement moral raisonné (ou "bien pesé", selon les termes de Rawls) ont peu de chances de se voir respectées dans le cadre d'une enquête sociologique, et une probabilité encore plus faible de l'être dans la "vie quotidienne" (Collard-Bovy, 2006 ; Subbotsky & Quinteros, 2002).[2]

Servais (2012), "la disposition se différencie de la raison d'agir qui est une cause finale représentée ou représentable" (p. 221).

[1] Waller (1999) ajoute que "it is not surprising that this should be difficult for philosophers to recognize. Philosophers are chronic cognizers running in packs of chronic cognizers. Among philosophers, choosing to cognize deeply appears to be a capacity equally open to all" (p. 228).

[2] "To consciously and willfully regulate one's own behavior, evaluations, decisions, and emotional states requires considerable effort and is relatively slow. […] On the other hand, […] nonconscious or automatic processes […] are unintended, effortless, very fast, and many of them can operate at any given time. Most important, they are effortless, continually in gear guiding the individual safely through the day" (Bargh & Chartrand, 1999, p. 476). Haidt (2003a), pour sa part, aiguillonne le lecteur par la question suivante : "I can only ask the reader to make a mental list of how many times he or she has agonized over a moral issue in the past year and has gone back and forth in his or her judgment. Now compare that with an estimate of the total number of moral judgments the reader has made in the last year while reading the newspaper, participating in gossip, or driving on roads surrounded by drivers less competent than oneself. My prediction is that for most people, the first number is less than one 100th of the second number. And even in cases that felt like deliberative reasoning, Nisbett and Wilson (1977) warned us that we may have just been making up reasons *post hoc* for the strong and conflicting intuitions that

Il n'est pas impossible que l'origine de cette erreur scolastique, dans laquelle on estime que le jugement raisonné est capable de prendre le pas sur l'attitude dans ces situations réelles, soit à trouver dans le lien que noue indûment le sociologue cognitiviste entre, d'une part, la différence de niveaux d'accès réflexif entre attitudes et raisons et, d'autre part, les forces prédictives respectives de celles-ci : tandis que les raisons sont immédiatement accessibles à la conscience,[1] les attitudes sont, en tant que schèmes cognitifs, majoritairement non conscientes. L'erreur[2] du so-

arose within us on both sides" (p. 198). Ignatow (2009) souligne également – il peut être judicieux d'en prendre note – que "[r]ecent work in the psychology of morality supports Bourdieu's *habitus* concept" (p. 102), lequel concept reçoit, au travers (notamment) des travaux de Damasio en neurosciences et de Haidt en psychologie du jugement moral, une validation empirique dont il était fait grief de l'absence à Bourdieu jusqu'à une époque très récente.

[1] Selon Bourdieu *et al.* (2005 [1968]), "l'on peut demander n'importe quoi à n'importe qui et […] n'importe qui a presque toujours assez de bonne volonté pour répondre au moins n'importe quoi à n'importe quelle question, même la plus irréelle" (p. 62). De même, selon Haidt (2001), "[w]hen asked to explain their behaviors, people engage in an effortful search that may feel like a kind of introspection. However, what people are searching for is not a memory of the actual cognitive processes that caused their behaviors, because these processes are not accessible to consciousness. Rather, people are searching for plausible theories about why they might have done what they did" (p. 822 ; voir aussi la note 2, p. 198 du présent exposé). C'est pour cette raison que la notion d'*ethos* , englobée dans celle d'*habitus*, a parfois été utilisée par Bourdieu "par opposition à l'éthique, pour désigner un ensemble objectivement systématique de dispositions à dimension éthique, de principes pratiques (l'éthique étant un système intentionnellement cohérent de principes explicites)" (Bourdieu, 1980, p. 133), afin de ne pas perdre de vue que, "par le seul fait de poser des questions, d'interroger, on oblige les gens à passer de l'*ethos* à l'éthique ; [et que,] par le fait de proposer à leur appréciation des normes constituées, verbalisées, on suppose ce passage résolu. Ou […] que les gens peuvent se montrer incapables de répondre à des problèmes d'éthique tout en étant capables de répondre *en pratique* aux situations posant les questions correspondantes" (*ibid.*).

[2] Erreur que Bourdieu *et al.* (2005 [1968]) résument de manière à la fois limpide et lapidaire ("transmuer magiquement le conscient en inconscient", p. 69), et qui semble souvent providentielle au sociologue cognitiviste : "[i]l arrive très communément que, faute d'avoir questionné le questionnaire ou, plus profondément, la position de celui qui le produit ou l'administre, et qui a le loisir de s'arracher aux évidences de l'existence ordinaire pour se poser des questions extra-ordinaires ou pour poser de manière extra-ordinaire des questions ordinaires, on demande aux personnes interrogées d'être leurs propres sociologues, *en leur posant tout bonnement les questions que l'on se pose à leur propos* ([…] 'Pensez-vous qu'il existe des classes sociales ?' […])" (Bourdieu, 1997, p. 73 – nous soulignons). C'est là, d'ailleurs, l'une des raisons pour lesquelles les enquêtes "classiques" sur les valeurs (*e.g.* les enquêtes relatives aux valeurs des Belges [Bawin-Legros *et al.*, 2001] et les travaux qui exploitent les enquêtes européennes *European Values Study* [Bréchon, 2006 ; Dargent, 2006]) ne sont exploitables – dans le cadre épistémologique et méthodologique de notre recherche – ni dans leur méthode (usant de questions directes telles que "De

ciologue cognitiviste réside, alors, dans l'acte d'associer, à cette supposée forte accessibilité des raisons,[1] une forte prédictivité comportementale dont elles ne peuvent, objectivement, se prévaloir : si l'on peut si facilement les (re)cueillir, c'est parce que les raisons forment une sorte d'écume qui "flotte" à la surface de la conscience, *mais qui n'est rien de plus qu'une écume* ; en d'autres termes, les raisons sont superficielles tant du point de vue topographique que du point de vue épistémique puisque, comme nous l'indiquions un peu plus haut, une raison est bien moins souvent le produit d'un *jugement raisonné* que celui de la *rationalisation* d'une attitude qui constitue, elle, le véritable inducteur de l'action.[2]

---

quelle tendance philosophique vous rapprochez-vous le plus ?" et "Comment vous définissez-vous ?"), ni, partant, dans leurs résultats.

[1] Certains sociologues actionnalistes sont, à un point tel, convaincus de la parfaite continuité entre attitudes et raisons qu'ils en arrivent à supposer que le postulat de rupture entre celles-ci et celles-là, cher au sociologue dispositionnaliste, ne peut reposer que sur un second postulat de sa part, sous-tendant le premier, et selon lequel cette dualité participe, en réalité, d'une duplicité de l'individu, qui "garde en son for intérieur une visée plus conforme à ses intérêts personnels que la *façade* qu'il présente à autrui" (Dodier, 1991, p. 436 – nous soulignons).

[2] Déjà en 1889, Guyau (2012 [1889]) estime que "croire que la plupart des mouvements partent de la *conscience* et qu'une analyse scientifique des ressorts de la conduite doit tenir compte seulement des mobiles *conscients*, ce serait sans doute être dupé d'une illusion. […] [L]a conscience embrasse une portion assez restreinte de la vie et de l'action. Même les actes qui s'achèvent dans la pleine conscience de soi ont, en général, leur principe et leur première origine dans des instincts sourds et des mouvements réflexes. […] Au fond, les *fins* ne sont que des *causes motrices habituelles parvenues à la conscience de soi* […]. La sphère de la finalité coïncide, au moins dans son centre, avec la sphère de la causalité" (pp. 105-106). Tombée en désuétude, l'étude des phénomènes de rationalisation a connu un regain d'intérêt ces dernières années, du moins en psychologie sociale, sous l'impulsion d'une mise en question (Tostain, 1999) des modèles rationalistes du jugement moral (parmi lesquels, ceux de Piaget, de Kohlberg et de Turiel – voir Vandenplas-Holper [1999] pour une mise en perspective de leurs apports respectifs). Le postulat central du modèle de l'*intuitionnisme social* de Haidt (2001, 2003b), par exemple, stipule que "moral judgment is caused by quick moral intuitions and is followed (when needed) by slow, *ex post facto* moral reasoning" (Haidt, 2001, p. 817). L'on pourrait aussi renvoyer à De Cruz & De Smedt (2007), à De Sousa (1980a, 1980b, 2001), à Fricker (1995), à Massey (2002), à Willis & Todorov (1982), au pionnier que fut Zajonc (1980) en la matière, ou encore à Turner (2000), qui, parmi tant autres (au nombre desquels Damasio, déjà mentionné), n'ont eu de cesse de répéter que l'évolution a vu la raison précédée par l'émotion, et que celle-ci n'a, en aucune façon, été supplantée par celle-là. Ainsi, pour Turner (*ibid.*), "[o]ur stocks of knowledge are 'at hand' because they are emotionally tagged memories that are organized with a built-in bias toward using them in specific contexts" (p. 147) – qu'il suffise de penser à l'archétypale madeleine de Proust. Si nous sommes capables – dans une certaine mesure – d'une pensée rationnelle, ce n'est que par le recours largement artificiel à un éventail d'expédients (de "prothèses", comme les nomme Oatley [1990] : les démarches

6.2. De l'attitude au comportement

Inversement, l'une des questions essentielles – et, nonobstant, l'une des plus négligées – de la méthodologie d'une enquête sociologique fondée sur des présupposés dispositionnalistes est celle de la manière dont le chercheur va pouvoir appréhender les attitudes du répondant, puisque, à leur forte valeur prédictive, est associée une faible prégnance réflexive : comme le remarque Bourdieu (1977), "[u]n des problèmes les plus difficiles que pose toute analyse statistique de réponses à un questionnaire est de savoir à quels problèmes les gens ont répondu, comment ils ont défini le problème" (p. 77n). Ainsi, "une question de portée générale sur l'avenir de l'enseignement technique [peut] par exemple recevoir une réponse conçue en fonction des problèmes directement rencontrés dans cette filière par le fils ou la fille de la personne interrogée" (Bourdieu, 1997, p. 74). Même "les questions les plus objectives, celles qui portent sur les conduites, ne recueillent jamais que le résultat d'une observation effectuée par le sujet sur ses propres conduites", insistent Bourdieu *et al.* (2005 [1968], p. 65), car, enchaîne Lahire (2005), "il n'y a [...] pas de continuité naturelle des pratiques et des savoirs en acte à leurs 'déclarations'" (p. 144).[1] C'est fina-

inductive et déductive, l'outil mathématique, *etc.*), qui canalisent la pensée et qui constituent l'exception bien plus que la règle de la cognition (Buss, 2001), car la vocation de celle-ci, du point de vue de l'évolution, n'est guère l'exercice de la raison, mais bien l'intelligence de l'environnement (Bulbulia, 2004 ; MacDonald, 1998 ; Machalek, 2004 ; Plutchik, 1980) et, singulièrement, l'anticipation du comportement d'autrui (Andrews, 2001). Les ambitions de reconstruction d'une psychologie morale ou d'une sociologie morale – ambitions explicites (comme chez Habermas [1983]) ou non (comme chez Genard, évoqué précédemment [voir le présent exposé, p. 141], ou chez Livet [1995, 2002], discuté dans Collard-Bovy [2004]) – lorsqu'elles prétendent pouvoir saisir le sentiment moral grâce à la seule force des principes du raisonnement logique, ne peuvent que passer à côté de ce qui en définit la subtilité, à savoir l'intrication essentielle de l'émotion et de la cognition ; avec beaucoup d'à-propos, James (1978 [1879]) parlait d'ailleurs de ce que d'aucuns considéreraient comme un oxymore, à savoir le *sentiment de rationalité*. Ceci ne revient évidemment pas à nier le rôle de cette dernière dans la pensée – c'est là l'erreur de certains intuitionnismes et émotivismes (Brandt, 1941 ;Brink, 2008 [1995] ; Hepburn, 2005 [1995] ; Urmson, 1968) –, mais plutôt à inviter à quelque circonspection (Church, 1995 ; Griffiths, 1989 ; Leventhal & Scherer, 1987 ; Nussbaum, 1992, 1998 ; Planalp & Fitness, 1999 ; A. Rorty, 1980 ; Seeburger, 1992 ; Tappolet, 1995 ; Wallace, 1993) face aux diverses formes d'anthropologie dualiste, qui instaurent une distinction catégorielle entre émotion et cognition.

[1] Que dire, *a fortiori*, des méthodes soutenant pouvoir débusquer, au travers de l'analyse du discours verbal et au-delà du sens *subjectivement* véhiculé par l'agent, les schèmes cognitifs et sociaux structurant *objectivement* les attitudes susceptibles d'induire ses comportements ? Ce type d'analyse de discours, conçue par des intellectuels pour être appliquée à des "gens ordinaires" (des gens qui, comme l'indiquait Bourdieu, n'ont pas eu "le privilège

lement, comme le remarquent Bourdieu *et al.* (*ibid.*) – ici encore, avec une implacable lucidité –, à un renversement des perspectives épistémologiques sur les méthodes d'observation directe (de type ethnographique) et sur celles relevant du questionnaire et de l'entretien qu'il y aurait lieu de procéder.[1]

Le problème d'une mise en application de ce précepte dans l'étude qui nous occupe réside, bien entendu, dans le caractère proprement *mental* des productions métaphysiques qui en constituent l'objet : il faudrait, idéalement, pouvoir *observer* les états mentaux que sont les attitudes comme s'ils fussent des comportements,[2] c'est-à-dire avant leur médiation par la verbalisation consciente. À cette fin, divers outils ont été construits et ont fait l'objet, dans des travaux récents de psychologie sociale, de mise à l'épreuve expérimentale. Il s'agit, pour ne citer que ceux-là,

---

de recevoir d'une famille relativement affranchie du pragmatisme imposé par les urgences de la nécessité économique l'aptitude à la maîtrise symbolique, c'est-à-dire d'abord verbale" [Bourdieu & Passeron, 1970, p. 240n]), postule que l'individu *sait* ce qu'il veut dire et qu'il est capable de le verbaliser en conséquence. Au sujet de l'analyse structurale, par exemple, Piaser (1994) considère que "[l]es schèmes contextuels dont il est question dans cette méthode relèvent du registre de la *logique implicite* et doivent être situés par principe à un niveau autre que celui de la logique explicite du discours" (p. 209). Nul besoin, pourtant, d'écouter longuement ces "gens ordinaires" pour comprendre qu'ils puisent abondamment, pour produire leur propos, dans ce que Martuccelli (2002) nomme du "prêt-à-dire", des "cassettes", des "morceaux de récits préconstitués que l'acteur insère dans la trame principale de son discours" (p. 359), c'est-à-dire des pensées toutes faites, happées dans l'air du temps et de l'"actualité" (celle que construisent et insufflent les médias, principalement – voir, entre autres, la note 3 de la page 304, ainsi que Balbastre [2004] et, surtout, le documentaire de Balbastre et Kergoat intitulé *Les nouveaux chiens de garde*) et prêtes à être récitées machinalement pour peu que l'on use d'un déclencheur approprié, à l'instar de ce qu'avait déjà remarqué Bernstein (2003 [1971]) dans ses études comparant le langage entre classes sociales (l'auteur opposait, assez éloquemment, un *code élaboré* [elaborated code] à un *code restreint* [restricted code], dans lequel un énoncé est souvent rendu catégorique par sa convocation simultanée en tant que justification *et* en tant que conclusion d'un argument, notamment *via* maximes et autres adages : "parce que c'est ainsi", "parce que je suis ton père", *etc.*). L'erreur scolastique, dans ce cas précis, consiste alors à voir du sens (ou même des attitudes) là où n'existent que des pensées sans penseur, des rationalisations plus ou moins superficielles, voire des expressions complètement vides ; comme le remarquait encore Bourdieu (1988), l'"on pense qu'en mettant un micro devant la bouche d'un mineur, on va recueillir la vérité sur les mineurs. En fait, on recueille des discours syndicaux des trente années précédentes".

[1] "[Les] principes des principes, ceux qui régissent le bon usage de la méthode expérimentale en sociologie et, à ce titre, constituent le fondement de la théorie de la connaissance sociologique, [...] sont à ce point opposés à l'épistémologie spontanée qu'ils peuvent être constamment transgressés au nom même des préceptes ou des recettes dans lesquels on croit les monnayer" (Bourdieu *et al.*, 2005 [1968], p. 69).

[2] À ce sujet, voir Paulhus & Carey (2011).

- des paradigmes de l'*automaticité postconsciente* (postconscious automaticity) et de l'*amorçage d'attitude implicite* (implicit attitude priming) de Bargh & Chartrand (1999), utilisant des déclencheurs explicites pour mesurer le traitement cognitif automatique ;
- de l'*étude des latences des temps de réponse* de Bassili (1995), mesurant les temps de réponse aux questions de sondage afin d'évaluer l'accessibilité des attitudes éveillées par ces questions ;
- de l'*épreuve d'association implicite* (implicit association test) de Greenwald (Greenwald & Banaji, 1995 ; Greenwald *et al.*, 2002), requérant la catégorisation de paires de mots ;
- du *modèle des attitudes duales* de T.D. Wilson *et al.* (2000).

Le recours à l'un de ces outils, voire l'intégration de plusieurs d'entre eux en un même dispositif empirique, constituerait très certainement une solution de choix au problème soulevé.[1] Toutefois, ces paradigmes demeurent au stade expérimental à l'heure actuelle, et requièrent davantage de validation empirique avant de pouvoir être appliqués, hors du laboratoire, à l'étude des productions métaphysiques profanes ; de surcroît, cette utilisation sur la population qui est la nôtre nécessiterait des moyens matériels, des ressources logistiques (ordinateurs individuels, programmes informatiques conçus spécifiquement pour notre recherche, *etc.*) et une entrevue individuelle avec *chacun* des répondants (voir, parmi d'autres, Burdein *et al.* [2006]) qu'il ne nous est pas possible d'obtenir dans le cadre de la présente recherche.

Une solution alternative – celle que nous retiendrons – consistera, à chaque fois qu'il le sera possible, à placer le répondant face à une situation à la fois *concrète* et *affectivement connotée*, en vue de maximiser son implication dans la situation sur laquelle il lui est demandé de se prononcer. Des études telles celle de Mikula & Wenzel (2000) et celle de P. Roux & A. Clémence (1999) ont, en effet, apporté une validation empirique à l'intuition – obvie au sens commun – selon laquelle la charge affective subjectivement perçue d'une situation d'injustice donnée augmente selon

[1] F. Clément (2010) suggère, de manière similaire, que "la psychologie sociale a mis au point des méthodologies intéressantes pour mettre en évidence expérimentalement certains de ces schémas [cognitifs et sociaux]. C'est notamment le cas des différentes méthodes de mesure implicite des attitudes (Greenwald & Banaji, 1995 ; Greenwald *et al.*, 2002)" (p. 78). Il rejoint également notre démarche d'étude des schèmes cognitifs et sociaux sur deux autres points, à savoir celui de l'intérêt de la démarche comparative (voir p. 169, dans la section 3 du présent chapitre) et celui de l'attention à porter à la socialisation.

le rôle que l'on y assume (observateur, auteur ou victime). Il n'est pas inconcevable, pour prendre un exemple relatif aux productions métaphysiques, que l'on relève, empiriquement, une orientation plutôt incompatibiliste (et déterministe) dans des situations à caractère abstrait, mais une tendance davantage compatibiliste voire libertarienne dans des situations affectivement chargées pour le répondant.[1] Tout particulièrement en matière morale, l'intrication de l'émotion et de la raison dans la formation des attitudes et des comportements n'est plus à démontrer (voir les notes 2, p. 196, et 2, p. 198, ci-dessus), et ne pas en prendre la mesure alourdirait d'un biais important l'étude à mener.

Celle-ci adoptera une démarche quantitative. Cette dernière paraît, en effet, la plus apte à repérer d'éventuelles régularités entre la variable dépendante et les variables indépendantes retenues, notamment la manière dont des causes structurales peuvent déterminer les variations des productions métaphysiques des répondants. Néanmoins, si l'on garde à l'esprit le fait que ces dernières participent, pour paraphraser Taylor (voir note 1, p. 41 ; voir, également, p. 158), de la posture métaphysique *ultime* qu'adoptera l'agent – avec un degré de conscience variable – pour motiver ses comportements moraux et politiques, alors apparaît assez clairement la nécessité d'obtenir (ou, à tout le moins, de tenter d'obtenir), du répondant, le degré *ultime* de justification de ces productions.[2] C'est la raison pour laquelle le questionnaire devra comporter, sur le sujet, une question ouverte dont la nature et le traitement seront abordés plus loin.

[1] C'est, en tout cas, ce que suggèrent les résultats des études conduites par Hareli (1999), par Nichols & Knobe (2007), et par Vargas (2006). Ceux de Blanchette & Richards (2004), pour leur part, signalent que la nature émotionnelle d'un objet de raisonnement affecte celui-ci, la qualité de l'inférence produite se révélant moindre qu'en présence d'un objet émotionnellement neutre.

[2] Notons bien qu'il n'existe pas de nécessaire recouvrement entre cette posture métaphysique ultime, d'une part, et ce degré ultime de justification, d'autre part : dans la droite ligne de la position épistémologique qui vient d'être exposée, il est nécessaire de garder à l'esprit que la justification constitue, avant tout, une attitude "flottant" à la surface de la conscience, comme nous l'avons formulé plus haut (voir p. 156, dans la section 2 du présent chapitre, ainsi que p. 198, ci-dessus). Replacé dans le contexte global de l'interprétation sociologique, ce sens subjectif n'en demeure pas moins important, toutefois, comme élément d'explication de l'origine des productions susmentionnées, et de leurs variations sociales.

7. Construction du questionnaire

Les variables de l'étude empirique, de même que – le cas échéant – leurs dimensions, ont été décrites dans la section 4 du présent chapitre (p. 173) ; en nous appuyant sur les orientations méthodologiques décrites dans sa section 6 (p. 191), nous en proposons, dans ce qui suit, une déclinaison sous la forme d'indicateurs et d'items applicables à cette étude. Notons que, si ces derniers sont présentés, ici, sous la forme de tableaux liés, chacun, à la variable ou à la dimension de variable qu'ils appréhendent, ils sont randomisés dans le questionnaire proprement dit, présenté en annexe, p. 567.

Peut-être l'utilisation d'échelles de réponse de type *Likert*, au nombre de modalités variable selon les indicateurs concernés, permettrait-elle de recueillir le produit de réflexions plus fines que ne l'autorise la mobilisation d'échelles à choix forcé (c'est-à-dire sans modalité centrale) ;[1] dans le cas de l'attribution causale, par exemple, plusieurs auteurs (Dubois, 1994 ; M. Ross & D. DiTecco, 1975 ; Zucker & Weiner, 1993) rappellent que la nature même d'une échelle à choix forcé contraint le répondant à exclure l'un des deux types de facteur causal. Afin d'éviter ce biais, les indicateurs utilisés ci-dessous recourent – lorsque nécessaire – à des assertions distinctes pour évaluer les deux pôles du construit qui les sous-tend (internalité *vs.* externalité, *etc.*). Par ailleurs, *forcer* le choix doit être perçu comme un atout plutôt que comme un inconvénient, puisque, dans le cadre méthodologique retenu, il s'agit d'obtenir, de la part du sujet, la réponse la plus spontanée (ou la plus "impulsive") possible ; donner à celui-là la possibilité d'affiner sa réponse – donc sa *réflexion* – selon un nombre important de modalités ne constitue pas, en ce sens, un avantage. En outre, le nombre total de questions et items soumis au répondant donne à penser que ce dernier risque d'autant plus de précipiter ses réponses qu'il progres-

[1] La conservation du nombre originel de modalités de chacune des échelles convoquées autoriserait aussi, en principe, la comparaison des résultats des études qui les mobilisent aux nôtres propres ; soulignons, cependant, que de telles mises en perspective des échelles, considérées indépendamment les unes des autres, ne présentent pas d'intérêt spécifique pour notre recherche. Du reste, ce type de rapprochement se montrerait probablement assez malaisé à opérer, puisque – nous allons le voir – nos échelles sont, pour la plupart, composées à partir d'items provenant de *plusieurs* autres échelles du même type. Une argumentation analogue pourrait être délinéée au sujet de la randomisation de l'ordre des items : préserver l'ordre de ceux-ci tel qu'il a été conçu par les auteurs respectifs des échelles employées serait utile à des comparaisons qui elles-mêmes ne le sont pas, lors même que, inversement, mélanger les items contribue, assez vraisemblablement, à réduire l'effet de halo.

sera dans le questionnaire ; ici encore, cet effet n'est pas un biais en regard de notre orientation méthodologique, mais il est souhaitable d'en tenir compte en diminuant le temps nécessaire à chaque réponse,[1] ce qui devrait être le cas en recourant à des échelles à quatre modalités (*entièrement faux*, *assez faux*, *assez vrai*, *entièrement vrai*), compromis entre rapidité de la réponse, d'une part, et finesse de celle-ci (et des analyses y afférentes), d'autre part. De surcroît, cette homogénéisation des échelles de réponse rend plus commode la randomisation des questions soumises au répondant.

Le questionnaire initialement construit a été soumis à une épreuve préalable (*pretest*), afin d'en déterminer la fiabilité et la cohérence des échelles, et, de façon plus large, d'en évaluer la formulation et la lisibilité des questions et items.[2] Dans ce qui suit, les modifications éventuellement apportées à ceux-ci ont été signalées en note ; le corps du texte relate, quant à lui, les éléments du questionnaire retenus à l'issue de cette épreuve préalable. Bien qu'il se soit révélé assez ardu de recueillir un nombre acceptable de ces questionnaires d'évaluation, ces derniers se sont, tout de même, avérés riches en enseignements méthodologiques.

Ainsi de nombreux répondants ont-ils manifesté leur manque d'entrain à remplir le questionnaire jusqu'à son terme, principalement, selon eux, parce qu'ils estimaient n'en percevoir ni le sens des questions, ni, partant, celui de l'étude elle-même, quelquefois jugée "inintéressante". Un titre[3] – sans grand rapport avec l'objet réel de l'étude, avouons-le – a, par conséquent, été ajouté au questionnaire, et un soin particulier a été porté à l'introduction orale de celui-ci au moment même de chacune de ses administrations aux étudiants. À juste titre – d'une certaine manière –, le questionnaire a, de surcroît, souvent été jugé trop long, trop répétitif, voire "énervant". C'est la raison pour laquelle a été contemplée, brièvement, la possibilité de partitionner fictivement le questionnaire, de sorte à en réduire la monotonie perçue ; à la réflexion, cependant, il a finalement été supposé que le sujet serait plus enclin à répondre aux (longues) questions empruntant la forme de vignettes *après* avoir répondu aux questions par échelles (voir, à ce propos, la note 1 de la page 208). Il a, en consé-

[1] Le questionnaire suggère au répondant, d'ailleurs, qu'il n'existe pas de "bonnes" ni de "mauvaises" réponses aux questions posées, et que ce qui importe, dans ce cadre, est l'expression spontanée de son opinion.

[2] À cet effet, seize questionnaires utilisables ont été recueillis.

[3] À savoir : "étude relative aux représentations des étudiants sur le monde qui nous entoure".

quence, été décidé de placer celles-ci et celles-là, respectivement, au début et à la fin du questionnaire. Enfin, certains des participants à cette épreuve préalable ont fait part de leur frustration de ne disposer d'aucune liberté de fournir une justification à la plupart de leurs réponses ; afin d'atténuer ce sentiment, le questionnaire final comporte un emplacement rendant loisible, au répondant, de laisser un numéro de téléphone pour une éventuelle entrevue individuelle ultérieure (l'intérêt de recourir à celle-ci sera discuté plus loin).

7.1. Variable dépendante : les productions métaphysiques

7.1.1. Les tendances attributionnelles

Nonobstant l'indéniable intérêt de méthodes de recueil des attributions qui accentuent la prise en compte de leur dimension écologique (Schaufeli, 1988 ; Serlin & Beauvois, 1991), nous optons pour l'utilisation d'un indicateur composé de huit assertions (tableau 6, p. 206 ci-dessous), dont le mérite principal est celui d'avoir été validées dans une étude antérieure (Collard-Bovy, 2001 ; Collard-Bovy & Galand, 2003) déployée dans des conditions presque identiques. Ces items donnent, pour une moitié d'entre eux, l'individu précarisé comme responsable de sa situation de chômage ou de pauvreté (attributions *internes*), et, pour l'autre moitié, le système, la conjoncture, comme responsables des mêmes avatars (attributions *externes*). Concernant la composante *interne*, $\alpha = 0{,}64$;[1] concernant la composante *externe*, $\alpha = 0{,}75$.[2]

[1] L'alpha utilisé ici, ainsi que dans les analyses subséquentes, est celui de Cronbach, mesurant la cohérence interne d'un ensemble d'items donné.

[2] L'épreuve préalable du questionnaire affichait les cohérences suivantes : concernant la composante *interne*, $\alpha = 0{,}51$; concernant la composante *externe*, $\alpha = 0{,}72$. Ces résultats ont conduit à retirer, des composantes de l'échelle finale du questionnaire, les items respectifs "Les mauvaises habitudes de vie (alcoolisme, paresse, *etc.*) ne jouent pas un rôle important dans l'explication du chômage et de la pauvreté." (codage –) et "Les mesures prises par l'État belge pour venir en aide aux personnes pauvres et à celles qui sont au chômage sont, pour la plupart, bien adaptées." (codage +). Notons que le premier item évoqué avait déjà dû être exclu du questionnaire final de l'étude susnommée (Collard-Bovy & Galand, *ibid.*) prenant, elle aussi, les étudiants universitaires belges pour objet. Quant au second item soustrait de l'échelle définitive, il n'est pas impossible que la morosité économique perçue, au moment de l'étude, contribue à expliquer son éloignement de l'ensemble des autres items de ladite échelle.

Tableau 6.[1]

Items De Mesure Des Tendances Attributionnelles

Item		Orientation	Codage
1.	Le niveau d'études et de qualification professionnelle des gens au chômage est souvent bas.	Interne	+
2.	La prévoyance fait souvent défaut aux personnes pauvres.	Interne	+
3.	Les personnes pauvres pourraient souvent faire plus d'efforts pour s'en sortir.	Interne	+
4.	Les gens au chômage exploitent généralement bien les possibilités qui se présentent à eux pour trouver un emploi.	Interne	–
1.	L'appauvrissement des pauvres est lié à l'enrichissement des riches.	Externe	+
2.	La situation économique actuelle de la Belgique ne joue pas un rôle important dans l'explication du chômage.	Externe	–
3.	En Belgique, les écarts entre les hauts salaires et les bas salaires ne sont pas excessifs.	Externe	–
4.	En Belgique, le secteur privé fournit suffisamment d'emplois.	Externe	–

Note. Les extrémités positives des sous-échelles sont orientées, respectivement, vers l'internalité et vers l'externalité.

7.1.2. Le locus of control

Tandis que l'évaluation des attributions causales est destinée à appréhender l'attribution de responsabilité du répondant *à autrui*, celle du *LOC* doit permettre de connaître la responsabilité que s'attribue le répondant *à lui-même*. L'échelle proposée par Rotter (1966) présente l'inconvénient de lister ses items en un seul construit ; c'est la raison pour laquelle nous lui préférons une échelle adaptée de celle de Levenson (1981), laquelle possède l'avantage d'être divisée en trois types de source de contrôle : l'individu lui-même (contrôle *interne*), la chance ou le hasard (contrôle *externe*), et les "puissants" ("*powerful others*", contrôle *externe*). Ce dernier type de source n'est pas utilisé, compte tenu de la présence de la *SDO* dans les variables indépendantes, et afin de réduire le nombre d'items du questionnaire. Dans ce même souci, une modulation du codage (+ ou –) de ceux-ci se substitue au recours conjoint aux formulations à

[1] Dans le présent tableau et dans les suivants du même type, les items sont listés selon un ordre lié aux analyses subséquentes, et non selon l'ordre alphabétique.

orientations interne et externe.[1] Malgré ces précautions (et de façon assez surprenante, puisque l'échelle de *LOC* bénéficie, en psychologie sociale, d'une validation très large), aucune valeur significative n'a, toutefois, pu être observée pour α.[2]

Tableau 7.

Items De Mesure Du LOC

Item		Codage
1.	Pour ce qui concerne le succès ou l'échec de mes projets, j'ai souvent l'impression qu'il n'arrive que ce qui doit arriver.	–
2.	Quand j'ai un projet, je suis presque toujours certain d'arriver à le mener à bien.	+
3.	Quand j'obtiens ce que je désire, c'est souvent parce que j'ai beaucoup travaillé pour y parvenir.	+
4.	Quand mes projets aboutissent, la chance y est pour beaucoup.	–
5.	J'ai peu de contrôle sur les événements de ma vie.	–

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers l'internalité.

7.1.3. La croyance en un monde juste

Les deux composantes de la croyance en un monde juste (*envers autrui* et *envers soi-même*) sont évaluées à partir d'items tirés de l'échelle de Lipkus *et al.* (1996), telle qu'adaptée par Sutton & Douglas (2005). Concernant la composante *envers autrui*, $\alpha = 0{,}82$; concernant la composante *envers soi-même*, $\alpha = 0{,}55$.[3]

---

[1] D'autant que – contrairement aux attributions causales – le *LOC* peut être considéré en tant que variable de personnalité, et que, en ce sens, internalité et externalité peuvent y être perçues comme mutuellement exclusives.

[2] C'est la raison pour laquelle seuls deux des items présents dans le questionnaire soumis à l'épreuve préalable ("Quand j'ai un projet, je suis presque toujours certain d'arriver à le mener à bien." et "Quand j'obtiens ce que je désire, c'est souvent parce que j'ai beaucoup travaillé pour y parvenir.") ont été conservés dans le questionnaire définitif. Les items éliminés sont les suivants : "Que j'aie ou pas un accident de voiture dépend surtout de ma capacité à bien conduire." (codage +) et "Ma vie n'est que dans une petite partie guidée par mes propres choix." (codage –). La formulation de l'item "J'arrive rarement à contrôler les événements de ma vie." (codage –) a été transformée en "J'ai peu de contrôle sur les événements de ma vie.".

[3] L'épreuve préalable du questionnaire affichait les cohérences suivantes : concernant la composante *envers autrui*, $\alpha = 0{,}73$; concernant la composante *envers soi-même*, $\alpha = 0{,}49$. Ces résultats ont conduit à retirer, des composantes de l'échelle finale du questionnaire,

Tableau 8.

Items De Mesure De La Croyance En Un Monde Juste

Item		Orientation	Codage
1.	La vie traite généralement les gens de manière juste.	Autrui	+
2.	Dans la vie, les gens obtiennent souvent ce qu'ils méritent.	Autrui	+
3.	En général, les gens ne méritent ni les récompenses, ni les punitions que la vie leur donne.	Autrui	–
4.	Quand les gens sont victimes de "malchance" dans la vie, ils ne l'ont pas toujours cherché.	Autrui	–
1.	Je mérite les récompenses et les punitions que la vie me donne.	Soi-même	+
2.	Quand je suis victime de "malchance" dans la vie, c'est que je l'ai cherché.	Soi-même	+
3.	La vie ne me traite pas souvent de manière juste.	Soi-même	–
4.	Dans la vie, les gens me traitent souvent de manière injuste.	Soi-même	–

Note. Les extrémités positives des sous-échelles sont orientées vers la croyance en un monde juste.

7.1.4. Le libertarianisme et le déterminisme

Sous la forme de vignettes, deux scenarii sont présentés au répondant, à la fin du questionnaire, immédiatement avant les questions sociographiques.[1] Ils placent le sujet dans une situation dont le déterminisme métaphysique et l'implication affective ont été sciemment rendus saillants, sans, pour autant, être explicites. La première vignette, inspirée de Nichols & Knobe (2007) et de Sarkissian *et al.* (2010), met en perspective deux univers ne différant l'un de l'autre que par la présence ou l'absence respectives de la capacité humaine à l'autodétermination métaphysique, c'est-à-dire à l'action "comme premier moteur non mû".

les items respectivement formulés "Dans la vie, les gens se traitent généralement les uns les autres de manière juste." (codage +) et "Dans la vie, j'obtiens rarement ce que je mérite." (codage –). Certains participants à l'épreuve préalable ont émis des doutes quant à l'utilisation de formules telles "la vie traite…" ; selon l'un d'eux, par exemple, "la vie n'est pas une personne, donc elle ne [me] fait rien, donc il est faux de dire qu'elle me traite d'une manière ou d'une autre". La cohérence de l'échelle demeurant bonne malgré ce type de formulation, celui-ci a été maintenu.

[1] Les placer en tête de questionnaire risquerait de décourager le répondant de poursuivre le remplissage de celui-ci ; inversement, avoir répondu à plusieurs dizaines de questions avant de se pencher sur ces scenarii l'incline peut-être davantage à achever le questionnaire, sous peine d'un sentiment d'inutilité du temps passé jusque-là sur ce dernier.

> Imaginez un univers (A), dans lequel chaque événement se produisant (*même les réactions chimiques dans le cerveau d'une personne*) est complètement causé par les événements s'étant produits antérieurement. On peut dire que ce qui est arrivé au tout début de l'univers a causé ce qui s'est passé juste après, et ainsi de suite jusqu'à maintenant (à la manière d'une cascade de dominos). Donc, dans cet univers, Albert peut avoir l'impression de décider qu'il prend des frites au repas de midi, *mais il ne s'agit pas vraiment d'une décision* : cette "décision" n'est qu'une réaction chimique produite par son cerveau, et chaque réaction est le résultat de la réaction précédente, et ainsi de suite.
>
> Imaginez, à présent, un autre univers (B), identique à l'univers A, *sauf pour ce qui concerne le cerveau humain* : la décision d'une personne dans l'univers B n'est pas complètement causée par les réactions chimiques de son cerveau. Donc, dans cet univers, *Béatrice est réellement libre de décider* qu'elle prend des frites au repas de midi.

Il est, alors, demandé au répondant d'indiquer celui des deux univers (A ou B, déterministe ou libertarien) qui correspond le plus au nôtre, puis, au travers d'une question ouverte, d'expliquer brièvement son choix. Rappelons que de telles justifications subjectives n'ont d'intérêt, dans le cadre épistémologique, théorique et méthodologique qui est le nôtre, qu'en tant qu'elles sont non pas – à la manière cognitiviste – exploitées comme fondement de jugements putativement bien pesés (et, partant, comme voies d'accès aux schèmes cognitifs de l'agent), mais, au contraire, considérées comme le fruit de la rationalisation des attitudes qui leur sont sous-jacentes, et rapportées à ces dernières.[1]

L'étape suivante du questionnaire demande, au répondant, de s'incarner personnellement dans l'univers A, de la manière qui suit.

> Même si vous estimez que l'univers B correspond le plus au nôtre, imaginez que, comme Albert, vous faites partie de l'univers A (donc, *aucune de vos décisions n'est vraiment une décision* : cette "décision" n'est qu'une réaction chimique produite par votre cerveau, et chaque réaction est le résultat de la réaction précédente, et ainsi de suite). Un matin, pressé(e) d'arriver au cours, vous "décidez" (ou, plutôt, vous avez l'impression de décider) de brûler un feu qui vient juste de passer au rouge et, malheureusement, vous renversez Jean, un piéton qui avait commencé à traverser dans le passage clouté, au feu vert pour lui. Jean restera handicapé suite à votre infraction.

Ensuite, plusieurs questions lui sont posées :

- s'il se considère responsable de son infraction et des conséquences de celle-ci ;
- s'il estime mériter le blâme d'autrui à cet égard ;[2]

---

[1] C'est, d'ailleurs, ce qui explique le traitement essentiellement quantitatif qui sera réservé à cette explication subjective, lors de l'analyse et de l'interprétation des résultats.

[2] Dans ce qui suit, nous n'utiliserons plus que la notion de *blâme*, puisqu'il s'agit là de celle

- si, à supposer que, comme Albert, il fît partie de l'univers A, il y aurait un sens à parler de relations vraies ou authentiques (notamment, des relations d'amour et d'amitié) avec ses semblables, puisque rien de ce qu'il ferait ne serait véritablement le produit de ses décisions ;
- si, pour les mêmes motifs, sa vie dans l'univers A aurait un sens.

La seconde vignette présente, pour sa part, la question métaphysique non plus sous l'angle de l'existence ou de l'inexistence du libre-arbitre, mais sous celui de l'existence du déterminisme. De surcroît, elle met en évidence la connaissance qu'est amené à posséder l'agent de cette existence, au contraire de la première vignette, qui, elle, ne rend pas saillante cette caractéristique. Ce scénario est inspiré de plusieurs recherches de Nahmias *et al.* (2004, 2005, 2006, 2007), et est suivi de quatre nouvelles questions, homologues des quatre précédentes quoique basées sur cette seconde mise en situation.

> Si vous lâchez le stylo que vous tenez à la main, vous pouvez prédire qu'il tombera. Vous pouvez le prédire parce que vous savez que votre stylo, comme tout ce qui existe dans notre univers, *y compris le contenu de notre cerveau*, est soumis aux lois de la physique (la gravitation, dans le cas de la chute de votre stylo).
>
> Imaginez que, en 2030, un ordinateur extrêmement puissant soit construit, et qu'on lui fournisse toutes les lois de la physique, ainsi que l'état de chaque "chose" (objets, éléments naturels, animaux, humains, *etc.*) présente dans le monde à ce moment-là. À partir de ces lois et de l'état du monde, l'ordinateur est capable de prédire (par calcul) tout ce qui se passera à n'importe quel moment du futur.
>
> Pour vous amuser, vous consultez l'ordinateur, et il vous informe que, le 18 mars 2033, vous brûlerez un feu qui venait juste de passer au rouge et que, malheureusement, vous renverserez Jean, un piéton qui avait commencé à traverser dans le passage clouté, au feu vert pour lui. L'ordinateur vous informe aussi que Jean restera handicapé suite à votre infraction.

Pour chacune des quatre notions évaluées en contexte déterministe (responsabilité, mérite du blâme, possibilité d'amour et d'amitié, possibilité d'une vie dotée de sens), la cohésion (α) entre le premier et le second scénario se révèle excellente : respectivement 0,86, 0,86, 0,86 et 0,88.

que sont susceptibles d'évoquer, empiriquement, les deux vignettes retenues ; dans les analyses et interprétations à venir, toutefois, elle n'en représentera pas moins – implicitement – son antagoniste conceptuel, à savoir la notion de *louange* (même s'il est vrai que l'antagonisme *empirique* entre ces deux notions appellerait confirmation).

7.2. Variables indépendantes

7.2.1. Le contexte d'études

Une seule question saisit, simultanément, le domaine et le niveau d'études du répondant.

7.2.2. Les données sociographiques

Le genre et l'âge du répondant font l'objet de deux questions. Son origine sociale est appréhendée par les diplômes (*aucun*, *primaire*, *secondaire inférieur*, *secondaire supérieur*, *"baccalauréat" universitaire ou équivalent*, "master" *universitaire ou équivalent*) et les professions respectifs de ses parents.[1] À cet égard, il ne semble pas pertinent de confier, au répondant lui-même, le choix des catégories professionnelles auxquelles appartiennent ses parents, car celles-ci doivent *objectiver* une position dans la structure sociale, et non refléter la probable variabilité des entendements *subjectifs* relatifs aux différentes dénominations utilisées pour élaborer la catégorisation professionnelle. En d'autres mots, probablement existe-t-il de multiples interprétations – *a fortiori* chez le non-spécialiste – de termes tels *cadre* ou *artiste*, sans parler de catégories comme *profession intellectuelle supérieure* voire *profession intermédiaire*. Il est, en conséquence, jugé préférable d'user de deux questions ouvertes dans lesquelles le répondant peut indiquer – en ses propres termes – les professions respectives de ses parents, pour ensuite réaliser nous-même la mise en catégories du matériau ainsi recueilli, selon une nomenclature qui sera explicitée au moment de l'analyse des résultats.

7.2.3. L'orientation politique

Celle-ci est appréhendée au travers d'un indicateur constitué d'une

[1] La question des revenus de ces derniers, posée dans le questionnaire initial, a été supprimée dans la mouture finale de celui-ci. Si certains participants à l'épreuve préalable ont invoqué une méconnaissance des recettes parentales, il semble, bien plutôt, que les questions financières demeurent un sujet largement perçu comme "personnel", voire "intime" et, en tout cas, non susceptible de révélation dans un questionnaire, même si ce dernier est explicitement anonyme et confidentiel. (Certains répondants ont même refusé de répondre aux questions de diplômes et de professions de leurs parents, pour les mêmes motifs – parfois exprimés, d'ailleurs, sans grand ménagement.)

liste d'assertions adaptée des échelles de Bréchon (2006) et de G.D. Wilson & J.R. Patterson (1970), à propos desquelles le répondant doit indiquer son approbation ou sa désapprobation. Comme dans le cas de l'échelle de *LOC*, aucune valeur significative n'a pu être observée pour α lors de l'épreuve préalable.[1]

Tableau 9.

Items De Mesure De L'orientation Politique

Item		Codage
1.	Dans un emploi, il faut parfois savoir passer outre les directives de la hiérarchie.	+
2.	Le maintien de l'ordre devrait être un objectif prioritaire de notre gouvernement.	–
3.	La peine de mort devrait être rétablie pour certains crimes.	–
4.	L'avortement est un crime.	–
5.	L'égalité est plus importante que la liberté.	+
6.	Quand deux personnes mariées ne s'entendent plus, il est normal qu'elles divorcent.	+

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers le progressisme.

7.2.4. La croyance créationniste

Un indicateur comprenant la liste d'items présentée dans le tableau 10, p. 213 ci-dessous, a été composé à partir des travaux de DeLeeuw *et al.* (2007), de ceux de Francis & Greer (1999) et de ceux de Plutzer & Berkman (2008), avec α = 0,79.[2]

[1] Quatre des items présents dans le questionnaire soumis à l'épreuve préalable ont été conservés dans le questionnaire définitif ("Dans un emploi, il faut parfois savoir passer outre les directives de la hiérarchie.", "L'égalité est plus importante que la liberté.", "La peine de mort devrait être rétablie pour certains crimes." et "L'avortement est un crime."). Les items en ayant été éliminés sont les suivants : "Fonder une famille, c'est essentiel." (codage –), "Les logements sociaux sont indispensables aux plus démunis pour pouvoir 's'en sortir'." (codage +) et "Les syndicats aident les travailleurs à faire respecter leurs droits et leurs acquis sociaux." (codage +).

[2] Cette valeur a été obtenue après avoir retiré, de l'échelle, l'item formulé "La science permet de prouver que l'explication de la création donnée par les livres sacrés est fausse." (codage –), avec lequel α = 0,77. En outre, l'item "Tout ce qui existe dans le monde a été créé par des forces naturelles." a été transformé en "Tout ce qui existait sur la Terre avant que l'Homme y apparaisse était le résultat de forces naturelles.", suite à des commentaires émis lors de l'épreuve préalable, suggérant une possible dichotomie entre *forces naturelles*

Tableau 10.

Items De Mesure De La Croyance Créationniste

Item		Codage
1.	Après avoir créé l'univers, notre dieu (quel que soit son nom) s'est reposé le septième jour.	+
2.	Notre dieu (quel que soit son nom) a créé le monde de la façon décrite par les livres sacrés.	+
3.	Notre dieu (quel que soit son nom) a créé l'univers, y compris tous les êtres vivants, à partir de rien.	+
4.	L'humanité et les autres espèces vivantes sont le produit de l'évolution sur des millions d'années.	–
5.	Tout ce qui existait sur la Terre avant que l'Homme y apparaisse était le résultat de forces naturelles.	–

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers la croyance créationniste.

7.2.5. La dominance sociale

Une forme abrégée de l'échelle de mesure de l'orientation de dominance sociale (*SDO*) proposée par Pratto *et al.* (2006) sert d'indicateur, avec $\alpha = 0{,}75$.[1]

et *forces humaines* plutôt que – comme souhaité – entre *forces naturelles* et *forces surnaturelles*.

[1] L'épreuve préalable du questionnaire affichait une cohérence $\alpha = 0{,}49$ pour cette échelle ; en en retirant l'item "Pour avancer dans la vie, il faut parfois bousculer certaines catégories de gens." (codage +), l'on passait à $\alpha = 0{,}68$, et la suppression de l'item "Si certaines catégories de gens restaient à leur place dans la société, on aurait moins de problèmes." (codage +) élevait α à sa valeur finale. Bien que – nous le constaterons plus loin – la *SDO* se révèle l'un des meilleurs prédicteurs des variations des attitudes métaphysiques dans la population étudiée, les items de son échelle ont été particulièrement discutés par les participants de l'épreuve préalable. La plupart des commentaires émis portait sur le caractère généraliste des assertions, souvent perçues comme "vagues" et "subjectives" ("À quelle notion les 'catégories de gens' font-elles référence ?" ; "Parle-t-on de criminels lorsque sont évoqués des individus devant être 'maintenus à leur place' ?" ; "Sur quoi l'expression 'plus de chance que d'autres dans la vie' porte-t-elle ?" ; "Avoir 'plus de *valeur* que d'autres' est-il synonyme d'avoir 'plus de *valeurs* que d'autres' ?" ; *etc.*). Nonobstant ces remarques, les items critiqués ont été maintenus en l'état dans le questionnaire final, puisque l'échelle y bénéficiait d'une bonne cohérence. Ces critiques ont, en revanche, attiré notre attention sur la nécessité d'insister, lors de l'administration des questionnaires, sur l'importance d'une interprétation *subjective* de la question par le répondant. Peu importe, en effet (et par exemple), de savoir ce que ce dernier entend par "catégories de gens", le but étant, pour nous, de déterminer s'il estime que des discriminations devraient exister, *quel que soit le fondement de ces dernières*.

Tableau 11.

*Items De Mesure De L'orientation De Dominance Sociale (*SDO*)*

Item		Codage
1.	Certaines catégories de gens ont plus de valeur que d'autres.	+
2.	Il est normal que certaines catégories de gens aient plus de chance que d'autres dans la vie.	+
3.	Parfois, certaines catégories de gens doivent être maintenues à leur place dans la société.	+
4.	L'égalité de toutes les catégories de gens de la société devrait être notre idéal.	–
5.	On devrait tendre vers plus d'égalité sociale.	–
6.	On aurait moins de problèmes si on traitait de manière égale toutes les catégories de gens de la société.	–
7.	On devrait essayer de rendre les revenus de tous plus égaux.	–
8.	Aucune catégorie de gens ne devrait dominer la société.	–

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers la dominance sociale.

7.2.6. Le besoin de cognition

Celui-ci est évalué au travers d'un ensemble d'assertions, adaptées de Cacioppo *et al.* (1996). Pour chacune d'entre elles, il est demandé au répondant d'indiquer si elle est caractéristique de sa personnalité. L'échelle possède une cohérence $\alpha = 0{,}83$.[1]

Tableau 12.

Items De Mesure Du Besoin De Cognition

Item		Codage
1.	J'aime avoir la responsabilité de projets qui nécessitent beaucoup de réflexion.	+
2.	J'aime bien réfléchir pendant de longues heures.	+
3.	J'aime les tâches qui demandent de trouver de nouvelles solutions aux problèmes.	+
4.	J'aime bien que ma vie soit remplie de "casse-tête" à résoudre.	+

[1] L'épreuve préalable du questionnaire affichait une cohérence $\alpha = 0{,}73$; pour obtenir la valeur finale de α, l'item "Réfléchir n'est pas l'idée que je me fais du verbe 's'amuser'." (codage –) a été retiré de l'échelle.

Tableau 12 *(suite)*.

Items De Mesure Du Besoin De Cognition

Item		Codage
5.	Souvent, je me retrouve à réfléchir sur des questions qui ne me concernent pas directement.	+
6.	J'essaie d'éviter les situations dans lesquelles je risque de devoir beaucoup réfléchir.	–
7.	Je préfère réfléchir à des projets à court terme qu'à des projets à long terme.	–
8.	Je préfère les activités qui ne demandent pas beaucoup de réflexion une fois que je les ai apprises.	–
9.	Qu'une chose fonctionne me suffit ; savoir *comment* elle fonctionne ne m'intéresse pas.	–

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers le besoin de cognition.

7.2.7. Les craintes conséquentialistes pour l'identité individuelle et les relations interindividuelles

Aucune recherche opérationalisant l'attitude vis-à-vis de la distance aux rôles prise par autrui ne semble avoir été menée jusqu'ici, de sorte qu'il a été nécessaire d'imaginer un indicateur destiné à remplir cet office.[1] Constitué de vignettes proposant, chacune, une échelle de réponse à quatre modalités (*cf. supra*), il est inséré, dans le questionnaire, juste avant les vignettes relatives au libertarianisme et au déterminisme (section 7.1.4, p. 208, ci-dessus). Aucune valeur significative n'a pu être observée pour α lors de l'épreuve préalable, mais, comme nous le verrons dans l'analyse des résultats de l'étude, les vignettes retenues dans le questionnaire final témoignent, pour leur part, d'une cohérence satisfaisante.[2]

[1] Certes, des instruments existent, destinés à permettre, aux "gestionnaires de ressources humaines", d'évaluer la perception qu'a l'individu de son rôle dans l'organisation, de son implication ou de sa distance envers celui-ci, *etc.* Le rôle dont il est ici question n'a, néanmoins, qu'un rapport très lointain avec celui que nous avons conceptualisé précédemment (voir section 4.2.7, p. 182), et se révèle donc sans grande pertinence vis-à-vis de notre objectif (par exemple, l'échelle *RODS – role overload, distance and stagnation* –, proposée par Pareek [2002], est constituée d'items tels "My self-image matches the image of my organisational role.", "I would like to change over to another role, if I had the opportunity to.", ou encore "The role I have in the organisation suits me.").

[2] Après beaucoup de tergiversation, seule la deuxième vignette a été conservée intacte dans le questionnaire final. La troisième vignette, pour sa part, a été quelque peu révisée, sa formulation initiale étant "Le Docteur X exerce sérieusement sa profession, mais, dans sa

- Première vignette :

Deux policiers (P_1 et P_2) exercent leur travail aussi correctement l'un que l'autre. Mais P_1 pense "je suis policier du lundi au vendredi, de 8h à 16h, et le reste du temps je ne prête aucune attention aux infractions commises", alors que P_2 pense "policier, on l'est ou on ne l'est pas, moi je suis là pour servir la loi, que ce soit pendant mes heures de service ou en dehors". P_2 est un meilleur policier que P_1. (Codage +)[1]

- Deuxième vignette :

Un dimanche matin de juin particulièrement ensoleillé, vous roulez à 130 km/h,[2] sur une autoroute très tranquille. Un policier à moto vous arrête et vous dresse une contravention. Après avoir repris la route, vous pourriez vous dire "quel obstiné ! il n'y avait aucun risque d'accident !" ; mais vous vous dites plutôt "j'accepte la sanction, le policier n'a fait que jouer son rôle". (Codage –)

- Troisième vignette :

Le Docteur X exerce sérieusement sa profession, mais, dans sa manière d'être, il ne reflète pas du tout l'image qu'on se fait habituellement du médecin. À mes yeux, ceci ne dévalorise pas son statut de médecin, même pour un patient qui le rencontre pour la première fois. (Codage –)

- Quatrième vignette :

Deux instituteurs réprimandent identiquement deux élèves qui portent un bonnet dans les locaux de l'école, en leur disant "enlève ton bonnet". Mais le premier (I_1) ajoute "c'est mon rôle de faire respecter le règlement", alors que le second (I_2) ajoute "tu sais que c'est très impoli ?!". Dans ce cas précis, I_2 est un meilleur éducateur que I_1. (Codage +)

manière d'être, il ne reflète pas du tout l'image qu'on se fait du médecin (un peu comme le 'Docteur House'). À mes yeux, ceci ne dévalorise pas son statut de médecin.". Les deux vignettes suivantes ont été supprimées : "Claire se remet d'une longue maladie. Hélène, son amie, l'a soutenue pendant toute la durée de cette maladie. Claire remercie Hélène, laquelle dit alors à Claire : 'ne me remercie pas, en tant qu'amie, c'était mon rôle de t'aider'. À la place de Claire, j'aurais préféré qu'Hélène dise : 'ne me remercie pas, tu comptes beaucoup pour moi'." (vignette inspirée des considérations de Railton [1984] – voir note 1, p. 186), et "Le Juge X est un magistrat très connu. À côté de sa profession, qu'il exerce avec beaucoup de rigueur et de compétence, il aime participer à des combats de '*catch*' au niveau national, dans lesquels un public nombreux peut le voir (et le reconnaître) faire l'acrobate sur le ring. Pour un magistrat, je trouve que cela ne se fait pas."

[1] L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers la réduction de la distance aux rôles (c'est-à-dire, également, vers la crainte conséquentialiste).

[2] La limite légale en Belgique étant, au moment de l'administration du questionnaire, de 120 km/h.

8. Procédure d'administration du questionnaire

L'expérience de l'épreuve préalable du questionnaire a démontré qu'une administration distante (par courrier postal ou informatique) de ce dernier donnait lieu à des taux de retour extrêmement faibles (de l'ordre de 10%).[1] Ceux-ci étaient excellents, en revanche, en notre présence lors de la passation. Il a donc été résolu d'administrer (de janvier à avril 2012) le questionnaire définitif aux différents groupes d'étudiants,[2] dans le cadre de l'un de leurs cours ou séminaires, après avoir reçu l'aval des enseignants ainsi que celui des présidents de départements – voire celui des doyens, dans certains cas. Aucun membre des différents corps académiques ne s'est, d'ailleurs, montré réticent à cette démarche ; tout au plus notre attention a-t-elle quelquefois été attirée – légitimement – sur la nécessité de perturber le moins possible les enseignements.

La négociation du moment de la passation n'a, par contre, pas toujours été favorable à celle-ci. La situation idéale était celle d'une distribution des questionnaires au début de la séance ; si cette possibilité nous a parfois été accordée, il a aussi fallu composer avec des conditions moins adéquates : pendant la séance, pendant son interruption médiane, pendant ses derniers moments, voire *après* la séance elle-même, ce qui – l'on pouvait s'y attendre – engendrait de nombreuses défections. Ceci malgré nos efforts de motivation des étudiants à remplir le questionnaire, en impliquant l'enseignant lui-même dans la présentation de la recherche, en en exposant les finalités sous un angle susceptible d'intéresser les répondants, en insistant sur l'importance de leur participation, en invoquant la "solidarité estudiantine", en soulignant que, malgré la longueur apparente du questionnaire (six pages, près de quatre-vingts questions), vingt minutes suffisaient pour le compléter, *etc.* Quelles que fussent les conditions, nous sommes demeuré présent (et présent *visiblement*) sur le lieu de passation jusqu'à ce que tous les questionnaires du groupe concerné eussent été

[1] De surcroît, aucun secrétariat facultaire n'a accepté de fournir le numéro de téléphone ni l'adresse de ses étudiants (tout au plus les adresses de courrier informatique ont-elles pu, dans certains cas, être obtenues).

[2] Si le nombre de groupes de notre population s'élève à 6 (3 domaines d'études × 2 niveaux d'études), le nombre de groupes concernés par l'administration du questionnaire est, quant à lui, nettement plus élevé, car celle-ci se déployait sur trois universités, d'une part, et parce qu'il s'est révélé impossible, en ce second quadrimestre de l'année académique, de rencontrer des effectifs complets d'étudiants de discipline et niveau d'études identiques (en raison de la multiplicité des options de cours, de stages, de séjours à l'étranger, *etc.*), d'autre part.

restitués ; comme indiqué ci-dessus, il semblait qu'il s'agît là du meilleur moyen d'assurer un bon taux de retour.[1] En outre, cette présence a été l'occasion d'observer les réactions des participants au fur et à mesure qu'ils découvraient les questions ; ceci a permis de constater que certains questionnaires étaient remplis de manière totalement aléatoire,[2] et devaient, par conséquent, être considérés comme inutilisables.

Deux exceptions ont dû être consenties à ce principe de récupération immédiate des questionnaires remplis. La première concerne une passation durant un séminaire, dont le travail était organisé par sous-groupes ; certains étudiants, invoquant l'urgence de terminer celui-ci, ont émis le souhait de restituer, ultérieurement, leur questionnaire à leur professeur – ce qui n'a jamais été le cas. La seconde a trait aux étudiants en sociologie ou en philosophie qui, pour des causes et des raisons diverses, ne pouvaient absolument pas être rencontrés. Les nombres relatifs de questionnaires dans ces deux disciplines étant bas, un courrier informatique a été adressé aux étudiants concernés, dans lequel figurait une version du questionnaire pouvant être complétée sur l'ordinateur et restituée soit par courrier informatique, soit par courrier postal,[3] soit, enfin, par l'intermédiaire d'un délégué étudiant ayant accepté de nous aider dans cette entreprise. Comme il y avait lieu de le redouter, les taux de retour ont été très faibles (environ 10%), mais ce complément de questionnaires a permis d'atteindre des nombres d'observations suffisants pour rendre significatives toutes les comparaisons statistiques entre sous-groupes.

Que ce soit verbalement, au moment de la restitution du questionnaire, ou par des remarques écrites sur celui-ci, les commentaires spontanés n'ont pas manqué, principalement de la part des étudiants en philosophie et des étudiants en sociologie. Par exemple, l'un de ceux-ci (sociologie, deuxième année) a déclaré "je trouve votre questionnaire assez mal fait", cependant qu'un autre (sociologie, deuxième année) écrivait, au-dessus du titre de son questionnaire, "je ne suis pas sûr que ces questions permettent de donner une idée pertinente des représentations des

[1] Bien que ce fût là une démarche cédant un taux de retour valable dans une étude menée dix ans auparavant (Collard-Bovy, 2001 ; Collard-Bovy & Galand, 2003), distribuer le questionnaire en un lieu et à un moment donnés, et permettre sa restitution au même endroit, une semaine plus tard exactement, a été jugé trop "risqué" dans les conditions présentes.

[2] Ceci en dépit de la remarque formulée lors de l'introduction de la recherche, selon laquelle une non-restitution (ou une restitution vierge) du questionnaire était franchement préférable à un remplissage bâclé ou aléatoire de celui-ci.

[3] Dans ce cas-là, le répondant pouvait solliciter l'envoi d'une enveloppe préaffranchie par nos soins.

étudiants".[1] En réalité, de telles critiques peuvent se lire comme une validation – en creux – de la relative pertinence de la traduction de l'orientation épistémologique donnée à la recherche vers son opérationalisation méthodologique concrète. Cette étape de transposition, toujours scabreuse, l'était davantage encore dans le cas présent, puisqu'il s'agissait de parvenir à recueillir des schèmes cognitifs et sociaux qui, nous le savons, émergent à la conscience avec une force dont l'intensité est en lien inverse avec la profondeur à laquelle ils gisent dans l'*habitus* de l'agent, raison pour laquelle il nous a fallu solliciter des outils qui, dans la mesure du possible, contournent les voies de la pensée réflexive.

De sorte que des étudiants en sociologie qui – en toute candeur, mais avec l'aplomb de la certitude méthodologique que leur confère une année d'études – mettent en question la capacité du questionnaire à capter leurs représentations tendent à confirmer soit que les enseignements méthodologiques qu'ils ont reçus, jusqu'à ce moment de leur cursus, ne les ont pas (encore ?) conduits à se départir de leur épistémologie profane, soit – plus grave, mais guère plus étonnant, comme nous l'avons vu – que ces enseignements s'inscrivent sinon dans l'intellectualisme épistémologique, à tout le moins dans une sociologie d'obédience cognitiviste, une sociologie qui, bien loin du *Métier de sociologue* (probablement passé de mode, au même titre que son auteur principal), postule qu'il suffirait, en vertu d'une supposée continuité entre savoir profane et savoir savant, de demander aux gens ce qu'ils pensent pour connaître non seulement leur pensée, mais aussi ce qui est au principe de celle-ci.

Bref, il n'est pas possible de déterminer, à partir de la manifestation d'une épistémologie profane chez les étudiants en sociologie, si ladite épistémologie provient d'un déficit de socialisation épistémologique (laissant ces apprentis sociologues aux prises avec leurs prénotions) ou d'un parti délibérément pris en faveur du paradigme de la continuité épistémologique, puisque ce dernier, justement, *identifie* épistémologie profane et épistémologie savante, et ne conçoit pas qu'une question puisse être posée dans le seul but d'obtenir la réponse à une *autre* question. Quoi qu'il en soit, retenons que ces observations auprès des étudiants en sociologie suggèrent, dans un cas comme dans l'autre – et comme nous l'indiquions ci-dessus –, que les choix méthodologiques réalisés, bien qu'ils relèvent de la gageure, ne participent pas, sur ce point en tout cas, d'un complet fourvoiement.

[1] Pour mémoire, un titre passablement factice avait été ajouté au questionnaire, suite aux commentaires reçus lors de son épreuve préalable (voir p. 204).

À certains égards, cet enjouement doit pourtant être relativisé, car il est possible que cette "barrière" de la pensée réflexive n'ait pu être franchie chez tous les répondants, du moins sur quelques-unes des questions. Ce constat est particulièrement attesté par certains des comportements adoptés par les étudiants en philosophie : bien que ces derniers nous paraissent constituer le groupe le plus appliqué dans le remplissage du questionnaire, c'est aussi chez eux qu'a été noté le taux le plus élevé de refus de participation. Cependant, ces refus étaient, dans cette discipline (et uniquement dans celle-là), systématiquement motivés par une *impossibilité* perçue de répondre à une part trop importante des questions posées ; selon bon nombre de ces étudiants, en effet, demander, à des philosophes, de prendre sur ces matières une position aussi étriquée qu'une modalité sur une échelle qui en compte quatre n'a pas beaucoup de sens, car, sur de tels sujets, la réflexion rationnelle et argumentée constitue justement le cœur même du métier de philosophe.[1]

[1] Peut-être grâce à la latitude de réflexion et d'expression qu'autorise l'écrit, un étudiant de dernière année en sociologie a justifié, par retour du courrier informatique, son refus de remplir le questionnaire. Ces commentaires sont instructifs, dans la mesure où ils sont, plus que probablement, exemplaires de l'embarras que provoque, le cas échéant, la réflexion sur les questions posées. Le répondant indique ainsi : "En ce qui concerne le chômage, je n'ai jamais étudié de statistiques ou des cas pratiques. Je n'ai donc aucune idée sur la question." ; "Est-ce que le secteur privé fournit suffisamment d'emploi… Suffisamment pour quoi ? Pour survivre, pour payer ses impôts, pour payer suffisamment d'impôts pour assurer le financement des infrastructures étatiques, pour assurer un emploi à tous les chômeurs ?" ; "Je n'ai aucune connaissance des normes de chance par catégories sociales, économiques, politiques, ethniques, religieuses, de genres, […]. Je n'ai donc aucune position à ce sujet. Par définition, la chance ou la malchance ne saurait résulter d'actes réfléchis et contrôlés pour arriver à un résultat. [C]es questions associent des concepts qui sont opposés." ; "Je n'ai aucune connaissance d'études sur la prévoyance ou non des personnes pauvres. Je n'ai donc aucune position à ce sujet. De plus, [parle-t-on] de pauvreté économique, spirituelle, morale, culturelle, affective ?" ; "Concernant le médecin, je ne peux pas penser à la place des autres. 'À mes yeux' n'est pas aux yeux des autres. De plus, que veut dire 'sa manière d'être' ? Expression vague. Je pourrais éventuellement supposer des choses à la place d'autres personnes, mais cela dépend de ce qu'est cette manière d'être." ; *etc.*

9. Exposé synthétique de la modélisation de la structure causale hypothétique

L'examen des données recueillies suit une démarche spiralaire : différentes méthodes – tantôt strictement quantitatives, tantôt davantage ouvertes au jugement du chercheur – sont successivement mobilisées dans le but de raffiner les observations, ce qui oblige parfois à revenir sur des résultats initialement donnés pour peu significatifs afin de les réhabiliter ou, au contraire, à nuancer voire à démentir partiellement certains constats dont la robustesse était primitivement estimée sans faille. Sans être arbitraire, l'analyse statistique est toujours, en effet, affaire de subjectivité, ne serait-ce que dans les moments de choix des seuils de significativité des divers outils déployés. Conscient, néanmoins, de l'aridité d'un exposé détaillant exhaustivement chacune des opérations effectuées, discutant en profondeur chacun des résultats, et mettant constamment en perspective les multiples approches destinées à construire ces derniers, nous proposons, dans cette neuvième section, une version très synthétique de la modélisation de la structure causale hypothétique. Le lecteur décidera soit de s'y tenir, soit d'en augmenter l'entendement par la prise de connaissance de l'exposé détaillé figurant en annexe (p. 413), soit encore – à l'inverse – de lire cette dernière en lieu et place de la présente section.

9.1. Éléments descriptifs de la population : contexte d'études et données sociographiques

Sur un nombre total de 648 questionnaires récoltés, 592 sont jugés utilisables. Dans l'absolu, les questionnaires inutilisables proviennent très majoritairement de la gestion ; ceci n'est guère étonnant, puisque c'est aussi cette discipline qui fournit le plus grand nombre de questionnaires utilisables. Toutefois, le nombre de questionnaires inutilisables rapporté au nombre total de questionnaires montre que le niveau de participation des étudiants en philosophie n'est pas franchement meilleur que celui de leurs pairs rattachés à la gestion. Cependant, comme nous l'avons relevé un peu plus haut, l'impossibilité d'exploiter certains questionnaires provient, en philosophie, non pas d'un manque d'intérêt des répondants concernés pour la recherche et les questions posées, mais – au contraire – d'une incapacité perçue à apporter une réponse pertinente et valable à ces dernières.

Par ailleurs, la disparité entre la gestion et les deux autres domaines d'études, du point de vue des nombres d'étudiants ayant participé à la

recherche, peut susciter la question, du fait que cette surreprésentation des étudiants en gestion amène, avec elle, la possible mise en cause (précédemment évoquée – voir note 3, p. 168) de la généralité de certaines des analyses à venir. Deux réponses méritent d'être apportées à cette interpellation.

D'une part, il est à remarquer que les productions métaphysiques, telles que nous les avons définies, sont très vraisemblablement présentes chez chaque être humain. De ce fait, l'étude des variables indépendantes (autres que le domaine et le niveau d'études) déterminant ces productions devrait, idéalement, être réalisée sur un échantillon couvrant *l'ensemble* des modalités que peuvent prendre des indicateurs sociographiques tels que le genre, l'âge, le niveau d'études, le lieu de résidence, la catégorie socio-professionnelle, *etc.*, plutôt que sur un échantillon n'affichant qu'une partie restreinte de ces modalités (celles que prennent ces indicateurs dans une population particulière d'étudiants universitaires, qu'ils ressortissent ou non au domaine de la gestion). Il se peut très bien, pour ne prendre qu'un seul cas de figure, que d'identiques variations du besoin de cognition ne donnent pas lieu à d'identiques variations des attributions causales selon que l'on étudie lesdites variations dans la population concernée par notre étude ou dans une population plus générale, composée (par exemple) de 50% d'hommes et 50% de femmes, elle-même subdivisée en 25% d'ouvriers, 25% d'ouvrières, 25% d'employés, 25% d'employées, *etc.*[1] De ce point de vue, recourir à une population composée d'étudiants plutôt qu'à un échantillon représentatif d'une population beaucoup plus générale participe, en soi, d'un biais probablement plus important que celui de la surreprésentation des étudiants en gestion au sein même de cette population d'étudiants universitaires. En d'autres termes, à partir du moment où est reconnu et accepté l'inconvénient épistémologique du travail sur une population exclusivement composée d'étudiants, le biais qu'introduit ce déséquilibre numérique relatif doit être perçu selon un angle quantitatif et non selon un angle qualitatif.

D'autre part – et, en quelque sorte, réciproquement –, peut-être faut-il se résoudre à admettre que, plutôt qu'un *inconvénient* épistémologique, ce biais de la surreprésentation des étudiants en gestion constitue une *rançon* épistémologique à verser en échange des bénéfices de cette socialisation différenciée, lesquels se traduisent, concrètement, par la possibilité que procure cette dernière d'éprouver l'hypothèse selon laquelle domaine

[1] Il va de soi qu'une telle réduction du nombre des catégories professionnelles est, pour l'exemple, volontairement très simplificatrice.

et niveau d'études seraient les variables indépendantes les plus influentes sur les productions métaphysiques. Or il est possible, comme nous l'avons conjecturé antérieurement, que la socialisation différenciée potentiellement induite par le contexte d'études offre l'un des très rares moyens d'observer des variations significatives de productions métaphysiques dans une culture extrêmement marquée par l'idéologie de l'autodétermination. De sorte que, s'il est parfaitement concevable qu'une population d'étudiants universitaires relevant de disciplines distinctes ne soit pas la population la plus souhaitable eu égard aux généralisations qu'elle permet, il est tout aussi probable qu'une telle population représente, simultanément, l'une des seules capables de participer à la démonstration empirique du caractère contingent des attitudes métaphysiques libertariennes.

Pour ce qui concerne le délicat problème de la catégorisation des professions, que nous avons laissé en suspens dans la phase de construction du questionnaire (voir section 7.2.2, p. 211), nous estimons que des modalités inspirées de la nomenclature traditionnelle de 1982 sont celles qui se tiennent au plus près d'un cadre théorique se voulant d'inspiration marxiste – celui de Bourdieu, en l'occurrence –, c'est-à-dire celles qui sont les plus à même de mettre en évidence les contrastes potentiellement induits par une partition sociologique de la société fondée sur la distribution inégale des capitaux au sein de cette dernière, et résultant en trois classes sociales (dominante, moyenne et dominée, en l'occurrence).[1]

9.2. Détermination de l'agencement latent des données empiriques

Il importe, à présent, de vérifier si les nombreux items retenus dans l'étude se regroupent effectivement de la manière prévue lors de la construction du questionnaire. Plus précisément, il y a lieu de déterminer le degré auquel ces items se constituent en ensembles faiblement corrélés d'éléments eux-mêmes fortement corrélés, c'est-à-dire le degré auquel ces

[1] Dans notre étude, ces modalités sont les suivantes : 1, *agriculteurs exploitants* ; 2, *artisans*, *commerçants* et *chefs d'entreprise* ("*indépendants*") ; 3, *titulaires de professions libérales* ; 4, *titulaires de professions intellectuelles supérieures* (*médecins*, *professeurs d'université*, *etc.*) ; 5, *cadres* ; 6, *titulaires de professions intermédiaires*, tant *intellectuelles* (comprenant *instituteurs*, *professeurs des enseignements secondaire et supérieur de type court*, *infirmiers* et *assistants sociaux*) que *manuelles* (comprenant *contremaîtres* et *artistes*) ; 7, *employés* ; 8, *ouvriers* ; 9, *sans profession déclarée* (comprenant les individus *au chômage* et *à la retraite*).

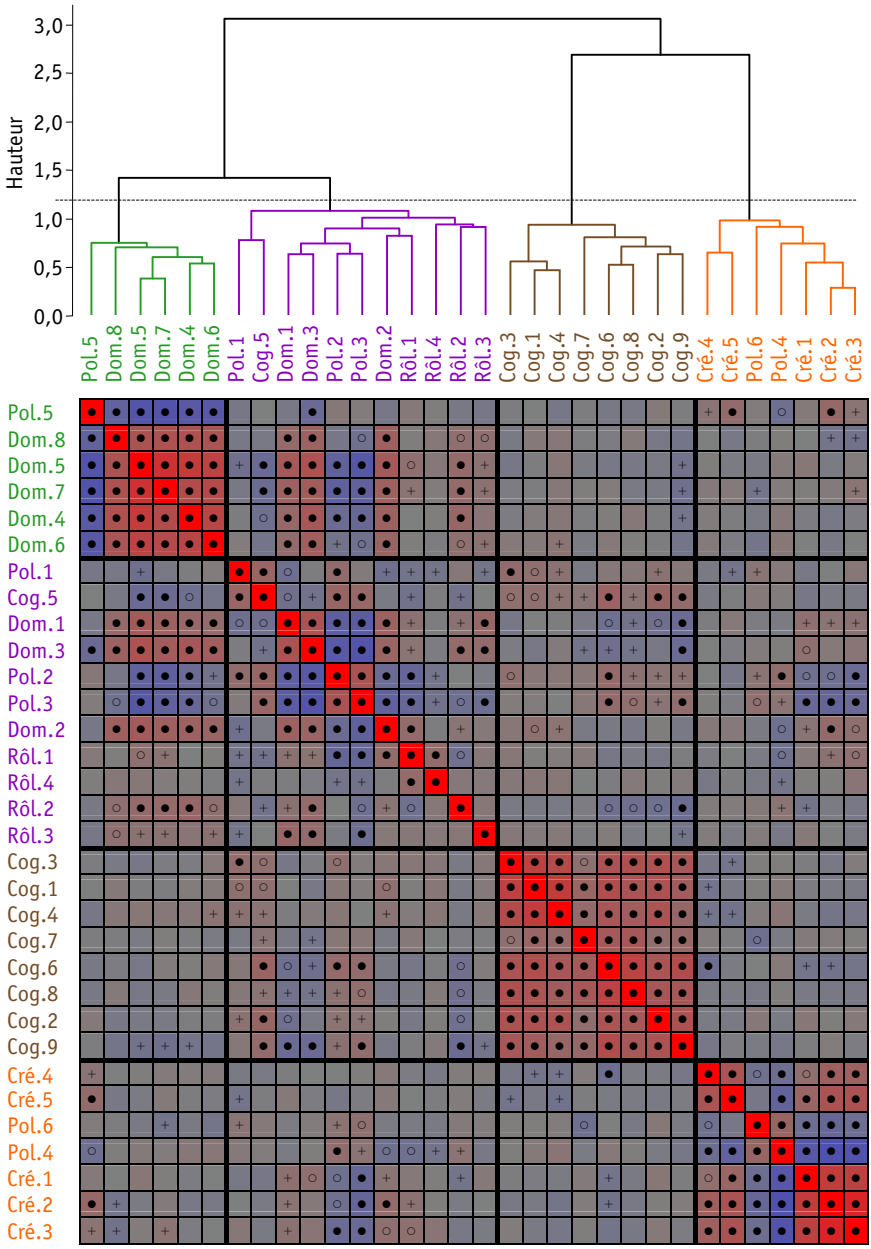
ensembles correspondent à ceux qui composent les variables latentes[1] initialement conçues. À cette fin, deux analyses successives, menées sur l'ensemble des items des échelles utilisées par les variables indépendantes de l'étude, sont mobilisées : d'abord, une analyse en composantes principales (ACP), puis – afin de mieux comprendre les affinités éventuelles des items qui peinent à s'insérer dans les composantes mises en lumière par cette dernière – une analyse de regroupement hiérarchique (ARH ou *cluster analysis*). Ce dernier processus peut être illustré par un dendrogramme[2], qui fait l'objet de la figure A1–6, p. 225 ci-dessous. Celle-ci présente, en outre, la matrice des intercorrélations sous-tendant les regroupements.

En associant chaque valeur de corrélation à un degré de saturation de la couleur,[3] la figure A1–6 montre clairement que les variables latentes (hormis l'orientation politique) formées théoriquement dans la section 4 (p. 173) réunissent, en autant de groupements de mesures correspondants, les items observés empiriquement. Graphiquement, les cellules de la matrice sont relativement colorées (les corrélations sont donc relativement fortes) au niveau intragroupal ; sous l'angle intergroupal, par contre, elles tendent bien plus vers le gris, traduisant ainsi la propension des corrél-

[1] En les qualifiant de *latentes*, nous désignons celles des variables qui ne sont empiriquement observables qu'au travers d'*indicateurs* (ou *variables indicatrices*, encore nommées *variables manifestes*) associant, selon un motif corrélationnel, les items qui les composent. Le recours à la notion de variable latente est particulièrement adapté à répondre au reproche maintes fois adressé à la sociologie dispositionnelle, à savoir celui du manque de caractère opérationnel de la disposition, ou, pour l'exprimer différemment, celui de l'impalpabilité de la transition empirique de l'attitude vers le comportement – question qui a été abordée dans la section 6.2 (p. 199).

[2] Dans ce dernier comme dans la suite de l'exposé, nous usons de la convention suivante pour rapporter les estimations probabilistes : $^{\bullet}$ pour $p < 0{,}001$; $^{\circ}$ pour $p < 0{,}01$; $^{+}$ pour $p < 0{,}05$.

[3] Cette association entre valeurs de corrélation et degrés de saturation de la couleur (parfois baptisée *corrélogramme*) n'est pas inhabituelle dans la littérature statistique (voir, *e.g.*, Friendly [2002]). À notre connaissance, toutefois, les procédures informatiques existantes ne permettaient qu'une association *discrète* des valeurs de corrélation aux degrés de saturation de la couleur (en d'autres termes, une couleur était couplée à un *intervalle de valeurs* de corrélation – un certain degré de rouge pour $r \in]\,0{,}0\,;\,0{,}2\,]$, un autre pour $r \in]\,0{,}2\,;\,0{,}4\,]$, *etc.*, par exemple) ; or l'interprétation graphique que nous suggérons ici nécessite une correspondance *continue*, *quasi* biunivoque, entre valeurs de corrélation et degrés de saturation de la couleur (ainsi une couleur doit-elle être appariée à une *valeur* quasi *unique*) ; c'est la raison pour laquelle il nous a été nécessaire de développer une procédure nouvelle, susceptible de répondre à ce besoin, et dont la matrice de la figure A1–6 représente le résultat.



Note. Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*) ; Pol. = Orientation politique ; Rôl. = Proximité aux rôles.

Figure A1–6. Dendrogramme de regroupement hiérarchique des items des variables indépendantes, et corrélations (Pearson, bilatérales) sous-jacentes.

ations y associées à se resserrer vers la nullité.

Conjointement, ces deux analyses confirment la pertinence des items choisis *ex ante* pour former les variables latentes indépendantes : le besoin de cognition, la croyance créationniste et l'orientation de dominance sociale (*SDO*) sont maintenus *ex post*, même si elles subissent quelques recompositions mineures (principalement, au détriment de l'orientation politique, qui disparaît de la liste des variables indépendantes). L'apport principal de cette démarche analytique réside dans la transformation de l'échelle dite de *proximité aux rôles* en une échelle dite de *proximité aux valeurs et aux rôles*.

Y figurent les trois premiers items de l'échelle *SDO* initiale, laissant ainsi apparaître un aspect alternatif de celle-ci, dont la spécificité est moins celle de la volonté de dominance sociale proprement dite que celle de l'attribution, aux gens, de ce qu'il faut bien nommer une "valeur intrinsèque" : des assertions telles que "Il est normal que certaines catégories de gens aient plus de chance que d'autres dans la vie." et, surtout, "Certaines catégories de gens ont plus de valeur que d'autres." expriment un sentiment qui va au-delà de l'attitude conservatrice qui se dégage des items 4 à 8 de l'échelle *SDO* initialement conçue. Plus précisément, si ces derniers – nous l'avons vu ci-dessus – manifestent principalement la perception subjective de l'utilité sociale relative d'une forme de hiérarchie sociale, il semble bien que les trois items *SDO* du présent groupe témoignent, pour leur part, d'un caractère bien plus radical, dans le sens où ils assoient ce parti pris pour la hiérarchie sociale non plus seulement sur l'*utilité sociale* que lui assignent ses sectateurs, mais bien sur une justification proprement *anthropologique* de l'inégalité, censée expliquer, d'une manière *quasi* immanente ("parce que c'est comme ça"), l'existence d'un degré variable de valeur *intrinsèque* des personnes, qui culminerait dans une certaine forme de noblesse, c'est-à-dire de valeur supérieure réservée à une élite sociale, à des *happy few*, simplement parce qu'ils sont *eux*.

Sont également présents, dans cette nouvelle variable mesurant la proximité aux valeurs et aux rôles, les items 1 à 3 de l'échelle d'orientation politique. Ne pas passer outre les directives des supérieurs, accorder une priorité politique au maintien de l'ordre (ce dernier terme n'apparaissant, ici, guère anodin), rétablir la peine capitale pour les auteurs de certains crimes : tout, dans la présence de ces items, contribue à renforcer la teinte conservatrice de la variable ainsi formée. Laquelle teinte, mélangée à la tonalité d'immanence susmentionnée, évoque immanquablement une sorte

d'atonie réflexive à l'égard des normes sociales, conjuguée à une propension à les rendre (au même titre que la valeur des individus) intrinsèques, à les réifier, à les prendre "au sérieux", et, partant – comme nous le suggérions antérieurement (voir note 3, p. 185) –, à *se* prendre *soi-même* "au sérieux". Pour suivre cette idée énoncée antérieurement, il ne serait pas impossible que cette variable latente exprimât, par conséquent, non seulement la disposition à des *valeurs* différentes (l'inégalité *vs.* l'égalité, pour ce qui nous occupe ici), mais, bien plus, la tendance à un *rapport aux valeurs* différent, portant à l'immanentisation des normes, des valeurs et de leur hiérarchie ("l'ordre établi"), tant pour ce qui concerne les choses que pour ce qui a trait aux personnes[1]. De sorte que l'on est ramené, par le fil de l'empirie, aux suppositions théoriques qui nous conduisaient à inférer l'existence d'un lien entre dominance sociale, conservatisme et rapport aux valeurs absolutisant.

Le même fil nous entraîne plus loin, d'ailleurs, puisque la proximité aux valeurs et aux rôles recèle encore chacun des items se rapportant à la proximité aux rôles, qui corrèlent (positivement) les items de dominance sociale et (négativement) ceux d'orientation politique, précédemment mentionnés. Empirie et supputations conceptuelles convergent ainsi – de manière assez remarquable – dans la tension qu'elles exhibent entre, d'un côté, le degré de distance entre l'identité vécue et les rôles incarnés, et, de l'autre, celui de réification des valeurs. Et, du même coup, dans la confluence qu'elles font naître entre cette naturalisation axiologique et, comme nous venons de le voir, le conservatisme politique et la dominance sociale.

Le tableau A1–10 (p. 228, ci-dessous), pour sa part, récapitule les quatre nouvelles variables issues de ces analyses, et les met en perspective avec les variables initialement construites.

---

[1] Ce qui n'échappe pas à Bourdieu (2001a) : "[l]'institution d'une identité, qui peut être un titre de noblesse ou un stigmate (*'tu n'es qu'un…'*), est l'imposition d'un nom, c'est-à-dire d'une *essence sociale*" (p. 179 – nous soulignons). Essence sociale que l'on ne manquera pas de rapporter, du reste, à la notion d'*illusion biographique*, et dont il serait candide de se demander si elle exerce une fonction de *distinction* sociale, ne serait-ce que parce qu'elle procède, comme cette dernière, par transmutation de l'avoir en être : "de toutes les distinctions, les plus prestigieuses sont celles qui symbolisent le plus clairement la position dans la structure sociale – comme le vêtement, le langage ou l'accent et surtout les 'manières', le bon goût et la culture –, parce qu'elles entendent apparaître comme des propriétés essentielles de la personne, comme un être irréductible à l'avoir, bref comme une *nature*, mais, paradoxalement, une nature cultivée, une culture devenue nature, une grâce et un don" (Bourdieu, 1966, p. 214 ; voir encore la note 4 de la page 183).

Tableau A1–10.

Variables Latentes Indépendantes Ex Ante *Et* Ex Post

Variable latente *ex ante*	Variable latente *ex post*
Besoin de cognition	Besoin de cognition
Craintes conséquentialistes / Proximité aux rôles	Craintes conséquentialistes / Proximité aux valeurs et aux rôles
Croyance créationniste	Croyance créationniste
Orientation de dominance sociale (*SDO*)	Orientation de dominance sociale (*SDO*)
Orientation politique	–

Une méthode semblable à celle qui vient d'être décrite peut être mise en branle à l'endroit des multiples dimensions de la variable dépendante, censées appréhender les productions métaphysiques des répondants. Ici encore, les analyses tendent vers le maintien global des regroupements d'items initialement conçus. Nonobstant certaines recompositions, se voient ainsi conservées la croyance en un monde juste, les tendances attributionnelles (tant externe qu'interne) et la qualification métaphysique de notre univers. Le *locus of control* disparaît en tant que dimension de la variable dépendante, cependant que naît une dimension relative à la croyance en un monde sans fatalité, composée d'items initialement attribués à l'échelle de croyance en un monde juste et du premier item de l'échelle de *LOC*, ensemble d'items dont le point commun est moins la croyance en un monde *juste* que la croyance en un monde *sans fatalité*, un monde où l'individu est libre de ses choix.

Apparaissent, de surcroît, les réunions des croyances au mérite de la responsabilité et du blâme en univers déterministe, d'une part, et des croyances au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, d'autre part – que l'agent soit ou non explicitement rendu conscient de cette absence de capacité au libre-arbitre métaphysique (cas qui correspondent, respectivement, aux vignettes 2 et 1). En d'autres termes, les répondants ne marquent pas de différence significative entre les deux modalités d'exposition de l'univers déterministe, respectivement introduites par l'usage des deux vignettes.

Le tableau A1–18 (p. 229, ci-dessous), pour sa part, compare celles des dimensions de la variable dépendante qui résultent des analyses qui précèdent à celles que nous avions initialement projetées.

Tableau A1–18.

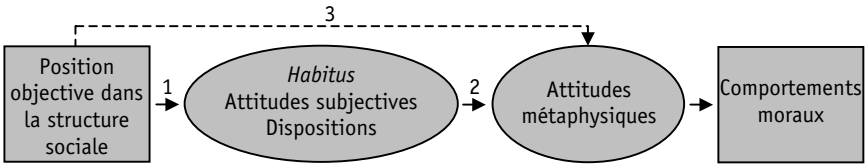
Dimensions Latentes De La Variable Dépendante Ex Ante *Et* Ex Post

Dimension latente *ex ante*	Dimension latente *ex post*
–	Croyance en un monde sans fatalité
Croyance au blâme en univers déterministe ("causalité")	Croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe
Croyance au blâme en univers déterministe ("ordinateur")	
Croyance en la responsabilité en univers déterministe ("causalité")	
Croyance en la responsabilité en univers déterministe ("ordinateur")	
Croyance au sens de la vie en univers déterministe ("causalité")	Croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe
Croyance au sens de la vie en univers déterministe ("ordinateur")	
Croyance en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe ("causalité")	
Croyance en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe ("ordinateur")	
Croyance en un monde juste	Croyance en un monde juste
Locus of control (*LOC*)	–
Tendance attributionnelle externe	Tendance attributionnelle externe
Tendance attributionnelle interne	Tendance attributionnelle interne
Qualification métaphysique de notre univers	Qualification métaphysique de notre univers

9.3. Modélisation de la structure causale hypothétique

Il est nécessaire, à ce stade, d'agencer l'ensemble des variables de l'étude selon un schéma causal qui en modélise les hypothèses, dans le but de confronter celles-ci à la réalité empirique observée. C'est ainsi que, là où un ensemble de modèles *réflexifs* a permis de délinéer chacune des sept dimensions latentes de la variable dépendante, ces dernières vont, dans le schéma causal présenté ci-après, suivre un modèle *formatif* : il ne s'agit plus de s'interroger sur les indicateurs qui matérialisent les dimensions, mais bien d'emprunter la voie opposée, visant à rendre compte de la manière dont celles-ci sont déterminées par l'une particulière des possibles combinaisons linéaires des variables indépendantes envisagées.

Conformément au cadre théorique de notre recherche empirique – et à toute l'épistémologie structuraliste qui la sous-tend, de manière plus générale –, ces variables sont de deux ordres. D'une part, celles qui déterminent la *position objective* de l'individu dans la structure sociale ; elles englobent le sexe, l'origine sociale (diplômes et professions des parents) et, surtout, le contexte d'études (domaine et niveau). D'autre part, les *attitudes subjectives*[1], qui, nous le postulons, sont à l'origine des comportements moraux (*e.g.* l'attribution de responsabilité), *via* les attitudes métaphysiques, dont nous avons soutenu qu'elles en constituent les meilleurs prédicteurs.[2] Afin non seulement de conserver le registre sémantique propre au structuralisme génétique de Bourdieu, mais aussi de mieux distinguer ces attitudes métaphysiques des attitudes subjectives qui les induisent, nous qualifierons ces dernières, dans ce qui suit, de *dispositions subjectives*[3]. Elles comprendront le besoin de cognition, la croyance créationniste, la proximité aux valeurs et aux rôles (opérationalisant les craintes conséquentialistes) et l'orientation de dominance sociale (*SDO*). Ces dispositions



Note. La position objective comprend les données sociographiques (sexe et origine sociale [diplômes et professions des parents]) et le contexte d'études (interaction entre domaine et niveau). Les dispositions comprennent le besoin de cognition, la croyance créationniste, la proximité aux valeurs et aux rôles et l'orientation de dominance sociale (*SDO*). Les attitudes métaphysiques comprennent les tendances attributionnelles interne et externe, la croyance en un monde sans fatalité, la croyance en un monde juste, la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, et la qualification métaphysique de notre univers. 1 = Conditionnement des dispositions subjectives par la position objective (intériorisation de l'extériorité) ; 2 = Conditionnement des attitudes métaphysiques par les dispositions subjectives (extériorisation de l'intériorité) ; 3 = Effet direct de la position objective sur les attitudes métaphysiques.

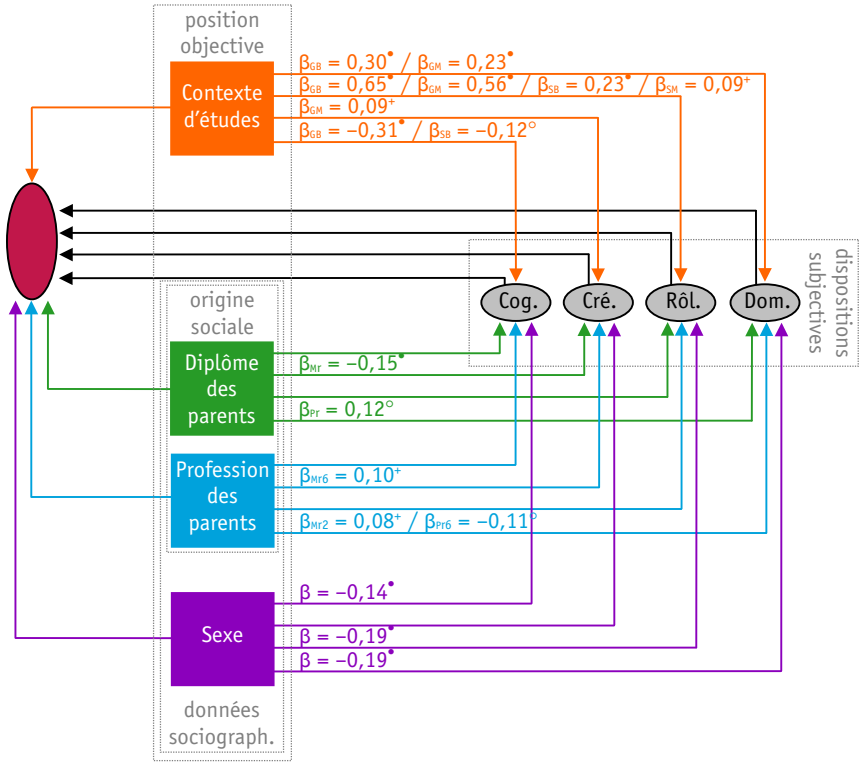
Figure A1–9. Schéma de principe du modèle causal.

[1] Les expressions *attitude subjective* et *disposition subjective* sont délibérément pléonastiques, de manière à accentuer leur contraste avec la notion de *position objective*.

[2] Rappelons que ces *attitudes* subjectives sont à distinguer catégoriquement des *raisons* que l'individu confère à son comportement : antérieurement (voir section 6.1, p. 198), nous avons affirmé que celles-ci n'étaient, le plus souvent, que des rationalisations de celles-là.

[3] Voir, à ce propos, la note 2 de la page 99.

n'étant à considérer comme explicatives qu'en tant qu'elles sont asservies aux causes qui, par la position objective de l'agent dans la structure sociale, en constituent les producteurs véritables,[1] elles se voient attribuer, dans le modèle causal, la double fonction de variables indépendantes (vis-



Note. Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codage du sexe : 0 = Homme ; 1 = Femme ; codage des diplômes parentaux par ordre ascendant. L'ellipse de couleur bordeaux représente l'une quelconque des sept attitudes métaphysiques constituant la variable dépendante. Les coefficients β (omis si non significatifs) sont standardisés.

Figure A1–10. Modélisation des relations causales entre dispositions subjectives et indicateurs de position objective.

[1] *Cf.* la notion de *causalité dispositionnelle* mentionnée plus haut (note 3, p. 188).

à-vis de l'attitude métaphysique particulière que constitue chacune des dimensions latentes de la variable dépendante) et de variables dépendantes (vis-à-vis des causes positionnelles objectives dont question), de sorte qu'elles peuvent y être qualifiés de *variables médiatrices* (Albarello, 2004). La figure A1–9, p. 230 ci-dessus, évoque ce modèle sous la forme d'un schéma causal de principe.

La modélisation proposée vise donc à permettre d'expliquer la causation des attitudes métaphysiques de l'individu par sa position objective dans la structure sociale, elle-même médiatisée par ses dispositions subjectives,[1] lesquelles retraduisent, en indicateurs tangibles, le concept d'*habitus* et son principe fondamental : celui du double mouvement d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité.

Afin de procurer davantage d'intelligibilité à notre démarche analytique, c'est en isolant la causation des dispositions par la position objective que nous entamerons la description du modèle causal. Il s'agit donc, ici, d'explorer le côté gauche (flèche 1) de la figure A1–9 ci-dessus, celui de l'intériorisation de l'extériorité. Les liens inférentiels qui, dans la figure A1–10 (p. 231, ci-dessus), seront mis en évidence en matière de causation des dispositions subjectives par la position objective seront communs à chacune des déclinaisons qui en seront, ensuite, produites dans le but d'examiner les déterminants propres de chacune des dimensions de la variable dépendante – c'est-à-dire de chacune des attitudes métaphysiques.

9.3.1. Modélisation de la causation des dispositions par la position objective

Comme le laisse entendre la figure A1–10, plusieurs régressions linéaires multiples (pas à pas) œuvrent conjointement, dans chacune des sept déclinaisons du modèle, à quantifier les relations causales supputées par celles-ci ; ces régressions sont complétées par des analyses permettant d'apporter une appréciation chiffrée de la force causale des indicateurs de position objective sur chacune des dispositions subjectives (concrétisées par autant d'ellipses grises dans la figure A1–10) considérées. C'est le produit de ces divers examens que nous exposons ci-dessous.

Le *besoin de cognition* est, à l'entame des études, le plus fort chez les étudiants en philosophie ; il est moindre chez les étudiants en sociologie,

[1] G. Liénard & É. Servais (1974) ont, de longue date, décrit le concept d'*habitus* comme médiation entre les structures et les pratiques.

et le plus faible chez les étudiants en gestion. Le passage de la deuxième à la cinquième année d'études augmente le besoin de cognition dans les trois filières, mais de manière inversement proportionnelle à son intensité initiale : dans une certaine mesure, les études universitaires semblent homogénéiser le besoin de cognition. Ce sont elles, d'ailleurs, qui expliquent la plus grande part de variance de ce dernier, puisqu'il ne subit guère d'influence notable de la part des variables sociographiques.

La *croyance créationniste*, pour sa part, est – globalement – peu prégnante dans notre population. Bien que faible, l'effet de la socialisation académique consiste, ici, à hétérogénéiser la croyance : les écarts initiaux entre disciplines, presque inexistants en deuxième année, s'affirment quelque peu en cinquième année, montrant les scores moyens les plus importants chez les étudiants en gestion et les scores moyens les plus bas chez les étudiants en sociologie. C'est l'origine sociale qui, dans notre étude, semble détenir le pouvoir explicatif le plus important en matière de croyances créationnistes. Sur celles-ci, en effet, les données empiriques font apparaître une assez mince influence (positive) de l'exercice d'une profession intermédiaire par la mère, ceci lors même que l'augmentation du niveau du dernier diplôme obtenu par celle-ci tend à provoquer une diminution de la croyance dont question.

En matière de *proximité aux valeurs et aux rôles*, les analyses réalisées montrent que la direction de l'influence qu'elle subit de la part des socialisations académiques respectives est passablement identique pour chaque discipline et résulte en une tendance à la constance entre domaines d'études ; ceci contrairement au besoin de cognition et à la croyance créationniste, qui – respectivement – subissent un effet de concentration (ou d'homogénéisation) et un effet de dispersion (ou d'hétérogénéisation) de la part des études universitaires : tant en deuxième année qu'en cinquième, les étudiants en gestion font preuve d'une distance aux valeurs et aux rôles franchement moindre que celle dont témoignent tant les étudiants en sociologie que les étudiants en philosophie – ces derniers arborant la distance moyenne la plus importante des trois disciplines. Notons encore que, pour non significative qu'elle paraisse sous une lumière quantitative, l'influence de l'origine sociale sur cette variable se montre plus robuste dans des analyses davantage qualitatives.

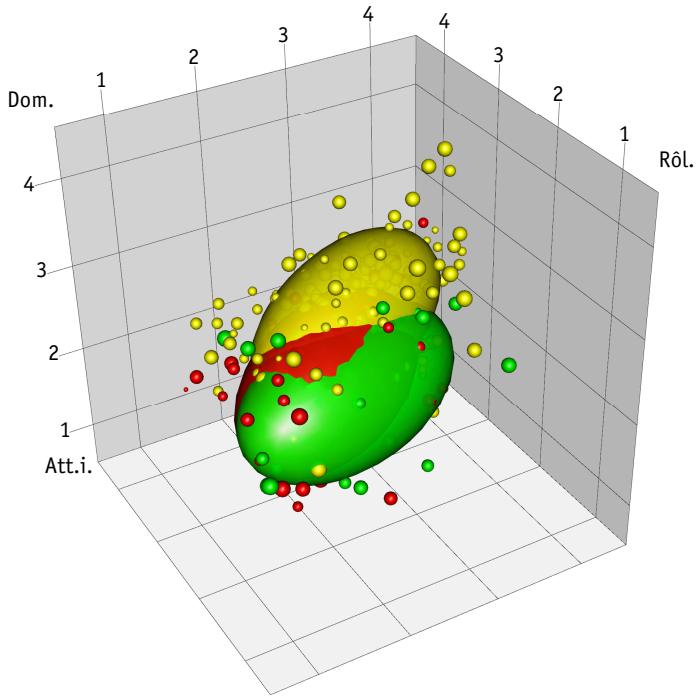
L'*orientation de dominance sociale*, enfin, atteste de variations de direction comparables à celles remarquées au sujet de la proximité aux valeurs et aux rôles (la relative corrélation des deux variables est, d'ailleurs, nettement perceptible sur la figure A1–47, p. 237 ci-dessous). Plus précisément, l'on peut observer une diminution de la *SDO* de la deuxième à la

cinquième année du cursus, quelle que soit la discipline examinée ; la philosophie affiche la variation diachronique la plus importante, descendant au niveau de la sociologie, laquelle arbore les scores moyens initiaux les plus faibles. À l'inverse de leurs pairs rattachés à cette dernière discipline, les étudiants en gestion, dont on sait qu'ils constituent le groupe manifestant la plus petite distance aux valeurs et aux rôles, sont ceux qui font état de l'orientation de dominance sociale la plus ferme, quel que soit le moment du cursus considéré. Cela dit, si proximité aux valeurs et aux rôles et orientation de dominance sociale présentent une forte similarité dans l'agencement relatif de leurs scores moyens respectifs, il n'en va pas tout à fait de même concernant l'origine de ceux-ci et de leur évolution. En effet, là où la proximité aux valeurs et aux rôles ne trouve aucune cause quantitativement avérée dans l'origine sociale du répondant, la *SDO* voit son intensité progresser parallèlement au diplôme le plus élevé du père de celui-ci. Sous l'angle qualitatif, un effet de même sens – quoique plus diffus – est constaté de la part du diplôme maternel. Par ailleurs, les professions parentales interviennent aussi, lorsqu'elles sont intermédiaires, ouvrières ou agricoles, cette fois pour diminuer la *SDO* ; inversement, avoir une mère exerçant une activité professionnelle de type "indépendant" ou libéral, ou avoir un père occupant un poste d'encadrement, constitue un prédicteur de l'élévation relative de la *SDO*. Soulignons aussi que, à scores moyens de *SDO* comparables, les répondants dont la mère exerce une profession intellectuelle supérieure arborent davantage de distance aux valeurs et aux rôles, l'inverse étant vrai pour les répondants dont le père est déclaré sans profession (au chômage ou à la retraite, notamment).

9.3.2. Modélisation de la causation des attitudes métaphysiques par la position objective, médiatisée par les dispositions

Une fois décrit le mouvement d'intériorisation de l'extériorité (c'est-à-dire les liens de causalité entre la position objective et les dispositions subjectives) ainsi que les variations de scores moyens qui en sont corrélatives, arrive le moment d'étudier les processus à l'œuvre dans le côté droit (flèche 2) de la figure A1–9 (p. 230, ci-dessus), processus que l'on peut aussi nommer, en les rattachant au cadre théorique auquel ils ressortissent, l'extériorisation de l'intériorité. Il s'agit, en d'autres termes, de comprendre comment les quatre dispositions susmentionnées médiatisent, de concert, l'influence causale des indicateurs de position objective sur chacune des sept dimensions de la variable dépendante de l'étude, *i.e.* sur chacune des sept attitudes métaphysiques prises en compte dans celle-ci.

Les analyses récapitulées dans la section qui précède désignent la proximité aux valeurs et aux rôles et l'orientation de dominance sociale comme les deux dispositions produisant l'influence la plus puissante sur les sept attitudes métaphysiques définissant la variable dépendante de notre étude. C'est la raison pour laquelle, en sus des examens quantitatifs (régressions linéaires, analyses de variance, *etc.*), sont réalisées des investi-



Note. Att.i. = Tendance attributionnelle interne ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Chaque ellipsoïde englobe 75% des individus d'un domaine d'études (● = Gestion ; ● = Philosophie ; ● = Sociologie – sphères dont le diamètre est proportionnel au besoin de cognition).

Figure A1–21. Distribution des répondants en fonction de leur tendance attributionnelle interne, de leur proximité aux valeurs et aux rôles, et de leur orientation de dominance sociale.

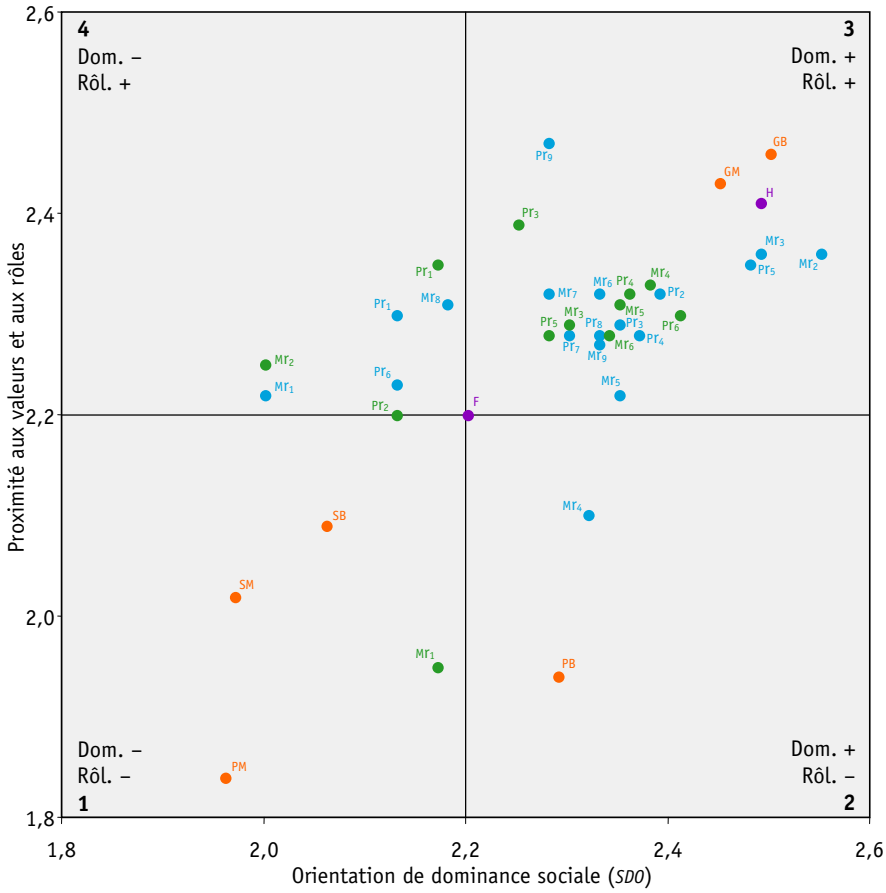
gations à caractère qualitatif à partir de graphiques tridimensionnels dont deux des axes reflètent, précisément, les deux dispositions dont question et le troisième, l'une des sept attitudes métaphysiques considérées. Le premier de ces types de représentation permet l'étude de la dispersion des attitudes précitées chez l'ensemble des sujets de l'étude, en fonction de

ces deux dispositions et en regroupant les individus par domaine d'études ; il vise, de cette manière et comme l'illustre la figure A1–21 (ci-dessus, p. 235) à partir du cas de la tendance attributionnelle interne, à embrasser graphiquement des effets médiateurs qui, potentiellement, ressortent de façon moins nette sous un jour purement quantitatif.

Dans une optique analogue, un second type de graphique est fondé sur le même ensemble de variables, tout en étant, cette fois, destiné à figurer non plus l'agencement des sujets eux-mêmes, mais celui des indicateurs de position objective pris en considération dans l'étude. Ceci dans le but de rendre compte de la manière dont la proximité aux valeurs et aux rôles, l'orientation de dominance sociale, et chacune des attitudes métaphysiques distribuent, dans les espaces géométriques qu'elles organisent respectivement, les positions topographiques relatives desdits indicateurs, lesquels participent, eux-mêmes, à la définition d'une position sociale objective dans les parties d'espace social découpées et isolées de la sorte. En situant visuellement les valeurs moyennes de ces indicateurs relativement à ces variables, l'on obtient ainsi une cartographie des proximités et des éloignements, des affinités et des oppositions de ceux-là les uns par rapport aux autres – c'est-à-dire une caractérisation de la nature *relationnelle* de la portion d'espace social concernée.

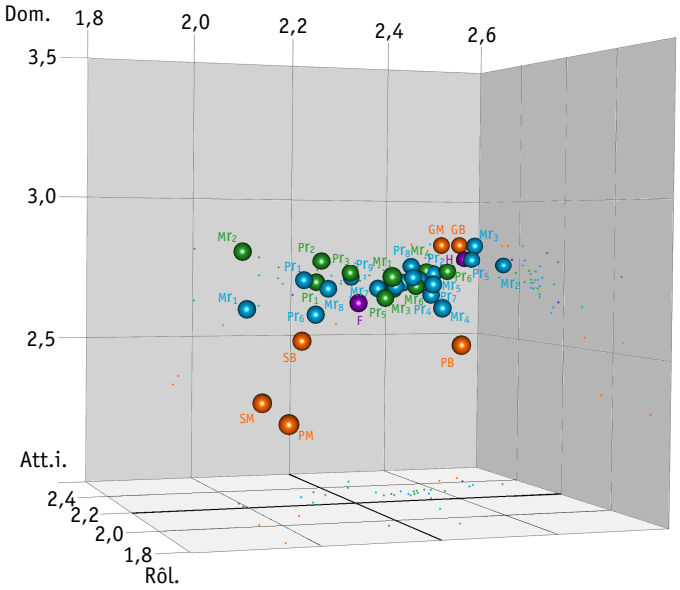
Le premier jalon à poser, dans cette construction, est celui de la description des positions relatives des points du plan formé par la proximité aux valeurs et aux rôles et l'orientation de dominance sociale. En tant que projection orthogonale de l'ensemble des indicateurs, ce plan (figure A1–47, 237 ci-dessous) est – à l'instar de son homologue des structures tridimensionnelles qui précèdent – commun à chaque graphique décrivant les indicateurs relatifs à l'une des sept attitudes métaphysiques.

En prenant, pour références, les valeurs médianes (*i.e.* 2,2) de chacun de ses deux axes, le graphique partage sa surface en quadrants définis, respectivement, par la conjonction de l'une des deux possibles valences (+ ou –) de la proximité aux valeurs et aux rôles et de l'une des deux possibles valences de la *SDO*. À partir de là, ce portrait général des indicateurs de position objective peut se voir retraduit en autant de déclinaisons que la variable dépendante de la recherche empirique compte de dimensions (ainsi l'extrait de la figure A1–48, p. 238 ci-dessous, fournit-il l'exemple d'une telle matérialisation graphique – celle relative à la tendance attributionnelle interne, en l'occurrence). C'est par l'intégration de ces divers outils, tant quantitatifs que qualitatifs, que nous aboutissons aux résultats dont il est rendu compte ci-dessous.



Note. Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Concernant le contexte d'études (●) : G = Gestion ; P = Philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. Concernant les diplômes parentaux (●) : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant les professions parentales (●) : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle. Concernant le sexe (●) : F = Femme ; H = Homme.

Figure A1–47. Agencement des indicateurs de position objective en fonction de la proximité aux valeurs et aux rôles et de l'orientation de dominance sociale (*SDO*).



Note. Att.i. = Tendance attributionnelle interne ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Concernant le contexte d'études (●) : G = Gestion ; P = Philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. Concernant les diplômes parentaux (●) : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant les professions parentales (●) : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle. Concernant le sexe (●) : F = Femme ; H = Homme.

Figure A1–48 (extrait). Agencement des indicateurs de position objective en fonction de la proximité aux valeurs et aux rôles, de l'orientation de dominance sociale (*SDO*), et de la tendance attributionnelle interne.

En matière de *tendances attributionnelles* – attitudes métaphysiques à connotation socio-anthropologique par excellence –, les étudiants en gestion connaissent une évolution faible et négative (pour ce qui concerne l'externalité) voire nulle (pour ce qui a trait à l'internalité) sur la durée de leur cursus académique. Ceci à l'inverse des étudiants en philosophie, lesquels subissent, eux, une socialisation académique qui, d'une extrémité à l'autre de leur parcours universitaire, les guide vers moins d'internalité et plus d'externalité. Le cas des étudiants en sociologie est plus mitigé, en revanche : accompagnant leurs pairs philosophes pour ce qui relève de l'internalité, c'est une trajectoire parallèle à celle des étudiants en gestion

(c'est-à-dire une trajectoire décroissante) qu'ils décrivent vis-à-vis de l'externalité. Cette évolution est minime, néanmoins, et doit moins se lire comme une particularité de la sociologie que comme une difficulté de l'échelle à cliver les répondants selon leur domaine et niveau d'études : si les items d'évaluation de l'internalité illustrent des situations individuelles, auxquelles les répondants peuvent s'identifier suffisamment, ceux qui mesurent l'externalité prennent appui, pour leur part, sur des assertions plus générales ("la Belgique", "la situation économique actuelle", *etc.*) et qui invitent – plus facilement que leurs antagonistes – au consensus en matière de causes explicatives des phénomènes de précarité sociale et économique.

L'une et l'autre de ces tendances se voient, quoi qu'il en soit, déterminées par la proximité aux valeurs et aux rôles et par l'orientation de dominance sociale. Cette distribution des variations des tendances attributionnelles vaut aussi pour le contexte d'études, pour le sexe, pour les professions des parents, et (dans une moindre mesure) pour les diplômes de ceux-ci, de sorte que l'on peut conclure, de manière franche, à une médiation de ces indicateurs de position objective par les deux dispositions subjectives susmentionnées. Il suffit donc – pour résumer le propos de façon lapidaire – de connaître les déterminants objectifs des variations de la proximité aux valeurs et aux rôles et de la *SDO* pour connaître ceux des variations de tendances attributionnelles.[1]

Concernant la *croyance en un monde sans fatalité* et la *croyance en un monde juste*, le contexte d'études, même doté d'une influence inférieure à celle que lui connaissent les deux attitudes précédentes, demeure le facteur majeur de clivage des répondants. Sous cet angle, ces deux attitudes – conceptuellement proches l'une de l'autre – déploient une configuration semblable à celle que présente la tendance attributionnelle interne, tant

[1] Ceci ne signifie pas, retenons-le, que proximité aux valeurs et aux rôles et orientation de dominance sociale ne constituent qu'un *relais* des indicateurs de position objective, un ensemble de variables dont aurait pu être faite l'économie : tout à l'inverse, évoquer une *médiation* par ces deux dispositions indique qu'elles sont à l'origine, sur la variable dépendante, d'un effet dont il ne serait pas possible de rendre compte sans avoir recours à elles (O. Servais [2012], nous l'avons vu dans la note 3 de la page 188, use de la très judicieuse notion de *causalité dispositionnelle* à cet égard). La preuve empirique de ces considérations peut être trouvée dans la comparaison des valeurs R^2 obtenues pour les équations de régression conçues avec et sans variables médiatrices : concernant l'externalité, par exemple, l'équation des effets directs (c'est-à-dire celle qui omet les médiateurs) aboutit à une valeur $R^2 = 0{,}06$ (soit non significative), là où celle des effets indirects (incluant les dispositions médiatrices) conduit à une valeur $R^2 = 0{,}12$, qui non seulement est significative, mais qui, de surcroît, explique le double de variance de la précédente.

du point de vue de leur évolution diachronique (augmentation des scores moyens en gestion, diminution de ceux-ci dans les deux autres disciplines) que selon leurs axes synchroniques, avec, dans ce dernier cas, l'exception notable des étudiants en gestion : lors même que ceux-ci produisent systématiquement les scores moyens les plus élevés d'internalité et de croyance en un monde sans fatalité, ils font état des croyances en un monde juste les plus faibles en deuxième année d'études. En outre, l'on observe une médiation valable du contexte d'études et des professions parentales par les deux dispositions retenues : des scores inférieurs chez les répondants dont la mère est ouvrière ou titulaire d'une profession intellectuelle supérieure, et des scores supérieurs chez ceux dont la mère accomplit un métier "indépendant" ou une profession libérale, ou dont le père exerce une fonction d'encadrement. La médiation des diplômes parentaux par ces mêmes dispositions, de son côté, n'est réellement effective que sur la croyance en un monde juste, l'augmentation de celle-ci allant de pair, tendanciellement, avec celle du niveau de ceux-là.

Ces disparités relatives nous amènent à conclure à la moindre expression d'un potentiel heuristique par ces deux attitudes métaphysiques que par les tendances attributionnelles ; ce sont donc ces dernières qui devront emporter notre préférence au titre de base interprétative, puisque ce sont elles qui, *in fine*, se révèlent détenir l'apanage des formes les plus paradigmatiques d'attitudes métaphysiques dont la connotation est plutôt socio-anthropologique.

La *croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe* s'oppose aux quatre dimensions précédentes de la variable dépendante, en ce qu'elle correspond, contrairement à ces dernières, à une attitude *conceptuellement* (ou *authentiquement*) métaphysique. Cette caractéristique distinctive donne lieu à l'émergence d'effets non encore observés jusqu'ici. Le premier – et peut-être le plus important – d'entre eux est certainement l'incapacité de l'origine sociale et des deux dispositions qui la médiatisent (orientation de dominance sociale, proximité aux valeurs et aux rôles) à provoquer un clivage statistiquement significatif des répondants sur cette croyance, de même que sur les deux suivantes.

Par ailleurs, tandis que la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe reste stable dans le temps, en gestion, ou décroît légèrement, en sociologie, elle connaît, en philosophie, une diminution majeure sur la durée des études. D'un autre côté, nous avons vu que les évolutions diachroniques des étudiants de ces deux derniers domaines tendent à demeurer proches l'une de l'autre du point de vue des attitudes métaphysiques d'inspiration plutôt socio-anthropologique, tandis que les

étudiants en gestion maintiennent, à l'endroit de ces dernières, un relatif *statu quo*. De cette mise en perspective, il faut donc déduire que les étudiants en gestion ne se trouvent significativement sensibilisés à aucun type de déterminisme au cours de leurs études, que la socialisation des étudiants en sociologie, à cet égard, porte essentiellement sur le déterminisme socio-anthropologique, et que celle des étudiants en philosophie rend prégnants ce dernier *et* le déterminisme métaphysique.

Pour ce qui concerne *la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe*, par contre, cette configuration se voit renversée, bien que le resserrement des scores les uns sur les autres nous invite à limiter ce constat. Nous évoquerons néanmoins, à cet égard, la possible existence d'une *identité* philosophique, différente de la *socialisation* philosophique. Nous formulerons également l'hypothèse de réponses différenciées en fonction de la charge affective du scénario : il se pourrait que, dans une situation d'observateur (responsabilité et blâme d'autrui), le répondant manifestât une attitude déterministe (en adéquation avec la réflexion que lui procure sa socialisation philosophique), et qu'une situation d'implication subjective (amitié, amour et relations interindividuelles en général) engendrât des réactions plus libertariennes. Le genre, lui aussi, modifie son influence comparativement aux attitudes précédentes, puisque ce sont les femmes qui attribuent la responsabilité et le blâme les plus importants en univers déterministe. Enfin, l'autorité de l'origine sociale sur cette croyance – comme sur la précédente – se montre faible.

La *qualification métaphysique de notre univers* constitue la dernière dimension de la variable dépendante de l'étude. Nous l'étudions, simultanément à l'explication qui en est fournie par les répondants, dans la section qui suit.

9.4. Analyse de l'explication de la qualification métaphysique de notre univers

La qualification métaphysique de notre univers – dernière des trois attitudes "authentiquement" métaphysiques – présente la même absence de lien avéré avec l'origine sociale, tant de manière directe qu'au travers de sa médiation par la proximité aux valeurs et aux rôles et par l'orientation de dominance sociale. Mais il y a plus. Comme nous allons le voir, en effet, l'examen du sens que les répondants confèrent à la qualification métaphysique (déterministe ou libertarienne) de l'univers pour laquelle ils optent tend à démontrer que leur lecture des deux scenarii

qui leur sont proposés sous forme de vignettes (section 7.1.4, p. 208) n'engendre pas systématiquement – loin s'en faut – un entendement strictement métaphysique de celles-ci de leur part.

Pour mémoire, le sens subjectivement accordé par le répondant à la qualification métaphysique qu'il vient de fournir relativement à notre univers est recueilli, dans le questionnaire, immédiatement après celle-ci, sous la forme d'une question ouverte l'invitant à expliquer brièvement son choix. Dans le but de pouvoir opérer des traitements de type quantitatif sur les justifications ainsi obtenues, ces dernières sont rangées en huit catégories, dont la typologie est décidée non pas sur une base théorique, mais bien à partir de ce que livre le matériau lui-même, afin de le refléter d'une manière tout à la fois fidèle et exhaustive : comme l'explique Albarello (1999), "on 'referme' la question *a posteriori*" (p. 150). Hormis deux d'entre elles (celle qui est destinée à recevoir les explications hors sujet et celle qui comprend les explications tautologiques, à propos desquelles il est utile de relever qu'elles ne sont *jamais* déterministes), chacune de ces catégories, brièvement décrite ci-dessous, se subdivise en deux sous-catégories, qui correspondent respectivement à la qualification – déterministe ou libertarienne – de l'explication.

- *Causalité logique*. Cette catégorie regroupe les explications proprement métaphysiques, c'est-à-dire celles qui invoquent l'existence ou l'inexistence de la causalité, du destin, du hasard pour justifier le déterminisme ou le libertarianisme en tant que qualification de notre univers, tel qu'il a été présenté au répondant dans le scénario de la première vignette (p. 209).
- *Dualisme*. Cette catégorie comprend les explications qui confèrent ou non à l'homme une capacité surnaturelle, non explicable scientifiquement, d'agir comme un premier moteur non mû. Comme la précédente, elle est régulièrement convoquée dans les théories relatives au déterminisme et au libre-arbitre et peut donc, à ce titre, être considérée comme métaphysique.
- *Socialisation*. Se trouvent rassemblées, ici, toutes les explications ayant trait à l'influence sociale, à la socialisation, au conditionnement. Cette catégorie se distingue nettement des deux précédentes par l'accent qu'elle porte sur la détermination (ou la liberté) *socio-anthropologique* et non plus *métaphysique*.
- *Coercition politique*. Certaines justifications des répondants, très peu nombreuses, prennent appui sur la notion de liberté politique pour expliquer la qualification de notre univers. Il ne s'agit donc

pas, ici non plus, d'une explication métaphysique.

- *Autre*. Figurent, dans cette catégorie, les explications argumentées ne pouvant s'inscrire dans aucune des quatre catégories qui précèdent. Elles ne sont d'ordre ni métaphysique, ni socio-anthropologique, ni politique.
- *Rationalisation*. Certaines explications fournies par les répondants tendent à n'être que des rationalisations patentes.
- *Tautologie*. Il s'agit, ici, de l'ensemble des explications justifiant la qualification métaphysique de notre univers par elle-même ("c'est comme ça [parce que c'est comme ça]"), ou par une périphrase qui en est synonyme ("l'univers dans lequel nous vivons semble relativement libre").

La causalité logique constitue, tant conceptuellement que dans son association empirique avec le domaine de la philosophie, la catégorie de l'explication métaphysique par excellence. La sociologie et la gestion, pour leur part, s'y trouvent représentées de manières presque identiques, ce qui confirme, dans ces deux disciplines, l'importance de l'entendement non métaphysique de scenarii conçus selon une perspective qui, elle, se voulait métaphysique. L'on peut tirer le même enseignement de l'observation de la catégorie des explications prenant appui sur le dualisme, quoique la contribution relative de la philosophie y soit moindre que dans la catégorie précédente.

Les catégories explicatives à caractère socio-anthropologique, de leur côté, arborent une tout autre structure. Celle de la coercition politique ne présente, pour intérêt, que celui de révéler un monopole des étudiants en gestion sur son utilisation. Les explications par la socialisation, le conditionnement, la publicité, l'influence sociale, quant à elles, se voient très largement mobilisées par les étudiants en sociologie et, inversement, sensiblement délaissées par les étudiants en philosophie. La confirmation des soupçons précédemment formulés est flagrante : dans le questionnaire, le scénario destiné à illustrer la notion de déterminisme *métaphysique* de manière concrète ne donne pas lieu à une qualification proprement métaphysique de l'univers (du moins, pas dans des proportions comparables) par tous les groupes d'étudiants. Il ne s'agit pas, pour autant, d'une qualification *profane* de la part des futurs sociologues, puisque ces derniers s'éloignent ici des étudiants en gestion, qu'ils avaient pourtant suivis dans les deux catégories précédentes ; dans leur chef, il s'agit – plus vraisemblablement – d'une exacerbation de la prégnance de l'explication sociologique, c'est-à-dire d'un biais que d'aucuns dénommeraient *sociologisme*,

consistant à percevoir de manière systématique – *quasi* compulsive – tout déterminisme (ou toute liberté, selon le point de vue adopté) comme un déterminisme *social*, que nous avons encore qualifié de déterminisme *socio-anthropologique*.

Par ailleurs, bien qu'ils ne produisent jamais d'explication hors sujet, les étudiants en philosophie fournissent, tout de même, 20,6% des justifications tautologiques, et – surtout – 50,7% des explications prenant forme de rationalisation, ce qui représente une contribution supérieure à celles des deux autres disciplines académiques réunies. Or il ne peut s'agir, de leur part, d'un entendement biaisé de la tâche explicative qui est requise d'eux, puisque leurs contributions respectives aux catégories d'explication *socialisation*, *causalité logique* et *dualisme* montrent – s'il en est encore besoin – leur parfaite interprétation métaphysique du scénario soumis à leur appréciation. Cette justification par la rationalisation est, par conséquent, choisie *en connaissance de cause*. Ceci constitue un constat important et interpellant.

Un constat important, d'une part, car les individus qui prennent et comprennent le problème du déterminisme sous son aspect métaphysique sont aussi ceux qui perçoivent ce dernier en tant que facteur dirimant de l'attribution de responsabilité et de blâme, comme l'a prouvé l'évolution diachronique à la baisse des scores moyens des étudiants en philosophie en matière de croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe ; mais ces individus sont, de même, ceux qui tendent le plus à justifier par la rationalisation leur qualification métaphysique de notre univers, surtout lorsque cette dernière est libertarienne. En d'autres termes, comprendre pleinement la question du déterminisme métaphysique conduit à nier l'attribution de responsabilité et de blâme pour des actes péjoratifs, négation qui, simultanément, est jugée inacceptable (par crainte pour les relations interindividuelles, et par appréhension du chaos social voire de l'effondrement sociétal qui en découleraient putativement) et qui elle-même entraîne, de ce fait, celle du déterminisme métaphysique *sur la base de cette inacceptabilité de l'irresponsabilité*. L'on comprend, ce faisant, que ce n'est à rien d'autre que la naissance *in vitro* de la métaphysique compatibiliste dans ce qu'elle a de plus essentiel que nous assistons, ici, en étudiant l'expression de ces philosophes en puissance, puisque, selon cette logique, il est tout à fait indispensable que le libre-arbitre "existe" – même en tant qu'illusion – afin que puisse être justifiée l'attribution de responsabilité et, surtout, celle de blâme (*cf.* p. 72) : "il est

inacceptable que nous soyons déterminés, donc nous sommes libres".[1]

Un constat interpellant, d'autre part, car ces individus que nous évoquons ici sont, précisément, de futurs philosophes ; ce sont eux qui, peu ou prou, sont (ou seront) à l'origine des théories métaphysiques que nous avons abordées dans le premier chapitre de cet exposé. Et ce n'est pas sans une certaine perplexité – voire une certaine amertume – que l'on prend conscience, au travers de ces résultats, du fait selon lequel la contradiction compatibiliste qui était à l'origine de notre question de recherche principale (laquelle requiert l'explication des causes qui poussent une immense majorité de philosophes à élaborer des principes de justice libertariens contrastant avec leur reconnaissance explicite du déterminisme métaphysique) est bien moins le produit d'une réflexion neutre, détachée et objective de l'individu en tant que philosophe que la conséquence d'un *sentiment*, d'une *intuition*, d'une *crainte* même, plus ou moins profondément ancrés dans le chef de celui qui y fait appel, c'est-à-dire dans l'esprit du philosophe en tant qu'individu, partial et subjectif. En d'autres termes, les deux postulats[2] compatibilistes censés – c'était là notre hypothèse fondamentale – *expliquer* la discontinuité entre des fondements métaphysiques déterministes et des principes de justice libertariens, donc *être à l'origine* de celle-ci, apparaissent bien plutôt, à la lueur de l'empirie, comme une *conséquence* (en l'occurrence, une rationalisation) de cette intuition subjective fondatrice. Cette immixtion d'influences idiosyncrasiques non reconnues (et peut-être non connues) comme telles dans la justification compatibiliste est regrettable non seulement pour elle-même, mais aussi parce qu'elle contamine – et, par là, déforce – une argumentation déjà bien fluette : il devient ardu d'encore accorder quelque crédit aux deux arguments compatibilistes dont la discussion fait l'objet principal du présent exposé, lorsque point l'hypothèse, plausible (voire probable) au vu des résultats empiriques, selon laquelle ces arguments pourraient eux-

[1] En quelque sorte, l'attribution de blâme précède et détermine, ici, l'attribution de responsabilité (laquelle s'inscrit donc dans un processus de rationalisation de la précédente, c'est-à-dire dans un processus de *validation du blâme*), ce qui participe d'une causalité inverse de celle de la théorie classique de l'attribution (Weiner *et al.* [1997], par exemple, conçoivent un schéma causal du type "cause perçue → évaluation de la contrôlabilité de la cause → inférences de responsabilité → sentence, blâme"). Cette logique est, de plus en plus fréquemment, invoquée dans les recherches sur le sujet (Alicke, 2000 ; Collard-Bovy & Galand, 2003 ; Knobe, 2003, 2004 ; Young *et al.*, 2006), et s'inscrit dans le courant de pensée – précédemment évoqué (voir note 2, p. 198) – de mise en cause des modèles cognitivistes et, plus largement, des modèles rationalistes.

[2] Pour rappel : le postulat de priorité normative de la démocratie sur la philosophie et celui d'universalité de la croyance au libre-arbitre métaphysique.

mêmes n'être que parties d'une entreprise de rationalisation plutôt qu'éléments de justification logique de la métaphysique compatibiliste.

Probablement le raisonnement réciproque peut-il être convoqué pour expliquer la moindre tendance rationalisatrice des étudiants en sociologie : comme nous l'avons rappelé dans le premier chapitre (voir sa section 2, spécialement le tableau 2, p. 64), prendre position en faveur du déterminisme métaphysique ôte – sauf à verser dans les contradictions logiques auxquelles le compatibilisme prête le flanc – toute possibilité d'entérinement de la liberté pratique, alors qu'avaliser (même implicitement) la liberté métaphysique n'est incompatible ni avec le déterminisme pratique (ou socio-anthropologique), ni avec la liberté pratique ; l'on peut donc penser que, forts de cette latitude que leur permet leur entendement *socio-anthropologique* du déterminisme (latitude dont ne disposent pas les répondants ratifiant le déterminisme *métaphysique*), les étudiants en sociologie ne se sentent pas acculés par les conséquences supposées désastreuses d'un entérinement de ce dernier, et ne ressentent donc pas le besoin de justifier l'injustifiable (à savoir, l'existence conjointe de la liberté et du déterminisme métaphysiques) par voie de rationalisation. En résumé, bien moins que leurs homologues philosophes les étudiants en sociologie craignent-ils la qualification déterministe de notre "univers"[1], parce que c'est, pour eux, d'un déterminisme socio-anthropologique qu'il y est question, et qu'un tel déterminisme ne constitue pas une fatalité (en tout cas, pas une fatalité *métaphysique*, donc inéluctable). Au contraire, même : à partir du moment où cet "univers" est entendu de manière sociale, le déterminisme qui y règne devient une condition nécessaire à la démonstration – et à la dénonciation – du caractère socialement construit du mythe de la responsabilité de chacun pour sa réussite ou sa précarité socio-économique et, partant, de l'injustice foncière d'une distribution des biens (de quelque nature qu'ils soient) en fonction du mérite ou de tout autre critère fondé sur le postulat de la capacité d'autodétermination ;[2] et c'est peut-être à comprendre le principe de la survenance – ici encore, *in vitro* – d'une philosophie politique socialiste[3] que nous invite, *in fine*, cette

[1] L'on peut difficilement parler d'univers au sens cosmique si on lui associe une qualification socio-anthropologique.

[2] "Ce que le monde social a fait, le monde social peut, armé de ce savoir [sociologique], le défaire", dira Bourdieu (1993, p. 1454).

[3] Compatibilisme et socialisme doivent certes être définis, respectivement, comme une métaphysique et comme une philosophie politique, mais ils n'en constituent pas moins deux notions remarquablement symétriques : tandis que le premier associe déterminisme métaphysique et liberté pratique (ou socio-anthropologique), le second unit déterminisme

observation empirique des attitudes "métaphysiques" des futurs sociologues.

Afin de résumer – très schématiquement – ces interprétations, le tableau A1–47, ci-dessous, identifie le positionnement philosophique[1] de chacun des trois groupes académiques à partir des critères de positionnements métaphysique et pratique, convoqués précédemment (voir tableau 2, p. 64) dans le but de déterminer la cohérence de ces mêmes positionnements dans les théories de la justice.

Tableau A1–47.

Synthèse Des Positionnements Métaphysiques, Pratiques Et Philosophiques Des Répondants

Groupe académique	Positionnement métaphysique	Positionnement pratique	Positionnement philosophique
Gestion	Indéterminisme libertarien	Liberté	Libéralisme / Libertarianisme
Philosophie	Déterminisme	Liberté	Compatibilisme
Sociologie	Indéterminisme libertarien	Déterminisme	Socialisme

Toujours est-il que le déterminisme et le libertarianisme ne revêtent pas une acception métaphysique chez une majorité d'étudiants en sociologie, et ce malgré nos efforts dirigés en ce sens dans la conception du questionnaire : ces répondants tendent à justifier la qualification de notre univers par des facteurs socio-anthropologiques – inadéquats dans le cadre de la question qui leur est adressée – et ne semblent pas, par conséquent, être à même de faire usage de la distinction entre déterminisme métaphysique et déterminisme socio-anthropologique. Se pose donc une question qui, sur la seule base du matériau dont nous disposons, pourrait laisser penser à une incohérence dans le chef des étudiants en sociologie : pourquoi ceux-ci ne suivent-ils pas la même trajectoire temporelle décroissante que celle adoptée par leurs pairs philosophes en matière d'attribution de responsabilité et de blâme *en univers déterministe*, puisqu'ils sont subjectivement (tant dans leur qualification de l'univers que dans leur explication

social et liberté métaphysique (en ce sens, d'ailleurs, l'on pourrait remplacer *socialisme* par *communisme*, par exemple).

[1] L'emploi du terme *philosophique* à propos du compatibilisme participe d'un abus de langage (voir note précédente), que nous concédons, cependant, afin de ne pas surcharger le propos.

de celle-ci) plus déterministes que ces derniers ? De surcroît, ce constat n'invite-t-il pas à moduler les conclusions que nous avons tirées de l'observation des trois dimensions "authentiquement" métaphysiques de la variable dépendante de l'étude : si le *type* même de représentation (métaphysique ou non) du déterminisme et du libre-arbitre suscitée par les scenarii soumis aux répondants est susceptible de varier suivant les disciplines académiques auxquelles ces derniers sont rattachés, alors ne devient-il pas hasardeux de risquer des comparaisons attitudinales prenant ces dernières pour critère ? La question est malaisée, et des investigations complémentaires seraient nécessaires pour y apporter une réponse pleinement fondée ; toutefois, dans l'état actuel de la recherche, et compte tenu de l'ensemble des résultats qu'elle a fournis, il ne nous semble pas déraisonnable d'avancer l'hypothèse explicative qui suit. Dans le questionnaire, la première vignette (sur la base de laquelle il est demandé au répondant de qualifier notre univers) présente le problème métaphysique sous un angle qui peut, davantage que celui de la seconde, évoquer le déterminisme *socio-anthropologique* – *a fortiori* pour un esprit "entraîné" à penser l'action humaine comme lourdement teintée de ce dernier – ; ainsi l'étudiant en sociologie justifie-t-il son choix de l'univers censé correspondre au nôtre par des explications relevant de la socialisation de l'individu. Abordant ensuite les questions relatives à la responsabilité, au blâme, au sens de la vie et des relations interindividuelles en univers déterministe, il fait face à des questions impliquant, de sa part, une prise de position *morale*, c'est-à-dire des questions qui, elles, ne permettent plus une réflexion limitée au seul registre socio-anthropologique : le répondant *doit*, ici (consciemment ou non), mobiliser des attitudes métaphysiques pour pouvoir "imaginer" le comportement moral (voir figure A1–9, p. 230 ci-dessus ; voir aussi note 2, p. 72) qu'il serait susceptible d'adopter dans la situation fictive dépeinte.

À la lumière de ce raisonnement, il devient indispensable de distinguer, dans l'interprétation des trois dernières dimensions de la variable dépendante chez les étudiants en sociologie, d'un côté celle de la qualification de notre univers (et de la justification donnée à celle-ci), qui n'est ni métaphysique, ni profane, mais socio-anthropologique, et, de l'autre, celle de la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe et de la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, lesquelles croyances ne doivent pas, pour leur part, être envisagées en tant qu'attitudes socio-anthropologiques égarées, mais bien en tant qu'attitudes métaphysiques profanes, proches des attitudes homologues véhiculées par les étudiants ressortissant au

domaine de la gestion. À titre spéculatif, cette logique interprétative permettrait d'expliquer, à la fois, la contiguïté attitudinale de ces deux groupes d'étudiants s'agissant des deux croyances précitées et leur divergence en matière de qualification de notre univers et de justification de cette dernière : dans ce dernier cas, l'on peut penser – comme nous l'avons indiqué plus haut – que les étudiants en philosophie expriment, au travers de ces deux croyances, des attitudes forgées par une socialisation au déterminisme métaphysique, cependant que les étudiants en sociologie actualisent une socialisation au déterminisme socio-anthropologique, et que les étudiants en gestion réagissent à partir d'une absence de socialisation académique au déterminisme, comme en témoigne la quasi-stagnation diachronique de leurs scores moyens dans ces deux attitudes.

Un mot, encore, au sujet de la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe et de la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe. Ci-dessus, nous avons qualifié celles-ci de *profanes* autant chez les étudiants en gestion que chez leurs pairs sociologues ; mais quel est, au juste, le sens à donner à cet adjectif ? Certes, ces attitudes sont profanes dans le sens où elles ne sont pas engendrées par une socialisation métaphysique spécifique (celle que procurent les études de philosophie, en l'occurrence) ; ceci ne signifie pas, pour autant, qu'elles ne sont le produit d'*aucune* socialisation, ou, à l'inverse – et qui revient au même – que les scores moyens qui les concrétisent se trouvent être, *fortuitement*, les scores moyens que l'on observerait dans une population beaucoup plus large et beaucoup plus générale que celle de notre étude, ce qui rendrait ceux-ci indépendants de la position sociale objective des répondants. En effet, pour que ce fût le cas, il faudrait que les valeurs prises par les indicateurs de celle-ci (origine sociale, *etc.*) fussent, dans ces deux disciplines académiques, sensiblement équivalentes aux valeurs moyennes de leurs homologues relevés au sein de cette population générale. Il faudrait donc qu'elles fussent, également, sensiblement équivalentes entre les deux groupes d'étudiants. Or nous savons que ce n'est pas le cas : au contraire même, les étudiants en gestion et les étudiants en sociologie témoignent d'écarts très larges dans les valeurs traduisant ces indicateurs, ainsi que dans celles des deux dispositions qui les médiatisent le mieux, à savoir l'orientation de dominance sociale et la proximité aux valeurs et aux rôles. L'hypothèse d'un voisinage attitudinal métaphysique fortuit entre les répondants de ces deux disciplines apparaît, par conséquent, bien peu crédible.

Il en est, dès lors, de deux choses l'une : soit les scores moyens des futurs sociologues se rapprochent de ceux des étudiants en gestion, soit,

au contraire, ces derniers arborent des attitudes métaphysiques à la sensibilité davantage "sociologique". Admettons-le, ces deux explications sont plausibles,[1] et il est à déplorer que notre matériau empirique ne permette pas de les départager objectivement : dans les quatre premières dimensions de la variable dépendante, les étudiants en gestion sont à l'origine des positionnements les plus conservateurs, tandis que le domaine de la sociologie présente, généralement, les attitudes les plus progressistes.

À supposer que la seconde explication fût la bonne, force nous serait de devoir prendre acte d'une inclination des étudiants en gestion à moins de libertarianisme métaphysique, inclination qui serait assez inattendue puisque – selon nos observations – aucune socialisation au déterminisme (métaphysique ou socio-anthropologique) ne modère, dans leur chef, les effets conservateurs de la position objective (et des dispositions qui la médiatisent) ; l'on situe mal, en d'autres termes, le facteur qui pourrait être à l'origine, chez ces étudiants, d'un tel virage attitudinal.

Attardons-nous quelque peu, à présent, sur la première explication. Celle-ci constitue-t-elle le pendant spéculaire de la précédente ? Le cas échéant, faudrait-il estimer plus vraisemblable, eu égard aux deux croyances métaphysiques dont question, un "tournant à droite" en sociologie qu'un "virage à gauche" en gestion ? Non, et c'est justement là que réside la distinction fondamentale entre ces deux hypothèses explicatives : il se pourrait bien que ce prétendu tournant conservateur de la part des sociologues ne fût, en réalité – et pour filer plus loin la métaphore – qu'une sortie de courbe, une "prise de la tangente", un retour à la ligne droite (c'est-à-dire à l'orthodoxie) libertarienne que la socialisation académique ne leur aurait permis de quitter *que* pour ce qui a trait aux questions socio-anthropologiques (contrairement aux étudiants en philosophie, qui, nous l'avons vu, se voient socialisés tant à ces dernières qu'aux questions métaphysiques).

Pour résumer le propos : en matière de déterminisme *métaphysique*, une socialisation académique spécifique (que ne possèdent ni les étudiants en gestion, ni ceux qui ressortissent au domaine de la sociologie) paraît, dans notre étude, constituer le seul facteur véritablement à même d'infléchir – un tant soit peu – des croyances libertariennes d'autant plus solidement enracinées qu'elles s'entretiennent en puisant, chez ceux qui les véhiculent, dans un terreau nourricier de dispositions conservatrices.[2]

[1] Bien que nous les considérions comme telles dans l'intérêt de l'argumentation, elles ne sont pas mutuellement exclusives, d'ailleurs.

[2] Du reste, ce net isolement empirique de la socialisation académique comme facteur de

Et probablement les deux croyances métaphysiques étudiées ici reflètent-elles ce raisonnement, *tant chez les étudiants en gestion que chez les étudiants en sociologie*, car il semble mieux fondé d'expliquer les scores moyens de ceux-ci par l'existence – somme toute très commune – d'attitudes métaphysiques tout aussi conservatrices que celles des étudiants en gestion, que de rendre compte des scores moyens de ceux-là par ce qui participerait, alors, d'un retournement attitudinal inattendu – et, surtout, inexpliqué – en faveur de croyances moins libertariennes.

Sous ce jour, le libertarianisme métaphysique des étudiants en sociologie apparaît plus pernicieux encore que celui des étudiants en gestion, car, à la différence de ce dernier, il exerce son influence à l'insu total de ceux qui en sont porteurs, libertariens sans le savoir (ou libertariens malgré eux), qui, aveuglés par les automatismes sociologistes auxquels les dispose leur socialisation académique, peuvent – sans ressentir de contradiction, ni *a fortiori* de dissonance – se revendiquer "critiques" et scander des discours "engagés" voire "militants", tout en pensant discerner, dans la "liberté de l'acteur", le "retour du sujet" et tout le reste de la panoplie des concepts foncièrement libertariens (que nous avons longuement détaillés antérieurement)[1], des outils susceptibles de contribuer à la lutte contre la domination et contre l'aliénation.[2] Chemin faisant, nous revenons ainsi, par la voie de l'empirie, aux considérations échafaudées *in abstracto* dans la section 2 du présent chapitre, particulièrement en sa page 158 : la mise au jour de l'injustice sociale – tâche fondamentale de tout sociologue critique – ne peut se permettre l'économie d'une pensée de la domination jusqu'au niveau *ultime* de l'explication des attitudes et comportements moraux, lequel réfère aux notions *métaphysiques* de déterminisme et de libre-arbitre ; et il n'est pas impossible, au vu des considérations développées ici, que le sociologue dont question perde gros en s'abstenant de

différenciation d'une attitude métaphysique aussi profondément enracinée confirme la validité de notre hypothèse méthodologique initiale, qui – justement – misait (voir note 3, p. 168) sur la socialisation unique permise par le cursus académique.

[1] Voir, en particulier, la section 1.2 (p. 139) du présent chapitre.

[2] Par parenthèse, l'on relèvera que cette interprétation *critique* des résultats n'est rendue possible – comme nous le supputions dans la section 2 (particulièrement p. 156) – *que* parce qu'elle peut prendre appui sur le référentiel interprétatif construit dans les deux premiers chapitres de cet exposé : ne nous fût-il loisible d'adosser ces productions métaphysiques libertariennes émanant du champ de l'observation empirique à un déterminisme métaphysique qui en constitue le pendant *tout en étant absent de ce dernier*, rien ne permettrait de déceler, sous la bonne volonté sociologique de déconstruction de l'ordre établi, l'éventuelle présence parasitaire d'une croyance foncière, métaphysique au libre-arbitre.

s'appliquer à lui-même ce précepte, sous la forme de ce que Bourdieu a pu nommer une *autosocioanalyse*.

D'un autre côté, l'on ne peut reprocher, à ces sociologues en puissance, leur "recours récurrent aux théories que leurs cours et leurs professeurs leur ont enseignées", recours dont nous faisions l'hypothèse dans les considérations théoriques qui précèdent (voir section 3 *supra*, p. 163) ; peut-être admettra-t-on, malgré tout, qu'il arrive que cette conviction sociologique soit exercée avec un zèle trop affirmé. Ceci participe de l'une des conséquences pratiques de ce que Chatard & Selimbegovic (2007) nomment une socialisation académique *informationnelle*, laquelle se produit "when students' attitudes are influenced by their course content and newly acquired knowledge" (p. 543). Selon les conclusions pouvant être tirées de nos résultats, ce type de socialisation est également à l'œuvre chez les étudiants en philosophie, puisque, comme nous l'avons vu, leur différenciation attitudinale – tant entre domaines qu'entre niveaux –, en matière métaphysique, n'est vraisemblablement imputable qu'aux enseignements reçus durant leur parcours académique. En gestion, par contre, il apparaît que la socialisation académique est d'ordre *normatif* ; elle a lieu, selon les auteurs précités, "when students perceive that most of their peers and teachers in their academic discipline share some values and attitudes, which they internalize, and modify their own attitudes in line with this norm" (*ibid.*). Ainsi, comme le rapporte Abraham (2007) à partir de ses observations réalisées sur des étudiants de l'école française HEC,

> [p]ar rapport à leur scolarité antérieure, les lauréats du concours se trouvent confrontés à une sorte d'inversion de la relation pédagogique. Les maîtres tout-puissants de la "prépa" et leurs cours magistraux ont pour l'essentiel disparu au profit d'enseignants "animateurs", d'abord soucieux de faire participer un public par lequel ils seront jugés et évalués. En outre, *il s'agit moins désormais pour ces élèves de démontrer leurs capacités à assimiler des connaissances que de réussir à endosser le rôle de décideur et d'homme d'action*. C'est bien là l'un des principaux objectifs de la méthode des cas, véritable technique de conversion des *habitus*, favorisant l'émergence d'un rapport pratique plutôt que théorique aux choses du *management*. (p. 52 – nous soulignons)

Citant l'étude classique de Bourdieu (1989) sur les grandes écoles françaises, et rejoignant les hypothèses que nous formulions plus haut à propos de "l'archétype du gestionnaire" (p. 168), Abraham insiste sur la nécessité, pour les écoles de ce type, de scolariser "leurs élèves à un haut niveau tout en les préparant à un monde où les valeurs scolaires n'ont pas cours" (p. 41) et de décerner "des brevets de 'culture savante', sans détourner de cet essentiel qu'est la 'culture des affaires'" (*ibid.*). Si économie et gestion partagent un même fondement capitaliste, l'hiatus est donc

large entre, d'une part, des économistes volontairement cantonnés dans des bulles prétendument théoriques[1] et, d'autre part, des gestionnaires pragmatiques, dont les préoccupations sont certainement à mille lieues de considérations théoriques structurantes, mais qui se voient contraints et forcés – sous peine d'arraisonnement pour manque d'académisme – d'apporter, à leur discipline, un vague arrière-plan de prolégomènes épistémologiques (Collard-Bovy, 2001) dont on se demande comment il pourrait détenir, sur les attitudes métaphysiques des étudiants embrassant cette discipline, une quelconque influence informationnelle.[2]

[1] D'un côté, comme l'écrit Bourdieu (1998), parce que ces économistes sont "séparés par toute leur existence et, surtout, par toute leur formation intellectuelle, le plus souvent purement abstraite, livresque et théoriciste, du monde économique et social tel qu'il est, ils sont particulièrement enclins à confondre les choses de la logique avec la logique des choses" (p. 3) ; mais, avec Amin (1997), il faut reconnaître, d'un autre côté, que ces "économistes 'purs' vont […] choisir des hypothèses 'sur mesure' pour parvenir à la conclusion désirée, et [que], afin de franchir chacune des étapes de leur pseudo-démonstration, ils vont inventer la fable adéquate" (p. 16), ce qui conduit l'auteur à conclure que "l'économie 'pure' […] peut prouver tout et son contraire" (*ibid.*). Ceci, poursuit Quiniou (2010), afin de donner l'aspect, à l'économie, d'"une réalité objective et absolue, décrétée indépendante des hommes (alors que c'est eux qui la font) et soumise à des lois implacables, analogues à celles de la nature, qu'on ne saurait bien entendu juger. On ne critique pas la loi de la chute des corps… même si elle peut faire mal occasionnellement !" (p. 3). Aussi, plutôt que de parler d'études en "sciences économiques" devrait-on peut-être parler d'études en "science économique capitaliste", puisque le capitalisme y constitue le seul paradigme enseigné (comme allant de soi, du reste) : être économiste, c'est nécessairement expliquer (avec des formules et des modèles dont la rigueur et la précision sont pensés pour donner l'illusion qu'ils existent de toute éternité – sur ce point, voir aussi la note 2, p. 132) les comportements humains par la *loi de l'offre et la demande*, celles-ci s'équilibrant sur un *marché* d'individus *rationnels* et forcément *concurrents*. Si d'autres paradigmes sont éventuellement abordés durant les cours, c'est à titre historique, anecdotique, voire railleur et arrogant ("C'est bien connu : dans une économie planifiée, tout le monde doit chausser du 43 !").

[2] L'on pourra relire, à ce sujet, la note 2 de la page 165.

10. Conclusion

Ce troisième chapitre de l'exposé était destiné à poser un regard sociologique sur le second postulat utilisé par le philosophe compatibiliste pour tenter de justifier l'assise de principes de justice libertariens sur une métaphysique déterministe, à savoir le postulat d'universalité des croyances libertariennes. Avant de procéder à cette critique sociologique alignée sur une posture épistémologique de recherche de la vérité, néanmoins, un détour par les recherches empiriques mobilisées par les tenants du courant antiphilosophique paraissait utile à la contextualisation de celle-là. C'est ainsi que nous avons vu que deux approches assez distinctes ambitionnent d'administrer la preuve d'une existence empirique à cette intuition d'une croyance profane libertarienne : la philosophie expérimentale, d'une part, et la recherche de jugements bien pesés auprès de non-philosophes, d'autre part. Portant pourtant sur des opinions profanes assez superficielles et spontanées, les enquêtes menées par les tenants de l'expérimentalisme n'en revendiquent pas moins la découverte, la mise au jour de fondements *naturels* d'une métaphysique profane conçue comme monolithique. Inversement, les investigations expérimentales qui font tenir, au profane, le rôle de philosophe producteur de jugements éclairés sur des questions de justice tendent, par là même, à le priver de sa subjectivité, donc à le priver de ce que l'on cherche précisément à valoriser en recueillant son opinion plutôt que celle du philosophe lui-même. Aucune de ces deux approches ne peut, par conséquent, valablement revendiquer une véritable capacité à valider l'universalité (ou, au contraire, la variabilité) empirique de la croyance au libre-arbitre.

Par ailleurs, nous avons réalisé que l'étude des questions métaphysiques est – à l'exception notable d'*une* étude remontant au milieu du siècle dernier – absente du champ de l'investigation proprement sociologique. Les questions morales, en revanche, y connaissent un regain d'intérêt depuis une quarantaine d'années, presque exclusivement, d'ailleurs, au travers du règne monopolistique du présupposé d'un libre-arbitre pratique qui constitue l'agent en acteur, en sujet capable d'assomption de responsabilité morale. Cette orientation méthodologique dominante n'est évidemment pas sans lien avec une autre domination, exercée celle-là par le paradigme actionnaliste en sociologie : ce dernier confère, aux représentations et aux croyances de l'individu, un statut épistémologique équivalent à celui du savoir scientifique ; ce faisant, il transforme en vérité scientifique la cécité de l'agent à l'endroit de ses déterminants structuraux. Ce constat nous a lui-même conduit à mettre en lumière l'homologie patente entre cette

façon cognitiviste d'envisager l'étude de l'interaction sociale et celle qui consiste à rendre la philosophie politique dépendante de la pratique : toutes deux avancent l'argument d'une continuité épistémologique entre le propos profane et le propos savant, qu'il soit descriptif (en sociologie) ou normatif (en philosophie).

Malheureusement, cette "bonne volonté" démocratique de liberté conférée à l'individu ne change rien à la vérité, tant sociologique que philosophique : pas plus dans sa version socio-anthropologique que dans sa mouture métaphysique, le déterminisme ne peut être conjuré par un choix ou par la réalisation d'une prophétie émanant du chercheur, lequel serait miraculeusement capable de transmuer l'agent en acteur. Croire le contraire revient à exercer, sur l'agent, une violence à la fois symbolique (car ce dernier, en ratifiant des principes de justice libertariens et des modes de lecture du social qui ne le sont pas moins, légitime sa propre domination) et sournoise (puisque parée des séduisants atours d'une promesse d'émancipation libératrice), qu'une sociologie critique ne peut accepter.

C'est la raison pour laquelle nous avons entrepris de montrer l'importance d'une rupture épistémologique pour la sociologie morale et non plus uniquement, comme cela avait été le cas dans le chapitre précédent, pour la philosophie politique. Pour mémoire, la critique sociologique de cette dernière, sous l'angle d'une distinction radicale entre discours savant et discours profane, avait conduit à conclure que celui-ci n'avait pas sa place dans celui-là et que, par conséquent, il n'y avait nullement lieu – comme le prônent les doctrines compatibilistes – de mâtiner le déterminisme métaphysique par un libre-arbitre dit "pratique". Et ce sont ces réflexions qui ont abouti, dans ce troisième chapitre, à la rétrocession de la factualité déterministe à la sociologie morale critique, en tant que référentiel d'interprétation fondamental.

Nous avons compris, alors, que l'interprétation dont question ne porte pas, dans une sociologie envisagée de la sorte, sur l'interaction morale proprement dite, mais sur la manière dont les structures sociales contribuent à la pérennisation de productions métaphysiques libertariennes, c'est-à-dire – dans le registre plus spécifiquement moral – sur la manière dont ces structures perpétuent l'attribution de responsabilité morale et, par là, empêchent l'agent social de ne pas être un acteur moral. Il s'est ainsi agi, à ce stade de l'exposé, de valider empiriquement l'hypothèse selon laquelle de telles attitudes libertariennes présentent une configuration socialement variable, donc non universelle. Nous avons noté, par ailleurs, que cette question et cette hypothèse empiriques qu'a faites siennes

la sociologie morale critique se trouvent être, simultanément, celles que nécessite la philosophie politique afin d'elle-même disposer d'un outil de questionnement empirique de ses fondements métaphysiques : le philosophe en posture de recherche de la vérité, nous l'avons réalisé avec Rawls, déclare *a priori* les principes premiers qu'il estime être justes, pour seulement, ensuite, vérifier si les attitudes dont ont besoin ces derniers peuvent effectivement être observées ou suscitées empiriquement.

Néanmoins, cette finalité assignée à la sociologie morale critique (et, parallèlement, à la philosophie politique indépendante de la pratique) demeurait, formulée de la sorte, d'ordre essentiellement programmatique ; elle demandait, par conséquent, à se voir opérationalisée. Aussi le constat d'importantes divergences idéologiques entre les disciplines universitaires a-t-il servi de levier à l'élaboration d'une question de recherche relative à l'effet de la socialisation, par celles-là, sur les productions métaphysiques des étudiants qui sont de leur ressort. Il est attesté depuis longtemps, en effet, qu'une telle socialisation imprègne durablement les représentations et les attitudes de ceux qui la subissent ; en sélectionnant pertinemment les domaines académiques à comparer, il pouvait n'être pas impossible, par suite, de relever des variations d'attitudes métaphysiques suffisantes pour permettre la validation de l'hypothèse de non-universalité des représentations profanes libertariennes. L'étude (quantitative et transversale) a donc pris, pour population, les étudiants des domaines de la gestion, de la philosophie et de la sociologie, dans la deuxième et dans la cinquième année du "*master*". Ceci afin d'explorer non seulement les variations attitudinales qui peuvent apparaître entre disciplines, mais aussi celles qui sont susceptibles de naître, au sein des disciplines elles-mêmes, entre le début et le terme du parcours académique.

Une fois posé un cadre théorique principalement délimité par le constructivisme structuraliste de Bourdieu et par l'ensemble des réflexions menées dans les deux chapitres précédents, il était prévu que les productions métaphysiques des étudiants (c'est-à-dire la variable dépendante de l'étude) fussent appréhendées par le biais des dimensions suivantes : internalité, externalité, *locus of control*, croyance en un monde juste (envers soi-même et envers autrui), croyance au mérite du blâme en univers déterministe, croyance au sens de la vie en univers déterministe, croyance en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, et qualification métaphysique de notre univers. Toutefois, une analyse de regroupement hiérarchique (précédée d'une analyse en composantes principales) a débouché sur une reconfiguration des items initiaux qui a, elle-même, abouti à sept dimensions finales déclinant la variable dépendante : internalité,

externalité, croyance en un monde sans fatalité, croyance en un monde juste, croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, et qualification métaphysique de notre univers. Outre le contexte (domaine et niveau) d'études, les variables indépendantes comprenaient, dans l'étude menée, les diplômes et professions des parents de l'étudiant (constituant, conjointement, l'origine sociale de ce dernier), ainsi que son genre. L'ensemble de ces variables indépendantes traduisait la position sociale objective du répondant. De surcroît, et en adéquation avec la théorie dispositionnelle bourdivine, plusieurs ensembles d'items formaient initialement (et respectivement) cinq dispositions subjectives : le besoin de cognition, la croyance créationniste, les craintes conséquentialistes (opérationalisées par la proximité aux rôles), l'orientation de dominance sociale, et l'orientation politique. À l'exception de cette dernière, chacune a été conservée à l'issue d'une procédure d'analyse semblable à celle utilisée à l'endroit de la variable dépendante ; la proximité aux rôles, toutefois, s'est vue remplacée par la proximité aux valeurs et aux rôles.

Soulignons que, dans la construction du questionnaire et dans son épreuve préalable, un soin particulier a été apporté à éviter l'erreur scolastique et l'intellectualisme, c'est-à-dire à minimiser la réflexion et le raisonnement des répondants : du fait qu'une raison est bien moins souvent le produit d'un jugement raisonné que celui de la rationalisation d'une attitude qui constitue, elle, le véritable inducteur du comportement, il fallait que les réponses fussent aussi spontanées que possible.

Chacune des sept dimensions de la variable dépendante a fait l'objet d'une déclinaison propre d'un modèle causal hypothétique général, dans lequel les variables indépendantes (à savoir, celles qui déterminent la position sociale objective) se voyaient médiatisées par les quatre dispositions subjectives précitées, lesquelles retraduisaient, en indicateurs tangibles, le concept d'*habitus* et son principe fondamental : celui du double mouvement d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité.

Usant d'une analyse acheminatoire par régressions linéaires multiples, l'exploration de ce modèle causal a débuté par l'examen de l'influence de la position objective sur les dispositions dont question. En matière de besoin de cognition, les études universitaires – tous domaines confondus – semblent inciter à l'homogénéisation ; un très léger effet provient de l'origine sociale, tandis que, dans notre étude, les hommes apparaissent plus enclins à la réflexion que les femmes. La croyance créationniste, pour sa part, s'est globalement révélée peu prégnante dans notre population, et peu clivée par les variables indépendantes retenues ; les études universitaires,

toutefois, tendent à hétérogénéiser les scores (légère augmentation en gestion, légère diminution en philosophie et en sociologie). Concernant la proximité aux valeurs et aux rôles, les plus puissants déterminants de clivage sont apparus être le genre (les femmes conservant davantage de distance que les hommes) et, surtout, les études universitaires (cette proximité étant nettement plus grande en gestion que dans les deux autres disciplines, mais la tendance diachronique étant à l'abaissement dans les trois disciplines). Enfin, bien qu'empiriquement assez proche de cette précédente variable (en particulier du point de vue de l'effet du genre et de celui de la socialisation académique, celle-ci influençant les scores à la baisse dans les trois disciplines, et engendrant les scores les plus élevés en gestion), l'orientation de dominance sociale a trouvé, contrairement à elle, un effet causal avéré dans l'origine sociale du répondant, notamment au travers du diplôme paternel (les deux variables connaissant des variations de même sens) et de certaines professions parentales (les enfants de parents "indépendants" témoignant d'une orientation de dominance sociale supérieure).

Des examens du même type (*i.e.* analyses acheminatoires et analyses de variance, principalement), complétés par des analyses de dispersion tridimensionnelle, ont ensuite permis de cerner l'influence de la position sociale objective, telle que médiatisée par les dispositions subjectives, sur les attitudes métaphysiques. D'emblée, les deux dernières dispositions mentionnées ci-dessus (proximité aux valeurs et aux rôles, orientation de dominance sociale) se sont révélées détenir le pouvoir explicatif le plus fort eu égard aux variations des sept attitudes métaphysiques considérées. En particulier, les variations de ces deux dispositions sont assez remarquablement suivies par celles des tendances attributionnelles – tant internes qu'externes ; ainsi suffit-il de connaître les déterminants objectifs des variations des deux dispositions dont question pour connaître ceux des variations de tendances attributionnelles. En l'occurrence, l'internalité est plus forte chez les hommes que chez les femmes, subit une légère augmentation parallèlement à celles des diplômes parentaux, se voit influencée positivement par les professions parentales indépendantes, libérales et relatives à l'encadrement, se trouve liée négativement aux professions parentales ouvrières, agricultrices, intermédiaires et intellectuelles supérieures, et subit l'effet le plus fort de la part de la socialisation académique : dans chacune des trois filières, celle-ci entraîne l'internalité vers le bas, tandis que, entre les filières elles-mêmes, la gestion se démarque des deux autres disciplines par des scores nettement plus hauts. L'externalité témoigne, pour sa part, de relations inverses avec les deux dispositions considérées.

Par ailleurs, internalité et externalité sont apparues, dans le cours de l'analyse, comme dotées d'un potentiel interprétatif plus grand que celui des croyances en un monde sans fatalité et en un monde juste (dans le sens où ces dernières arborent une configuration moins nette – bien que semblable – à celle des tendances attributionnelles), ce dont il nous faudra tenir bon compte pour la discussion qui reste à venir.

À côté de ces quatre attitudes à connotation socio-anthropologique, demeuraient trois attitudes au caractère plus "authentiquement" métaphysique : la qualification métaphysique de notre univers, la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, et la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe. En la matière, les clivages imputables au genre et à l'origine sociale sont apparus très faibles. Du point de vue de son action quantitative (c'est-à-dire celui de son action sur les scores proprement dits), le contexte d'études n'exerce, quant à lui, un effet probant que sur la croyance en la responsabilité et au blâme, dans le sens où la philosophie se détache distinctement de la gestion et de la sociologie au travers d'une propension très supérieure au déterminisme, surtout en dernière année d'études. Ceci nous a permis de vérifier que les étudiants en gestion ne se trouvent significativement sensibilisés à aucun type de déterminisme au cours de leurs études, que la socialisation des étudiants en sociologie, à cet égard, porte essentiellement sur le déterminisme socio-anthropologique (faisant desdits étudiants des libertariens qui – probablement – s'ignorent), et que celle des étudiants en philosophie rend prégnants, à la fois, ce dernier *et* le déterminisme métaphysique. C'est en cela que nous avons proposé de caractériser d'*informationnelle* la socialisation académique des futurs philosophes et celle des sociologues en puissance, dans la mesure où la forte évolution attitudinale y est due aux enseignements reçus, et de *normative* celle des aspirants gestionnaires, dans le sens où cette même évolution est davantage causée par la transmission de valeurs et d'attitudes véhiculées par les pairs et par les enseignants.

Les constats ayant émergé de l'analyse de la qualification métaphysique de notre univers par les répondants et de celle des explications que ceux-ci en fournissent figurent parmi les plus heuristiques de notre étude. Ces explications ont été rangées selon plusieurs catégories (dont la typologie a été dictée par le matériau lui-même), afin de les rendre susceptibles d'examens de type quantitatif. Ceux-ci ont démontré que l'invitation à la qualification de l'univers n'est pas entendue comme strictement métaphysique par tous les répondants, et ont, ce faisant, mis en relief l'inadéquation d'une perspective comparative sur cette dernière attitude.

Plus précisément, et comme le laissaient supposer les observations relatives aux socialisations différenciées selon les disciplines académiques, la qualification de notre univers est apparue (malgré la requête explicite d'un strict entendement *métaphysique*, insistons-y) globalement profane en gestion, métaphysique en philosophie, et socio-anthropologique en sociologie, au travers – dans ce dernier cas – d'une exacerbation sociologiste de la prégnance de l'explication sociologique inclinant à percevoir tout déterminisme (ou toute liberté) comme social.

Chez les étudiants en philosophie, cependant, cette qualification métaphysique s'est révélée majoritairement libertarienne, et s'est vue très souvent justifiée, de surcroît, par des arguments rationalisateurs (*e.g.* "Sans libre-arbitre la vie n'a aucun intérêt.") voire tautologiques (*e.g.* "C'est comme ça."). Ceci lors même que – nous le rappelions ci-dessus – ces philosophes témoignent des attitudes les moins responsabilisantes pour les comportements délétères qu'adopterait un agent évoluant dans un univers déterministe *hypothétique*. Force nous a donc été de conclure, en conjuguant ces différentes preuves empiriques, que comprendre pleinement la question du déterminisme métaphysique conduit à nier l'attribution de responsabilité et de blâme pour des actes péjoratifs, négation qui, simultanément, est jugée inacceptable (par crainte des conséquences interindividuelles et sociétales appréhendées) et qui elle-même entraîne, de ce fait, celle du déterminisme métaphysique sur la base de cette inacceptabilité de l'irresponsabilité. Nous avons évidemment reconnu le filigrane compatibiliste dans la trame de ces représentations des étudiants en philosophie : bien qu'il soit déterminé en un sens fort, l'agent n'en est pas moins moralement responsable. C'est ainsi qu'il nous a fallu résoudre à admettre que la contradiction compatibiliste qui était à l'origine de notre question de recherche principale (à savoir, expliquer les causes qui poussent une immense majorité de philosophes à élaborer des principes de justice libertariens contrastant avec leur reconnaissance explicite du déterminisme métaphysique) apparaît, après investigation empirique, bien moins comme le produit d'une réflexion neutre et objective de l'individu en tant que philosophe que comme la conséquence d'une intuition, d'une crainte du philosophe en tant qu'individu, partial et subjectif.

Nous avons, en outre, remarqué que les étudiants en sociologie offrent proportionnellement beaucoup moins de justifications rationalisatrices et tautologiques que leurs pairs philosophes en matière de qualification de notre univers. Or, en sociologie, cette dernière revêt une forme essentiellement socio-anthropologique (et non métaphysique) et adopte une orientation assez déterministe. Nous avons donc appuyé notre interpréta-

tion du comportement des étudiants de cette filière sur le fait que la croyance profane en la liberté métaphysique, qui est la leur, n'a rien d'incompatible avec une croyance au déterminisme pratique (ou socio-anthropologique), et que la ratification de ce dernier peut même constituer une condition *sine qua non* d'une double reconnaissance : d'une part, celle de l'irresponsabilité de l'agent pour son éventuelle infortune socio-économique ; d'autre part, celle de l'inexistence de l'inéluctabilité métaphysique, c'est-à-dire celle de la contingence de cette infortune : "un autre monde est possible". À titre spéculatif, nous avons émis l'hypothèse selon laquelle de telles représentations peuvent n'être pas étrangères à l'émergence de philosophies politiques prenant acte de l'injustice des inégalités de distribution des capitaux et des positions dans l'espace social, socialisme et communisme, notamment.

★

4

L'institution du libre-arbitre

S'interrogeant sur les causes qui sont au principe, chez une majorité d'êtres humains, du maintien – sans dissonance cognitive insoutenable – d'une croyance conjointe dans les lois de la causalité universelle *et* d'une foi en l'existence d'un dieu capable d'intervenir (*via* la prière, par exemple) sur cette dernière, Montell (2001) formule l'hypothèse selon laquelle certaines croyances peuvent exister dans ce qu'il nomme un *état de dissonance cognitive privilégié* (privileged state of cognitive dissonance), qui ne donne pas lieu (comme le prévoit la théorie de Festinger) à une motivation à rétablir une situation de compatibilité des croyances dissonantes.[1] Selon l'auteur, les croyances religieuses sont de cet ordre, et bénéficient, en tant que telles, d'un privilège cognitif autorisant leur subsistance parallèle à celle des croyances empiriques et rationnelles sur la causalité. Leur utilité consiste à rendre supportable la conscience qu'a l'homme de sa propre finitude (conscience dont ne disposeraient pas les autres êtres vivants), en lui permettant d'imaginer la possibilité d'une vie surnaturelle, une vie au-delà du sensible et de ses contraintes matérielles. À la manière d'une souffrance chronique, cette dissonance est certes inconfortable, mais bien moins que ne le serait une vie vécue comme finie et néanmoins dépourvue de fin ; de surcroît, la plupart des pensées et des actions humaines sont de nature pratique et routinière, de sorte qu'elles n'éveillent guère cet inconfort cognitif. Par conséquent, il est plus avantageux, conclut l'auteur,

[1] Montell n'est pas le premier à s'être penché sur cette question ; souvenons-nous, notamment, de la longue tirade de J. Monod (1970) sur le sujet : "[s]'il est vrai que le besoin d'une explication entière est inné, que son absence est source de profonde angoisse ; si la seule forme d'explication qui sache apaiser l'angoisse est celle d'une histoire totale qui révèle la signification de l'Homme en lui assignant dans les plans de la nature une place nécessaire ; si pour paraître vraie, signifiante, apaisante, l'"explication' doit se fondre dans la longue tradition animiste, on comprend alors pourquoi il fallut tant de millénaires pour que paraisse dans le royaume des idées celles de la connaissance objective comme *seule* source de vérité authentique. Cette idée austère et froide, qui ne propose aucune explication mais impose un ascétique renoncement à toute autre nourriture spirituelle, ne pouvait calmer l'angoisse innée ; elle l'exaspérait au contraire. [...] Comment une telle idée, qui semblait n'avoir pour soi qu'une puritaine arrogance, pouvait-elle être acceptée ? Elle ne l'a pas été ; elle ne l'est pas encore. Si elle s'est malgré tout imposée, c'est en raison, uniquement, de son prodigieux pouvoir de performance. En trois siècles la science, fondée par le postulat d'objectivité, a conquis sa place dans la société : dans la pratique, mais pas dans les âmes. [...] Armées de tous les pouvoirs, jouissant de toutes les richesses qu'elles doivent à la Science, nos sociétés tentent encore de vivre et d'enseigner des systèmes de valeurs déjà ruinés, à la racine, par cette science même. Aucune société, avant la nôtre, n'a connu pareil déchirement. [...] Pour la première fois dans l'histoire, une civilisation tente de s'édifier en demeurant désespérément attachée, pour justifier ses valeurs, à la tradition animiste, tout en l'abandonnant comme source de connaissance, de *vérité*" (p. 186).

de vivre avec cette dissonance que de tenter de l'éliminer : comme l'a montré Durkheim (1998 [1912]) de longue date dans son étude des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, si le surnaturel se définit par l'ensemble de ce qui dépasse *notre* entendement rationnel, il n'est, pour le "primitif", rien d'autre que l'explication la plus simple : ce dernier "n'y voit pas une sorte d'*ultima ratio* à laquelle l'intelligence ne se résigne qu'en désespoir de cause, mais la manière la plus immédiate de se représenter et de comprendre ce qu'il observe autour de lui" (p. 35).

Cette explication naturaliste de l'origine de certaines croyances surnaturelles n'est sûrement pas dénuée de sens.[1] Avec d'autres[2], elle permet de comprendre la décourageante facilité avec laquelle se propagent les attitudes métaphysiques libertariennes dans l'opinion profane, ouvrant ainsi une voie royale au philosophe compatibiliste pour arguer d'une universalité de la croyance au libre-arbitre, laquelle – à le suivre – limiterait l'horizon du possible normatif à des principes de justice libéraux ou libertariens. Nous ne reviendrons pas, ici, sur les longs développements qui ont conduit, dans le deuxième chapitre du présent exposé, à suggérer qu'une telle mise en avant "démocratique" de l'opinion profane dans l'élaboration

[1] Nous l'avons signalé dans Collard-Bovy (2004) et ici même (voir chapitre 3, section 4.2, p. 178), la sociologie est bien davantage que l'étude des faits sociaux construits socialement. Elle ne devrait craindre, comme c'est encore trop souvent le cas (*e.g.* chez Le Breton [1998] et chez Lemerle [2009]), de montrer qu'il existe des réalités humaines universelles ou essentielles, car ce n'est pas "le naturel" (qu'il ne faut pas confondre avec "la naturalisation") en tant que tel qui est à redouter, mais bien les légitimations auxquelles il sert de support (le darwinisme social constitue un excellent exemple de récupération idéologique d'un fait naturel – voir Sesardic [2010]). Et ce sont les mécanismes de production de ces légitimations qu'il appartient à la sociologie de faire ressortir. À l'inverse, en soutenant que l'innéisme radical que défend E.O. Wilson (à l'origine de la sociobiologie) permet que "les idéologies racistes et inégalitaires se donnent une justification scientifique" (p. 169), un sociologue comme Ladrière (2001) ne saurait davantage renverser la logique des choses et, ce faisant, pervertir la démarche scientifique elle-même, puisque, à en suivre l'auteur, il faudrait, *au motif qu'ils risquent d'être exploités à des fins idéologiques*, taire certains postulats ou observations scientifiques (sur cette question précise, voir Greenawalt [1998]).

[2] Citons, par exemple, la *pensée magique*, caractérisée par l'absence de distinction entre ressemblance et contingence (*i.e.* probabilité d'occurrence) : "[a]s soon as events can be meaningfully linked to one another, magical thinking makes its appearance ; normal adults substitute the intuitive concept of resemblance for the nonintuitive concept of correlation" (Shweder, 1977, p. 639). Nous pourrions également mentionner les preuves empiriques, de plus en plus nombreuses (Farah & Heberlein, 2007 ; Greene, 2003 ; Kelemen, 2003 ; Pizarro & Helzer, 2010), selon lesquelles le cerveau établit une distinction nette entre *non-personnes* et *personnes*, ces dernières étant systématiquement perçues en tant qu'éléments capables de causation.

d'une théorie de la justice relève – par essence – d'une posture antiphilosophique, représentant l'exact opposé d'une démarche de recherche de la vérité. Rappelons seulement qu'une telle démarche – celle de Rawls, notamment – invite le philosophe à se préoccuper de la direction prise par l'opinion profane non plus *en amont* de sa théorie, mais *en aval* de celle-ci : peu importe la quasi-universalité de la croyance empirique au libre-arbitre,[1] ce qui compte est de déterminer si celle-ci peut, par voie de socialisation, se voir infléchie d'une façon suffisante pour engendrer la stabilité d'une société fondée sur des principes premiers eux-mêmes sous-tendus par une métaphysique déterministe. Notre position consiste à soutenir la possibilité d'une réponse affirmative à cette interrogation ; elle prend appui sur un dispositif de recherche amplement décrit dans le chapitre qui précède.

Néanmoins, cette investigation empirique n'a elle-même pu être menée à bien qu'au travers d'une mise à la question des fondements épistémologiques et idéologiques profonds de la sociologie morale telle qu'elle se donne à voir en ses moutures contemporaines ; or ce questionnement a conduit à l'ébauche d'une sociologie morale *critique* pensée à nouveaux frais, et dont l'ambition programmatique est celle d'un dévoilement des causes structurales de production et de reproduction des mécanismes sociaux favorisant la propagation des attitudes métaphysiques libertariennes et responsabilisantes. De sorte que, si l'on peut estimer que la question de recherche principale qui structure cet exposé – à savoir, celle visant à expliquer la discontinuité compatibiliste – a bénéficié d'un éclairage approprié sous la forme d'une critique sociologique des soubassements métaphysiques de la philosophie politique (critique que traduisent les chapitres 2 et 3), l'on peut aussi souhaiter porter quelque attention à une amorce de discussion des résultats obtenus dans le chapitre précédent et remonter, par là, de la problématique sociologique *empirique* vers un commencement de réponse à cette question que nous avons définie comme *programmatique* d'une sociologie morale critique.

Pour ce faire, il y a lieu de ne pas omettre, toutefois, de prendre acte de la dichotomie présente au sein des sept attitudes composant la variable dépendante de l'étude. En d'autres termes, la mise en relation de nos résultats empiriques et de cette question programmatique doit emprunter deux

[1] Peu importe, aussi, son éventuel caractère naturellement avantageux à l'échelon individuel : par sa définition même, la philosophie *politique* vise l'édification de principes de justice *collectifs* qui s'opposent au cours spontané (ou naturel) des choses lorsque celui-ci est jugé injuste. Nous y reviendrons.

voies distinctes, de part et d'autre de la ligne de partage entre attitudes authentiquement métaphysiques (croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, qualification métaphysique de notre univers) et attitudes à caractère socio-anthropologique (tendances attributionnelles interne et externe, croyances en un monde sans fatalité et en un monde juste) : rappelons-le, l'origine sociale – telle que médiatisée par l'orientation de dominance sociale et par la proximité aux valeurs et aux rôles – clive substantiellement celles-ci, mais échoue à influencer significativement celles-là.

Mais comment, pratiquement, passer de l'analyse d'un matériau spécifique à celle de tels mécanismes, qui, eux, opèrent à un niveau de généralité beaucoup plus élevé que ce dernier ? Certes, l'imagination joue un rôle non négligeable dans l'interprétation sociologique ;[1] mais, d'un autre côté, la rigueur scientifique nous enjoint de ne pas laisser l'extrapolation s'engager trop avant sur des pistes non balisées par la tangibilité empirique et de lui éviter, autant que faire se peut, ce que Quidu (2011) nomme des "généralisations incontrôlées" (p. 263). De ce point de vue, l'approche épidémiologique proposée par Sperber (1996) n'est pas sans intérêt, car, pour lui, "expliquer le caractère culturel de certaines représentations, c'est répondre à la question suivante : pourquoi ces représentations sont-elles plus 'contagieuses' et réussissent-elles mieux que d'autres dans une population humaine donnée ?" (p. 71). Pour l'auteur, deux types de facteur sont à prendre en considération pour mener à bien cette explication. Au niveau individuel, le traitement cognitif (ou, en tout cas, psychique) que reçoivent ces représentations ; nous l'avons évoqué à l'entame du présent chapitre. Au niveau collectif, la manière dont ces dernières sont communiquées – donc perpétuées – dans le groupe ; c'est à ce niveau que se porte à présent la discussion, déclinée selon la partition des attitudes métaphysiques qui vient d'être décrite.

[1] Comme le résume parfaitement Albarello (1995), l'approche quantitative est "intéressante et passionnante pour le chercheur qui l'entreprend parce qu'elle implique, aux différents niveaux de sa réalisation, un subtil et permanent équilibre entre rigueur technique et *imagination sociologique*" (p. 57 – nous soulignons).

1. Liberté socio-anthropologique et injonction à l'attribution de responsabilité morale

1.1. Les deux faces de la médaille métaphysique

Nous le rappelions ci-dessus, les résultats de l'investigation empirique menée sur une population d'étudiants universitaires mettent en évidence deux dispositions, qui, de concert, exercent une influence majeure sur les quatre dimensions socio-anthropologiques de la variable dépendante (internalité, externalité, croyance en un monde juste, croyance en un monde sans fatalité). Ces deux dispositions subjectives se révèlent, en outre, conditionnées dans une large mesure par la position sociale objective des répondants. Autrement dit, les quatre attitudes métaphysiques dont question constituent le produit de ces deux dispositions, qui elles-mêmes reflètent la position sociale des répondants. L'étude montre, plus précisément, que des attitudes socio-anthropologiques plutôt libertariennes sont observées chez les sujets manifestant une orientation de dominance sociale et une proximité aux valeurs et aux rôles assez élevées, c'est-à-dire une tendance générale au conservatisme moral et politique, à la ratification de la hiérarchie – donc de l'inégalité – sociale, et au maintien de l'ordre établi ;[1] de surcroît, cette tendance s'associe elle-même, empiriquement, à l'élévation des niveaux respectifs des diplômes des parents et, surtout, à l'exercice de certaines activités par ces derniers (lesquelles, du reste, correspondent à l'occupation d'une zone dominante de l'espace social et – surtout – économique[2]) : métiers dits "indépendants", professions libérales, fonctions d'encadrement. À l'inverse, des attitudes socio-anthropologiques à dominante moins libertarienne sont observées chez les

[1] N'oublions pas que la proximité aux valeurs et aux rôles constitue, en son principe, l'opérationalisation des craintes à l'égard des conséquences du déterminisme (instabilité voire chaos social) ; il n'est donc pas déraisonnable de soutenir, du moins à titre d'hypothèse, que cette variable pourrait traduire des craintes conséquentialistes non pas uniquement en matière métaphysique, mais aussi en matière de maintien de l'ordre établi.

[2] Il est à noter que, dans la présente discussion comme dans le reste du texte, l'expression *espace social* (ou *structure sociale*) est utilisée, au niveau social global, dans le sens où pourrait l'être le terme *champ* pour désigner l'une particulière des zones de cet espace ; elle en possède donc toutes les propriétés et, en particulier, les propriétés dynamiques de structuration par des capitaux de volumes et de natures pertinents. Pour employer l'expression de Lahire (1999a), "[u]n champ est un microcosme dans le macrocosme que constitue l'espace social (national) global" (p. 24).

sujets de l'étude témoignant de valeurs plus basses dans les deux dispositions considérées, et ces valeurs se voient elles-mêmes assez clairement reliées à des diplômes moins élevés chez les parents, de même qu'à des professions intermédiaires, intellectuelles supérieures, ouvrières et agricoles chez ceux-ci.[1]

Ainsi le schéma de la causalité *objective* (*cf.* figure A1–9, p. 230) ayant servi de socle à cette recherche empirique se trouve-t-il validé par les résultats de cette dernière : les attributions de liberté pratique (ou de liberté socio-anthropologique) s'expliquent, en dernière analyse, en tant que conséquence de la propension à l'entérinement de l'inégalité sociale et à la naturalisation des normes, des valeurs et de leur hiérarchie (cette propension s'expliquant elle-même, du moins en partie, par l'effet de l'origine sociale). Mais, comme le soutenait déjà Nettler en 1959 dans la seule étude proprement sociologique du déterminisme et du libre-arbitre métaphysiques jamais réalisée à ce jour,

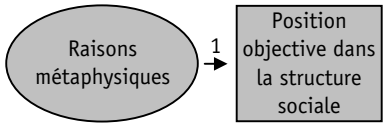
> free will and responsibility are not qualities that a man *has* or doesn't *have*. Nor are they things that he *is*. Free will and responsibility are attributes one assigns to himself and others under certain circumstances, for certain reasons, stated and unstated. *The only meaningful question concerns the usefulness of this assignment.* (Nettler, 1959, p. 375 – nous soulignons la dernière phrase)

Ce qui engendre le succès et la perpétuation de l'attribution de liberté, c'est ainsi, selon Nettler, son utilité. Pour comprendre celle-ci à la lumière des conclusions de notre étude, il suffit, en réalité, d'inverser le sens de lecture de la figure A1–9. Ce faisant, l'on obtient le schéma de la causalité *subjective* (figure 2, p. 271 ci-dessous), c'est-à-dire celui de la causalité telle que se la représente l'agent sous la forme de *raisons* : comme nous l'avons vu (note 2, p. 188), les causes et les raisons ne sont, pour le structuralisme génétique, que les deux faces d'une même médaille, que le chercheur tourne d'un côté ou de l'autre selon la perspective qu'il souhaite adopter sur un phénomène social donné.[2]

---

[1] Ce qui confirme, à supposer qu'il en soit besoin, la parfaite actualité d'une typologie des professions traversée par le critère du volume de capital culturel, telle que l'ont énoncée G. Liénard & É. Servais (1975) – voir note 2, p. 281.

[2] Bourdieu (1992) matérialise ces deux phases de l'investigation, respectivement, par la *compréhension explicative* (au cours de laquelle il est nécessaire de décrire objectivement un système de positions, ensuite reliées aux dispositions des agents – c'est la "relation de conditionnement" [p. 102] de l'*habitus* par le champ) et par l'*explication compréhensive* (durant laquelle il s'agit de rendre compte des points de vue des agents – c'est la "relation de connaissance" [*ibid.*], c'est-à-dire celle dans laquelle "l'*habitus* contribue à constituer le champ comme monde signifiant, doué de sens et de valeur" [*ibid.*, p. 103]). *Note.* les ex-



Note. La position objective comprend les données sociographiques (sexe et origine sociale [diplômes et professions des parents]) et le contexte d'études (interaction entre domaine et niveau). 1 = Connaissance de la position objective dans la structure sociale par les raisons métaphysiques.

Figure 2. Schéma de la causalité subjective.

Eu égard à la problématique du libre-arbitre et du déterminisme métaphysiques, la causalité subjective correspond donc à l'exacte réciproque de la causalité objective et participe, en ce sens, d'une justification – subjective, elle aussi – de la position sociale objective (réelle, par héritage dispositionnel de celle des parents, ou projetée, par anticipation d'un diplôme et d'une profession, c'est-à-dire d'une "situation"). À la manière d'une écume, les *raisons* métaphysiques émergent à la surface de la conscience de l'agent pour lui permettre de procéder à la rationalisation[1] (perçue, par lui, comme une *justification*)[2] de ses *attitudes* métaphysiques :[3] comme nous l'avons plusieurs fois souligné dans le cours de cet exposé, c'est la capacité d'autodétermination (socio-anthropologique, ici)[4] qui constitue la justification *ultime* du répondant libertarien archétypal acculé à l'explication du privilège ou du handicap social ou économique. L'ordre hiérarchique et la structure inégalitaire de l'espace social et économique, de même que la position dominante occupée par l'agent dans ce dernier, prennent donc sens – ont des *raisons* d'être, sont *justes* – *parce que* chacun est imaginé libre de ses choix, de ses actes et des fins qu'il assigne à ceux-ci, et se trouve, par là, responsable des conséquences – propices ou funestes – qui en résultent. Pour nous résumer : l'attitude et le comportement

pressions *compréhension explicative* et *explication compréhensive* sont de O. Servais (2012).

[1] C'est pourquoi l'on ne saurait trop insister sur la totale inadéquation d'une épistémologie sociologique constituant les raisons et les croyances (au libre-arbitre et à la responsabilité, dans le cas présent) en fondements objectifs de l'interprétation des faits sociaux.

[2] Et comme une source de motivation, d'"énergie du désir", ainsi que le note Lordon (2013, p. 110).

[3] Probablement cette transmutation rationalisatrice des attitudes en raisons s'opère-t-elle par l'intermédiaire des dispositions (*SDO* et proximité aux valeurs et aux rôles, ici), mais cette inférence requerrait validation empirique.

[4] La question de la remontée vers le registre de la liberté *métaphysique* sera abordée dans la section 2 du présent chapitre.

libertariens constituent l'*effet objectif* ultime d'une position sociale dominante, mais sont *subjectivement perçus* comme sa *cause* initiale ("Si j'ai réussi, c'est parce que j'ai décidé d'agir de telle façon plutôt que de telle autre, de prendre des risques, de relever des défis, de me battre et de travailler dur pour atteindre mes buts : chacun est libre de prendre sa vie en main, tant pis pour ceux qui ne le font pas."). Et c'est dans cette justification subjective de l'inégalité sociale et économique que les productions métaphysiques libertariennes trouvent, pour ceux qui ont un intérêt à perpétuer celle-ci (soit pour ceux qui jouissent d'une position dominante dans l'espace social et économique), leur première utilité sociale.

Pour les dominants, il existe, toutefois, une seconde utilité – plus nodale encore que la précédente – à l'entretien d'attitudes libertariennes fortes dans *le reste* du corps social, c'est-à-dire chez tous ceux qui ne bénéficient pas des avantages d'une position dominante. Il faut dire, en effet, que les orientations dispositionnelles inégalitaristes (tendance à la dominance sociale et à la réification des valeurs, des normes et des rôles) qui, chez les dominants, sont mécaniquement sécrétées par l'occupation d'une position surplombante ne peuvent – forcément – l'être chez ceux qui n'y figurent pas : l'on perçoit assez difficilement quel intérêt spontané pourrait avoir, pour ceux qui n'ont reçu qu'une place subalterne dans cet espace, l'approbation de l'inégalité sociale et économique dont, justement, résulte leur infortune. Il est donc nécessaire, pour que puissent être induites de telles représentations inégalitaristes dans le chef des agents dont la position ne les dispose pas à les produire – c'est-à-dire pour que puissent penser les dominés avec des valeurs et des intérêts de dominants (généralement antagonistes des leurs propres) –, de développer et de renforcer, chez eux, des attitudes libertariennes *par une voie causale autre que celle de la position sociale objective* (telle que la schématise la figure A1–9, p. 230). De la même manière que chez le dominant, ces *attitudes* libertariennes seront, ensuite, transmuées en *raisons* libertariennes par rationalisation, et justifieront, au dominé, sa position dans la structure sociale (*cf.* figure 2, p. 271 ci-dessus) : pour éviter la coexistence de représentations dissonantes lorsque, simultanément, l'on se sait précarisé[1] *et* l'on se croit libre de ses choix, l'on est poussé à estimer qu'une structure sociale dans laquelle règne l'inégalité – tant sociale qu'économique – est légitime, normale, nécessaire.[2] Et l'une des méthodes[1] les plus sûres pour entretenir de

[1] L'on pourrait, dans le cas du dominant, réécrire la même proposition, en y substituant, toutefois, le terme *privilégié* au vocable *précarisé*.

[2] Où l'on perçoit toute la sagacité, la finesse et les vertus explicatives d'une sociologie telle

telles attitudes libertariennes, lorsqu'elles ne sont pas soutenues par une position sociale qui les génère mécaniquement, est de les lier – de façon conceptuellement indue, nous l'avons vu – à la responsabilité morale, candidat idéal à cette fonction vicariante : si l'on est responsable, alors c'est que l'on doit être libre, au moins de manière pratique, de manière socio-anthropologique.[2] Ainsi, Hinckfuss (1987) remarque opportunément que

> [m]orally trained people of all ages look for moral guidance in the same way as morally trained children do. They look for and receive injunctions from the elders, priests, newspaper editors, television commentators, radio announcers, doctors, lawyers, magistrates, university lecturers, union organisers, people in uniform or perhaps even their mates down at the public house. (p. 24)

Hinckfuss (*ibid.*) poursuit en soutenant que, de par leur éducation à croire que l'on obtient ce que l'on mérite dans la vie, ceux qui sont au bas de l'échelle trouvent normal de voir "l'élite morale" privilégiée en termes de richesse et de pouvoir. Réciproquement, ladite "élite" a tout intérêt à maintenir ce système de croyance au mérite moral, puisqu'il lui est favorable ; de sorte que son discours "is heavily laden with their views on the 'importance' of morality with the presupposition, often made explicit, that in making any decision, moral considerations outweigh any other considerations" (p. 28).[3] Bien sûr, conclut l'auteur, la croyance doit être maintenue au-delà de l'enfance, par l'utilisation permanente de renforcements moraux qui prennent la forme tant de récompenses (sourires, honneurs, louanges, propriété, sécurité économique, pouvoir, privilèges, *etc.*) que de punitions (froncements de sourcils, dédain, infantilisation, retenues sur salaire, blâmes, dépossession, emprisonnement, violence physique, pour ne

---

qu'entend la pratiquer Boudon (2004) : "[l]es *observations* des sociologues confirment la pertinence [des] idées [libérales]. Elles reflètent des demandes de l'opinion. *Plusieurs enquêtes montrent en effet que le public admet fort bien l'existence d'inégalités*" (p. 30 – nous soulignons la dernière phrase).

[1] Une autre étant l'ajustement des espérances subjectives aux probabilités objectives d'occupation d'une position donnée dans la structure sociale (Bourdieu [1997] ; voir aussi Hiernaux [1980]).

[2] Grusec (1999) montre empiriquement le lien entre explications causales et internalisation des valeurs.

[3] De même, selon Mackie (1977), la connotation morale ajoutée aux valeurs permet d'alimenter l'illusion de leur objectivité et de leur nécessité objective. Soulignons, néanmoins, que ce travail permanent de pilonnage moral est, plus que probablement, lui-même soutenu par une propension naturelle (liée à notre évolution) à la croyance en un réalisme moral, qui accroît la force des injonctions morales en leur conférant un statut subjectivement objectif (Allhoff, 2009 ; Ayala, 1998 ; R. Campbell, 1996 ; Greene, 2003 ; Harrison, 1984 ; Joyce, 2006 ; Ruse, 1986).

mentionner que quelques-unes d'entre elles).

Remarquons qu'il serait erroné de vouloir distinguer, dans les considérations qui précèdent, la description d'une intention *consciente* des dominants d'entretenir ce système destiné à préserver leurs positions et leurs intérêts : la croyance en la liberté et en la responsabilité morale participe bien moins de stratégies individuelles ou groupales délibérées que de la manière dont la structure impose, *à tous ceux qui subissent son influence*, une vision des choses déterminée par des clés de lecture dont il faut nécessairement faire usage pour que cette structure et l'ordre qui l'organisent fassent sens, soient intelligibles.[1] En quelque sorte, l'agent et la structure agissent l'un sur l'autre et l'un par l'autre, de manière symbiotique. Les agents qui sont bien adaptés à la structure, c'est-à-dire ceux qui possèdent les capitaux qui y comptent, sont naturellement reconnus comme tels et, ce faisant, privilégiés par elle : ils bénéficient de sa structuration, de son agencement pour augmenter encore leurs capitaux de tous ordres ("l'argent va à l'argent"), lesquels favorisent l'obtention (ou la consolidation) d'une position dominante au sein de cette structure, qui elle-même, à son tour, contribue au conditionnement d'un *habitus* qui lui est parfaitement ajusté. Cet *habitus* comprend, entre autres dispositions, celles qui inclinent à la légitimation d'une organisation sociale hiérarchique et, corrélativement (comme le postulait le schéma causal initial illustré par la figure A1–9, p. 230, et comme l'a confirmé l'empirie), à la production d'attitudes métaphysiques libertariennes, puis, enfin, à celle de comportements moraux[2] correspondants. Réciproquement, la structure peut être l'objet de modelage (ou de remodelage), mais uniquement de la part de ceux à qui elle en a *elle-même* accordé le pouvoir, c'est-à-dire à ceux dotés de capitaux suffisants (et suffisamment pertinents), donc aux dominants :

> [l]e champ du pouvoir se définit comme l'espace des positions à partir desquelles s'exerce un pouvoir sur le capital sous ses différentes espèces. Il faut en effet distinguer entre la simple possession de capital (économique ou culturel par exemple) et la

[1] Outre la *relation de connaissance*, déjà mentionnée (*cf.* note 2, p. 270), Bourdieu (1997) évoque "l'orchestration d'*habitus* qui, étant le produit des mêmes conditions d'existence et des mêmes conditionnements […], produisent spontanément des conduites adaptées aux conditions objectives et propres à satisfaire les intérêts individuels partagés permet […] de rendre compte, sans faire appel à des actes conscients et délibérés et sans sacrifier au fonctionnalisme du meilleur ou du pire, de l'apparence de téléologie qui s'observe souvent au niveau des collectifs et que l'on impute d'ordinaire à la 'volonté (ou la conscience) collective', voire à la conspiration d'entités collectives personnalisées et traitées comme des sujets posant collectivement leurs fins (la 'bourgeoisie', la 'classe dominante', *etc.*)" (p. 174).

[2] Et moralisateurs, comme nous l'expliquons un peu plus loin.

> possession d'un *capital conférant un pouvoir sur le capital*, c'est-à-dire sur la structure même d'un champ [...]. L'appartenance au champ du pouvoir étant définie [...] par la possession d'une quantité de capital suffisante pour dominer en tel ou tel champ, la classe dominante est l'ensemble des agents qui occupent de fait les positions de pouvoir sur le capital, c'est-à-dire sur le fonctionnement même d'un champ ou sur le système des instruments de reproduction de ce champ. (Bourdieu, 2011 [1985-1986], p. 128)

De sorte que, bien que ces capitaux confèrent, aux agents qui les détiennent, le pouvoir d'exercer sur elle une influence capable de l'agir d'une manière telle qu'elle serve au mieux leurs intérêts, la structure n'octroie pas pour autant, à ces agents, la capacité de l'agencer autrement qu'en accord avec son sens inhérent, celui qui sert au mieux *son* propre intérêt, lequel ne consiste en rien d'autre que sa propre perpétuation ; en bref, la structure et sa structuration ne nécessitent qu'elles-mêmes pour continuer d'exister : elles s'auto-perpétuent, et, si elle peut évidemment exister, une éventuelle volonté consciente de domination de la part des agents dominants ne laisse pas d'être inutile tant à l'explication de la reproduction des inégalités qu'à celle de leurs mécanismes de ratification.[1]

Nous le suggérions plus haut, ces mécanismes consistent essentiellement à étendre et à pérenniser l'attribution de responsabilité morale (à soi-même comme à autrui), à en faire le fondement d'un processus de légitimation de l'ordre (social et économique) établi en mobilisant des notions

[1] Par exemple, dans Bourdieu (1997) : "[l]es processus qui produisent et reproduisent l'ordre social, tant dans les choses, [...] que dans les corps, à travers les mécanismes qui assurent la transmission héréditaire des dispositions et son oubli, fournissent en abondance à la perception les évidences tangibles, à première vue indiscutables, qui sont bien faites pour donner à une représentation illusoire toutes les apparences d'un fondement dans le réel. Bref, c'est l'ordre social lui-même qui, pour l'essentiel, produit sa propre sociodicée. En sorte qu'il suffit de laisser faire les mécanismes objectifs ou de se laisser faire par eux, pour accorder à l'ordre établi, sans même le savoir, sa ratification. Et ceux qui se portent au secours de l'ordre symbolique menacé par la crise ou la critique peuvent se contenter d'invoquer les évidences du bon sens, c'est-à-dire la vision de soi que, sauf extraordinaire, le monde social parvient à imposer. On pourrait, pour faire un mot de demi-habile, dire que si l'ordre établi est si bien défendu, c'est qu'il suffit d'être bête pour le défendre" (p. 217). Ceci tant du côté des dominants que de celui des dominés : "cette vision du monde [celle des dominés] est profondément conformiste, notamment sur des points aussi essentiels que tout ce qui touche aux hiérarchies sociales" (*ibid.*, p. 274). Dans Bourdieu (1977), on lira encore que, "tandis que les classes dominées doivent avoir une conscience politique pour avoir une politique, la méconnaissance de leurs intérêts les vouant à laisser jouer un système dont toute la logique joue contre leurs intérêts, les dominants peuvent se contenter de laisser faire et ils peuvent, jusqu'à un certain point, faire l'économie de la conscience [...]. De là le fait que les partis conservateurs, au moins en France, n'ont pas à proprement parler de militants et qu'ils ont pour politique, comme ceux qui les soutiennent, l'apolitisme" (p. 80n).

telles que les "valeurs morales" et le "sens moral",[1] qui elles-mêmes appuient une attitude rendue centrale dans le système de représentations de l'agent : la croyance en la capacité d'autodétermination.

1.2. Classes sociales et acquisition des valeurs morales

Pour les agents les plus richement dotés en capitaux – donc pour ceux qui occupent une position dominante dans l'espace social et économique –, l'acquisition du sens moral et des valeurs morales appropriées va de soi, puisque, comme l'a montré l'empirie, cette position produit une disposition subjective à la proximité aux valeurs et aux rôles, se manifestant (voir chapitre 3, p. 226) par une faible réflexivité à l'égard des normes et des valeurs, voire une tendance à les immanentiser, c'est-à-dire à les prendre très au sérieux et, par là, à se prendre soi-même très au sérieux : la structure prépare les agents dominants à croire à leur propre rhétorique morale, qui n'existe objectivement, pourtant, que pour asseoir une domination qui ne lui doit rien.[2] C'est ce que traduit, plus particulièrement, la proximité *aux rôles* : l'absence de distance entre la personne et la *persona*, entre l'acteur et son rôle, porte à oublier que la "pièce" sociale n'est qu'un jeu qui n'a d'autre importance que celle qui lui est accordée. C'est en ce sens que Bourdieu (1994) parle de l'*illusio* comme du

> fait d'accorder à un jeu social qu'il est important, que ce qui s'y passe importe à ceux qui y sont engagés, qui en sont. […] Autrement dit, les jeux sociaux sont des jeux qui se font oublier en tant que jeux et l'*illusio*, c'est ce rapport enchanté à un jeu *qui est le produit d'un rapport de complicité ontologique entre les structures mentales et les structures objectives de l'espace social*. (p. 151 – nous soulignons)

C'est pourquoi un *habitus* bien ajusté à la structure (et par la structure) porte à ressentir comme une seconde nature le sens du jeu, qui, ici, est un sens *moral* : l'on peut certes s'amuser, mais, dans la vie (la *vraie* vie, la vie *réelle*), il y a des choses sérieuses, des choses dont on ne rit pas, des choses avec lesquelles on ne plaisante pas.[3]

---

[1] La définition et le contenu spécifiques de ceux-ci étant vraisemblablement ce sur quoi porteront les actions de modelage et de remodelage dont question.

[2] Sous un angle plus psychologique, Lorenzi-Cioldi & Dafflon (1999) montrent, ici aussi par la voie de l'empirie, que les privilèges attachés à une position dominante dans l'espace social paraissent, à ceux qui en jouissent, découler davantage de leurs capacités et compétences individuelles (*cf.* idéologie du "don", précédemment évoquée) que des effets produits par cette même position.

[3] Ainsi les "sociétés" qui n'ont de "secrètes" que le nom, regroupant des individus éminemment influents et détenteurs de pouvoirs du niveau le plus haut (voir, entre autres exem-

C'est en cela que l'on peut déclarer, en généralisant certes quelque peu, que moins l'agent a de distance au rôle, moins il a de distance critique vis-à-vis des normes et valeurs, plus son discours apparaît moralisateur. Et que l'on peut dire encore, cet amenuisement de la distance aux valeurs et aux rôles étant empiriquement corrélatif d'une position sociale dominante, que le discours est d'autant plus moralisateur que le rôle de l'agent qui le tient est socialement valorisé[1]. De surcroît, une telle position sociale dominante permet à l'agent qui l'occupe, par un effet de "contagion" épistémique et de "miroir" social (le "*looking glass self*" que l'on doit à Cooley), de s'attribuer à lui-même la légitimité d'avoir un avis, de suggérer voire d'imposer la norme dans des domaines dans lesquels il ne dispose pas d'un savoir ou d'une compétence supérieurs à ceux du profane ou du sens commun. En d'autres termes, ce pouvoir est, nonobstant son absence de lien avec la connaissance, producteur de jugements (singulièrement, en matière politique et sociale)[2] dont l'influence n'est pas fonction de leur degré de vérité, mais bien de ce pouvoir même et de la légitimité qu'il confère. À son tour, ceci contribue à renforcer la confusion entre vérité et légitimité de l'opinion profane et à entretenir le "dogme démocratique", dont l'idéologie qu'il sous-tend, nous le savons (voir la section 2.3 du chapitre 2, p. 91), ne plaide pas particulièrement la cause des plus démunis.

L'on pourrait dire que le sens et les valeurs morales servent de "véhicule" pour inoculer, à ceux qui n'y ont aucun intérêt objectif, les dispositions inégalitaristes qui font le jeu des agents pouvant se prévaloir d'une position dominante. À l'instar de Mackie (voir note 3, p. 273), Remy (1982) suggère, ainsi, que "[l]'adhésion, sinon l'exaltation que la société provoque à son égard [de la morale], suppose qu'elle apparaisse comme *la médiation* permettant de réaliser certains objectifs" (p. 76 – nous soulignons). Houtart (1980) rappelle, en effet, que

> Gramsci a bien montré comment une hégémonie de classe consistait à créer un

ples, Fantasia [2004]), constituent-elles l'illustration la plus radicale – qui ne transparaît jamais plus clairement que dans des rituels qu'un observateur *extérieur au jeu* pourrait qualifier de grotesques et de puérils – de la façon dont la domination du jeu social est consubstantielle à une distance extrêmement réduite vis-à-vis des rôles qu'impose celui-ci.

[1] Il s'agit bien, ici, de l'"élite" évoquée par Hinckfuss un peu plus haut.

[2] L'inverse étant tout aussi vrai : l'on ne compte plus le nombre de politiciens qui, une fois redescendus du plus haut niveau de pouvoir politique, prêchent leurs avis dans les domaines les plus divers et dont ils ne sont, généralement, absolument pas spécialistes ; ceci en échange de rémunérations (que l'on devrait, pour être précis, nommer des *cachets*) dont la mesure n'est pas leur compétence illusoire, mais leur pouvoir et leur prestige réels (voir Fontenelle [2009] et Warde [2012]).

> "consensus" dans les classes dominées, débouchant sur l'acceptation par ces dernières des valeurs des classes dominantes. Le mécanisme consiste à présenter comme valeurs universelles, de (*sic*) objectifs collectifs en fait particuliers et par le biais d'une éthique (discours normatif) de (*sic*) culpabiliser les groupes ou les individus qui refusent de les assumer. (p. 93)

Cette culpabilisation, toutefois, rencontre peu d'occasions de se trouver mise en branle, car le propre de ce discours moral est, justement, de provoquer ce que Remy appelle l'"adhésion affective, non critique" aux objectifs transformés en valeurs morales, adhésion "qui leur permet d'être des points de référence absolus pour évaluer et critiquer l'ensemble des pratiques sociales" (*ibid.*) : "une société ne tolère pas le pluralisme, dans un domaine essentiel pour assurer sa cohérence et sa stabilité" (*ibid.*, p. 99). En d'autres termes, le rapport absolutisant aux valeurs – celles des dominants – qu'induit mécaniquement la position sociale chez ceux-ci, la morale (le sens moral, les valeurs morales, le jugement moral, la responsabilité morale, *etc.*) se charge de l'infiltrer dans le reste du corps social, fondant ainsi la vie sociale sur ce que Remy nomme "une énorme tromperie" (*ibid.*, p. 79). Mais, pour pouvoir perdurer, celle-ci réclame une violence symbolique que seule la structure peut exercer, à la faveur de ceux qui la favorisent ; le pouvoir de cette violence, c'est celui "d'amener les dominés à percevoir et à décrire les choses comme ceux qui occupent des positions dominantes ont intérêt à ce qu'ils les voient et les décrivent" (Bouveresse, 2004, p. 29). Il s'exerce au travers de l'institution[1] de la morale (et, par elle, de celle du libre-arbitre), dans le sens que procurent Berger & Luckmann (1991 [1966]) au vocable *institution* : non pas seulement celui du contrôle social, de la prescription de manières de penser et d'agir particulières, mais bien celui de la survenance *spontanée* de celles-ci, et – surtout – celui de leur réification :[2]

> reification can be described as an extreme step in the process of objectivation, whereby the objectivated world loses its comprehensibility as a human enterprise and becomes fixated as a non-human, non-humanizable, inert facticity. Typically, the real relationship between man and his world is reversed in consciousness. Man, the producer of a world, is apprehended as its product, and human activity as an epiphenomenon of non-human processes. Human meanings are no longer understood as world-producing but as being, in their turn, products of the 'nature of things'.

[1] Il est important de noter qu'il faut entendre ici, par *institution*, le *fait* même d'instituer.

[2] Nous ne perdrons pas de vue, à cet égard, la définition de l'institution établie de longue date par Durkheim (1999 [1895]) : "toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité ; la sociologie peut alors [elle-même] être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement" (p. XXII).

> […] Through reification, the world of institutions appears to merge with the world of nature. It becomes necessity and fate, and is lived through as such, happily *or* unhappily as the case may be. (pp. 106-108)

Notons que si, chez les dominants, elle opère une *concordance mécanique* entre une position sociale de surplomb et des dispositions inégalitaristes, et si, chez les dominés, elle instille un *décalage imposé*[1] entre ces dernières et une position subalterne, la structure induit, chez ceux qui appartiennent à la classe dite "moyenne", un *décalage volontaire* (donc conscient) entre ces mêmes dispositions à la légitimation de la hiérarchie sociale (et à la croyance en une capacité d'autodétermination exacerbée) et une position qui – ne leur en déplaise – demeure subalterne. En effet, du point de vue de leur *habitus* de classe, le seul trait qui distingue véritablement ces membres de l'entre-deux de ceux de la classe dominée est leur aspiration à l'aspiration sociale vers une position dominante.[2] Pour le reste, l'inhibition critique et réflexive provoquée par le sens moral et les valeurs morales est aussi forte chez eux que chez ceux qui la *subissent* ; peut-être est-elle même *plus* forte que chez ceux-ci, justement parce qu'elle se redouble, dans leur cas, d'une *volonté* – parfois larvée, parfois

[1] Ce qui n'empêche nullement qu'il puisse être *vécu* sur un mode enthousiaste, voire joyeux. Comme l'affirme Lordon (2013), en effet, "le salarié content ne sait pas tout ce que son contentement doit à son passé d'affections et d'affects, et notamment aux déterminations vocationnelles qui lui ont fait contracter des images aimées de choses à faire : dresser des piles de pont en plein ciel pour les uns, participer à des révolutions technologiques pour les autres, sauver ou faire advenir des vies par la médecine, danser sur une grande scène, *etc.*, c'est-à-dire tous ces mécanismes imaginaires, le plus souvent mimétiques, qui l'ont disposé à envisager avec joie l'activité sous un désir-maître dès lors que celui-ci lui offre l'opportunité de vivre selon ses images désirantes" (p. 129).

[2] L'on peut même gager que l'*habitus* volontariste qui caractérise la classe moyenne, singulièrement dans la valeur cardinale qu'accorde le bourgeois au travail comme moyen d'ascension sociale ("Travaillez, prenez de la peine : / C'est le fonds qui manque le moins."), s'associe de manière particulièrement heureuse (dans les deux sens du terme) à la disposition au sentiment d'accomplissement par l'occupation professionnelle (*cf.* note précédente). Weber (2000 [1905]) a, de longue date, analysé le *Beruf* du système capitaliste à la fois en tant que métier *et* en tant que vocation, et la période contemporaine n'est pas près de démentir ce constat : sans même oser l'évocation d'une apologie de l'oisiveté (Stevenson, 1877), les chances sont minces de voir un jour reconnu, au "droit à la paresse" appelé de ses vœux par Lafargue (1999 [1880]), un statut équivalent à celui du "droit au travail" au sein des "droits de l'homme", dans une époque où la reconnaissance sociale – dont le besoin est lui-même pathologiquement exacerbé (voir la section 2 du présent chapitre, p. 292) – se trouve aussi intimement assujettie à l'exercice d'une *activité* (rémunérée, va-t-il sans dire), comme en témoignent l'expression consacrée "insertion socio-professionnelle" et l'incontournable question biographique totalisante "Et que faites-vous *dans la vie* ?".

farouche[1] – d'atteindre cette position dominante qui exerce, sur eux, quelque chose qui est de l'ordre de la fascination. Aussi la classe moyenne culmine-t-elle dans l'art de l'obéissance aux normes édictées par une classe dominante qu'elle érige en modèle, comme l'ont très subtilement analysé Remy *et al.* (1978) dans une sociologie qui – quoi que d'aucuns en pensent – demeure, pour la société contemporaine, d'une rare justesse.[2] Il se

[1] Cette volonté d'extirpation acquiert parfois une force telle que l'hystérésis entre les dispositions héritées du milieu d'origine et la position sociale fantasmée en vient à se matérialiser par un snobisme, une ascension sociale symbolique déjà bien mise en évidence par Veblen (1994 [1899]), que la classe dominante regarderait comme participant d'un "mauvais goût" flagrant voire risible (voir D'Alkemade [2007] pour une comparaison du snobisme au dandysme), à savoir l'accumulation et l'usage ostentatoires et maladroits de biens (et de pratiques) *visiblement* coûteux et dépourvus d'utilité fonctionnelle : comme l'avait cyniquement relevé Coluche, "les nouveaux riches sont, avant tout, d'anciens pauvres", et, comme le notait également Bourdieu (1979), "[l]à où la petite bourgeoisie ou la bourgeoisie de fraîche date 'en fait trop', trahissant ainsi son insécurité, la distinction bourgeoise se marque par une sorte d'ostentation de la discrétion, de la sobriété et de l'*understatement*, un refus de tout ce qui est 'tape-à-l'œil', 'm'as-tu-vu' et 'prétentieux'" (p. 278). Remarquons que, si elle n'atteint pas toujours un tel acmé, l'hystérésis dont question se manifeste néanmoins par une tendance – de plus en plus lourde – à ce que Peterson (2002) appelle l'*omnivorité culturelle* (cultural omnivorousness), c'est-à-dire l'appréciation (éventuellement velléitaire voire feinte) de formes artistiques participant tant de la culture classique que de ce que certains nomment la *culture populaire*. À son tour, cette relativisation de la valeur accordée à la culture classique appuie l'idéologie de la démocratie culturelle (voir note 4, p. 105 ci-dessus), et, corrélativement, celle de la réussite scolaire pour tous (*i.e.* pour tous ceux qui ne possèdent pas cette culture classique). Ainsi observe-t-on (Tilman, 2008) une massification de l'accès aux études supérieures (ou, du moins, à certains filières au sein de celles-ci – voir Beaud & Convert [2010] et Convert [2010]) et, simultanément, une révision complète des programmes et des méthodes d'enseignement (entre-temps devenu "formation", voire "*coaching*") dont l'une des finalités consiste à permettre, à ceux qui n'ont pas hérité cette culture classique, d'obtenir malgré tout un diplôme qui promeuve leur ascension vers une position *économique* (donc *sociale*) supérieure. En retour, ces derniers peuvent, du haut de celle-ci, s'estimer habilités à poser des jugements dépréciatifs à l'égard de cette culture classique (éventuellement qualifiée, dès lors, d'*élitiste* – voir Javeau [1995]) et d'un *ethos* du désintéressement dont ils ne disposent pas ("Ce n'est pas avec ça qu'on gagne sa vie !"), et finissent ainsi, grâce à la force que confère le nombre, par éroder la légitimité de ladite culture *dans l'ensemble du corps social*. En d'autres termes, si c'est par une élévation de la classe moyenne vers la classe dominante que se produit leur rapprochement *économique*, il est possible que l'amenuisement de la distance *culturelle* entre celle-ci et celle-là s'effectue, pour sa part, par le biais de l'extension progressive de la zone de légitimité de codes culturels importés des strates sociales originelles des membres de la classe moyenne – dans lesquelles la culture classique n'a pas cours –, donc par une délégitimation de cette dernière, c'est-à-dire, *in fine*, par un rabaissement culturel de la classe dominante vers la classe moyenne.

[2] Bien que son propos soit, temporellement, plus proche de nous, Accardo (2002) n'en note pas moins que "[c]e qui demande un effort pénible, ce n'est pas de penser dans et avec la

peut d'ailleurs que, si ces contempteurs d'une sociologie des classes qu'ils trouvent vieillie (quand ce n'est vieillotte)[1], obnubilés que les a rendus cette dogmatique bonne volonté démocratique de pouvoir accorder, à l'"acteur", une liberté dont il leur manque la lucidité de reconnaître qu'elle n'existe que dans leurs vœux, croient discerner aujourd'hui un épanchement généralisé de la classe moyenne, ce ne soit que parce qu'une très large frange de celle-ci n'est, en définitive, que la fraction dominante de la classe dominée, inopportunément confondue avec cette classe moyenne parce qu'elle possède, objectivement, des ressources économiques – et non des ressources culturelles – quelque peu supérieures à celles de la fraction dominée de la classe dominée,[2] ressources qui lui permettent d'arborer

---

logique du système, mais de penser contre, c'est-à-dire contre ses propres conditionnements. Un tel travail de socioanalyse est assez difficile à effectuer. Peu de gens l'entreprennent et parmi ceux qui l'entreprennent, peu ont la constance de le poursuivre. […] En tout cas, cette hypothèse a toute probabilité d'être vérifiée dans les classes moyennes, dont les membres à la fois aiment leur destin social pour ce qu'il leur procure et le détestent pour tout ce dont il les frustre (et ce par quoi ils se sentent le plus frustrés, ce n'est peut-être pas, contrairement à une idée reçue, de ne pouvoir consommer plus, mais de se savoir confusément voués à une indépassable médiocrité). Quoi qu'il en soit, la plupart se contentent de penser leurs expériences en particulier et le monde en général au moindre coût intellectuel et affectif, au moyen d'une panoplie idéologique de mythes et de lieux communs sans cesse revivifiés et réactualisés par des médias assez représentatifs, dans l'ensemble, de l'ahurissant bricolage intellectuel, à la fois hétéroclite et paresseux, qui caractérise la culture des classes moyennes et qui fait d'elles les comparses et les victimes de toutes les impostures" (p. 3).

[1] Thidemann Faber & Prieur (2012) évoquent ainsi les "théories à la mode qui […] ont conduit des chercheurs à diagnostiquer la disparition des classes dans un contexte où, paradoxalement, les inégalités s'accroissaient fortement" (p. 115). En réalité, "les inégalités et les divisions de classes persistent mais sont retraduites dans d'autres modes de catégorisation" (*ibid.*). Dans leur étude des représentations des habitants d'une ville danoise passée par une reconversion post-industrielle, les auteurs montrent – de manière assez confondante compte tenu de ce que révèlent nos propres résultats – que "[l]es femmes interviewées à Aalborg, plutôt que de mobiliser explicitement des catégories de classes, recourent à des catégories de sens commun et ne font aucune référence aux relations de production, aux divisions syndicales, à la distinction entre le public et le privé ou aux groupes professionnels. Elles établissent ainsi régulièrement une démarcation entre ceux qui travaillent et ceux qui ne travaillent pas, les seconds étant souvent perçus comme ne *voulant* pas travailler et préférant vivre de l'aide sociale, *ce qui renvoie à une perception d'ordre moral*" (*ibid.*, p. 118 – nous soulignons la dernière proposition). De surcroît, "les différences sociales tendent à être décrites d'une manière assez prosaïque, *comme si les inégalités économiques constituaient un phénomène naturel, étranger à des questions de hiérarchie et de domination* : il y a des gens qui 'ont beaucoup d'argent', qui 'possèdent des belles demeures', mais cela n'appelle pas de critique" (*ibid.*, p. 119 – nous soulignons).

[2] L'on se souvient, à ce propos, de la très adroite distinction opérée, par G. Liénard & É. Servais (1975), entre les professions – au sein même de leurs classes respectives –, en

certaines des parures (biens et pratiques)[1] en vigueur dans cette classe moyenne, lesquelles sont elles-mêmes – nous venons de le rappeler – directement moulées sur celles de la classe dominante.[2]

Avec, pour chef de file, Foucault (2004 [1978-1979]) et ses travaux sur la "biopolitique", les théoriciens prenant pour objet de recherche la *gouvernementalité néolibérale* émettent des considérations similaires à celles qui précèdent en matière de lien entre responsabilité morale et domination sociale. Plus précisément, ils relatent l'évolution progressive d'un pouvoir fondé sur l'obéissance ou la dépendance (cas de l'État-providence) vers un pouvoir néolibéral qui, motivé par l'idéologie selon laquelle la logique de marché devrait être étendue à l'ensemble de ce que l'on nomme les activités humaines – tant privées que publiques – (citons, par exemple, Becker [1976]), transfère ses propres responsabilités vers les agents eux-mêmes (Hache, 2007 ; Illouz, 2006 ; Michéa, 2008).[3] Les problèmes sociaux sont, par ce biais, retraduits en problèmes moraux, et, de là, en problèmes de responsabilité individuelle (Renault, 2000) ; Genel (2007) cite le cas des "travailleurs en grève ou 'en grogne' qui ne prennent pas leurs responsabilités à l'égard des usagers" (p. 92). Ainsi la spécificité de la gouvernemen-

fonction des volumes de capital culturel qui leur correspondent. "Ainsi", écrivent-ils, "y a-t-il intérêt, parce que la structure du patrimoine est dans ces cas différente, à varier la caractérisation des stratégies de transmission selon un découpage qui : 1° À l'intérieur de la classe supérieure, distingue les professions exercées principalement dans le champ économique de celles exercées principalement dans le champ culturel ; 2° À l'intérieur de la classe moyenne, oppose les professions sociales ou pédagogiques aux commerçants et indépendants ; 3° Enfin distingue à l'intérieur de la classe ouvrière entre contremaîtres et ouvriers qualifiés détenteurs d'une culture technique d'une part et ouvriers spécialisés ou manœuvres d'autre part" (p. 344).

[1] La culture proprement dite, parce qu'elle ne s'acquiert ni aussi facilement, ni aussi rapidement que ne se monnaient lesdits biens et pratiques, ne subit pas le même effet de mimétisme que ces derniers ; c'est même, dans certains cas, le phénomène contraire qui s'observe, à savoir une certaine forme d'arrogant dédain à son égard (voir note 1, p. 280). Ceci n'est pas sans rappeler *Le renard et les raisins* de La Fontaine, déjà rencontré plus haut dans le texte : "Certain Renard Gascon, d'autres disent Normand, / Mourant presque de faim, vit au haut d'une treille / Des Raisins mûrs apparemment, / Et couverts d'une peau vermeille. / Le galand en eût fait volontiers un repas ; / Mais comme il n'y pouvait atteindre : / *'Ils sont trop verts, dit-il, et bons pour des goujats*.' / Fit-il pas mieux que de se plaindre ?" (nous soulignons).

[2] Ainsi ne s'étonnera-t-on pas, sociologiquement parlant, de voir – par exemple – les mêmes marques vestimentaires portées par tous les membres du corps social, bien qu'elles le soient par des causes différentes (et, selon le cas, pour des raisons différentes) selon les classes d'appartenance respectives de ces derniers (voir Bourdieu, 1966).

[3] Induisant, du même coup, une surveillance de tous par tous, que Foucault (1975) décrira par l'analogie avec le panoptique.

talité néolibérale consiste-t-elle, pour Genel (*ibid.*) par exemple, en "une utilisation de la morale, à la manière d'un supplément d'âme ou d'un principe plus subtil de légitimation des conduites" (p. 91). Selon ces divers auteurs, c'est de *psychologisation de la société* qu'il est ici question, c'est-à-dire de réduction des questions politiques et sociales à des questions psychiques et psychologiques (Boutanquoi, 2004). Il s'agit là, comme le notent Blondeau & Rouchy (2004), "d'une perversion des rapports de causalité" (p. 7) : l'échec devient celui d'un individu et non plus celui d'un système, et la victime de ce dernier devient son propre coupable (voir Ehrenberg [1998] ; voir aussi note 1, p. 49). Cette inversion de la causalité permet, entre autres choses, d'associer "redistribution et assistance, et [identifie] celui ou celle qui touche des aides de l'État à un assisté" (Hache, *ibid.*, p. 52), justifiant ainsi les désormais célèbres "politiques d'activation" destinées à ceux qui ne sont pas capables de se "prendre en main", et entretenant la domination sociale tout en se drapant dans les atours vertueux de la bienveillance.

Certes, rien de tout cela ne manque de pertinence. Il nous semble, toutefois, que l'association explicative de la gouvernementalité néolibérale à la responsabilisation morale et à la psychologisation de la société tend à agir défavorablement sur la vigueur de la critique susceptible d'être adressée à chacun de ces deux derniers phénomènes.

D'une part, il est indéniable que la psychologisation contribue au renforcement de la croyance en la capacité d'autodétermination par l'intermédiaire de celui de la croyance en la responsabilité morale ; il nous semble, toutefois, que cette toute néolibérale "gestion de plus en plus privée des problèmes sociaux", comme l'appellent De Backer *et al.* (2007a, p. 26), n'est – loin s'en faut – ni son effet majeur, ni son effet spécifique : elle en constitue plutôt un corrélat. Nous développerons plus en détail, dans la section 2, cette notion primordiale à la compréhension de la perpétuation des attitudes métaphysiques libertariennes ; pour l'heure, nous nous contenterons de déduire de ceci que, si la gouvernementalité néolibérale consiste essentiellement dans le remplacement de la coercition externe par la soumission volontaire[1] *au travers du renforcement de la croyance en la responsabilité morale*, alors elle ne peut être considérée que comme un *potentialisateur* de la psychologisation, non comme sa *composante principale*.

D'autre part, les réflexions que nous venons de mener tendent à dé-

[1] Voir Beauvois (1994), Dufour (2008), Joule (1999), ou encore Le Goff (1999).

fendre l'hypothèse selon laquelle la mobilisation de la responsabilité morale comme vecteur d'induction d'attitudes libertariennes n'est pas le produit d'une forme de gouvernement "psychologisante" – le néolibéralisme, en l'occurrence –, mais bien plutôt celui du fonctionnement de la structure comme mouvement perpétuel (c'est-à-dire comme mouvement autoentretenu) et du mode de reproduction de sa structuration hiérarchisée : si, comme nous l'avons soutenu, les positions objectives dans la structure tendent à produire des dispositions subjectives orientées vers la reproduction de celle-là, et si ces dispositions inclinent (entre autres) à l'adoption d'un sens et de valeur moraux *ad hoc*, alors le néolibéralisme n'est, tout au plus, qu'un mode de gouvernement qui amplifie, qui facilite cette reproduction d'un agencement inégalitaire des positions sociales. Autrement dit, le recours à la morale comme médiateur de cette légitimation de l'ordre établi n'est consubstantiel ni à la politique néolibérale, ni au type de psychologisation induite par sa gouvernementalité : il les précède de longue date, et il est probable qu'il leur survive.

1.3. Une institution coulée en force de chose jugée

Pour en revenir à la question, fondamentale, de l'institution du libre-arbitre et de la morale, il serait regrettable de ne pas s'attarder quelque peu sur l'une des formes majeures et paradigmatiques de la violence symbolique que prend celle-là de manière concrète, à savoir le droit et son bras armé, l'autorité juridique. Si la contrainte qu'exerce la violence physique légitime est si puissante, en effet, c'est peut-être moins du fait de son caractère monopolistique que de la *légitimité* qui est conférée à ce dernier : comme l'indique Bourdieu (1986), dont la perspicacité du propos nous invite à le suivre – une fois de plus –, "le droit ne peut exercer son efficacité spécifique que dans la mesure où il obtient la reconnaissance, c'est-à-dire dans la mesure où reste méconnue la part plus ou moins grande d'arbitraire qui est au principe de son fonctionnement" (p. 15).

Par un travail permanent de rationalisation, le système des normes juridiques est perçu, tant par ceux qui y contribuent que par ceux qui en endurent les effets, "comme *totalement indépendant* des rapports de force qu'il sanctionne et consacre" (*ibid.*, p. 4), car "participant à la fois de la logique positive de la science et de la logique normative de la morale, donc comme capable de s'imposer universellement à la reconnaissance par une nécessité inséparablement logique et éthique" (*ibid.*).[1] Proférant litté-

[1] Jellab & Giglio-Jacquemot (2012) montrent distinctement que "[l]es catégories de juge-

ralement ce qu'est la vérité (ce qu'elle *doit être*, ce qu'elle *ne peut qu'être*), le verdict s'assimile à un acte de magie sociale, insiste Bourdieu, dans la mesure où, au-delà de la légitimation, il participe à la *naturalisation* tant de cette vérité que de la sanction juridique qui en découle, de la responsabilité (morale *et* causale) et, en dernière instance, de la capacité juridique (qui n'est rien d'autre que la capacité d'autodétermination, exprimée dans le langage du droit)[1] de ceux qui en constituent les protagonistes. Autrement dit, tout[2] est mis en œuvre pour que le droit institué apparaisse, tant à ceux qui l'agissent qu'à ceux qui le subissent, comme un droit *naturel*, un ensemble de règles qu'il n'y a pas lieu de discuter, puisqu'elles relèvent de l'ordre du *fait*.

> Par la promotion ontologique qu'elle opère en transmuant la régularité (ce qui se fait régulièrement) en règle (ce qu'il est de règle de faire), la normalité de fait en normalité de droit, […] l'institution juridique contribue sans doute *universellement* à imposer une représentation de la normalité par rapport à laquelle toutes les pratiques *différentes* tendent à apparaître comme *déviantes*, anomiques, voire anormales, pathologiques (spécialement lorsque la "médicalisation" vient justifier la "juridicisation").[3] (*ibid.*, p. 16)

La dynamique de la structure permet ainsi, à ceux qui détiennent le pouvoir d'énoncer le droit, de transformer un *fait* axiologiquement neutre[4]

---

ment des magistrats, la manière dont ils perçoivent les crimes et les délits, les accusés, les victimes, *etc.* font intervenir des valeurs morales profanes (non soumises aux règles du droit). […] Les jugements rendus sont des jugements 'ordinaires' faisant appel à un raisonnement profane, où le mis en cause est perçu selon des références sociales ordinaires ('pauvre type', 'dangereux', 'inaccompli', *etc.*). […] Les juges peuvent utiliser le droit à des fins légales, partisanes ou politiques. Mais ils doivent revendiquer leur impartialité ou du moins, ne pas manifester leur engagement ou opinion" (p. 148).

[1] Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, comme le rappelle Courtois (1977), "[e]n situant l'innocence métaphysique du désir au centre de la philosophie du droit à la place de la morale de la responsabilité, Spinoza transmue les questions de droit en questions concrètes de pouvoir" (p. 108). Voir aussi, à ce propos, la note 1 de la page 47.

[2] Relevons, en particulier, la théâtralisation grandiloquente du procès et du tribunal (la toge du juge et celle du procureur, la présence d'un aboyeur annonçant "la Cour", l'imposant mobilier qui "en impose", notamment en attribuant, au ministère public, une stature physiquement supérieure à celle de la défense, *etc.*).

[3] Cette réflexion s'inscrit elle-même dans la droite ligne de la pensée durkheimienne : "[p]our pouvoir vivre, [la société] n'a pas seulement besoin d'un suffisant conformisme moral ; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut davantage se passer. Pour cette raison, elle pèse de toute son autorité sur ses membres afin de prévenir les dissidences. Un esprit déroge-t-il ostensiblement à ces normes de toute pensée ? Elle ne le considère plus comme un esprit humain dans le plein sens du mot, et elle le traite en conséquence" (Durkheim, 1998 [1912], p. 24).

[4] Selon ce que Guyau (2012 [1889]) nomme son *hypothèse de l'indifférence de la nature*, "le

en une *valeur* morale, qui se voit elle-même promue, par son institution juridique, au rang de *règle* naturelle, arrêtant ce qui est juste et ce qui est injuste, ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui sied et ce qui messied aux "bonnes mœurs", *etc.* En cela, le droit dote les dominants d'un instrument exceptionnellement puissant, extrêmement stable, et intrinsèquement favorable à la production et à la reproduction de leur position, car il consacre, en les instituant (donc en les naturalisant), les valeurs morales et le sens moral qui, nous l'avons vu, servent au mieux leurs intérêts.[1,2]

Du reste, il n'est pas impossible que la valeur que possède cet instrument aux yeux de ceux qu'il avantage se mesure à la férocité des répliques qu'opposent ses vassaux aux critiques qui lui sont portées ; dans son documentaire intitulé *Dixième chambre – Instants d'audience*, Depardon offre justement une opportunité, unique à notre connaissance, d'observer la mise en question *pratique* de la justice – et, surtout, la riposte *pratique* qu'apporte celle-ci à sa mise en cause –, au travers de sa personnification par un magistrat et un prévenu, providentiellement sociologue.[3] En guise de conclusion des réflexions qui précèdent, nous prenons la liberté de retranscrire le dialogue de cette confrontation ; le lecteur jugera lui-même de l'intérêt de ce dernier et pourra, s'il l'estime préférable, se reporter directement à la section suivante, p. 292.

> *Présidente* – Vous vous appelez Turpin Antoine, et vous êtes né le 16 juin 1966 à Moulin. Vous êtes poursuivi devant ce Tribunal car on vous reproche d'avoir transporté, en dehors de votre domicile, une arme de la sixième catégorie, en l'espèce un Opinel avec cran de sûreté. Il s'agissait, au départ, d'un problème à la RATP, hein, et quand on s'est aperçu que vous transportiez ça dans le métro, vous avez reconnu les faits, mais vous n'avez pas pu donner d'explication sur la raison de ce transport. L'absence d'acceptation de la prise d'empreintes digitales… (le prévenu prend des notes) Vous voulez écrire quelque chose ?
>
> *Prévenu* – Je voulais prendre des notes, pour pouvoir vous répondre ensuite, comme je sais qu'il faut pas intervenir tout de suite, je voulais… C'était pour ne rien oublier.

---

grand tout, dont nous ne pouvons changer la direction, n'a lui-même aucune direction morale. Absence de fin, *amoralité* complète de la nature, neutralité du mécanisme infini" (p. 75).

[1] De l'institution de la propriété privée découle que "voler, c'est mal", pour reprendre l'exemple cité plus haut (voir la section 4.2.7 du chapitre 3, p. 185).

[2] Il serait certainement très heuristique, d'ailleurs, d'inclure, dans une étude empirique semblable à celle que nous avons menée, les étudiants ressortissant au domaine académique du droit.

[3] Le procès se déroule en France. Pour un exemple belge (à notre sens, moins instructif), voir la séquence *Madame la Juge* de l'émission télévisée *Tout ça (ne nous rendra pas le Congo)*, diffusée le 14 juin 2012.

Présidente – C'est tellement compliqué, là ? Vous avez deux choses qu'on vous reproche, c'est la première fois que je vois un prévenu qui a besoin de prendre des notes pour pouvoir bien répondre. Essayez d'être très attentif, on essaiera d'être précis et court. Alors l'absence de prise d'empreintes, dans votre cas, est un peu surprenante, parce qu'on constate ça chez des personnes dont les empreintes vont révéler un casier judiciaire que vous n'avez pas. Les explications, vous les avez données, mais puisque vous êtes très pressé et que vous voulez pas qu'on vous pose toutes les questions après…

Prévenu – Je suis pas pressé du tout…

Présidente – … Vous allez vous expliquer tout de suite. Pourquoi transportez-vous ce couteau ?

Prévenu – Je transporte un Opinel depuis à peu près que j'ai trois ans…

Présidente – Trois ans ? Ah oui, vous avez commencé tôt !

Prévenu – Oui, parce que je suis…

Présidente – Scout ?

Prévenu – Non, pas du tout, mais depuis… Je suis quasiment né, on va dire, dans le sud-est, très proche de la Savoie, c'est-à-dire environ à quarante kilomètres de l'endroit où on fabrique les Opinel. J'ai fait, en compagnie de mes parents, énormément de montagne, et j'ai l'habitude… dans la famille également, on s'est échangé des Laguiole, qui sont une marque de couteaux réputés…

Présidente – On est au courant.

Prévenu – … De collection.

Présidente – On est au courant.

Prévenu – Oui. Ça fait partie d'une, disons, culture familiale, et on a, effectivement, des couteaux sur soi pour se couper un sandwich, couper un morceau de bois, une ficelle, un fil électrique, que sais-je encore…

Présidente – Oui. Mais vous étiez au courant que c'était interdit ?

Prévenu – Non.

Présidente – Pas du tout ? Vous n'en aviez jamais entendu parler ?

Prévenu – Non, mais je… Je… D'ailleurs, si vous me permettez, je… Je pense qu'il conviendrait peut-être de mettre en doute l'appellation d'arme pour un Opinel numéro 8… Si je peux me permettre d'utiliser mes notes ?

Présidente – Vous n'avez pas d'avocat, alors vous allez…

Prévenu – Non, j'ai pas d'avocat, alors je vais assurer ma défense moi-même, si vous le permettez.

Présidente – Mais on vous permet beaucoup de choses, cessez de dire "si vous le permettez".

Prévenu – D'accord. Donc, en ce qui concerne la définition d'une arme de sixième catégorie, l'article 2 du décret du 6 mai 1995 précise qu'une arme de sixième catégorie, arme blanche…

Présidente – Bon, écoutez…

Prévenu – … Possède une lame…

Présidente – Oui… Poursuivez, poursuivez, mais pas trop long, quand même, hein… Oui ?

Prévenu – Très bien… Possède une lame de plus de quinze centimètres (Opinel numéro 8, c'est huit virgule cinq centimètres), une épaisseur supérieur à quatre millimètres (le mien en fait deux), la lame doit être solidaire avec le manche (ça n'est pas le cas), et la lame doit être tranchante des deux côtés (ça n'est pas le cas non plus). S'il manque une de ces caractéristiques, *c'est un outil*. Il ne peut devenir arme que par destination, c'est-à-dire…

Présidente – Voilà.

Prévenu – … Exactement comme un tournevis…

Présidente – Toute arme dangereuse pour la sécurité publique. C'est la mention du code pénal.

Prévenu – Oui, par destination. Ça veut dire qu'il faut…

Présidente – Attendez ! Vous allez quand même pas m'apprendre… 'tendez ! Vous allez pas m'apprendre le code pénal ?! Là, on va… Là, ça va commencer à devenir un peu irritant. Le Tribunal sait très bien la différence entre une arme par nature et une arme par destination. Si vous voulez bien nous faire confiance là-dessus, vous seriez fort aimable, *si vous voulez me le permettre* !

Prévenu – J'ai expliqué, Madame la Présidente…

Présidente – Oui…

Prévenu – … Aux policiers qui m'ont interpellé, d'ailleurs…

Présidente – Oui…

Prévenu – … Qui étaient là, je le rappelle au passage, pour un contrôle d'identité…

Présidente – Oui…

Prévenu – … Qui ont… Qui sont intervenus d'une manière quelque peu virile pour l'un d'entre eux…

Présidente – Oui…

Prévenu – … De façon quelque peu agressive, et qui m'a poussé violemment contre le mur…

Présidente – Oui…

Prévenu – … Pour procéder à une palpation énergique sur ma personne.

Présidente – Oui…

Prévenu – Ensuite…

Présidente – Cela dit, comme vous êtes sociologue, vous devez pouvoir… Comment dire ?… Prendre des distances et de la sérénité… ?

Prévenu – Non. Je suis désolé, quand je me fais pousser violemment contre un mur par…

Présidente – Sans raison ?

Prévenu – … Un policier agressif, j'ai peur. J'ai peur.

Présidente – Bien. Vous considérez donc que votre arme n'entre pas dans les armes de la sixième catégorie, dont le port ou le transport est prohibé ?

Prévenu – Ça, je… Madame la Présidente, c'est à la loi de l'apprécier, ce que…

Présidente – Non, non, non. Vous présentez votre défense… Actuellement.

Prévenu – Oui.

Présidente – Qu'avez-vous à dire pour ce qu'on vous reproche ?

Prévenu – Ben, ce que je reproche, c'est que, effectivement, je conteste la classification de… De cette arme…

Présidente – Voilà.

Prévenu – … Qui, pour moi, n'en est pas une, mais est un outil.

Présidente – Voilà.

Prévenu – Et, d'autre part, si je suis venu ici, et je tenais à vous en informer et à m'en excuser, parce que j'ai le sentiment de faire perdre du temps à la Justice…

Présidente – Non… Il n'y a pas de petite affaire.

Prévenu – Très bien… C'est à ma demande, puisque j'ai passé, quand même, une matinée entière au poste de police de la gare Saint-Lazare, une matinée entière, immobile, comme ça, à ne rien faire, dans ce poste, pour cette affaire ; que j'ai assisté (pendant que moi, on m'empêchait d'utiliser mon téléphone pour organiser mon travail pendant mon absence), j'ai constaté que notamment la standardiste qui était dans le poste, elle, on l'empêchait pas de téléphoner à sa copine pendant tout le temps où je suis resté là, plus de deux heures, que ensuite, quand on m'a entendu…

Présidente – Une petite parenthèse par rapport à ce que vous avez dit. Vous êtes pas un peu "redresseur de torts", sur les bords ?

Prévenu – C'est-à-dire que c'est pas la première fois, Madame, que je pense qu'il y a abus dans ce cas-là, et c'est pour ça que je me présente ici, parce que j'ai demandé à la police de bien vouloir me convoquer ici, pour m'expliquer de cette affaire, parce que, effectivement, j'ai perdu…

Présidente – D'habitude, c'est pas les gens qui décident…

Prévenu – Mais ce n'est peut-être pas fini, parce que j'envisage, éventuellement, de demander réparation.

Présidente – Ben, essayez… On peut tout essayer… Et pourquoi le refus de prise d'empreintes ?

Prévenu – Alors, j'ai…

Présidente – Pourquoi le refus de prise d'empreintes, qui est la deuxième infraction qu'on vous reproche ?

Prévenu – Parce que, c'est ce que j'ai répété tout au long de cette interpellation…

Présidente – Ben, ça fait rien, redites-nous-le.

Prévenu – Non, [je ne l'ai pas encore répété] aujourd'hui, Madame. Tout au long de cette interpellation, je leur ai répété : "je n'ai rien fait de mal", "je n'ai rien fait de mal", "je n'ai rien fait de mal".

Présidente – Donc, pas de prise d'empreintes ?

Prévenu – Donc, pas de prise d'empreintes ! Pour moi, cette interpellation était abusive, et je n'avais pas à me plier à cette… Cette comédie. Voilà.

Présidente – Très bien. Madame le Procureur, vous avez la parole pour vos réquisitions.

Procureur – Ben oui, dans une précédente affaire, on avait vu, déjà, une personne disait qu'elle était dans son bon droit, et on avait vu qu'elle était hors la loi. Et là, j'ai un peu le sentiment que Monsieur Turpin, il est pas hors la loi, il est au-dessus de la loi. C'est-à-dire qu'il est au-dessus de la loi pour la faire appliquer par les autres dès qu'il peut la faire appliquer, et c'est le cas de la fiche dont il va dénoncer la présence dans un commissariat de police, et l'ensemble des irrégularités, nous dit-il, dont il a été la victime. Et, aujourd'hui, alors qu'il se retrouve dans le tribunal, il a, en plus, le front de nous dire que c'est à sa demande que le Tribunal va… Euh, s'est occupé de lui pendant près d'une demi-heure. Je propose une peine d'amende d'un montant de huit cents euros, et je ne serais pas opposée, en ce qui me concerne, pour éviter toute espèce de type de récidive, à la fois de transport d'arme prohibée et, à la fois, cette espèce de type de rébellion, d'envisager, à l'encontre de Monsieur Turpin, une peine d'un mois d'emprisonnement avec sursis.

Présidente – Le Tribunal vous remercie. Monsieur, levez-vous. Avez-vous quelque chose à ajouter ?

Prévenu – Je ne suis pas légiste, non plus, je suis sociologue, donc je connais mal les procédures légales. Je dois constater, quand même, que ma convocation en Justice, dressée par la police de Saint-Lazare, donc lors de cette interpellation, porte la date du 13 novembre 2003. Autrement dit, mon interpellation n'a pas encore eu lieu. Est-qu'il y a pas là un vice de forme, est-ce qu'il y a pas là quelque chose qui peut me permettre d'annuler ce débat ?

Présidente – Il fallait le demander, euh… *In limine litis*. Voyez, vous en savez assez, mais pas encore tout à fait assez. *In limine litis*, ça veut dire avant tout débat. Mais ça, c'est normal, vous n'avez pas fait d'études de droit. Poursuivez, Monsieur.

Prévenu – Et puis, surtout, je viens de m'en apercevoir.

Présidente– Ah ! Ah, ben, dites donc, vous êtes… Vous êtes… Bien, vous avez terminé ?

Prévenu – Presque. Simplement, mais je crois que je l'ai déjà dit, en cas de condamnation, que je trouverais vraiment scandaleuse, je ferais appel, et je…

Présidente – Allez-y tout de suite, peut-être, on gagnera du temps, non ? Ou vous n'êtes…

Prévenu – Pourquoi ?

Présidente – Ben, je sais pas, vous nous laissez le temps de décider, quand même ?

Prévenu – Ah oui, bien sûr…

Présidente – Ah bon, merci. Alors, poursuivez…

Prévenu – Mais j'en ai fini.

Présidente – Merci.

Manquent forcément, dans cette retranscription, toutes les intonations, tous les accents de blâme, de réprimande, de moralisation, de sarcasme, tous les sourires d'arrogance et de déconsidération qu'esquisse la présidente envers le prévenu, de même que les regards de connivence qu'elle échange avec le procureur. Malgré cela, ce dialogue nous semble

illustrer, de manière éloquente, quelques-unes des considérations émises dans la section 1 du présent chapitre. L'on y ressent, notamment, la toute-puissance de l'institution juridique incarnée par la présidente et le procureur ("je ne serais pas opposée, [...] pour éviter toute espèce de type de récidive, à la fois de transport d'arme prohibée et, à la fois, cette espèce de type de rébellion, d'envisager, à l'encontre de M. Turpin, une peine d'un mois d'emprisonnement avec sursis"), le caractère nécessairement sacrilège de toute critique adressée à ladite institution ("Vous êtes pas un peu 'redresseur de torts', sur les bords ?", ou encore "j'ai un peu le sentiment que M. Turpin, il est pas hors la loi, il est au-dessus de la loi"), *a fortiori* lorsque l'on prétend user, à cette fin, des propres règles édictées par celle-ci ("Voyez, vous en savez assez, mais pas encore tout à fait assez. *In limine litis*, ça veut dire avant tout débat. Mais ça, c'est normal, vous n'avez pas fait d'études de droit." ; "Attendez ! [...] Vous allez pas m'apprendre le code pénal ?! [...] Là, ça va commencer à devenir un peu irritant."), lesquelles dévoilent les rapports de force qui les sous-tendent en montrant qu'elles ne s'appliquent qu'unilatéralement et que la Justice peut, elle, se permettre de se sentir – et probablement d'être objectivement – hors d'atteinte de tout jugement ("Mais ce n'est peut-être pas fini, parce que j'envisage, éventuellement, de demander réparation. – Ben, essayez... On peut tout essayer..."), ce qui, admettons-le, revient *de facto* – comble du cynisme – à être elle-même hors la loi.

2. Liberté métaphysique et injonction à l'exhibition narcissique

2.1. Justification d'exister et besoin de reconnaissance

À l'inverse de celles qui précèdent, les trois dimensions authentiquement métaphysiques de la variable dépendante ne témoignent pas d'un lien significatif avec l'origine sociale du répondant. Elles ne valident donc pas le schéma causal initial (figure A1–9, p. 230), puisque les scores moyens traduisant les croyances en la responsabilité, au blâme, et au sens des relations affectives dans un univers déterministe hypothétique s'avèrent pratiquement les mêmes, quelle que soit cette origine sociale, et quels que soient les scores moyens des dispositions qui les médiatisent partiellement – à savoir, l'orientation de dominance sociale et la proximité aux valeurs et aux rôles. L'effet de la socialisation académique, pour sa part, ne se manifeste qu'en philosophie et consiste principalement, comme nous l'avons empiriquement constaté, en une diminution importante de la croyance en la responsabilité et au blâme de l'agent pour des comportements péjoratifs adoptés, par lui, dans un univers déterministe. Ceci lors même que – sur le plan empirique, toujours – la qualification métaphysique de notre univers par les étudiants en philosophie est majoritairement libertarienne, et, surtout, que ces derniers justifient très fréquemment cette qualification par des explications prenant la forme de rationalisations. Entre le Charybde d'une vérité métaphysique qu'ils savent irréfutable et le Scylla des conséquences pratiques supposées (et supposées inacceptables) de principes de justice fondés sur elle, les répondants de notre étude choisissent ainsi, le plus souvent, la négation de cette vérité métaphysique. Contrairement à la notion de liberté *pratique* (ou *socio-anthropologique*), à l'égard de laquelle leur socialisation académique incline à la circonspection – voire à la critique – tant les futurs sociologues que leurs homologues philosophes, celle de liberté *métaphysique* ne rencontre donc aucune résistance sérieuse chez ces derniers, lesquels, malgré une connaissance approfondie de la problématique métaphysique, succombent aux enjôleuses sirènes chantant une liberté métaphysique dont ils n'ignorent pas la facticité. Il faut admettre, de ce fait, qu'il existe des causes suffisamment puissantes pour conduire ces étudiants à penser que toute vérité métaphysique n'est pas bonne à dire, c'est-à-dire des causes capables de les acculer au compatibilisme, donc à des attitudes libertariennes contredisant leur ju-

gement de spécialiste.[1] Notre question sociologique programmatique consistant à expliquer ce qui contribue à l'universalisation des productions métaphysiques libertariennes, c'est, par conséquent, à l'examen des causes susmentionnées qu'il est, à présent, nécessaire de nous atteler.

Signalons-le d'entrée de jeu, une propension naturelle – vraisemblablement liée à notre phylogénèse –[2] à la croyance au libre-arbitre est probable, et son influence attitudinale et comportementale n'est certainement pas à négliger. Cette cause importe peu *per se*, néanmoins, car la question que se posent tant la sociologie morale critique que la philosophie politique indépendante de la pratique, relativement à la problématique métaphysique abordée ici, est celle de la possibilité d'une *inflexion* suffisante de cette croyance (voir note 1, p. 267). Et la cause majeure entravant la socialisation de l'individu au déterminisme (et, singulièrement, au déterminisme *métaphysique*), avec plus de force encore que n'en exerce l'injonction à l'attribution de responsabilité morale, réside dans cette autre injonction (que l'on pourrait nommer *injonction à l'exhibition narcissique*) lancinante qui lui est faite d'afficher – en tant que preuves nécessaires à la justification de son existence, comme nous allons le voir – des signes ostensibles de sa propre autodétermination métaphysique, ou, à tout le moins, de ce qui est censé la représenter. Telle est, en tout cas, l'hypothèse interprétative que nous nous proposons de développer dans la suite de cette section.

L'une des intuitions les plus profondes de Bourdieu (1997) est, sans doute, celle d'avoir compris que "le monde social offre aux humains ce dont ils sont le plus totalement dépourvus : une justification d'exister" (p. 282), et, corrélativement, que la recherche de reconnaissance sociale est l'"un des moteurs qui [sont] au principe de tous les investissements" (*ibid.*, p. 199).[3,1] Dans les sociétés traditionnelles et dans celles d'Ancien

---

[1] L'on peut, assez raisonnablement, penser que ces causes seront d'autant plus efficaces qu'elles agiront sur une population profane en philosophie.

[2] Voir la section 1.6 du premier chapitre, p. 56.

[3] Probablement le point focal de l'*anthropologie* philosophique de Bourdieu réside-t-il dans la question de la motivation première à l'accumulation de capital symbolique : celui-ci apporte à son détenteur, par le biais de la conversion d'autres types de capital (différemment valorisés selon les champs), une reconnaissance sociale dont la genèse anthropologique du besoin serait à situer dans la "socialisation du sexuel" et dans la "sexualisation du social" (1997, p. 199) : survivre, *en tant qu'espèce sexuée*, impose que l'objet de désir soit *alter* et non (seulement) *ego*, donc que l'individu possède (ou développe) une puissante motivation à "constitu[er] en objet d'intérêt et de préoccupation" (*ibid.*) le monde social. C'est en ce sens que l'on peut estimer que l'édifice anthropologique bourdivin est, fondamenta-

Régime, cette reconnaissance était associée au rang, à la position au sein de la société, elle-même déterminée par la naissance ;[2] il s'agissait donc, essentiellement, d'une reconnaissance d'appartenance, c'est-à-dire d'une reconnaissance *collective*. La Révolution française a tenté de promouvoir l'égalité de tous les individus (Rosanvallon, 1992) ; non pas une égalité *matérielle*, mais une égalité *formelle* (un statut, des droits, des "chances" identiques pour chacun). La distinction est fondamentale (voir, sur ce point, la note 1 de la page 89), car l'un des effets pervers engendrés par le caractère formel de cette égalité réside dans le fait qu'il convertit celle-ci en un solide adjuvant de la légitimation de l'idéologie du mérite et de son soubassement métaphysique, la capacité d'autodétermination : si chacun dispose du même statut, des mêmes droits et des mêmes chances de départ dans la vie, alors les inégalités socio-économiques ultérieures ne sont plus justifiées, selon le sens qu'elles prennent, *que* par le mérite ou par le démérite de l'individu.

Cette exacerbation de l'importance conférée à la croyance en la capacité d'autodétermination métaphysique – qui deviendra l'un des traits prédominants de la dernière modernité et, par extension, des régimes politiques démocratiques –[3] tombe à point nommé pour se substituer au

lement, une théorie de la reproduction sociale par la motivation à la reproduction biologique.

[1] Sans le besoin d'appartenance – la *barrière*, dans les termes de Goblot (2010 [1925]) – ni le besoin de reconnaissance – le *niveau*, chez l'auteur –, qui, conjointement, constituent certainement la racine de la volonté de distinction sur un plan strictement culturel, seule compterait la nécessité, dont le critère de satisfaction est la fonctionnalité, laquelle peut faire l'objet d'une évaluation objective (contrairement à la distinction, qui, pour sa part, ne peut subir qu'une évaluation sociale, à l'aune de son *in*utilité fonctionnelle). Cette nécessité s'oppose conceptuellement à l'ostentation, qui est elle-même narcissique, et qui se mue souvent en un enjeu de reconnaissance tel que l'obtention de capital symbolique qui la rend possible devient une fin en soi, quitte à ce que les autres types de capital, parce qu'ils sont convertibles en capital symbolique, fassent l'objet d'un mode d'acquisition à la limite de la contrebande : diplômes "achetés" au prix fort dans des écoles privées, biens matériels payés à crédit, vêtements et accessoires de contrefaçon, *etc.*

[2] Pour Gauchet (1998), la désinstitutionnalisation de la famille joue un rôle primordial dans cet aspect particulier de l'histoire de l'individualisme : elle "devient une affaire privée – le contraire d'une affaire publique. Elle relève du regroupement volontaire et par conséquent précaire d'individus sur des bases et à des fins affectives, la procréation qui s'ensuit éventuellement étant elle-même comprise en termes affectifs" (p. 169).

[3] Selon Lipovetsky (1983), "[l]es modernes ont inventé l'idée d'une liberté sans borne qui permet d'expliquer ce qui nous sépare de l'humanisme classique" (p. 105) : "[a]vec les modernes, l'idée d'un réel imposant ses lois se trouve incompatible avec la valeur de la monade individuelle *ontologiquement* libre" (*ibid.* – nous soulignons). Riesman (2001 [1961]), pour sa part, qualifie d'*extro-déterminée* (other-directed) la personnalité modelée

rang social comme critère de cette reconnaissance, que la notion d'égalité formelle pousse, peu à peu, vers la déliquescence : de plus en plus, la reconnaissance, devenue *individuelle*,[1] va se fonder sur la présumée aptitude ontologique de l'individu à ne pas susciter l'indifférence, c'est-à-dire sur son aptitude présumée à montrer et à démontrer, au travers de choix et d'actions *qu'il ne doit authentiquement qu'à lui-même*, qu'il peut *être différent* (C. Taylor, 1998 [1991]).[2] C'est, du reste, ce que Tocqueville (1992b [1840]) avait déjà constaté dans son étude sur la démocratie américaine : "[i]ls ont détruit les privilèges gênants de quelques-uns de leurs semblables ; ils rencontrent la concurrence de tous" (p. 650). "De ce point de vue", commente Chanial (2011), "le monde démocratique apparaît comme un monde hobbésien animé par cette course effrénée et incessante à la reconnaissance. Dès lors qu'il n'y a plus de rang fixe, chacun doit établir lui-même sa propre valeur" (p. 60).

Néanmoins, si cette apparente aptitude de l'individu à être différent

par les sociétés contemporaines ; pour lui, l'enfant extro-déterminé accorde beaucoup plus de valeur à la reconnaissance que lui témoigne son groupe de pairs qu'à celle que lui démontrent ses ascendants, lesquels représentent la tradition.

[1] Les questions (abordées, par exemple, par Bastenier [2008], par Caillé [2006], par Fraser [2001] et par Pourtois [2009]) relatives à la dialectique entre attentes de justice distributive et attentes de reconnaissance, touchant l'identité *sociale* (et non, spécifiquement, l'identité *individuelle*) de *groupes* particuliers – généralement minoritaires au sein de la société – ne seront pas discutées ici. À ce propos, notons que certains auteurs (Peters, 2011 ; Sayer, 2005) ont cru percevoir une contradiction entre, d'un côté, la justification que produit le dominé de sa propre position (la "nécessité faite vertu"), et, d'un autre côté, la réflexivité à l'égard de celle-ci qu'exige nécessairement l'expression de telles attentes de reconnaissance ; en réalité, l'élément cardinal permettant de comprendre cet apparent antagonisme est justement, nous semble-t-il, le caractère *groupal* (ou *organisé*) de telles revendications et de leur émergence : les formations syndicales, pour n'évoquer que cet exemple, disposent de ressources réflexives que ne détiennent pas et que ne sont pas capables de produire les agents dominés considérés en tant qu'ensemble d'individus *isolés* (la "base"), mais que ces derniers peuvent s'approprier par *transmission*.

[2] Ainsi Honneth – éminent théoricien de la reconnaissance – suggère-t-il (1990) que "in der Sozialpsychologie George Herbert Meads [...] wird die Individuierung des Menschen als ein Prozeß betrachtet, in dem der Einzelne in dem Maße zu einer praktischen Identität gelangen kann, in dem er sich der Anerkennung seiner selbst durch einen wachsenden Kreis von Kommunikationspartnern zu vergewissern vermag" (pp. 1044-1045) ; de là les agents construisent-ils "mit dem steigenden Bewußtsein ihrer Individualität zugleich auch eine zunehmende Abhängigkeit von den Anerkennungsverhältnissen aus, die ihnen ihre Lebenswelt bietet" (*ibid.*). Honneth (2004b) ajoute que, "quand nous considérons un autre être humain comme aimable, digne de respect ou de solidarité, ce qui est exprimé dans chaque cas par la 'valeur' estimée n'est qu'une dimension supplémentaire de ce que signifie, pour un être humain, conduire sa vie avec une autodétermination rationnelle" (p. 147).

de l'autre constitue une condition nécessaire à sa reconnaissance, elle n'en est pas, pour autant une condition suffisante : par sa définition même, sa reconnaissance en tant qu'individu différent des autres est une reconnaissance *par autrui* ; par conséquent, elle implique soit l'action des autres sur l'individu, soit, à défaut, l'action de ce dernier sur les autres, afin de les contraindre à le reconnaître.[1,2]

Ce faisant, l'on comprend que le regard neutre sur soi (regard qui est, en réalité, une *absence* de regard, donc une indifférence, un mépris)[3] devienne de plus en plus insupportable dans une culture où enfle, toujours davantage, la valorisation de la croyance en la capacité d'autodétermination. Probablement est-ce là qu'il faut chercher la logique subjective de l'explication des attitudes compatibilistes observées, dans notre étude empirique, chez les étudiants en philosophie : s'il n'est d'attitude réactive sans ratification du libre-arbitre, s'il n'est de reconnaissance par l'autre sans attitudes réactives de sa part, et s'il n'est d'existence possible sans reconnaissance par l'autre, alors peut-être vaut-il mieux, en fin de compte, vivre dans l'illusion du libre-arbitre que ne pas vivre du tout. C'est en ce sens que l'on peut confirmer que les comportements compatibilistes relevés chez certains de ces répondants témoignent, avant tout, de craintes conséquentialistes (pour l'identité sociale et, par extension, pour l'identité individuelle) de la part de ces derniers. Avant Williams (2003), G. Strawson (1986) met distinctement en lumière la manière dont on *peut*[4] concevoir

[1] Un tout (social, ici) indifférencié est, par nature, *un* ; de ce fait, une partie x de celui-ci ne peut ériger son ipséité *individuelle* (être x) *que* parce qu'elle n'appartient pas à ce tout, c'est-à-dire parce qu'elle n'est pas ~x. Cette non-appartenance de x à ~x se définit *via* les limites de x, ses frontières, qui matérialisent le passage de x à ~x ; et ces limites ne peuvent elles-mêmes exister, sous l'angle phénoménologique, que par les *actions* réciproques qui s'exercent de x sur ~x et de ~x sur x. Comme l'a remarqué Elias (1996 [1939]) de longue date, l'individu et la société ne peuvent exister que par références réciproques de l'un (et de l'une) à l'autre, de la même manière que la nuit ne peut exister que par référence au jour. C'est aussi ce qu'affirme Bourdieu (1994) : "exister dans un espace, être un point, un individu dans cet espace, c'est différer, être différent ; or, selon la formule de Benveniste parlant du langage, 'être distinctif, être significatif, c'est la même chose'. Significatif s'opposant à insignifiant, aux différents sens" (p. 24).

[2] Honneth (2004b) évoque la manière que peut avoir un individu de "parer à sa propre invisibilité en portant des 'coups' qui visent à faire pression sur les autres pour qu'ils le reconnaissent" (p. 140). Lazzeri & Caillé (2004), pour leur part, avancent que le déni de reconnaissance (ou "reconnaissance en négatif", ou "blessure morale") introduit une sorte de "poison" qui décompose le rapport de l'individu à lui-même.

[3] "Ce que je ne vois pas n'existe pas", peut porter à penser une lecture solipsiste de l'œuvre de Heidegger.

[4] Nous verrons plus loin (section 3 du chapitre qui suit, singulièrement en la note 2 de la

les attitudes réactives – et, avec elles, la liberté métaphysique – comme indispensables à la reconnaissance sociale, notamment au travers des relations interindividuelles affectives.

> Love implies a view of the one who is loved as a self-determining agent to whom gratitude can be an appropriate response. But the possible appropriateness of gratitude implies true responsibility. Hence love implies ascription of true responsibility. *So to want love to be possible is to want people to be truly responsible.* (p. 309 – nous soulignons)

Les attitudes réactives constituent, ainsi, un moyen de prouver à l'autre que l'on ratifie, que l'on *reconnaît* son comportement comme une démonstration suffisante de sa capacité d'autodétermination *métaphysique*[1], donc comme une démonstration de sa différence (au sens de la note 1, p. 296 ci-dessus), et, partant, comme une démonstration de son existence. En quelque sorte, les attitudes réactives m'accusent bonne réception, par ceux qui me les témoignent, de mes actions en tant que preuves de mon existence sociale ; elles m'apportent donc une *justification d'exister*, selon l'expression de Bourdieu.[2] Convenons que ce n'est pas peu de chose. Et c'est peut-être, d'ailleurs, cette valeur nodale conférée aux attitudes réactives qui incite P.F. Strawson (1962) à percevoir celles-ci comme "essentially *natural* human reactions" (p. 195 – nous soulignons). Pour lui, il est vain, par conséquent, "to ask whether it would not be rational for us to do *what it is not in our nature to (be able to) do*" (*ibid.*, p. 204 – nous soulignons) ; à son tour, ceci octroie par procuration, au compatibilisme, une certaine légitimité à son ambition universaliste : à supposer que la raison nous y poussât, il n'en serait pas moins impossible, psychiquement (donc naturellement – *cf.* Russell [1992]), de suspendre nos

page 341) que cette conception demeure largement ouverte à la critique et à la révision.

[1] Soulignons que Strawson mentionne la responsabilité *véritable* et non la responsabilité *morale* : c'est donc bien de liberté *métaphysique* qu'il est question dans le lien entre reconnaissance et capacité d'autodétermination (voir la section 1.3 du premier chapitre, p. 45).

[2] À bon droit, l'on pourrait soutenir que *prouver* son existence ne revient pas à la *justifier* ; la discussion mériterait d'être menée, mais nous entraînerait trop loin de notre dessein initial. Nous nous contenterons, ici, de suggérer l'hypothèse selon laquelle se voir reconnu constitue souvent, *dans la pratique*, une justification *suffisante* à soi-même de sa propre existence, comme l'a montré – en creux – l'étude de Durkheim sur *Le suicide* (2007 [1897]). Ainsi, pour Sartre (1998 [1943]), "[c]'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe : nous sentir justifiés d'exister" (p. 411) ; pareillement, pour Bourdieu (1979), ceux qui se sentent "faits l'un *pour* l'autre" sont "constitués en fin et en raison d'être d'une autre existence tout entière suspendue à leur propre existence, donc acceptés, assumés, reconnus" (p. 270).

attitudes réactives et, avec elles, nos attributions de libre-arbitre.

Quoi qu'il en soit, et pour résumer le propos, nous dirons donc que deux conditions doivent être satisfaites afin que le monde social offre sa justification d'existence (notamment, au travers de relations interindividuelles fondamentales, comme l'amour et l'amitié) à l'individu : d'une part, ce dernier doit exhiber sa présumée capacité d'autodétermination métaphysique ; d'autre part, cette exhibition doit être reconnue par autrui, sous la forme d'attitudes réactives prenant cette exhibition pour objet.

2.2. Besoin de reconnaissance et psychologisation de la société

Il se peut, toutefois, qu'invoquer un éventuel caractère naturel des attitudes réactives et du besoin de reconnaissance dans le but de rendre compte de leur universalisation participe d'un raccourci sinon délibéré, du moins abusif. Nous avons fait mention, dans la section 1 (*cf.* p. 282), de la façon dont un nombre croissant d'auteurs établissent un lien entre l'injonction à l'attribution de responsabilité morale et ce qu'il est convenu de nommer un phénomène massif de psychologisation de la société. Et il est vrai que, dans le sens où elle tend à attribuer la situation de l'agent à des causes qui lui sont internes, la psychologisation s'appuie sur le renforcement de la croyance de ce dernier en sa capacité d'autodétermination. Mais il nous paraît que limiter son influence à ce seul renforcement (et à celui, corrélatif, de la croyance en la responsabilité morale) revient à passer à côté du cœur même du phénomène de psychologisation, et, par là, à en sous-estimer grandement la puissance. Celle-ci réside, selon nous, dans la manière dont la psychologisation *flagorne* l'agent dans son individualité, c'est-à-dire dans sa différence et, surtout, dans la *"valeur intrinsèque"* de sa différence en tant qu'elle aune celle de son existence elle-même. En d'autres termes, la psychologisation ne se contente pas de renforcer *de manière directe* (*via* la responsabilisation morale) la croyance en la capacité d'autodétermination, comme se bornent[1] à le soutenir les théoriciens de la gouvernementalité néolibérale cités précédemment : son effet le plus

[1] Cette limitation de l'appareil critique de la psychologisation à son seul aspect pratique (et non métaphysique) reflète, de manière exemplaire, nos constats empiriques chez les (futurs) sociologues, dont une conscience nette du déterminisme socio-anthropologique n'empêche pas une croyance en la liberté métaphysique. L'éloge de celle-ci est, d'ailleurs, patent chez Hache (2007) : "s'il est nécessaire de critiquer [...] cet usage de la notion de responsabilité [...], cette critique exige d'être complétée *pour ne pas abandonner ces belles notions de responsabilité et d'*'empowerment' à leurs détracteurs et [...] se [priver] alors de ressources précieuses" (p. 64 – nous soulignons).

fondamental sur ladite croyance est *indirect*, et consiste à exalter la "valeur" de l'individu, à ériger son narcissisme en qualité suprême ; *de là* (et de là *seulement*), elle dispose d'une autorité maximale pour l'enjoindre d'exhiber sa capacité d'autodétermination (et, partant, de *croire* à celle-ci), puisque c'est cette dernière qui, en l'extirpant du néant de l'indifférence, fonde sa différence – donc sa signifiance singulière – et donne crédit, ce faisant, à ce narcissisme si âprement loué.[1] Telle est, détourée à gros traits, la voie qu'emprunte le phénomène de psychologisation afin de rendre éminemment contagieuses – pour reprendre l'adjectif de Sperber – les attitudes métaphysiques libertariennes.

Sous ce jour, le décuplement du besoin de reconnaissance (et celui des attitudes réactives, censées le combler) apparaît bien plus comme la conséquence logique de celui de l'injonction à l'exhibition narcissique (celle-ci traduisant, elle-même, la psychologisation exponentielle de la société)[2] que comme l'expression d'une authentique nécessité existentielle. Insistons sur le pouvoir *décuplant* de cette injonction sur le besoin de reconnaissance (et sur la croyance en la capacité d'autodétermination), car c'est précisément cette caractéristique (que ne possède pas, en tout cas pas à un degré tel, l'injonction à l'attribution de responsabilité morale) que rendent tangibles nos résultats empiriques, selon lesquels les attitudes *authentiquement* métaphysiques (par opposition aux attitudes métaphysiques à tendance socio-anthropologique) se montrent insensibles à l'origine sociale et aux dispositions qui les médiatisent (orientation de dominance sociale et proximité aux valeurs et aux rôles) : si la socialisation académique des futurs philosophes diminue les inclinations libertariennes de ces derniers s'agissant d'imputer responsabilité et blâme en univers *hypothétiquement* déterministe, il n'en va guère de même pour ce qui a trait à la qualification métaphysique de *notre* univers *[réel]*, qu'aucun des facteurs de socialisation envisagés dans l'étude ne semble en mesure d'infléchir.

Madsen & Brinkmann (2010) montrent bien en quoi cette psychologisation n'a pas (ou n'a plus) à pénétrer l'ordre social ni l'épistémologie des sciences humaines, car elle les *structure* déjà toutes deux, de sorte que,

---

[1] Insistons, en outre, sur la distinction des types de croyance en la capacité d'autodétermination que produisent ces effets direct et indirect de la psychologisation : respectivement, *socio-anthropologique* pour l'injonction à l'attribution de responsabilité morale et *métaphysique* pour l'injonction à l'exhibition narcissique.

[2] De ce point de vue, le néolibéralisme, en tant que "potentialisateur de la psychologisation" (comme nous le qualifiions dans la section 1, p. 283), n'apparaît finalement que comme un apogée temporel (éventuellement provisoire) du processus de démultiplication de cette injonction à l'exhibition narcissique.

"when the late-modern citizen thinks politics, she thinks in already established psychological terms and structures" (p. 186). Comme le soutiennent les auteurs,

> trying to stop talking about psychologisation is becoming ever less possible and meaningful. The problem [...] is that the psychologisation of society is leaving no vocabularies or alternative discourses untouched by psychology. Not wanting to talk about our problems in a personal, psychological language means to stop being human in a 'normal' way. Indeed, not wanting to talk about the self in psychologised ways can be conceived as a psychological problem in itself, thus meriting psychological analysis as such. (*ibid.*, p. 183)

Soulignons que ce que nous proposons de nommer *injonction à l'exhibition narcissique* ne recouvre pas le même phénomène que celui d'*injonction à la visibilité*, même si les deux notions ne sont pas sans rapport. Tandis que celle-là a trait à la démonstration d'une capacité à exercer un effet sur le monde, à être signifiant par sa différence (voir ci-dessus, note 1, p. 296), celle-ci concerne la projection publique – que rend possible *pour chacun* une technologie inconnue voire inimaginable jusqu'il y a peu – de l'intimité personnelle (Aubert & Haroche, 2011 ; Heinich, 2012 ; Spurk, 2011 ; Vincent-Buffault, 2011 ; Zawadzki, 2011) ou d'une certaine version avivée de celle-ci, sous une forme généralement théâtralisée ("télé-réalité") ou pathologisante et psychanalysante ("*talk-shows*"). Comme l'exprime Barus-Michel (2011), l'"on ne dit plus : 'Ça ne regarde que moi', mais 'Regardez-moi avec mes terribles problèmes, j'en suis la vedette'" (p. 30). Toujours est-il que ce qui fait, ici, l'objet d'une injonction à l'individu n'est pas la *démonstration* de sa capacité d'autodétermination (c'est-à-dire de ce que l'on est capable de *faire*), mais plutôt la *monstration* de son intimité (c'est-à-dire de ce que l'on *vit*, voire de ce que l'on *subit*), dont la reconnaissance ne prend d'ailleurs pas la forme d'attitudes réactives confirmant cette capacité de libre-arbitre, mais plutôt celle d'attitudes d'empathie, de compassion, ou (selon le cas) de convoitise. Autrement dit, l'importance (dans les deux sens du terme) de l'action sur le monde est beaucoup plus forte dans l'injonction à l'exhibition narcissique que dans l'injonction à la visibilité, et l'on pourrait dire que celle-ci est comprise dans celle-là (se livrer au "déballage" de l'intime et de l'émotionnel suppose, comme préalable, que les acteurs de ce dernier puissent être considérés comme *dignes* d'intérêt).[1]

[1] À ce propos, notons encore que, si l'essor exponentiel qu'il connaît actuellement n'est pas étranger à celui des technologies susmentionnées (voir *e.g.* Borel [2012]), l'intérêt sociologique pour cette montée de l'injonction à la visibilité n'est pas récent pour autant : c'est, en effet, déjà vers le milieu du siècle dernier qu'Isenberg (1949) déclarait que "[t]he

La manifestation la plus contemporaine et – sans doute – la plus évidente de cette injonction à l'exhibition narcissique que produit la psychologisation réside dans la volonté de l'individu non plus d'acquérir une valeur singulière par des actes connus puis reconnus, mais bien de la créer "virtuellement" de toutes pièces, et, *alors seulement*, de la faire reconnaître. Cette démarche, que facilitent à l'extrême, aujourd'hui, ce qu'il est convenu d'appeler les "réseaux sociaux", permet à chacun de transformer les faits les plus banals de sa vie quotidienne en "événements" censés démontrer aux "amis" (dont le nombre doit être le plus élevé possible)[1] que leurs protagonistes mènent une vie vraiment trépidante – bref, qu'ils *existent*. Sans invitation et souvent sans beaucoup de pertinence, chacun livre – haut et fort – son avis sur tous les sujets (ou presque), et l'exprime généralement par des aphorismes à tournure de vérités éternelles. Nourries par le "dogme démocratique", qui entretient la confusion entre légitimé et vérité de l'opinion profane, ces maximes fleurissent jusque sur les murs des pièces du logement de leurs auteurs, voire – comble de l'exhibition narcissique – sous la peau même de ces derniers, comme en témoigne l'impétueux succès de la pratique du tatouage.[2] Ceci n'est, du reste, que l'affirmation la plus populaire de l'idéologie de la créativité, selon laquelle chacun serait un artiste devant se mettre à l'écoute de son "être intérieur"[3] ("*inner self*"), voire libérer son "enfant intérieur" ("*inner child*"), et qui se concrétise, du point de vue politique, par la transition de la démocratisation de la culture vers la démocratie culturelle.[4]

---

shallowness of those who exult in empty praise is inexpressible, for they have sacrificed every other standard and have no longer a conception of what it is good to be honored *for*" (p. 2). Vingt ans plus tard, Debord (1967) parlera de "société du spectacle", avant que Lasch (1991 [1979]) n'écrive, dans un ouvrage intitulé sans équivoque *The culture of narcissism* – mais affublé d'une connotation psychanalytique que nous nous abstenons de conférer à notre propre analyse –, que "[s]uccess in our society has to be ratified by publicity. […] [The modern prince] confuses successful completion of the task at hand with the impression he makes or hopes to make on others." (p. 60).

[1] Comme le note Rivière (2010), "[l]'expérience Facebook procure à l'utilisateur la sensation d'être en permanence en représentation devant cent trente personnes (nombre moyen d'amis) applaudissant chaque geste et chaque bon mot" (p. 28). Voir aussi Hearn (2008).

[2] Ainsi que le souligne Le Breton (2006) assez justement, "[l]e corps est aujourd'hui un autre soi-même disponible à toutes les modifications, *preuve* radicale et modulable *de l'existence* personnelle, et *affichage* d'une identité provisoirement ou durablement choisie" (p. 17 – nous soulignons).

[3] L'analogie avec l'homoncule, cher au libertarianisme métaphysique et évoqué plus haut (p. 57) par Damasio, n'est certainement pas fortuite.

[4] Au travers de cette évolution, c'est aussi l'image de l'artiste elle-même qui se transforme.

Néanmoins, cet aspect du narcissisme n'en est que la pointe visible. Le "bien-être psychique" devient une autre valeur très prisée : "Je suis un être humain. Ne pas plier, abîmer ou tordre.", lance assez cyniquement Lipovetsky (1983, p. 25). Simultanément, la liste des états jugés pathologiques ne cesse de s'allonger, comme le prouve le passage de leur nombre (établi par le *DSM*[1]) de 106 en 1952 à 410 en 2011 (Pommier, 2011).[2] Ainsi, "[c]e qui est considéré comme 'pathologique' gagne du terrain à chaque nouvelle classification, et de simples 'incivilités' sont en passe d'entraîner une obligation de soins"[3] (*ibid.*, p. 19). Ceci lors même que la vulgate thérapeutique n'a de cesse de prêcher, comme seul objectif, la préservation ou la restauration de l'autonomie de l'individu. Il est vrai que l'injonction lancinante à démontrer son autonomie et sa différence peut être à l'origine de gênes sérieuses : comme l'indique Ehrenberg (1998),

> [l]a dépression amorce sa réussite au moment où le modèle disciplinaire de gestion des conduites, les règles d'autorité et de conformité aux interdits qui assignaient aux classes sociales comme aux deux sexes un destin ont cédé devant des normes qui incitent chacun à l'initiative individuelle en l'enjoignant à devenir lui-même. (p. 10)

De moins en moins, l'art est entendu comme l'expression d'une tradition, d'une transmission sous une forme émouvante (plaisante, divertissante, écœurante, *etc.*), des normes, valeurs, croyances et histoires d'une population, portées par un *artisan*, expression dont la spécificité se trouve dans sa capacité d'objectiver et de mettre en forme la richesse d'expériences subjectives qui résistent à l'enfermement dans les cadres de l'existence et dans les modes de perception communs. Progressivement, l'art devient l'affaire d'*auteurs*, d'*artistes* qui substituent, à la profession de traduire et de représenter la culture d'un peuple, la vocation d'exprimer *leur* message idiosyncrasique, d'exhiber leur narcissisme (voire de s'"engager" – *cf.* Sylvester [2011]). L'on assiste, ainsi, à une inversion (caractéristique de la modernité) de la direction d'ajustement entre le monde et l'individu : ce n'est plus l'artisan qui représente le monde, mais le monde qui représente l'artiste (autoproclamé), au travers de son "œuvre". Corrélativement, parce qu'il est convaincu que ses actions sont des actions sur le monde et non l'inverse, cet artiste (au sens large) qui sommeille en chaque individu croit que lesdites actions doivent nécessairement avoir un sens (de là des expressions telles que "le sens que je donne à ma vie" ou "se mettre en projet", par exemple).

[1] *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, utilisé internationalement comme référence en psychiatrie.

[2] Selon Pommier (*ibid.*), l'"[o]n peut avoir une idée de l'importance des coûts induits en examinant les différences de prescription entre les pays qui se conforment au *DSM* et ceux où un autre point de vue est resté majoritaire : en France, environ quinze mille enfants prennent de la ritaline, prescrite contre l'"hyperactivité'; ils sont cinq cent mille au Royaume-Uni. [...] De là à imaginer que certaines nouvelles catégories cliniques soient commanditées en fonction des besoins *marketing* de nouveaux médicaments..." (p. 19).

[3] Ce qui, au passage, renforce la légitimité (donc le pouvoir) de l'institution juridique, puisque – nous l'indiquions plus haut (p. 285) en citant Bourdieu –, "la 'médicalisation' vient justifier la 'juridicisation'".

Mais il n'y en a pas moins lieu de reconnaître que, à l'autre extrémité du spectre des "troubles psychiques", figurent des "traumatismes" qui ne sont, en réalité, rien d'autre que des événements pénibles auxquels chacun (entre-temps devenu, *volens nolens*,[1] une "victime") risque de se voir confronté à un moment ou à un autre de sa vie. D'où une "fureur cathartique, [une] injonction largement intériorisée de la nécessité de faire parler et s'exprimer dès qu'il y a malaise psychique" (Le Maléfian, 2004, p. 126). Et d'où, aussi, la déferlante d'"experts" à la parole prophétique et de "*coaches*" en tous genres (Amado, 2004), de stages de "travail sur soi"[2], d'ouvrages de "développement personnel" (Marquis, 2007 ; Woolfolk, 2003), de magazines de "psychologie" invitant le lectorat le plus vaste possible à "se prendre en main", à "se gérer", à comprendre son "intelligence émotionnelle", à identifier les "malaises" et les "mal-être" (les siens propres et ceux des autres), *etc.* – la liste est longue et ne cesse de s'allonger. Ainsi la "souffrance psychique" (toujours supposée, rarement objectivée, ou alors par des grilles critériées qui exigeraient, elles-mêmes, une mise à la question – voir la problématique du *DSM*, ci-dessus) devient-elle l'affaire de tous ("J'aurais dû devenir psychologue, tout le monde me parle de ses problèmes, je suis très à l'écoute."), et tout particulièrement de ceux qui, par leur place dans le système, sont les mieux placés pour exercer une pression à l'internalité et à l'autonomie tout en se revendiquant d'une volonté d'assistance bienveillante : assistants sociaux, éducateurs, enseignants[3], ainsi que l'a montré empiriquement Dubois (1988).[1]

---

[1] Si l'individu ne se sent pas lui-même "souffrir" d'un événement qu'il vient de vivre, son entourage et les "thérapeutes" auront tôt fait de le rappeler à l'ordre, en lui démontrant que sa souffrance existe *à son insu* (probablement dans son "inconscient"), et qu'elle ne peut, de ce fait, qu'en être plus grave encore : s'il n'en est pas conscient, c'est qu'il la scotomise, tellement le traumatisme est profond, comme le lui confirmera, sans doute, le psychologue avec l'assurance que confère la possession d'un savoir naturalisé (*cf.* note 2, p. 132).

[2] Tant à titre privé qu'à titre professionnel (Haefliger, 2004 ; Vrancken & Macquet, 2006).

[3] L'idéologie pédagogiste constitue un auxiliaire particulièrement puissant de l'injonction à l'exhibition narcissique. Là où les méthodes traditionnelles d'enseignement (ironiquement dites, aujourd'hui, *transmissives* voire *passives*) contraignaient l'élève à donner *lui-même* (activement) un sens à son apprentissage, lui instillaient le goût de l'effort et celui de l'étude de matières dont on ne perçoit pas nécessairement l'utilité *a priori*, les pédagogies dites "actives" (*e.g.* pédagogie par résolution de problèmes, *problem-based learning* ou *PBL* – voir Pochet [1995], Poirier Proulx [1999], Stordeur [1996]) lui proposent des tâches "prémâchées" par l'enseignant, des tâches qui toujours doivent "faire sens" pour lui, et surtout lui plaire (Dufour, 2001) : pour Freinet, l'idéal de la pédagogie aurait été d'amener la cour de récréation dans la classe elle-même. Ce faisant, cette pédagogie actuelle renforce on ne peut mieux les effets de l'injonction à l'exhibition narcissique : sous couvert

Comme le note encore Le Maléfian (*ibid.*), les médias et la fiction, en particulier, portent une bonne part de responsabilité dans cette assimilation :

> [c]ette nouvelle place médiatisée et médiatique [du psychologue], propre à attiser tous les idéaux, n'est pas sans conséquences sur le devenir même de la profession et son identité. À titre d'exemple, nous pouvons signaler que de nombreux étudiants en 1er cycle de psychologie – plutôt des filles – ne cachent pas qu'ils ont le désir de devenir psychologue depuis leur adolescence, ce qui est un fait relativement nouveau par rapport aux générations précédentes. Or ils souhaitent surtout devenir ces psychologues à la mode exaltés dans les médias, confondant les criminels sexuels, démasquant les pères incestueux, développant la résilience[2] des enfants traumatisés, consolant les victimes et traumatisés de tous ordres, *etc.*[3] (pp. 126-127)

---

d'apprentissage de l'autonomie, elle prépare des individus qui auront été éduqués à ne se "sentir bien" (le "bien-être" étant devenu, ne l'oublions pas, une valeur cardinale) que lorsqu'ils "prennent du plaisir", réalisent des activités qui "ont du sens" pour eux, et obtiennent ce qu'ils désirent, puisqu'on le leur a toujours accordé à l'école (et à domicile). Bref, cette pédagogie de l'autonomie, de l'émancipation, du "bien-être" façonne, en réalité, des adultes non critiques, dépendants (de leur propre humeur, entre autres), insatisfaits et consternés de ne pas trouver, sur leur éventuel lieu de travail, des tâches et des dirigeants qui leur proposent des tâches agréables, épanouissantes et pleines de sens.

[1] Prolifère ainsi la catégorie des "thérapeutes" déjà évoqués, genre particulier de "*coaches*" censés promouvoir le "bien-être" (surtout psychique) et s'étant spécialisés dans quelque "discipline" ésotérique, que ce soit par la lecture de magazines et d'ouvrages de "développement personnel", ou – pour les plus sérieux d'entre eux – par un stage de deux *weekends* (parfois trois). L'ignorance s'étendant fréquemment à elle-même, les prétentions, l'arrogance, la fatuité et la cuistrerie des ces "praticiens" semblent souvent en raison inverse de leurs connaissances et de leurs compétences objectives, elles-mêmes objectivement très douteuses. Ceci au plus grand dam de ceux qui subissent leurs pratiques : il n'est pas rare, par exemple, d'entendre parler (sans sourire ni sourciller) d'"élimination des blocages émotionnels" (qui, comme il se doit, "remontent à l'enfance" voire à la "vie intra-utérine"), de "programmation neurolinguistique", d'"analyse transactionnelle" ou de "rééquilibrage des *chakras*". Singulièrement, l'on pourrait formuler l'hypothèse – à vérifier empiriquement – selon laquelle les enseignants du secondaire reconvertis, par le rapport qu'ils entretiennent à un savoir sédimenté voire réifié à force d'être répété sans contrainte de réflexivité (Carr, 2001), seraient particulièrement exposés à l'extension de cette disposition épistémique à tous les domaines de la connaissance et, ce faisant, à l'entretien de l'illusion d'une compétence maîtrisée, surtout lorsqu'ils n'ont, pour interlocuteurs, que des élèves (ou des patients) objectivement moins instruits qu'eux et contribuant, par là, à leur renvoyer l'image d'une sapience certaine.

[2] Sur ce point, notons, avec Tisseron (2003), que "[l]a 'résilience' est inséparable de la conception d'un 'Moi autonome' développée par la psychologie américaine, et qui n'est autre qu'une instance favorisant la réussite des 'plus aptes'. La 'résilience' est de ce point de vue un concept qui évoque plus la 'lutte pour la vie' chère à Darwin que la distinction morale" (p. 21).

[3] L'on résiste difficilement à l'envie de partager la truculence du verbe de Javeau (2004) retranscrivant, en 2002, un journal parlé à peine imaginaire : "Mesdames, Messieurs, bonsoir. Voici les principales nouvelles de ce jour. À Forest, Monsieur Mostinck, soixante-

Que l'on ne s'y méprenne pas : cette recherche effrénée du "bien-être" participe bien moins d'une tentative de faire face à la difficulté d'endurer le poids d'une charge psychique provenant du transfert des problèmes sociaux vers la sphère privée – comme le maintient le courant de la gouvernementalité néolibérale – que de la sacralisation de l'individu, elle-même liée à l'injonction narcissique. En d'autres termes, cet effet singulier de la psychologisation de la société réside moins dans l'augmentation de la

quatre ans, s'est coupé en se rasant. Notre envoyé spécial a interrogé l'infirmière qui lui a assuré les premiers soins : 'La lampe de la salle de bain de Monsieur Mostinck avait sauté, et malheureusement ce dernier a quand même voulu se raser dans le noir. Sa plaie heureusement n'était pas profonde, et j'ai pu arrêter rapidement le sang en lui mettant un sparadrap.' Un psychologue a été envoyé à Monsieur Mostinck par les pompiers de la Région de Bruxelles-Capitale pour l'aider à surmonter son traumatisme. À l'autre bout du monde, notre championne belge Kim Clijsters est venue difficilement à bout de la Slovaque Helena Tchouktchouknouga, pourtant classée seulement 213e aux atépés, dans la seizième finale de l'Open des Îles Fidji. Son cauche nous explique les raisons de cette faible prestation : 'Kim aurait gagné plus facilement si elle aurait mieux joué, mais elle a pas joué bien, alors elle a gagné difficilement.' L'interview était réalisée par notre envoyée spéciale aux Îles Fidji, dans l'Atlantique Nord. Sachez aussi que le chien de Madame Cornet, de Strepy-Bracquegnies, a été mordu par le chien de sa voisine, Madame Ben Garbi, issue de l'immigration. Notre correspondante sur place a pu interroger le docteur Canelloni, vétérinaire : 'La blessure du chien de Madame Cornet n'est heureusement pas grave. On suppose que la querelle entre les deux chiens a éclaté au moment de leurs promenades de santé respectives. Mais le chien de ma cliente l'a échappé belle, car celui de sa voisine était beaucoup plus grand et plus fort. Pensez donc, un boxer contre un Jack Russel ! J'ai pu faire un pansement au petit chien. Demain on n'y verra plus rien.' Un psychologue canin a été envoyé par la S.P.A. au chien de Madame Cornet pour l'aider à surmonter son traumatisme. Hier, Marc Dutroux a refusé de manger les brocolis qui lui étaient apportés dans sa cellule par les soins de la cuisine de la prison d'Arlon. Le cuisinier en chef a été interrogé par notre correspondant local. Voici sa déclaration : 'Quand on est un criminel aussi odieux que ce Dutroux, on ne fait pas des manières sur son manger.' Un psychologue a été adressé par Monsieur Verwilghen [ministre de la Justice] au cuisinier pour l'aider à surmonter son traumatisme. Toutefois, l'impresario de Dutroux, le sénateur De Decker, aurait laissé entendre qu'en effet les brocolis étaient trop salés. Tout autre chose, on apprend de New Delhi que l'Inde a envoyé ce matin un missile à tête nucléaire sur Islamabad, la capitale du Pakistan. Il y aurait plusieurs dizaines de milliers de morts. Mais les Belges ne devraient pas être trop inquiets. Nous avons pu joindre notre ministre de la Santé publique, Madame Alvoet [membre du parti écologique flamand, AGALEV], qui a déclaré ce qui suit à notre correspondante : 'Le nuage atomique est poussé par les vents vers la Chine, et la Belgique ne sera donc pas touchée. Et d'ailleurs le gouvernement a pris toutes ses responsabilités.' À la suite de cet incident, les bourses ont manifesté un peu partout dans le monde une certaine euphorie. Le Nikkei est remonté de deux points, le Dow-Jones de quatre et même le Bel 20 a repris un point et demi sur son montant d'hier. Sachez encore que Jenifer [candidate victorieuse de *Star Academy*] a dîné hier soir avec Mario dans un restaurant des Champs-Élysées pour un peu plus de mille euros. Vous saurez tout ce qu'il fallait retenir de cette journée et vous aurez atteint, avec nous, la fin de ce journal. Merci de votre attention." (pp. 39-41).

charge psychique (augmentation qu'il ne s'agit pas de nier, pour autant) imposée par le néolibéralisme que dans la diminution de la capacité à la supporter. D'ailleurs, c'est plutôt de *disposition* à la supporter qu'il y aurait lieu de parler : l'injonction narcissique, sans cesse réitérée, berce l'individu de l'illusion selon laquelle il est réellement quelqu'un de particulier, doté d'une "valeur intrinsèque"[1] ("je le vaux bien") et intrinsèquement supérieure à celle de toute autre chose (si ce n'est – et encore – celle de ses semblables) ; persuadé du respect qui lui est dû en raison de cette valeur qu'il pense être la sienne, pourquoi accepterait-il le moindre désagrément, pourquoi serait-il disposé au moindre inconfort – psychique ou autre ?

2.3. Les conséquences de l'injonction à l'exhibition narcissique

L'on s'en doute, les effets délétères d'une telle conception de soi sont multiples. Du point de vue subjectif, ils résident essentiellement dans l'insatisfaction de cet "individu-roi", lequel "souffre" perpétuellement de ne pas recevoir tout ce qu'il "mérite", de ne pas être reconnu à son juste "mérite", d'être la "victime" d'événements "traumatisants", *etc.* Sur le plan objectif, les attitudes métaphysiques libertariennes mènent, ainsi, à la légitimation de l'idéologie méritocratique et, de là, à celle d'une structuration de la structure dans laquelle l'inégalité sociale et économique est perçue comme juste. Or nous avons vu que ces attitudes libertariennes sont soutenues par l'injonction à l'exhibition narcissique, laquelle renforce, par conséquent, cette légitimation de l'injustice.

Par ailleurs – nous l'indiquions plus haut –, ladite injonction tend à démultiplier le besoin de reconnaissance. Or cette reconnaissance, selon Althusser (1970), ne permet aux individus d'être constitués en sujets, n'entérine socialement leur existence en tant qu'entités singulières et signifiantes, *que* pour autant qu'ils témoignent des attitudes et des comportements – c'est-à-dire d'une manière d'être – qui corresponde très exactement aux attentes que pose sur eux la société :[2] trivialement, "il n'est des nôtres *que* parce qu'il a bu son verre comme les autres". Par suite,

[1] "Valeur" d'autant plus élevée, subjectivement, qu'elle sera confortée par l'exhibition, par l'individu, de sa supposée capacité d'autodétermination : comme nous avons tenté de le montrer plus haut, l'on peut estimer, avec Genard (2008b), que, "plus qu'au statut, la dignité de la personne – et donc le respect qui lui est dû – va [dans la modernité] s'attacher à ses mérites, aux actes qu'il (*sic*) a posés, c'est-à-dire à l'autonomie de sa volonté et aux usages qu'il (*sic*) va en faire" (p. 26).

[2] Honneth (2004a) propose une lecture similaire d'Althusser.

l'augmentation du besoin de reconnaissance qu'entraîne l'injonction à l'exhibition narcissique mène à un accroissement de la pression sociale à la normalité, celle-ci impliquant des dispositions subjectives inégalitaristes. Selon le paradigme bourdivin adopté dans le chapitre précédent, l'on pourrait dire que la reconnaissance fonctionne à la faveur de la reproduction de la conformation et de l'ordre de la structure : les agents qui disposent des capitaux leur permettant d'y occuper une position dominante définissent les attitudes et les pratiques *reconnues*, celles qui promouvront l'intégration au groupe social ; inversement, les dominés fournissent l'exemple des dispositions et des comportements inadéquats, qu'il vaut mieux éviter si l'on ne veut pas devenir le "mouton noir". De surcroît, parce qu'elles matérialisent son appartenance singulière à une communauté, parce qu'elles le "tiennent de l'extérieur" (pour employer l'expression de Martuccelli [2002]), les attitudes réactives (dites *interpellations* dans la théorie althussérienne) qui reconnaissent l'individu invitent ce dernier à croire qu'il se "tient de l'intérieur", qu'il est libre de toute attache sociale : l'injonction à l'exhibition narcissique induit un besoin de reconnaissance qui opère d'une manière d'autant plus insidieuse que sa satisfaction donne, à l'individu, l'impression de pouvoir exister *sans* cette reconnaissance, augmentant ainsi, en retour, son sentiment narcissique.[1] En d'autres termes, la puissance de cette injonction est telle qu'elle réussit à travestir la sommation de *se conformer* au modèle dominant en une invitation à *être différent* du modèle dominant, en agissant autrement qu'agit autrui. Le tour de force est donc assez prodigieux, qui parvient à imposer massivement la représentation selon laquelle, pour être semblable aux autres, il faut en être différent.

Il existe, enfin, un dernier type d'effet – peut-être le plus dommageable de tous – de cette conception de soi. Croire que l'on occupe une place

[1] Comme le note très bien Bourdieu (1997), "[ê]tre attendu, sollicité, accablé d'obligations et d'engagements, ce n'est pas seulement être arraché à la solitude ou à l'insignifiance, c'est éprouver [...] le sentiment de compter pour les autres, d'être *important* pour eux, donc en soi, et trouver dans cette sorte de plébiscite permanent que sont les témoignages incessants d'intérêt – demandes, attentes, invitations –, une sorte de justification continuée d'exister" (p. 283). Au fond, enchaîne Martuccelli (*ibid.*), "plus la position d'un individu dans la société est élevée, plus il se trouve pratiquement tenu de l'extérieur, plus il s'auto-conçoit comme s'autotenant de l'intérieur" (pp. 91-92). De ce point de vue, poursuit l'auteur, l'agenda est l'ostentation du manque de temps, il "[manifeste] publiquement le manque de disponibilité de son possesseur. [...] [Ceci] afin d'exhiber face aux autres la preuve de sa propre importance sociale" (p. 86) ; voir aussi Coulangeon *et al.* (2002) et Degenne *et al.* (2002) au sujet du rapport entre temps subjectivement disponible et coût des activités de loisirs.

privilégiée dans l'univers parce que l'on se pense doté du libre-arbitre, c'est-à-dire se croire (du point de vue ontologique, métaphysique) hors de la nature parce que l'on s'imagine non soumis à son déterminisme, conduit à envisager l'humain en tant que centre axiologique de l'univers, et à travestir ce narcissisme en la valeur morale la plus noble. Ce qu'il n'est certainement pas. Non seulement parce que cet anthropocentrisme (que certain discours euphémiste nomme "humanisme") repose sur une croyance erronée,[1,2,3] mais surtout parce qu'il reclasse, *de facto*, tout ce qui n'est pas humain à la périphérie des valeurs dites morales. Le propos de MacDonald (2001) est particulièrement éclairant sur ce point :

> [t]he most fundamental shift that an evolutionary perspective brings about – or should bring about – in our understanding of value lies in the undermining of what Rachels (1990) calls the 'Human Dignity Thesis'. According to the Human Dignity Thesis, humans have special value not shared by nonhuman nature ; also according to the Thesis, humans have this special value just by being human, which implies that all human lives have this value to some extent or another. Both of these value claims have wide-reaching implications for ethics. But, according to Rachels, an evolutionary perspective casts doubt upon the two claims that he calls the 'twin pillars' holding up the Human Dignity Thesis. First, the acceptance of evolutionary theory renders unnecessary (as an explanatory hypothesis) the Western religious claim that humans were made in the image of God. Secondly, in situating humans on a developmental spectrum of cognitive capacities, as creatures with capacities different in degree but not in kind from other animals, evolutionary thinking undermines the secular claim that humans are of special value on account of their unique rationality. (p. 99)

Cet ostracisme symbolique n'a pas grande importance en soi (le reste de la nature ne se préoccupe probablement pas beaucoup de la valeur morale que nous lui accordons), mais ce n'est pas le cas de ses conséquences, car c'est à partir de cette valeur intrinsèque que l'humain croit être la sienne (et qu'il croit posséder *en propre*, par exemple du fait de ses supposées capacités morales uniques) qu'il s'adjuge des *droits* dont il refuse

---

[1] Comme le relève Stewart-Williams (2005), l'une des principales fonctions de l'épistémologie évolutionniste consiste à nous rendre conscients de nos préconceptions anthropocentristes.

[2] Durkheim (1998 [1912]), pour ne citer que lui, n'hésite pas à déclarer que "l'homme n'est pas seulement l'animal avec quelques qualités en plus : c'est autre chose. La nature humaine est due à une sorte de refonte de la nature animale" (p. 92).

[3] Haila (2000) explique pertinemment comment les doctrines écologistes actuelles, fondées sur une rupture ontologique entre l'humain et une "nature" dont il ne serait pas (distinction exprimée de manière limpide par des expressions telles que "sauver la planète"), ne peuvent aboutir qu'à une impasse : vouloir séparer la "nature elle-même" de la "nature modifiée (et polluée) par les humains" est impossible, puisque ceux-ci sont eux-mêmes ontologiquement naturels.

l'octroi (ou, au moins, l'octroi au même degré) à tout ce qui n'est pas humain. Lorsque l'on brandit et que l'on défend fièrement les "droits de l'homme" (dont le surgissement en figure de proue de la modernité n'est pas fortuit), se rend-on un compte tout à fait correct du fait que la partition que l'on instaure *de facto* entre hommes et non-hommes est tout aussi arbitraire (donc injuste) que celle que l'on établirait (et que l'on a établie, voire que l'on établit encore), par exemple, entre hommes et femmes ? Comme l'explique très clairement Townley (2010),

> [w]hile recognizing moral obligations to animals, many also hold that humans, but not other animals, pass a distinct, higher, threshold for moral consideration, implying that when choices must be made, serious human concerns always trump those of non-human animals. However, defenders of such views face [...] the challenge of explaining why members of the human species as such have special moral privilege. [...] Whatever criterion is used (language, sufferer, subject of a life, user of tools, cooperator, builder and so on), it seems that any attributes possessed by all humans are manifest also by some non-human animals, to an extent that matches or surpasses the accomplishment of some humans such as infants or those with extreme cognitive disability. (p. 512)

Des organes en apparence similaires (une main et une aile) ne peuvent être comparés : aucun n'est premier sur l'autre, plus ou moins sophistiqué que l'autre, *etc.*, car, insiste Ratcliffe (2002), ils ne partagent pas la même fonction et proviennent d'une différenciation adaptative dans l'arborescence de l'évolution. Croire le contraire participe d'une perspective qui ne peut se réclamer ni de l'évolutionnisme, ni du darwinisme, mais bien d'une version moderne de la "grande chaîne de l'Être", "with humans at the top of a one-dimensional ascending ladder of sophistication" (p. 145). Une telle représentation est fausse, enchaîne Sapolsky (2003), mais surtout – et c'est bien là le nœud du problème –, "[i]f you buy into that idea big-time, you're not just wrong, you're not all that many steps away from a philosophy that has humans directionally evolved as well, with the most evolved being northern Europeans with a taste for schnitzel and goose-stepping" (p. 97). En d'autres termes, l'apologie de droits pour l'humain n'est acceptable que pour autant qu'elle s'étende à celle de droits *aussi solides* pour tout ce qui n'est pas humain ; dans le cas contraire – et quelque provocante qu'elle puisse paraître –, la seule conclusion qu'il se puisse tirer des observations qui précèdent est que réserver une considération et un traitement privilégiés aux humains du seul fait qu'ils sont humains est une démarche identique, en tous points, à celle qui réserverait une considération et un traitement privilégiés aux humains à peau blanche du seul fait qu'ils ont la peau blanche – là non plus, les précédents ne sont pas imaginaires.

C'est à cette lumière que des propos comme ceux de Pharo (2004b), pour qui "l'éthique des droits de l'homme et de la démocratie [...] est la principale leçon tirée des barbaries du siècle dernier" (p. 12), prennent une coloration bien glauque : comment peut-on s'enorgueillir d'être sorti de la barbarie simplement parce que l'on a circonscrit le périmètre de légitimité de celle-ci ? Y remplaçât-on "droits de l'homme" par "droits de l'homme blond aux yeux bleus", qu'y aurait-il lieu de penser du propos de Pharo ? D'aucuns rétorqueront qu'il se peut que l'humain soit naturellement enclin à privilégier sa propre espèce au détriment des autres. Et peut-être auront-ils raison. Mais, par sa définition même, la conception de principes de justice ne requiert-elle pas – comme nous l'avons soutenu – opposition au cours spontané, au cours éventuellement *naturel* des choses lorsque celui-ci est injuste ? "Entre le fort et le faible, entre le riche et le pauvre, entre le maître et le serviteur, c'est la liberté qui opprime et la loi qui affranchit", disait Lacordaire...[1,2]

Il ne sera pas sans intérêt, au point où s'achève cette section, de relever l'homologie fonctionnelle entre injonction à l'attribution de responsabilité morale et injonction à l'exhibition narcissique : largement intériorisées,[3] toutes deux constituent des vecteurs de choix d'inoculation de dispositions inégalitaristes chez des agents qui n'y ont manifestement aucun intérêt objectif ; la première avec une sensibilité socio-anthropologique, la seconde avec une profondeur métaphysique. Selon cet angle, c'est une place de médiateur qu'il faut attribuer à la psychologisation dans le schéma causal de la production et de la légitimation de l'inégalité sociale et économique, et non une place d'*explicandum*. Ceci ne résout pas, toutefois, la question de savoir ce qui se trouve au principe de la psychologisation elle-même. Nous avons exposé, plus haut, en quoi l'hypothèse de la gouvernementalité néolibérale n'apporte pas une explication suffisante de la structure protéiforme du phénomène de psychologisa-

[1] Lors de la cinquante-deuxième conférence de Notre-Dame, le 16 avril 1848.

[2] À supposer même que l'on ratifiât la thèse selon laquelle l'humain possède une dignité qui le sépare ontologiquement des autres espèces, cette dignité serait censée reposer sur une faculté de raisonnement qu'il posséderait en propre, un sens moral qui lui permettrait de distinguer ce qui est moral de ce qui ne l'est pas (Schroeder, 2012). Or le propre de l'action morale est d'être une action *juste* et non une action guidée par le seul intérêt d'individus ou de groupes particuliers, fût-ce celui de l'espèce humaine. De sorte que, en termes de justice, cette dignité ne pourrait se traduire que par sa propre négation, c'est-à-dire par la négation d'une supériorité ontologique de rang et de traitement conférée à l'espèce humaine.

[3] Voire vécues sur le mode de la "servitude volontaire" (voir note 1, p. 283).

tion ni, surtout, de son origine. Dès lors, si ce n'est pas l'injonction à l'attribution de responsabilité qui engendre celle d'exhibition narcissique mais l'inverse, alors se pose la question de savoir ce qui permet au narcissisme de devenir une valeur en soi, une qualité suprême dotée d'une telle autorité sur les consciences postmodernes.

Preuve de son caractère insaisissable, la psychologisation se voit attribuer presque autant d'explications causales que l'on compte d'auteurs qui se hasardent à les rechercher. Pinto (2009b), par exemple, voit juste en soulignant que des notions démagogiques "comme démocratie, individu, liberté, créativité, équité, éthique s'imposent comme des concepts foncièrement sympathiques, dont on voit mal comment on pourrait les dédaigner, sauf à désirer l'indésirable, comme la servitude ou l'injustice" (p. 142). Pour sa part, Genard (2007) pense discerner, dans ce phénomène, une exigence de réflexivité "liée à l'émergence de ce que Charles Taylor appelle le moi expressif, né au XVIII^e^ siècle, avec notamment les moralistes écossais, Jean-Jacques Rousseau et ensuite le romantisme" (p. 34). Quant à Castel, il perçoit, dans la psychologisation de la société, une conséquence de la popularisation de la psychanalyse sous la forme d'une "culture psy" conduisant à l'apparition de "thérapies pour les normaux" (Castel & Enriquez, 2008). Mais un tel constat ne fait que repousser la question initiale, puisqu'il resterait, alors, à rendre compte des causes du succès de la psychanalyse elle-même. Ainsi, s'il est indubitable que les racines profondes du phénomène de psychologisation (compris en termes de narcissisme) – de même que les causes de son ahurissant triomphe *dans toutes les strates de la société* – sont extrêmement difficiles à cerner, et que, par conséquent, s'atteler à cette tâche dépasserait, de loin, l'objectif du présent exposé, il n'en demeure pas moins qu'un modèle – que Marquis (2012) nomme celui du *déclin culturel* – qui fait, dudit phénomène, la *conséquence* d'une putative "mutation anthropologique" (Genard, *ibid.*) inverse le sens de la causalité et tend, par là, à hypostasier l'objet qu'il prétend étudier.

Nous l'avons compris dans la première section de ce chapitre, l'injonction à l'attribution de responsabilité morale est consubstantielle à l'ontologie de la structure économique et sociale : sa perpétuation est liée à l'économie hiérarchique de celle-ci. Or, pour résumer le propos à l'extrême, la distribution des positions des agents au sein de cette structure dépend de capitaux dont les volumes sont eux-mêmes inégalement distribués, de sorte que son organisation – qui ne tend qu'à sa propre reproduction – est foncièrement inégalitaire. De là, il vient que la rhétorique moralisatrice (responsabilité morale, sens moral, valeurs morales, *etc.*) a toutes chances de perdurer indépendamment de tout principe originel

propre et dans des contextes socio-politiques susceptibles de varier dans une large mesure. Ce n'est pas le cas de l'injonction à l'exhibition narcissique : il faut, certes, avoir l'humilité de reconnaître que les causes profondes de cette dernière nous demeurent amplement méconnues ; mais ceci ne doit pas nous empêcher de constater que toutes les explications avancées pour rendre compte de celles-ci semblent s'accorder à déceler, dans cette injonction narcissique, une origine plus ou moins *ponctuelle*, différente selon les auteurs. Autrement dit, la psychologisation de la société (dont émane l'injonction dont question, laquelle renforce elle-même les attitudes métaphysiques libertariennes) paraît bien plus dépendante d'une situation socio-politique donnée que ne l'est l'injonction à l'attribution de responsabilité morale ; il est donc permis de croire – peut-être même d'espérer – que son évolution suivra celle des conditions qui ont permis son émergence et qui y ont présidé.[1]

[1] Selon De Backer *et al.* (2007b), l'"[o]n peut […] soutenir que l'idée même du travail sur soi est vouée à se répandre. […] Si chacun possède les 'ressources en lui', le discours du travail sur soi ne peut avoir comme principes qu'une extension sans limites et qu'une mise au rebut des autres capitaux" (p. 76). Deux points sont à relever à ce sujet. D'une part, cette conclusion s'oppose diamétralement à celle que nous venons de tirer en ce qui concerne le caractère pérenne du phénomène de psychologisation (ou travail sur soi). D'autre part, le lien qu'établit cette analyse entre cette supposée extension de la psychologisation de la société et le destin présumé des "autres capitaux" se comprend avec peine : si les différentes formes de capital constituent, avant tout et comme Bourdieu l'a suggéré de longue date (voir note 3, p. 293), une monnaie d'échange contre de la reconnaissance sociale (c'est-à-dire contre du capital symbolique), et si le besoin d'une telle reconnaissance augmente – comme nous le postulons – parallèlement à la tendance à la psychologisation, alors c'est tout l'inverse d'une mise au rebut des capitaux "traditionnels" que l'on peut s'attendre à observer dans une hypothétique situation d'"extension sans limites" du travail sur soi.

3. Conclusion

Dans ce quatrième chapitre, nous avons entrepris de discuter les résultats de notre étude empirique, après avoir noté – dans le chapitre précédent – que celle-ci avait atteint son objectif, tant sur le plan de la philosophie indépendante de la pratique, pour laquelle il s'agissait de valider l'hypothèse d'une possibilité d'inflexion des productions métaphysiques profanes vers ce que requièrent les principes de justice, que sur celui de la sociologie morale critique, pour laquelle il était nécessaire de caractériser plus précisément les facteurs déterminant une telle inflexion. Pour organiser cette discussion, toutefois, il fallait garder à l'esprit que nous avions constaté, dans le cours de l'investigation, que ces facteurs – constitués en variables indépendantes – agissent de manière différenciée sur les dimensions de la variable dépendante, selon que ces dernières sont plutôt socio-anthropologiques ou plus authentiquement métaphysiques. En l'occurrence, tandis qu'elle exerce une influence substantielle sur les premières, l'origine sociale (médiatisée par l'orientation de dominance sociale et par la proximité aux valeurs et aux rôles) ne clive pratiquement pas les secondes. Conservant en ligne de mire la question d'expliquer ce qui procure à ces attitudes leur confondante facilité de contagion (surtout lorsqu'elles arborent une coloration libertarienne), la discussion a donc suivi ce trait de partage au sein de celles-là.

Pour ce qui a trait aux attitudes socio-anthropologiques (tendances attributionnelles, croyances en un monde juste et en un monde sans fatalité), la question de leur contagion est apparue intimement liée à celle de leur utilité sociale. Il y avait lieu, par conséquent, d'expliquer l'utilité sociale d'une association empirique entre attitudes libertariennes et dispositions conservatrices (à savoir, forte tendance à la dominance sociale et grande proximité aux valeurs et aux rôles). À cet effet, nous avons proposé d'opérer un retournement épistémologique de la "médaille métaphysique", c'est-à-dire de prendre une perspective subjective sur le schéma de la causation objective des attitudes, ou, pour le dire autrement, de nous intéresser non plus aux *causes* structurales qui les produisent, mais aux *raisons* dont elles permettent la production : à la manière d'une écume, ces raisons métaphysiques émergent à la surface de la conscience de l'agent pour lui permettre de procéder à la rationalisation (perçue, par lui, comme une justification) de ses attitudes métaphysiques. C'est de la sorte que nous avons compris que la structure inégalitaire de l'espace social et économique, de même que la position dominante occupée par l'agent dans ce dernier, prennent sens pour lui *parce que* chacun y est pensé comme libre de

ses choix et de ses actes, et se voit jugé, par là, responsable des conséquences qui en résultent : l'attitude et le comportement libertariens constituent l'effet objectif ultime d'une position sociale dominante, mais sont subjectivement perçus comme sa cause initiale.

Nous avons aussi tenté de montrer comment l'institution et l'entretien d'attitudes libertariennes légitimant une structure sociale inégalitaire, donc jouant objectivement en la défaveur de ceux qui y occupent les positions dominées, sont rendus possibles par ce précieux vecteur de violence symbolique que constitue la morale (responsabilité morale, valeurs morales, sens moral, discours moral, *etc.*) et sa forme la mieux institutionnalisée : le droit et l'autorité juridique. Le propre de ce que nous avons nommé l'*injonction à l'attribution de responsabilité morale*, nous l'avons vu, est de provoquer – principalement chez les dominés – une adhésion affective et non critique à une inhibante et défavorable représentation inégalitariste de la société. Pour les dominants, par contre, l'acquisition du sens moral et des valeurs morales appropriées va de soi, puisque leur position objective engendre mécaniquement, comme l'a dévoilé l'empirie, une disposition subjective à la proximité aux valeurs et aux rôles, laquelle prend la forme d'une tendance à réifier les normes et les valeurs. Nous nous sommes également attardé sur le cas de la classe moyenne, à cet égard particulier dans le sens où la structure induit, chez les membres de celle-là, un décalage *volontaire* entre des dispositions à la légitimation de la hiérarchie sociale et une position relative subalterne. Enfin, il nous a semblé utile de préciser que le recours à la morale comme médiateur de cette légitimation de l'ordre établi n'est pas, selon notre analyse, consubstantiel à ce que l'on nomme aujourd'hui une gouvernementalité "psychologisante" (celle qu'induirait le néolibéralisme), mais bien plutôt au fonctionnement inhérent de la structure comme mouvement perpétuel de production et de reproduction d'inégalités économiques et sociales.

Il nous a fallu, ensuite, nous atteler à expliquer pourquoi, contrairement aux précédentes, les trois dimensions authentiquement métaphysiques de la variable dépendante (croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, qualification métaphysique de notre univers) ne témoignent d'un lien significatif avec aucune des variables positionnelles considérées, et pourquoi, de surcroît, la notion de liberté métaphysique ne rencontre aucune résistance sérieuse chez les étudiants en philosophie, malgré la connaissance approfondie de la problématique métaphysique dont ils disposent. À cette fin, nous avons avan-

cé l'hypothèse selon laquelle la logique subjective de production des attitudes compatibilistes chez ces étudiants pourrait n'être pas sans lien avec une sensibilité généralisée à une certaine forme de reconnaissance intersubjective opérant, depuis la Révolution française, non plus à partir du rang social, mais à partir de l'aptitude de l'individu à manifester sa différence (donc sa signifiance) par le biais de ses actes, en tant que ceux-ci constitueraient le produit de sa supposée capacité d'autodétermination. Ainsi nos attitudes réactives à l'égard de l'autre (louange, blâme, *etc.*) représenteraient-elles des témoignages concrets de nos attributions de libre-arbitre envers lui, et permettraient-elles, par là, de lui attester notre reconnaissance de son existence sociale. Inversement, un monde sans capacité de libre-arbitre ôterait – selon cette même logique – toute possibilité de reconnaissance intersubjective, ce qui enlèverait, du même coup, une grande part de ce qui procure, à notre existence, sa seule justification.

Le processus sous-tendant cette logique représentationnelle participe de ce que nous avons nommé l'*injonction à l'exhibition narcissique* (qui ne recouvre pas le même fait social que celui d'injonction à la visibilité), phénomène de psychologisation dont l'effet le plus fondamental consiste à exalter la "valeur" de l'individu, à ériger son narcissisme en qualité suprême et à l'enjoindre, pour ce faire, d'exhiber la preuve de sa supposée capacité d'autodétermination, puisque c'est cette dernière qui, toujours selon la logique que nous venons de décrire, l'extirpe du néant de l'indifférence, fonde sa différence – donc sa signifiance singulière – et donne crédit, par là même, à ce narcissisme si âprement loué. Cette injonction décuple le besoin de reconnaissance (et, avec lui, la croyance en la capacité d'autodétermination), et c'est probablement cette propriété particulière de l'injonction à l'exhibition narcissique (propriété que ne possède pas, en tout cas pas à un degré tel, l'injonction à l'attribution de responsabilité morale) qui se traduit, dans nos résultats empiriques, par une insensibilité de ces attitudes authentiquement métaphysiques tant à l'origine sociale qu'aux dispositions subjectives qui les médiatisent. La "fabrication" d'une valeur singulière de l'individu par lui-même, l'idéologie de la créativité, celle du "bien-être psychique" et du "développement personnel" ("révèle ton potentiel", "montre de quoi tu es capable", *etc.*) constituent, nous l'avons souligné, quelques-unes des manifestations de cette injonction constante à prouver sa différence intrinsèque par sa capacité d'autodétermination.

Subjectivement, cette psychologisation produit une insatisfaction permanente de ne pas être reconnu à son juste "mérite", d'être la "victime" d'événements "traumatisants", *etc.* Objectivement, elle permet le

renforcement substantiel des attitudes métaphysiques libertariennes et, corrélativement, celui de la légitimation de l'idéologie méritocratique et d'une structure sociale dans laquelle l'inégalité est perçue comme juste. De surcroît, en démultipliant le besoin de reconnaissance de l'individu, elle amplifie la nécessité de conformer ses attitudes et comportements à ceux prescrits par la société : si son discours explicite est celui de la promotion de l'émancipation subjective par la différence intersubjective, l'effet objectif (et néanmoins dissimulé) de l'injonction à l'exhibition narcissique est celui d'accroître la pression sociale à la normalité, en l'occurrence celle des dispositions libertariennes, donc inégalitaristes. Ceci sans compter les effets "macroscopiques" découlant de cette exacerbation de la croyance en un statut ontologiquement privilégié de l'humain (en tant que ce dernier serait hors de la nature car soi-disant non soumis à son déterminisme), parmi lesquels le reclassement de tout ce qui n'est pas humain à la périphérie des valeurs dites morales.

Enfin, bien que l'objet de notre recherche ne consistât pas à identifier les racines profondes du phénomène de psychologisation (compris en termes d'injonction à l'exhibition narcissique), il n'était pas inutile de signaler qu'une interprétation de ce dernier comme *conséquence* d'une putative "mutation anthropologique" participe d'une inversion de la logique causale : à supposer qu'elle existât, ladite mutation serait bien plutôt à considérer comme le produit de cette psychologisation, dont l'une des formes les plus agressives se trouve être l'injonction à l'exhibition narcissique. En ce sens, il ne serait peut-être pas vain de s'interroger quelque peu sur la manière dont il pourrait être fait pièce aux deux injonctions précédemment décrites ; de s'interroger, en d'autres termes, sur la possibilité – pour une philosophie politique en posture de recherche de la vérité – d'une réelle ratification de l'absence de libre-arbitre métaphysique. C'est aux préliminaires d'une telle réflexion qu'est consacré le cinquième et dernier chapitre.

★

5

La destitution du libre-arbitre ?

1. Sociologie morale et philosophie politique : avant de refermer le débat

Stricto sensu, il est vrai que l'objectif empirique que nous estimons être celui de la philosophie politique indépendante de la pratique est validé, comme nous le rappelions dans la conclusion du chapitre 4, ci-dessus : les productions métaphysiques profanes ne semblent pas inflexibles par nature ; en ce sens restreint, la sociologie morale a effectivement contribué à l'information empirique de la philosophie politique. Souvenons-nous, néanmoins, de la discussion menée précédemment (section 3.2.2 du chapitre 2, p. 109) à propos du type de reconstruction du contexte social convoqué par Rawls dans l'élaboration de ses principes de justice : il ne s'est jamais agi, pour lui, d'une démarche empirique, mais bien d'une démarche explicitement normative, externe aux potentiels apports des sciences humaines. Or cette démarche, si elle ne constitue pas un écueil de l'édifice rawlsien, participe – malgré tout – d'un artifice dont on peut se demander s'il n'en dessert pas la cohérence et, partant, la robustesse. Ainsi, pour Pinto (2009b), une "théorie pure", telle que la produit la philosophie, court-circuite l'étude des phénomènes d'inégalité sociale, en les abstrayant de leur contexte socio-historique de production. De cette manière, soutient l'auteur, "les conceptions en concurrence de la justice peuvent être traitées de façon anhistorique, leurs conditions sociales de possibilité et surtout leurs conditions sociales d'applicabilité étant traitées comme des questions subalternes ou résiduelles" (p. 121). Et Pinto (2009a) de poursuivre : "[s]'agissant de 'l'homme', les représentants de la pensée pure sont peu enclins en effet à laisser à des disciplines empiriques une autorité dont, dans le cas des sciences de la nature, ils admettent jusqu'à un certain point d'être dépossédés" (p. 9).[1]

Sans doute ne doit-on pas lire, sous la plume de Pinto, un plaidoyer en faveur du scrutinisme, de l'interrogation du profane sur ses conceptions en matière morale ou politique. Conférer valeur normative à des préférences contextualisées (la "tradition") risque, nous l'avons vu, de limiter la perspective philosophique à ce que l'on pense réalisable dans des condi-

[1] Cette rivalité entre philosophie et sociologie est également prégnante chez Bourdieu, comme le relève J.-C. Monod (1999) : "[l]'opposition institutionnelle dominants/dominés [...] en recoupe [...] une autre, qui hante toute l'œuvre de Pierre Bourdieu [...] : d'une part, la philosophie, arrogante et surplombante, dominant le champ intellectuel en s'arrogeant le droit de parler de tout sans rien connaître des conditions réelles d'existence, et, d'autre part, la sociologie, confrontée au réel, à la souffrance, à la misère, en prise avec les vrais problèmes (et non avec les abstractions)" (p. 234).

tions particulières, et, ce faisant, de contribuer à perpétuer – voire à renforcer – des inégalités qui proviennent, en bonne partie, d'injustices antérieures.[1] Or l'objectif de Pinto est, justement, celui d'attirer notre attention sur la nécessité d'une prise en considération *radicale* de ces injustices et inégalités. Il ne semble donc guère plus plausible qu'une défense de l'approche heuristique soit ce qu'a l'auteur à l'esprit lorsqu'il regrette l'anhistoricité des conceptions de la justice en philosophie politique. Il y a tout lieu de penser, par conséquent, que l'attaque de Pinto ne porte pas sur la volonté d'indépendance de la pratique prônée par la posture de recherche de la vérité en philosophie politique, mais bien – de manière plus préoccupante – sur la pertinence d'une justice établie par la philosophie politique elle-même. Pour Pinto, si ce n'est pas avec des *principes* de justice que l'on peut imaginer résoudre l'inégalité sociale, c'est avant tout parce que celle-ci n'est pas (du moins, pas primitivement) la conséquence de *principes* injustes, mais bien celle de *mécanismes sociaux* de domination et de reproduction de cette inégalité, lesquels mécanismes requièrent une explication *sociologique* afin d'être – pour autant qu'ils le puissent – socialement déconstruits.

Le philosophe politique doit-il ou non, par suite, intégrer la nature de ces inégalités à ses principes de justice ? Il ne nous le semble pas, car il ne ferait, alors, rien d'autre que se rendre de nouveau dépendant de la pratique, de la tradition, du contexte – fût-ce avec la volonté lucide, et louable au demeurant, de réduire ces inégalités –, puisque ces dernières varient dans le temps et selon l'espace social considéré. Une telle démarche aboutirait, ainsi, à la production d'une théorie de la justice qui irait grossir les rangs des philosophies foncièrement liées à la pratique, comme l'est, pour ne citer que l'une des plus connues d'entre elles, celle des "sphères de justice" de Walzer (1983).

Ne pas intégrer la *nature* de ces inégalités ne signifie absolument pas, néanmoins, ne pas tenir compte de leurs *mécanismes sociaux de production* dans la théorie de la justice, car ceux-là, contrairement aux inégalités qu'ils déterminent, obéissent à des "lois" sociologiques qui, si elles ne doivent être comparées aux lois naturelles, entretiennent tout de même, avec le contexte – et de l'avis même de Pinto –, des liens nettement moins ancillaires que les inégalités et injustices à la production desquelles elles participent. La montée en généralisation qu'autorisent les régularités rela-

[1] Musschenga (2005) résume très bien le problème : "[t]he main challenge for empirical ethics is how to further the context-sensitivity of ethics without making ethics uncritical" (p. 486).

tives mises en évidence par ces mécanismes pourrait, de ce fait, permettre leur intégration à la substance philosophique, tout en évitant de négliger l'aspiration légitime de celle-ci à la généralisation et en esquivant, du même coup, le danger du contextualisme. C'est peut-être par cette voie, celle de la critique sociologique, que l'on peut le mieux, en définitive, réaliser la prise en considération d'éléments contextuels par une théorie philosophique qui se veut indépendante de la pratique (voir notes 5 et 1, respectivement pp. 82 et 92).

Au moment de ses opérations de reconstruction du social, Rawls disposait de l'occasion parfaite de s'engager dans cette direction. Il aurait été logique, en effet, qu'il fît précéder cette reconstruction d'une phase de déconstruction sociologique des mécanismes de reproduction des inégalités ; autrement dit, même en conservant sa vocation normative première, cette reconstruction aurait pu comporter, sur un plan sociologique, un versant descriptif, voire – idéalement – un versant explicatif, comme nous le suggérions plus haut. Cela n'a pas été le cas, et l'on peut évidemment le regretter, mais on peut aussi, à l'inverse, exploiter ce vide empirique en tentant de le combler *a posteriori*. En termes de mécanismes sociaux de production et de reproduction de l'inégalité, justement, la discussion de nos résultats empiriques – menée dans le chapitre 4, plus particulièrement en sa section 1 – appuie l'hypothèse selon laquelle les propriétés *sui generis* de la structure socio-économique tendent, d'une part (chez les dominants), à la reproduction mécanique de dispositions (orientation de dominance sociale et proximité aux valeurs et aux rôles, pour celles que nous avons examinées) légitimant une organisation hiérarchique, donc inégalitaire, et, d'autre part (chez les dominés), à l'inoculation de ces mêmes dispositions par le biais d'une injonction lancinante à l'attribution de responsabilité morale (grâce à des notions telles que le sens moral et les valeurs morales). Ces mécanismes sociaux recouvrent parfaitement l'acception qu'en donne Pinto, dans le sens où ils peuvent s'inscrire dans un examen sociologique des origines des inégalités sociales et économiques sans, pour autant, se trouver fortement asservis à un contexte sociohistorique particulier. Par conséquent, la question qui se pose, à ce stade, est celle de déterminer comment intégrer ce constat sociologique à la substance – normative – de la philosophie politique. Cette question revêt deux versants, l'un pratique, l'autre épistémologique.

Arrêtons-nous, tout d'abord, sur ce dernier. Fischbach (2009) constate que, "[c]hez Durkheim, la sociologie n'est pas seulement descriptive, elle est aussi évaluative et normative" (p. 26). Il ajoute que, de Durkheim à Bourdieu, la sociologie française est "une sociologie qui non seulement

fait le diagnostic de ce qui 'ne va pas' dans la société [...], mais qui [contrairement à la sociologie de Weber] n'hésite pas à proposer des remèdes et des solutions pratiques" (*ibid.*, p. 27). Remy (1982), pour sa part, estime qu'il faut que le discours sociologique s'ouvre à un type de discours autre que le sien propre, une "instance éthique [permettant] de dégager un universel [...] et de fonder radicalement la possibilité d'une critique sociale" (p. 80). Pour Remy, seul cet adossement du propos sociologique à une instance qui en est distincte permet de "relativiser toute réalisation sociale *au nom d'un au-delà qui peut aller jusqu'à s'exprimer dans des protestations utopiques*" (*ibid.*, p. 81 – nous soulignons). Quant à Chanial (2011), il considère que, "[s]auf à reconduire la figure du philosophe-roi, il n'est pas illégitime de se demander ce qui fonde ce privilège de la philosophie politique. Pourquoi aurait-elle ce monopole de la totalisation et de la normativité ?" (p. 15). Sur le plan épistémologique, la réponse paraît assez immédiate : la loi de Hume interdirait de déduire des normes et des valeurs ("*ought*") à partir de faits empiriques ("*is*"), et la violer reviendrait à commettre l'erreur dite *naturaliste*. Afin de mieux saisir le fondement du problème, relisons le passage suivant de la *Theory of moral sentiments* de A. Smith (2004 [1790]).

> The man of system [...] is often so enamoured with the supposed beauty of his own ideal plan of government, that he cannot suffer the smallest deviation from any part of it. He goes on to establish it completely and in all its parts, without any regard either to the great interests, or to the strong prejudices which may oppose it. He seems to imagine that he can arrange the different members of a great society with as much ease as the hand arranges the different pieces upon a chess-board. He does not consider that the pieces upon the chess-board have no other principle of motion besides that which the hand impresses upon them ; but that, in the great chess-board of human society, every single piece has a principle of motion of its own, altogether different from that which the legislature might chuse to impress upon it. (p. 275)

Ainsi le problème figure-t-il, pour Smith,[1] dans l'abus totalisant qui consisterait à instituer, *pour tous les hommes*, une norme donnée *par un seul d'entre eux*. Autrement dit, la prémisse qui rend caduc le passage des faits aux normes et aux valeurs (et, plus généralement, aux principes de justice) est que ce sont, en réalité, bien moins des jugements factuels que d'autres jugements de valeur qui servent d'assiette aux jugements de valeur : afin d'édifier ses principes de justice, "l'homme de système" – pour reprendre l'expression de Smith – se base sur *ses propres valeurs*, qu'il pense universelles (ou, en tout cas, applicables à toutes la communauté que lesdits principes ont pour vocation de régir) et qu'il recouvre éventuel-

[1] Un raisonnement similaire est mené par Popper (1961) dans sa critique de l'utopie.

lement d'un vernis de scientificité en les nommant *intuitionnisme* ou *perfectionnisme*. L'argument de Smith s'appuie donc sur l'idée selon laquelle il se trouve, au bout de nos jugements de valeur, d'autres jugements de valeur, et ainsi de suite jusqu'à atteindre un jugement de valeur ultime,[1] lequel, bien que censé justifier tous ceux qui en découlent, n'en demeure pas moins un jugement lui-même *non justifié* qui, de par cette propriété même, ne peut servir de socle à des principes de justice aspirant à l'objectivité.[2]

Sur le plan subjectif, ces jugements ultimes forment ce que Timmons (1987) nomme des croyances *directement justifiées* (bénéficiant, dans le chef de celui qui les possède, d'un statut épistémique privilégié, fondationnel), sur lesquelles reposent des croyances *indirectement justifiées*, c'est-à-dire justifiées par les précédentes. Timmons s'accorde avec Smith et avec Weber pour considérer qu'il n'existe pas de croyance *morale* susceptible de justification directe objective ; selon lui, toutefois, il peut exister des croyances *non morales* – c'est-à-dire des croyances *factuelles* – qui, elles, peuvent fournir une justification objective aux croyances morales qui en dépendent. C'est ce que résume très clairement Ogien (2004) : "l'adversaire de la dichotomie du fait et de la valeur au sens épistémique [...] pense qu'il est inconcevable[3] que deux individus aient exactement les mêmes croyances factuelles et des jugements de valeur opposés" (pp. 596-597). Ainsi, pour le partisan d'une déductibilité des valeurs à partir des faits,

> les désaccords *authentiques* dans un débat moral ou autre ne peuvent porter que sur des questions de *fait*. [...] [U]ne fois ces questions de fait réglées, il n'y a plus de désaccord *authentique*, il n'y a plus que des préférences, du genre de celles qui nous font choisir la vanille plutôt que le chocolat, préférences sur lesquelles il serait absurde de continuer à débattre, car elles n'ont pas de justification rationnelle. (p. 596)

Toujours selon Ogien (*ibid.*), une telle posture est caractéristique du

---

[1] C'est à partir de là que Weber fonde son hypothèse de la "guerre des dieux" ("*Krieg der Götter*").

[2] C'est le cas du platonisme, par exemple (voir note 4, p. 82).

[3] Comme le notent Haidt *et al.* (2003), "if one sees gender equality as a moral good or a moral truth, then one is committed to saying 'I value gender equality, and everyone else should, too, even in other cultures.' The mere act of saying, 'I value X, but I would prefer to live in a world where there is diversity with respect to X' is to deny that X is a moral good. Indeed, what would you think of a person who declared, 'I value tolerance (or abortion rights, or the Ten Commandments), but I would *prefer* to live in a world where many people do not' ? Such a statement is either incoherent or it trivializes tolerance (or abortion rights, or the Ten Commandments) as a personal taste" (p. 7).

réalisme moral, pour lequel

> rien ne semble exclure la possibilité que des propriétés morales comme la bonté ou la justice d'une action ou d'une institution "résultent", "dérivent" de, s'"ajoutent", "viennent en conséquence" à, ou "*surviennent*", comme on dit désormais, sur des propriétés non morales ou "naturelles". (p. 598)

À première vue, entériner la position réaliste paraît contredire les constats auxquels ont mené les réflexions de l'ensemble de cet exposé, depuis ses développements initiaux, en son premier chapitre, jusqu'à la discussion des résultats, en son quatrième, en passant par la critique de la sociologie morale contemporaine et les propositions réformatrices subséquentes, à l'entame de son troisième. À chaque fois – faut-il le répéter ? –, nous n'avons eu de cesse de soutenir la perspective selon laquelle la morale (et tous ses "sous-produits" – sens moral, valeurs morales, responsabilité morale) ne serait, au bout du compte, qu'un instrument – le plus efficace de tous – aux mains des dominants pour produire et reproduire leur position sociale et économique dominante au sein de la société. En sorte que défendre le réalisme moral, c'est-à-dire l'existence de valeurs morales réelles, objectives, indépendantes d'autres valeurs et d'intérêts de classe, reviendrait à prendre l'exact contre-pied de la position que nous avons adoptée jusqu'à présent.

Rappelons-nous, cependant, la très succincte analyse de la philosophie rawlsienne que nous avons accomplie dans la section 3.2 du chapitre 2 : c'est à ce moment-là, en effet, que nous avons compris que Rawls, plutôt que de rejeter tout fondationnalisme de sa théorie, opte pour son confinement à la position originelle et à ses protagonistes nouménaux (voir p. 113 ci-dessus). Ce qui oblige l'auteur à une telle entaille – virtuelle, puisque nouménale – au contrat constructiviste qu'il revendique, c'est la nécessité qu'il rend sienne d'intégrer *la factualité*[1] du déterminisme métaphysique aux "négociations" des protagonistes dont question : dans la terminologie de Timmons, ce fait du déterminisme constitue une croyance (ou une valeur) directement justifiée, à partir de laquelle Rawls a tout loisir de justifier d'autres valeurs, qui deviendront elles-mêmes les soubassements de ses principes de justice.[2] Pour énoncer d'une autre manière ce

[1] Pour une brève quoique indispensable discussion de la notion de factualité appliquée au déterminisme métaphysique, voir la note 2, p. 149 ; voir aussi la position de Kant sur la question (note 2, p. 43).

[2] Accessoirement, ceci nous rappelle que la démarche *principielle* de toute philosophie politique normative implique la détermination de *valeurs* (ou de principes de justice) à partir de *faits* ; ainsi, comme nous l'avons vu dans la section 3.2.1 du chapitre 2

qui l'a déjà été antérieurement, l'on dira que le réalisme moral au niveau nouménal est une condition *sine qua non* de sa propre négation au niveau phénoménal : le déterminisme métaphysique de celui-ci doit impérativement être pris en compte dans l'espace de libre-arbitre nouménal créé par la position originelle, afin d'y générer des principes de justice qui en ratifient les effets. Car tout aussi importante que la loi de Hume est celle de Kant, selon laquelle, pour devoir ("*ought*") accomplir une action, il faut nécessairement pouvoir ("*can*") disposer des moyens de la réaliser ; en l'occurrence, fonder des principes de justice sur l'existence d'un libre-arbitre phénoménal dont nous ne disposons pas élèverait une contradiction rédhibitoire entre des exigences morales et politiques, d'un côté, et un déterminisme métaphysique qui nous empêche radicalement de les satisfaire, de l'autre.[1]

Ces considérations nous amènent au second versant, pratique celui-ci, de la question de l'intégration de nos conclusions sociologiques aux principes de justice. Le "réflexe sociologique" inclinerait à vouloir agir, par le biais de ceux-ci, sur les inégalités sociales et économiques ; c'est, du reste, ce qu'a tenté Rawls à partir de sa propre reconstruction normative du social. Toutefois, les conclusions dont question suggèrent que les *dispositions* inégalitaristes détiennent un pouvoir de production et – surtout – de reproduction de ces inégalités au moins équivalent à celui des *positions* dominantes, car elles contribuent à légitimer ces dernières tant dans le chef de ceux qui les occupent que dans celui de ceux qui en sont exclus. De ce point de vue, tenir bon compte des mécanismes de production et de reproduction des inégalités, dans les principes de la théorie politique, suppose que ceux-ci soient capables d'agir tant sur la justice des positions objectives que sur la justesse des dispositions subjectives.[2] Or l'une et

(page 108), c'est par une argumentation dont la force repose sur la factualité déterministe que Rawls justifie les fondements de son rejet axiologique du mérite pré-institutionnel.

[1] Selon les termes d'Ogien (*ibid.*) : "[l]'éthique impérative se pose la question de savoir ce qui est juste indépendamment d'une sorte de recensement des désirs, souhaits, besoins, tendances, inclinations de l'homme et des possibilités qu'il a de se conformer aux exigences morales […]. Il peut donc exister une sorte de tension entre les exigences des conceptions morales impératives et les capacités ou les motivations humaines" (p. 604). Mentionnons aussi Dumont (1991), qui, de son côté, remarque judicieusement que "[l]'individualisme et la séparation concomitante entre l'homme et la nature ont disjoint le bien, le vrai et le beau, et introduit un abîme béant entre *être* et *devoir être*" (p. 267). Voir également M.L. Johnson (1996).

[2] D'autant que ce sont ces dernières qui sont responsables du désir d'agir en conformité avec les principes de justice ; ce sont donc elles qui détiennent le rôle principal en matière d'engendrement et de maintien de la stabilité (voir la section 3.2.4 du chapitre 2, p. 115).

l'autre sont intimement liées à la question métaphysique : cette dernière détermine, à la fois, l'orientation distributive et procédurale des principes philosophiques *et* les raisons (*cf.* figure 2, p. 271) par lesquelles l'agent justifie sa position. Pour le philosophe autant que pour l'agent, la posture métaphysique est envisagée en tant que factualité, remplissant l'office de justification ultime des valeurs (principes de justice ou attitudes, respectivement). Schématiquement, le philosophe libertarien (ou compatibiliste) établira une matrice distributive basée sur les choix de l'individu (eux-mêmes réputés résulter du libre-arbitre de celui-ci), et l'agent libertarien véhiculera des dispositions légitimant, par le libre choix *donc par la responsabilité individuelle*, les inégalités positionnelles produites par cette matrice ; inversement, l'agent déterministe refusera d'attribuer (à lui-même comme à autrui) quelque responsabilité que ce soit pour les actions, les talents, les positions économiques et sociales dans la structure socio-économique, cependant que le philosophe déterministe entérinera la radicale absence de choix et formulera des principes de justice fondés sur celle-ci.

Assez paradoxalement, en définitive, ce n'est donc pas vers plus de *sociologie*, mais vers plus de *philosophie* (ou de métaphysique, et de métaphysique *déterministe*, pour être précis) dans la substance philosophique que nous entraîne la volonté d'une meilleure prise en compte, par cette dernière, des mécanismes sociaux de production et de reproduction des inégalités. Rawls, nous l'avons vu, a jeté les bases d'une philosophie politique susceptible de concilier ce qui était, jusqu'alors, réputé inconciliable[1] : des principes de *justice* qui accordent – contrairement au compatibilisme – une place *véritable* au déterminisme métaphysique caractérisant le monde phénoménal. Nul ne niera les atermoiements du philosophe dans cette démarche, puisque ses principes de justice et son mode de justification concèdent, malgré tout, une place certaine au libre-arbitre. Au vu des considérations qui précèdent, toutefois, peut-être le moment est-il venu, pour nous, de nous interroger brièvement sur quelques-uns des aspects qui pourraient être ceux d'une reconnaissance institutionnelle de l'absence de libre-arbitre métaphysique.

Comme l'a très bien compris Rawls (1971), et comme nous le mentionnions déjà dans la section précitée, les principes choisis en position originelle "regulate moral education [...] just as they govern the design of institutions" (p. 490).

[1] Voir, notamment, les propos de Morano (1979) dans le chapitre 2 ci-dessus, p. 108.

2. Vers l'institution du déterminisme

Nous le savons, le projet et la méthode de Rawls sont profondément distincts de ceux du compatibiliste (voir note 2, p. 121). Mais ils diffèrent aussi de ceux que l'on rencontre dans certaines théories qui, tout en se réclamant du déterminisme, n'en aboutissent pas moins à des conclusions typiquement compatibilistes : selon Pereboom (2001), par exemple, "[n]othing about determinism *per se* rules out the view that a self can select principles of action and initiate action on their basis independently of the influence of her dispositions and environment" (p. 193). À un moment ou à un autre de leur développement, ces théories se sentent contraintes d'octroyer, à l'individu, une classique capacité nouménale à élire ses propres fins, à les choisir selon sa raison, et, ce faisant, à manifester un certain degré de liberté dans le monde phénoménal. Nous avons amplement discuté ce genre de conception dans le premier chapitre, et n'y reviendrons pas ici. Il nous paraît important de durcir le trait, en revanche, sur l'originalité de l'approche rawlsienne à cet égard : comme nous l'avons montré dans le chapitre 2 (voir, en particulier, sa section 3.2.1, p. 106), cet idéalisme kantien est excessif pour Rawls, en ce qu'il n'apporte aucune justification à l'épanchement du monde nouménal (et, surtout, de la liberté ontologique qui le caractérise) dans le monde phénoménal. Qu'on le veuille ou non, en effet, la réflexion que permet cette liberté nouménale est enclavée dans un monde phénoménal (puisqu'elle est menée par des êtres soumis aux lois de la nature) ; elle est donc elle-même sujette au déterminisme de ce dernier. Or, grâce à sa notion de position originelle et à l'utilisation qu'il fait de celle-ci, Rawls établit une frontière très nette entre déterminisme phénoménal et liberté nouménale, et ne permet (en principe) à celle-ci d'être exercée que dans le cadre d'une réflexion *collégiale* (*vs.* individuelle), *virtuelle* (*vs.* concrète), *menée par un philosophe* (*vs.* un profane), et – c'est là le point crucial – *fondée sur l'absence de liberté caractéristique du monde phénoménal* (*vs.* fondée sur l'illusion de libre-arbitre, attisée par l'injonction d'attribution de responsabilité morale et par l'injonction d'exhibition narcissique). Sous un angle métaphorique, les protagonistes de la position originelle ressemblent à Ulysse exigeant d'être solidement attaché au mât de son navire, car *sachant* qu'il ne pourra résister au chant des sirènes, une fois qu'il y sera confronté.

Encore une fois, il faut insister sur la qualité assez velléitaire de la tâche accomplie par Rawls dans cette direction ; mais insister, aussi, sur le fait que ce qui nous importe, ici, réside bien plus dans sa manière d'envisager l'élaboration de principes de justice que dans sa mise en pratique de

celle-ci. À notre sens, cette dernière aurait pu donner lieu à des principes de justice mieux alignés sur la factualité déterministe. Nous avons déjà évoqué (p. 113) la critique de Sandel à cet égard : en tant que "marionnettes" de Rawls, les protagonistes de la position originelle *reconnaissent*, bien plus qu'ils ne *décident*, l'accord qui est en train d'y être passé. Or le contenu de cet accord, comme le note Sandel (1998), évolue du libre-arbitre kantien vers le déterminisme spinoziste : "[i]n the final passage of [*A theory of justice*], the language of choosing and willing is displaced by the language of seeing and perceiving, as the voluntarist image of Kant gives way to the cognitive image of Spinoza" (p. 132).

Suivissent-ils scrupuleusement la logique rawlsienne, par conséquent, les participants de la position originelle pourraient peut-être *découvrir* des principes de justice *dans* un monde déterministe, *pour* un monde déterministe. "Pourraient", écrivons-nous, car le déterminisme interdit tout langage autre que celui de la nécessité : peut-être cette découverte se produira-t-elle, peut-être ne se produira-t-elle pas, mais, dans les deux cas, rien d'autre n'aura pu être. L'on pourra éventuellement – et selon le cas – se réjouir ou s'attrister de cette survenue ou de son absence, mais uniquement de la même manière que l'on se réjouit ou que l'on s'attriste de la tournure que prennent les événements d'un roman, d'une pièce de théâtre ou d'un film de cinéma : en sachant que l'on ne peut rien y changer. Il est possible que l'adoption d'une telle perspective provoque une sorte de vertige, qu'elle paraisse enlever tout intérêt à l'existence ; de telles considérations, néanmoins, ne peuvent rien modifier à la direction d'ajustement entre le monde et notre esprit, qui est unique. N'en déplaise au libertarien, le monde ne change pas en fonction de nos désirs :[1] il n'est pas possible d'accommoder la vérité factuelle à notre convenance (comme le souhaiterait le compatibiliste), même si elle nous rend malheureux[2], même si elle

[1] Sauf peut-être par l'émotion, si l'on suit Sartre (1995 [1938]) : pour lui, "toutes [les émotions] reviennent à constituer un monde magique en utilisant notre corps comme moyen d'incantation" (p. 50). Ainsi, "[l]orsque les chemins tracés deviennent trop difficiles ou lorsque nous ne voyons pas de chemin, nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et si difficile. Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre comme si les rapports entre les choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie" (*ibid.*, p. 43).

[2] En opposition avec l'idéologie du "bien-être" et de l'"épanouissement", qui constitue l'une des tendances les plus fortes du phénomène de psychologisation de la société (voir chapitre 4, section 2, p. 292 ci-dessus), remarquons tout de même, après Nesse (2004) et après Pianalto (2009), qu'il n'est pas certain qu'une vie "normale" soit nécessairement une vie heureuse – et réciproquement. Il se peut, en effet, que tant l'eudémonisme que l'hédo-

prive la vie de tout sens à nos yeux, même si elle nous plonge dans la déréliction. L'on peut certes se trouver affligé[1] d'un tel état de fait, l'on peut s'en indigner voire s'en révolter, l'on peut se sentir obligé de clamer "Mais si, bien sûr que j'ai le libre-arbitre !"[2], mais, encore une fois, l'on ne peut rien changer à cette vérité.[3]

---

nisme soient sous-tendus par des représentations pré-darwiniennes, auxquelles font immanquablement penser, par exemple, les considérations de Saint-Pierre (1797 [1784]) sur la finalité des fruits (*e.g.* par leur taille et par leur conformation, les melons auraient, pour destination naturelle, celle d'être partagés en famille) et, corrélativement, sur la place de l'homme sur la Terre, celle-ci étant, en quelque sorte, mise à la disposition de celui-là pour satisfaire ses désirs et pour lui procurer bonheur et jouissances, un peu comme l'est une plaine de jeux pour des enfants. Les considérations de Guyau (2012 [1889]) sur le sujet sont des plus intéressantes. Ainsi, explique-t-il, "[i]l y a un plaisir qui meurt pour ainsi dire après chaque action accomplie, qui s'en va sans laisser de trace dans le souvenir, et qui pourtant est le plaisir fondamental par excellence : c'est le plaisir même d'agir. Il constitue en grande partie l'attrait de toutes les fins désirées par l'homme ; seulement cet attrait se retire d'elles une fois qu'elles sont atteintes, une fois que l'action est accomplie. De là l'étonnement de celui qui essaye de juger la vie en recueillant ses souvenirs, et qui ne retrouve plus dans les plaisirs passés une cause suffisante pour justifier ses efforts et ses peines : c'est dans la vie même, c'est dans la nature de l'activité qu'il faut chercher une justification de l'effort" (p. 65). Autrement dit, conclut Guyau, "[l]e malheur comme le bonheur est en grande partie une construction mentale faite après coup. Il faut se défier également et de ceux qui se piquent d'avoir été parfaitement heureux et de ceux qui affirment avoir été parfaitement malheureux" (*ibid.*, p. 66).

[1] Comme l'écrit encore Guyau (2012 [1889]), "[q]uiconque s'analyse à l'excès, est nécessairement malheureux. Si donc il est possible que l'esprit d'analyse coûte un jour à quelques-uns leur moralité, il leur coûtera en même temps le bonheur" (p. 146). Inversement, E. Fischer (2011) évoque la possibilité de "thérapie philosophique", dans le sens où la philosophie permet "the examination and assessment of existential assumptions about what makes people valuable or lives worthwhile" (p. 57).

[2] Wegner (2002) rapporte ainsi l'anecdote suivante : "[a]t a session on conscious will at the Tucson 2000 Consciousness conference, […] the philosopher John Searle raised his hand (in response to his desire to do so) no less than four times in a fifteen-minute period to show that he indeed had conscious will" (p. 319n).

[3] Rien n'oblige, d'ailleurs, à définir la philosophie politique comme action sur le monde. C'est ce que remarque judicieusement Swift (2008) : "[s]urely many of those who 'do' political philosophy do it because they think that doing it is a way of changing the world by making a difference to the way people act […]. […] Why not allow conceptual space for the possibility that even political philosophy (like other kinds of philosophy, such as logic or epistemology) aims primarily at truth – truths about which states of affairs, or which actions in which circumstances, are 'just' ? The focus, on that conception, need not be on 'ideal' or 'perfect' justice ; one could be concerned simply to identify scenarios or actions as less or more just than one another. But the goal would be rather to know or understand something about justice than to motivate action towards it. We do not evaluate the work of mathematicians or astrophysicists or archaeologists, or even moral philosophers, by considering the extent to which they help us make the world a more just, or in any way

Dès lors, peut-être le mieux est-il, pour ceux qui le peuvent, d'*accepter* celle-ci : en paraphrasant Sartre (1946), l'on pourrait dire que l'intolérable n'est pas d'être condamné à être libre, mais d'être condamné à se sentir libre en sachant qu'on ne l'est nullement. Nous reviendrons sur le caractère plus ou moins difficile d'une telle acceptation. Contentons-nous, pour l'heure, de constater que ce genre de résignation (que ne facilitent aucune des deux injonctions que nous avons discutées, puisqu'elles tendent, au contraire, à renforcer notre croyance au libre-arbitre) nous est inévitable pour des questions qui, tout autant que celle du déterminisme, dépassent notre entendement – la mort, en particulier – sans, pour autant, ôter tout intérêt à notre existence. Du reste, fussent-elles vécues avec suffisamment de prégnance par chacun, à chaque moment de sa vie quotidienne, la fragilité et la brièveté de l'existence nous inciteraient certainement à relativiser nos actes et nos valeurs, à les mettre en perspective ; il n'est pas impossible qu'il en aille de même d'une conscience claire et permanente du déterminisme métaphysique.

Il est vrai que des états de dissonance cognitive privilégiés – évoqués à l'entame du chapitre 4 (p. 265) –, inclinant au maintien de croyances antagonistes dont quelques-unes sont potentiellement irrationnelles, permettent, dans une certaine mesure, de diminuer cette nécessité de soumission à l'inéluctabilité des événements ; dans le cas de l'illusion intuitive de libre-arbitre, cependant, le souci de justice qui définit la nature même de toute philosophie politique interdit l'entretien délibéré d'une croyance dont l'empirie démontre non seulement qu'elle est productrice de dispositions inégalitaristes, mais qu'elle peut, en outre, se voir effectivement infléchie – respectant, de la sorte, le précepte kantien selon lequel *devoir* implique *pouvoir*. Observé à partir d'une posture de recherche de la vérité, le critère de l'intuitivité n'est pas directement[1] pertinent s'agissant d'évaluer la justice des principes premiers d'une philosophie politique donnée : seule compte leur vérité, justement, et – singulièrement – celle des faits sur lesquels ils s'appuient, comme nous l'avons vu avec Timmons, ci-dessus. Bien sûr, il est tout à fait possible qu'une société régie par de tels

better, place (except insofar as knowledge is good in itself). Their aim, we might say, is epistemological, not practical. Could we not apply the same criteria to the work of political philosophers ?" (p. 366).

[1] Il l'est de manière indirecte, dans le sens (nous l'avons vu dans la section 3.2.4 du chapitre 2, p. 115) où la philosophie indépendante de la pratique fait, de la stabilité – et, partant, du désir de se conformer aux principes de justice –, une question *ex post* et non une question *ex ante*. Nous y reviendrons.

principes ne trouve jamais d'autre voie d'expression que celle de l'utopie[1], de l'horizon inatteignable ; mais ce caractère utopique ne modifie en rien le degré de vérité auquel peuvent prétendre ces principes. Soutenir qu'une conception donnée de la justice heurte la phénoménologie spontanée (ou, en tout cas, la phénoménologie spontanée *de certains*) et qu'elle est, de ce fait, une conception de la justice située hors du monde, une conception de la justice détachée de la "nature humaine" ne constitue pas, en soi, un argument recevable pour plaider la cause selon laquelle une justice humaine *ne devrait pas* être détachée de ladite "nature". C'est, d'ailleurs, ce qu'exprime très clairement Estlund (2011), que nous citons quelque peu longuement ci-dessous.

> We aren't looking for an account of justice for martians or angels but for humans. One often hears this observation used against moral or political theory that would only be satisfied if people were different. The idea seems to be that if we want to understand justice-for-humans, then we must ground it in the nature of humanity. [… But] [h]uman justice might well be something that human societies will fall short of. What makes it justice-for-humans is simply that it applies to them and is normative for them. If they ought to meet certain principles, then those are principles-for-them.
>
> By eschewing any foundation of justice or morality in human nature, [this] approach shares something significant with Kant's moral philosophy. Kant is rather vehement that morality is grounded not in human nature, but in rationality. […] So, observing that we want an account of morality-for-humans or justice-for-humans offers no particular support for the idea that morality or justice must be constrained by human nature.
>
> […] Putting [this] thesis in Kantian terms, those to whom we owe justice do not lose their claim on us just because it might turn out that we are not, perhaps even by our nature, disposed to deliver it. (pp. 229-230)

C'est en cela que l'on peut dire que les doctrines compatibilistes, en justifiant les théories politiques dont elles sont à l'origine par une réification libertarienne de l'intuition (ou de l'opinion) profane, infiltrent dans celles-là une phénoménologie spontanée, une phénoménologie pré-philosophique qui, par nature, ne devrait y détenir aucune place légitime : nous l'avons longuement développé,[2] "l'homme est la mesure de toute chose" n'a, du point de vue de la vérité – donc de la justice –, pas davantage de crédit à recevoir que "l'homme blond aux yeux bleus est la mesure de toute chose", car ce soi-disant précepte, auquel son caractère démago-

[1] À juste titre, Corcuff (2012) insiste sur le sens étymologique de l'utopie en tant que "non-lieu" (p. 103).

[2] En particulier, dans la section 2.2 du chapitre 1 et dans la section 1 du chapitre 2, respectivement p. 70 et p. 81.

gique et anodin confère une apparente force axiomatique, permet, après retraduction compatibiliste, l'interlope introduction du libre-arbitre (dit "pratique") dans la réflexion philosophique, introduction qui, aussi insignifiante et bienveillante paraisse-t-elle *a priori*, n'en constitue pas moins une semence suffisante pour y faire germer et proliférer la flore idéologique libertarienne la plus luxuriante.

L'on peut aussi lire ceci dans le sens opposé. Plus la posture philosophique que l'on adopte est libérale, plus on estime que les choses devraient être libres de se réguler par elles-mêmes, comme l'exprime la métaphore de la "main invisible" de A. Smith (1977 [1776]). Et plus on estime que les choses devraient être libres de se réguler par elles-mêmes, plus on envisage la philosophie politique comme une *absence* de philosophie politique (entendue comme absence de normativité externe) ou, pour le dire autrement, comme un acquiescement à l'ordre spontané des choses. Cet ordre résulte lui-même – comme le reconnaît et le prône le libéralisme – de la concurrence, c'est-à-dire de la compétition dont l'issue est déterminée par la *loi du plus fort*, car disputée par des parties aux forces inégalement distribuées. Inversement, des principes de justice déterministes (pour autant qu'ils adviennent – ce qui répétons-le, ne dépend pas de notre choix en un sens fort) s'opposent à ladite loi et, partant, à l'obtention de positions dans la structure sociale et économique par le biais de capitaux (économiques, sociaux, culturels, *etc.*) dont la possession par certains plutôt que par d'autres est injustifiée. C'est bien ce qu'exprimait l'aphorisme de Lacordaire, ci-dessus (p. 310), et que condense, mieux encore, celui de Luxemburg (2009 [1916]) : "socialisme[1] ou barbarie".[1]

[1] Notons que le socialisme que nous avons à l'esprit en citant cet aphorisme ne représente guère plus que précédemment (voir note 3, p. 246) une doctrine politique particulière ; bien plutôt, il figure une dénomination commune des théories prônant le gouvernement d'une société par des principes de justice qui ratifient une certaine version du déterminisme – socio-anthropologique, en l'occurrence. À son tour, néanmoins, un tel constat entraîne la question suivante : en soutenant (ici comme dans le tableau A1–47 [p. 247], par exemple) que le socialisme s'appuie sur un positionnement pratique *déterministe*, n'entrons-nous pas en contradiction avec le propos de Kymlicka, que nous avons rendu nôtre (voir p. 42), et selon lequel même les philosophies politiques socialistes constituent, du point de vue de leur positionnement pratique justement, des philosophies *libérales* ? En réalité, cette tension est interne aux philosophies "de gauche" (*a fortiori* lorsqu'elles virent à une teinte libertaire), dans le sens où elles postulent, à la fois, la détermination de l'individu au niveau socio-anthropologique (c'est par cette détermination, d'ailleurs, qu'elles justifient la socialisation des ressources) *et* sa liberté à ce même niveau, pour autant que soient satisfaites les conditions nécessaires à l'exercice de celle-ci, comme le prônent les réal-libertariens (voir note 1, p. 89). Schématiquement, le communautarisme maintient que le sujet n'a ni la capacité d'élire ses fins, ni celle d'agir de manière à dispo-

3. Quelques aspects pratiques d'une reconnaissance institutionnalisée du déterminisme

En écho aux deux types d'injonction que nous avons respectivement explicités dans les sections 1 et 2 du chapitre 4, nous examinerons successivement, ci-dessous, deux conclusions susceptibles d'être tirées des considérations qui précèdent. Toutes deux s'appuient sur un constat qui, lui aussi, découle de ces dernières réflexions, et qui réside dans le rapprochement – passablement troublant, à première vue – dont on est forcé de prendre acte entre les conséquences pratiques d'une philosophie politique libertarienne et celles d'une philosophie politique déterministe. La première de ces doctrines philosophiques, en soutenant que le meilleur ordre des choses est celui qui résulte de leur cours spontané (la "main invisible" susmentionnée), et en défendant, corrélativement, l'inutilité (voire la nocivité) d'une régulation par l'imposition de normes, élève le laisser-faire au rang de principe fondateur de la théorie de la justice. La seconde, arguant de la détermination métaphysique de ce même ordre des choses, avance simultanément que ce dernier ne peut être attribué à un quelconque mérite intrinsèque des individus (et qu'il serait, par conséquent, injuste de leur en adjuger le produit, fût-ce à leur profit ou à leur détriment) *et* qu'il est strictement impossible d'exercer, sur lui, la moindre influence causale au sens fort : l'on ne peut que se borner à constater le déroulement des événements et l'ordre des choses qui en résulte.[2,1]

---

ser des ressources qui lui permettraient de les réaliser ; le libéralisme, inversement, avance que le sujet possède la capacité de choisir ses propres fins (car il leur est antérieur) et celle d'agir de manière à s'approprier les ressources qui le rendent apte à les accomplir ; le socialisme, enfin, défend cette même capacité du sujet à l'autonomie du choix de ses fins, mais non (et c'est de là qu'émane le paradoxe) l'aptitude au choix des actions propres à mobiliser les moyens qui l'autoriseraient à réaliser lesdites fins.

[1] Selon ce point de vue, l'on comprend sans peine que les tenants d'une sociologie morale fondée sur une épistémologie du "sujet libre", et prenant l'attribution mutuelle de responsabilité comme constitutive de l'interaction morale, adoptent, sur la question, un regard diamétralement opposé ; ainsi, pour Terrenoire (1979), "[l]'État se trouve […] constituer un véritable contre-champ, par rapport au champ éthique [, …] parce que sa mise en perspective de la réalité sociale est radicalement contradictoire avec celle qui privilégie les rapports de personne à personne et qui voit les rapports sociaux en termes de rapports de volonté" (p. 73).

[2] C'est ce rapprochement du déterminisme et du libertarianisme qui pourrait constituer une hypothèse explicative plausible, comme nous le suggérons dans l'analyse détaillée des explications données par les répondants de leur qualification métaphysique de notre univers (section A1.4 de l'annexe 1, p. 547), de la légitimation des inégalités sociales et économiques par certains étudiants en philosophie. C'est également de là que pourrait provenir un

La seule véritable différence entre ces "frères ennemis" est d'ordre subjectif (ce qui ne signifie pas qu'elle soit négligeable) : elle a trait au *regard* que l'on porte sur cet ordre des choses.[2] D'un côté, ce dernier sera perçu comme bon, comme juste, comme mérité par chacune des parties, car procédant de leurs capacités d'autodétermination respectives, de leur responsabilité, de leurs talents, de leur volonté, de leurs efforts (ou de leur manque de volonté, de leur manque d'efforts, *etc.*). De l'autre, il ne possédera aucune de ces qualités, et ne dérivera d'aucun de ces concepts eux-mêmes sous-tendus par la croyance au libre-arbitre ; il *sera*, au même titre que les individus qu'il englobe, et n'appellera que notre contemplation, pour autant qu'elle *soit*, elle aussi.[3] En ce sens, le socialisme que nous évoquions, au travers de l'aphorisme de Luxemburg, à la fin de la section précédente (p. 332), ne peut exister qu'en tant que doctrine choisie en position originelle, puisque seul le caractère nouménal de celle-ci dote ses protagonistes du libre-arbitre que suppose l'*action* régulatrice (tant collective qu'individuelle) à partir de principes de justice ; dans le monde phénoménal, seul peut se matérialiser un *regard* socialiste, une manière de juger l'ordre des choses en tant qu'elles sont ou non en accord avec les principes dont question. En quelque sorte, là où le libertarien pourrait déclarer "C'est comme ça, et c'est très bien ainsi.", le déterministe pourrait, lui, repartir "C'est comme ça, et c'est très regrettable, mais on ne peut

élément de réponse à la question de Vohs & Schooler (2008), qui est celle de savoir pourquoi l'induction expérimentale de la prégnance du déterminisme favorise ce que les auteurs nomment des "comportements non éthiques" (en l'occurrence, la fraude).

[1] N'est-ce pas là tout le sens de *Being there*, ce film d'Ashby relatant magnifiquement – sur le ton de la comédie – les péripéties d'un homme qui ne pense ni à son passé, ni à son futur, mais qui a la candide sagesse de savoir qu'il ne peut qu'*être là*, qu'il ne peut que "flotter" dans le moment présent, sans "projet", sans "sens de la vie" ? Ceci lors même que son entourage ne peut s'empêcher de chercher (et de finir par trouver) du sens à ce qui en est dépourvu, démarche que l'on peut comprendre dans une société qui abhorre l'inactivité, qui enjoint d'être toujours "affairé" (*cf.* note 1, p. 307), de sans cesse "prendre du plaisir", et de – surtout – ne jamais se retrouver seul avec soi-même (avec, dans la foulée, la montée exponentielle de l'"hyperactivité" : l'illusoire nécessité d'être toujours "occupé" est addictive, requiert toujours un peu plus d'activité, toujours un peu plus de stimuli). Ainsi, pour demeurer dans le registre, ce dialogue extrait d'un épisode de la série télévisée *Seinfeld* : "So, what did you do last night ? – Nothing. – I know, nothing. But what did you *actually* do ? – Literally, nothing. I sat in a chair and I stared. – Wow. That really *is* nothing. – I told you.".

[2] Ce qui pourrait encore s'exprimer au travers de la manifestation de *comportements* moraux identiques et, néanmoins, sous-tendus par des *attitudes* morales opposées.

[3] Notons bien que le déterminisme n'implique pas l'immobilisme de l'ordre social : le changement trouve sa place dans une telle lecture métaphysique du social, mais uniquement en

rien y changer.". Ces deux postures, alignant positionnement métaphysique et positionnement pratique, sont complétées par deux autres, croisant ces positionnements ; l'on aboutit, de la sorte, à quatre types de "regard" sur l'ordre des choses.[1,2]

Tableau 13.

Synthèse Des Positionnements Métaphysiques, Des Positionnements Pratiques Et Des "Regards" Sur L'ordre Des Choses

Positionnement métaphysique	Positionnement pratique	"Regard" sur l'ordre des choses
Indéterminisme libertarien	Liberté	"C'est comme ça, et c'est très bien ainsi."
Déterminisme	Liberté	
Indéterminisme libertarien	Déterminisme	"C'est comme ça, et c'est très regrettable, mais ce n'est pas une fatalité : un autre monde est possible."
Déterminisme	Déterminisme	"C'est comme ça, et c'est très regrettable, mais on ne peut rien y changer."

Vis-à-vis de l'injonction à l'attribution de responsabilité morale, la dernière ligne du tableau qui précède nous ramène aux perspectives spinozistes antérieurement effleurées, dont Courtois (1977) réalise brillamment la synthèse.

> Dans son mouvement le plus général la philosophie de Spinoza est une pensée de l'Innocence. [...] Que signifie Innocence ? Innocent si l'on va à l'essentiel se dit de celà (*sic*) qui ne connaît la négation ou le mal que sous la forme de l'extériorité et non de l'éminence ou de l'immanence. (p. 97)

De sorte que, logiquement,

> Spinoza désigne, dénonce la catégorie qui empoisonne la compréhension du monde en général et du monde juridique en particulier : la faute. L'introduction à la théorie du droit chez Spinoza n'est pas une théorie de la liberté et de la responsabilité mais au contraire une critique radicale de ces deux concepts. (*ibid.*, p. 98)

---

tant qu'évolution déterminée et déterminante des *structures*.

[1] L'on pourra aussi, sur ce sujet, se reporter aux tableaux similaires construits précédemment, pp. 64 et 247.

[2] Très justement, De Lagasnerie (2013) rappelle qu'il existe, chez Bourdieu, "un lien consubstantiel entre la sociologie, la théorie, et même l'utopie. Non pas au sens où la sociologie appellerait à la mise en place d'un ordre nouveau bien déterminé. Mais, plutôt, parce qu'elle propose une nouvelle vision et donc un nouveau monde. Elle reconfigure nos systèmes de représentation en leur fournissant un nouveau langage" (pp. 69-70).

Par là, conclut Courtois, l'"[o]n voit quelle violence est faite à l'individu empirique lorsqu'on en fait un centre autonome de responsabilité et lorsqu'on rabat sur lui des actes qui relèvent d'une logique bien plus englobante" (*ibid.*, p. 104).[1] De ce point de vue, des théories contemporaines qui, telle celle de Garner (2007), proposent l'abolition de la morale et de tous ses concepts connexes sous le motif que "morality is responsible for more suffering than it prevents" (p. 500) ne sont pas à proprement parler novatrices. En excluant le fictionnalisme moral[2] comme solution de compromis, elles ont néanmoins le mérite d'éviter, à la philosophie morale, de verser dans l'ornière béante dans laquelle le compatibilisme précipite la philosophie politique : comme le souligne Garner (*ibid.*), refuser l'idée d'une abolition de la morale parce qu'il serait difficile de se passer de celle-

[1] Bien plus tard, cet entendement de la responsabilité sera au cœur de l'effort théorique de Fauconnet (1920) : "pour se donner [...] satisfaction, il suffit que la société soit capable de susciter un symbole ou un signe, c'est-à-dire un être dont elle puisse faire, de bonne foi, le substitut du crime passé. La destruction d'un symbole remplacera la destruction du crime qui, en lui-même, ne peut pas être détruit. Ce sont les êtres jugés aptes à servir de substituts d'un crime et à supporter comme tels la peine de ce crime qui deviennent *responsables*" (pp. 233-234). Selon Fauconnet, comme le commente pertinemment Poncela (1977), "[l]a responsabilité n'est donc pas une propriété intrinsèque de l'auteur de l'acte sanctionné ; elle est attribuée par la conscience collective à son auteur" (p. 134). Mentionnons encore les travaux de Guyau sur la question, antérieurs à ceux de Fauconnet et néanmoins méconnus. Ainsi Guyau (2012 [1889]) pose-t-il la question : "*[s]i l'on fait abstraction de l'utilité sociale*, quelle différence y aura-t-il entre le meurtre commis par l'assassin et le meurtre commis par le bourreau ?" (p. 190). De surcroît, l'on trouve, chez l'auteur, une sagace explication de l'origine de la croyance au réalisme moral (*cf.* note 3, p. 273) : pour lui, vouloir chercher la punition du crime "est le résultat d'une sorte de mathématique et de balance enfantine" (*ibid.*, p. 191), "œil pour œil, dent pour dent". Cette "impossibilité psychologique de rester sur l'idée du mal impuni" (*ibid.*, p. 198), Guyau l'attribue au reliquats de ce que Durkheim aurait appelé la "mentalité primitive" de l'homme : "[d]ans les sociétés sauvages, un être qui n'est pas capable de rendre, et même au-delà, le mal qu'on lui a fait, est un être mal doué pour l'existence, destiné à disparaître tôt ou tard. [...] Aussi la revanche est-elle physiologiquement nécessaire pour tous les êtres vivants [...]. [...] Nous sommes ici à l'origine même et comme au point d'émergence physique de ce prétendu besoin moral de sanction" (*ibid.*, pp. 201-202).

[2] L'*abolitionnisme moral* constitue l'une des modalités cognitivistes de l'anti-réalisme moral, d'autres étant représentées par le *scepticisme moral* (Burgess, 2007), le *nihilisme moral* (Sommers & Rosenberg, 2003), le *fonctionnalisme moral* (Jackson & Pettit, 1995), ou encore le *fictionnalisme moral* (Mackie, 1977), lequel, par crainte de l'anarchie que serait supposé provoquer l'abolitionnisme, propose de maintenir l'illusion morale. Il existe, par ailleurs, des versions non cognitivistes de l'anti-réalisme moral, la plus connue étant probablement celle d'Ayer (1952) ; pour ce dernier, la vérité quant à l'existence ou à la non-existence des faits moraux importe peu, car la finalité de nos jugements moraux n'est pas l'*énonciation* à prétention de vérité, mais bien l'*expression* de nos émotions, sentiments et attitudes. Voir aussi la typologie méta-éthique proposée par Goodwin & Darley (2010).

ci revient au même, à peu près, qu'entretenir des représentations géocentristes pour la même raison.

L'injonction à l'exhibition narcissique constitue, quant à elle, la seconde injonction que nous avons mise en évidence en tant que promotrice de la croyance au libre-arbitre. Pour provoquer l'inflation de celle-ci, elle augmente le besoin de reconnaissance et celui d'attitudes réactives. Inversement, affirmer le fait du déterminisme devrait nous convaincre d'adopter une attitude objectivante et, simultanément, d'abandonner – partout, toujours et envers chacun – toute attribution de blâme ou de louange. Ce qui, l'on se doute, prend de front l'avis de P.F. Strawson (1962) sur la question : pour lui,

> [t]he human commitment to participation in ordinary inter-personal relationships is […] too thoroughgoing and deeply rooted for us to take seriously the thought that a general theoretical conviction [en faveur du déterminisme] might so change our world that, in it, there were no longer any such things as inter-personal relationships as we normally understand[1] them […]. (p. 197)

Nous ne nous étendrons pas sur la réponse à apporter à l'argument de Strawson, et ce pour deux raisons. D'une part, parce qu'il participe de la confusion, précédemment décrite à l'envi, entre faisabilité et vérité : sans le moindre élément de preuve empirique, l'humain est réputé naturellement incapable d'une réduction substantielle de ses attitudes réactives, et cette incapacité supputée est érigée en raison suffisante pour justifier l'éviction, des principes de justice à construire, des attitudes objectivantes. D'autre part, parce que, comme le pointe Zimmerman (2001), ce qui explique l'adoption de ces dernières par l'individu, lorsque l'interaction morale avec son interlocuteur ne peut avoir lieu (par exemple, si celui-ci souffre d'une anormalité psychique profonde, ou s'il s'agit d'un enfant), relève précisément d'une croyance déterministe, qui le pousse à se représenter les actes de son partenaire d'interaction comme non régis par la capacité d'autodétermination, et dont on comprend difficilement pourquoi elle ne pourrait être étendue à l'ensemble des interactions morales :

> if the underlying pattern which explains the psychological dispelling of resentment or moral indignation is strictly deductive […], then the fact of the dispelling *does* reveal that the reactive attitude is rationally disqualified. (pp. 526-527)

> And, on the face of it, any mental operation which increases a person's capacity to augment his or her justified belief or knowledge ought also to count as a move toward greater rational control over her beliefs about the world. But this suggests that the shift from the reactive to the objective stance is by its very nature a move toward

[1] L'entendement dont question est celui de la reconnaissance par les attitudes réactives.

> greater rational control over one's beliefs, which reflects badly upon the cognitive role and epistemic status of the reactive stance, and raises the question of how such a move away from it could possibly fail to reveal its cognitive or intellectual inferiority to the objective stance. (p. 525)

De sorte que, lorsque Genard (1999) soutient que les lectures déresponsabilisantes que fournissent les sciences humaines[1] "possèdent [...] des vertus 'réintégratrices', là où le seul jugement moral et les pratiques qui en découlent tendent à exclure" (p. 179), mais que ces vertus sont au prix de la perte d'une subjectivité forte et de "l'abandon d'une posture où le rapport à l'autre est un rapport de reconnaissance mutuelle" (*ibid.*), il manifeste une inquiétude strawsonienne qui ne peut se comprendre qu'au travers d'un prisme profane :[2] du point de vue de la recherche de la vérité philosophique, en effet, rien n'autorise à révoquer ces lectures déresponsabilisantes au motif qu'elles froissent le narcissisme caractéristique des individus d'un contexte socio-historique particulier. C'est, d'ailleurs, contre l'injonction à l'exhibition narcissique elle-même qu'il serait nécessaire de prendre des mesures dans le cadre de la construction de principes de justice, plutôt que contre les attitudes réactives et le besoin de reconnaissance, puisque ceux-ci ne sont – en grande partie – que le produit de celle-là : si, comme nous l'avons vu plus haut (section 2.1 du chapitre 4, p. 292), Bourdieu (1997) a parfaitement raison de déclarer que "le monde social *offre* aux humains [...] une justification d'exister" (p. 282 – nous soulignons), il est beaucoup moins certain que cette justification leur soit *nécessaire* au degré auquel l'injonction susmentionnée tente de le leur donner à croire.

Apprendre à s'opposer à cette dernière consisterait, somme toute, à apprendre à s'ignorer soi-même, à apprendre à réduire cette "valeur" et cette "dignité" que l'on s'attribue *par* le simple fait que l'on existe en tant qu'humain et, réciproquement, *afin* de se prouver que l'on existe. Il se peut que prétendre nier[3] l'importance et la différence intrinsèques qu'à chacun il est fait injonction d'exhiber paraisse participer du sacrilège, voire de la

---

[1] À titre d'exemple, l'on pourrait citer G. Viney (1965) et son étude du déclin de la responsabilité individuelle au profit de mécanismes assurantiels, phénomène constituant, selon l'auteur, l'un des faits juridiques majeurs du vingtième siècle.

[2] Ou du prisme de la sociologie compréhensive, ce qui revient presque au même sur le plan épistémologique (voir la section 1.2 du troisième chapitre, particulièrement p. 142).

[3] Notamment en augmentant sa propre distance aux valeurs et aux rôles – variable qui se révèle, pour mémoire, un prédicteur empirique valable des variations d'attitudes métaphysiques, lesquelles traduisent elles-mêmes, de manière plus ou moins directe, la croyance en la capacité d'autodétermination.

pathologie. Mais il se peut aussi qu'un tel reclassement de la pensée dissidente à la catégorie de l'insanité fournisse lui-même l'un des indices les plus tangibles de la mainmise de cette injonction narcissique sur nos schèmes de pensée les plus profondément ancrés, comme l'expliquaient très bien Madsen & Brinkmann (2010) un peu plus haut (p. 299) à propos de la psychologisation. Plutôt que d'entamer un argumentaire dont l'infortune fait peu de doute, nous nous contenterons donc, ici, de confier à France (1987 [1910]), par la bouche de son abbé Coignard, la délicate tâche d'exprimer un aussi bref qu'hérétique éloge du mépris, en tant que négation de la reconnaissance.

> On les fâche quand on leur montre le plus doux, le plus indulgent, le plus charitable, le plus gracieux, le plus humain des sentiments qu'ils puissent inspirer : le mépris. Pourtant le mépris mutuel, c'est la paix sur la terre, et si les hommes se méprisaient sincèrement entre eux, ils ne se feraient plus de mal et ils vivraient dans une aimable tranquillité. Tous les maux des sociétés polies viennent de ce que les citoyens s'y estiment excessivement et qu'ils élèvent l'honneur comme un monstre sur les misères de la chair et de l'esprit. Ce sentiment les rend fiers et cruels, et je déteste l'orgueil qui veut qu'on s'honore et qu'on honore autrui, comme si quelqu'un dans la postérité d'Adam pouvait être trouvé digne d'honneur ! […] [P]our assurer aux humains une existence un peu douce, il faudrait commencer par les rappeler à leur humilité naturelle. Ils seront heureux quand, ramenés au véritable sentiment de leur condition, ils se mépriseront les uns les autres, sans qu'aucun ne s'excepte soi-même de ce mépris excellent.[1] (pp. 294-295)

Il va de soi que le processus de réduction – voire de suppression – des attributions de responsabilité morale et des attitudes réactives, qui concourt à l'acceptation du fait du déterminisme, n'est ni de ceux qui se déroulent dans la brièveté, ni de ceux que l'on peut mener à bien par ce que Bourdieu (1997) nomme une "simple 'conversion des esprits' (des dominants ou des dominés), produite par la prédication rationnelle et l'éducation" (p. 215), conversion illusoire mais qui ne fait pas moins "la vanité de toutes les prises de position religieuses, éthiques ou politiques

[1] Quitte à abuser d'exemplifications littéraires, citons encore Balzac (1852 [1839]), à propos des "attraits que présente une lutte. C'est la vie, elle est préférable avec ses blessures et ses douleurs aux noires ténèbres du dégoût, au poison du mépris, au néant de l'abdication, à cette mort du cœur qui s'appelle l'indifférence" (p. 61). Autrement dit, à la vie correspondraient la différence, la rencontre voire l'affrontement de l'altérité pour (se) prouver que l'on existe, comme explicité dans la section 2.1 du chapitre 4 et, singulièrement, dans la note 1 de la page 296 ; inversement, l'indifférence et le mépris seraient assimilés à un poison mortel. Ainsi, en associant la signifiance et la reconnaissance à l'intérêt spontané (ou naturel) *de l'individu* (les *attraits* de la lutte, la *vie*, *etc.*), sans préoccupation pour la justice, ceci confirme – en creux – le propos de France et le nôtre propre (voir, entre autres, la note 1 de la page 267).

consistant à attendre une transformation véritable des rapports de domination" (*ibid.*). Seule une socialisation s'inscrivant dans la durée offre quelque espoir de dissipation d'attitudes métaphysiques que le contexte culturel qui est le nôtre n'a de cesse de nous enjoindre de rendre toujours davantage libertariennes. C'est en ce sens, d'ailleurs, qu'il faut comprendre que les questions "Qu'exige la justice dans une société *juste* ?" et "Qu'exige la justice dans une société *injuste* ?" sont fortement hermétiques l'une à l'autre (Cohen, 2001 [2000]) : indépendamment des *principes* de justice eux-mêmes, les *représentations* individuelles en matière de justice, de capacité d'autodétermination, de responsabilité morale, de besoin de reconnaissance et d'attitudes réactives, *etc.* sont aussi dissemblables dans ces deux types de société que peuvent l'être deux langues différentes.[1]

Concrètement, nous avons vu – avec Rawls – qu'une philosophie politique indépendante de la pratique doit asseoir sa stabilité en cherchant à susciter le désir individuel de se conformer aux principes de justice qu'elle édicte. L'étude empirique qui précède a permis de montrer qu'une socialisation telle que celle que subissent les étudiants universitaires modifie, sous certaines conditions et de façon certes grandement perfectible, les attitudes métaphysiques de ces derniers. L'induction d'attitudes déterministes par une adéquate socialisation n'est donc pas, par nature, vouée à l'échec.[2]

---

[1] En totale contradiction avec la posture métaphysique qu'il défend, le présent exposé regorge de propos fondés sur l'attribution de capacité d'autodétermination, démontrant par l'exemple la difficulté – si ce n'est l'impossibilité –, semblable à celle de se débarrasser d'un accent, de manier une pensée rigoureusement accordée à la factualité déterministe lorsqu'une telle pensée n'a pas été inculquée dès le plus jeune âge. C'est, du reste, ce qui incite Cohen (*ibid.*) à soutenir que l'égalitarien (ou le déterministe, pour ce qui nous concerne) n'a pas à se comporter de façon égalitaire (ou déterministe) dans une société injuste, c'est-à-dire dans une société qui, à l'instar de la nôtre, n'est pas régie par des principes de justice que l'égalitarien (ou le déterministe) ratifierait. Ceci non seulement parce qu'il n'a pas la capacité d'un tel comportement, mais aussi parce que sa décision *individuelle* (même accompagnée d'autres décisions *individuelles*) risquerait bien de demeurer velléitaire tant qu'elle ne serait pas soutenue par une *institutionnalisation* matérialisant lesdits principes (voir aussi Schwitzgebel & Rust [2010]).

[2] Barnsley (1972) évoque le cas de certaines sociétés tribales en tant que modèle de "cultures presenting [...] a completely determinist picture of man" (p. 29). G. Strawson (1986), pour sa part, propose l'observation des moines bouddhistes comme exemple de progression vers une attitude objective presque complète (pour quelques exemples supplémentaires du même type, voir Kelland [2009]). Murris (2000), de son côté, suggère que les enfants sont capables de raisonnement philosophique ; la prise de perspective déterministe ne leur serait donc pas nécessairement impossible. Il est vrai qu'il ne s'agit là que de spéculations sans autre fondement empirique que celui que nous avons tenté de leur apporter dans l'étude qui précède ; mais, pour user d'une métaphore dérivée de celle de Locke (2009 [1689]), l'on ne peut savoir si une porte est verrouillée ou non tant que l'on n'a pas tenté

Il est à préciser – et c'est par là que nous achèverons le propos – que ni l'abolition de la morale, ni celle des attitudes réactives n'enlèvent la possibilité d'émotions et de sentiments interindividuels : comme le note Hinckfuss (1987), être amoral n'empêche pas de nourrir des regrets, par exemple vis-à-vis d'un comportement dont on n'apprécie pas les conséquences ; mais être amoral ne permet pas de regretter d'être l'auteur de quelque chose de "mal". C'est la raison pour laquelle, "insofar as a society is amoral, there is no possibility of feelings of guilt [...] with all the sadness, madness and suffering that these feelings [...] entail" (p. 40). Pour sa part, Garner (2007) suggère d'abandonner tout langage moral ; notamment, au lieu de nous adresser à l'autre en termes d'obligations morales, nous pourrions lui exposer, d'une manière neutre, ce que nous attendons de lui. Nous pourrions même lui faire part de notre ennui, de notre irritation, de notre colère, sans que cela ne requît de propos moralisateur de notre part : selon Garner, toujours,

> [a]ll one has to do is to watch oneself, and to anticipate, and then restrain, the impulse to pronounce moral judgments – publicly or privately. [...] [C]utting back on moral pronouncements will be no more difficult than cutting back on swearing, and not nearly as difficult as getting rid of an accent. (pp. 511-512)

En matière d'attitudes réactives, Pereboom (2001) estime qu'il existe suffisamment de substituts de celles-ci pour que puissent être conservées des relations interindividuelles authentiques ; l'indignation, par exemple, pourrait être remplacée par la tristesse, tout en délivrant le même message à autrui.[1] Pereboom s'attarde, en outre, sur le cas de l'amour, car, comme il l'indique, "[i]f the types of love important for mature human relationships can survive, [...] then universal determinism's threat to such relationships has been largely defused" (p. 204). Or, soutient l'auteur, ce n'est pas la capacité d'autodétermination qui explique l'attachement et l'amour des parents à leurs enfants, d'autant que ceux-ci (surtout en très bas âge)[2] ne

de l'ouvrir.

[1] Voir aussi Haji (2003).

[2] Si ce genre d'attachement interindividuel entre parents et jeunes enfants semble, aujourd'hui, un cas à part de la relation affective typique, c'est à cause de l'*inconditionnalité* qui la caractérise, laquelle provient elle-même de la *dépendance* de l'enfant à ses parents et, encore davantage, de l'assomption d'*innocence* (au sens spinoziste radical, métaphysique précédemment décrit) que ceux-ci posent sur lui. Inversement, le narcissisme de l'individu conditionne la croyance de ce dernier en son indépendance et en la valeur intrinsèque de celle-ci (*cf.* valorisation de l'autonomie) : il faut exister par soi-même, il ne faut dépendre de personne, même (surtout ?) sur le plan affectif, de sorte que l'engagement et la relation sont perçus comme choisis, l'affection se voyant elle-même octroyée *sous condition*, et pouvant être retirée si la relation n'est plus perçue comme

sont pas reconnus comme détenteurs de celle-là. L'affirmation de Strawson, selon laquelle l'attribution de responsabilité morale est indispensable à l'amour et aux autres relations affectives, semble, par conséquent, une fois de plus assez chancelante. Ainsi que le remarquait déjà Nietzsche (1886), d'ailleurs, "[w]as aus Liebe gethan wird, geschieht immer jenseits von Gut und Böse"[1] (p. 99).[2]

"épanouissante" (puisque l'autre, par la capacité d'autodétermination qui lui est attribuée, y est lui-même perçu comme *responsable* de sa manière d'être, c'est-à-dire comme le contraire d'*innocent*). Il est assez surprenant, en définitive, que Strawson ne puisse concevoir l'amour véritable sans attribution de libre-arbitre, car c'est au contraire l'innocence (*i.e.* l'*absence* de capacité de libre-arbitre) qui, selon la perspective exposée ici, donne lieu aux formes d'affection les plus inconditionnelles et peut-être, par là même, les plus authentiques. C'est, d'ailleurs, ce que suggère aussi l'éthique de la sollicitude (*care*), avec Gilligan (1993 [1982]) en figure de proue : les relations interindividuelles peuvent s'inscrire dans un canevas autre que celui de l'attente réciproque de justice et, partant, de l'attribution réciproque de responsabilité.

[1] C'est, sans doute, dans un esprit semblable – et d'autant plus notable que nul n'ignore la force et la portée de sa critique sans cesse renouvelée à toutes les autres formes de relations humaines en tant qu'empreintes d'une inouïe violence, notamment symbolique – que Bourdieu (1998) évoque, dans le *post-scriptum* de *La domination masculine*, l'amour et l'amitié comme une "sorte de trêve miraculeuse où la domination semble dominée ou, mieux, annulée" (p. 117).

[2] Concernant leurs conséquences pratiques respectives, l'on notera une similitude supplémentaire entre les deux antagonistes que sont les philosophies politiques libérales et libertariennes, d'un côté, et les philosophies politiques déterministes, de l'autre. Il s'agit, en l'occurrence, de constater que les craintes conséquentialistes formulées à l'égard de ces dernières, craintes selon lesquelles le lien social pourrait se voir mis à mal par la réduction drastique des attitudes réactives et de la reconnaissance réciproque qu'elles traduisent, sont – de façon assez déconcertante, encore une fois – *quasi* immédiatement transposables au libéralisme et au libertarianisme. En libéralisant la morale, c'est-à-dire en procédant à son transfert de la sphère publique vers la sphère privée, ces philosophies déontologiques tendent, en effet, à écarter formellement toute substance, toute conception de la vie bonne, donc toute notion de bien et de mal et, *in fine*, tout jugement moral public, *de la même manière que leurs homologues déterministes* (insistons sur le caractère *public* – ou *social* – de cet écartement : la morale, nous l'avons vu, ne disparaît certainement pas avec le libéralisme, encore moins avec sa déclinaison néolibérale).

4. Conclusion

L'investigation sociologique qui précède s'est lourdement reposée sur la problématique philosophique dont elle use pour construire son objet d'étude, pour en interpréter les résultats, et, plus largement, pour doter la sociologie morale d'une visée programmatique alternative ; il paraissait donc légitime que cette dernière partageât, avec la question philosophique et métaphysique, le produit des acquis dont elle a bénéficié au travers des démarches de recherche qui sont parvenues à leur terme dans ce cinquième et dernier chapitre. Avant de mettre un point final à cet exposé, il nous restait, par conséquent, à déterminer quels enseignements pouvait tirer la philosophie politique de l'investigation sociologique entreprise. C'est à cette tâche qu'a été consacré le chapitre que nous concluons ici.

Dans ce dernier s'est donc posée la question de la manière dont la sociologie pourrait contribuer à une critique des soubassements métaphysiques de la philosophie politique non plus uniquement de manière *externe*, sur le mode de l'explication des mécanismes de production et de reproduction des inégalités sociales et économiques auxquels ils contribuent, mais de manière *interne*, en s'interrogeant sur une possible voie de réforme de la substance normative qu'ils sous-tendent. Il s'agissait, en d'autres termes, de se pencher quelque peu sur la façon dont l'absence de libre-arbitre métaphysique pourrait être prise en compte dans les principes de justice qu'a vocation d'édicter toute théorie de la justice, *a fortiori* lorsqu'elle adopte une posture de recherche de la vérité.

Néanmoins, il n'était pas envisageable que cette critique interne fût synonyme d'intégration d'éléments de contexte socio-historique à ces principes premiers, une telle démarche impliquant, par définition, un asservissement à la pratique à l'opposé duquel ladite posture se place. De surcroît, ces éléments métaphysiques – déterminisme ou libre-arbitre – sont à la base, tout à la fois, de l'orientation distributive et procédurale des principes philosophiques et des institutions qui les légitiment et donnent crédit aux raisons par lesquelles l'agent justifie les positions – celles des autres et la sienne propre – dans l'espace social : la posture métaphysique adoptée par le philosophe dans ses principes agira, au travers des institutions qui les traduisent, tant sur la justice des positions objectives que sur la justesse des dispositions subjectives.

De sorte que c'est vers la réflexion philosophique proprement dite, et non vers sa contextualisation socio-historique, que nous avons proposé de diriger une réflexion sociologique relative à la prise en compte des mécanismes inégalitaires sociaux par les théories de la justice. Ceci s'avérait

d'autant plus fondé, d'ailleurs, que ces mécanismes – à la différence des inégalités qu'ils engendrent – répondent à des "lois" sociologiques bien moins dépendantes de variations contextuelles que ne le sont ces inégalités elles-mêmes, puisque, si les considérations émises dans le chapitre précédent détiennent quelque pertinence, alors l'inégale distribution des capitaux dans la structure sociale tend *spontanément*, par le biais d'instruments de violence symbolique *qui ne peuvent manquer d'y apparaître* pour en assurer la stabilité, non seulement vers un agencement inégalitaire des *positions* sociales en son sein, mais aussi vers la formation de *dispositions* inclinant les agents les plus touchés par cette inégalité structurale à percevoir celle-ci comme juste et légitime.

Dès lors, la revendication explicite d'un tel dessein prescriptif ne pouvait, elle-même, manquer de prêter le flanc à la critique : en vertu de quoi la sociologie pouvait-elle s'arroger le droit de franchir la barrière humienne séparant les faits des valeurs ? Comment pouvait-on octroyer, aux observations empiriques et aux interprétations sociologiques auxquelles elles avaient donné lieu, la faculté d'influer sur la conception (ou la méta-conception) du bien ou sur celle du juste ?

Pour faire face à une telle mise en cause, nous avons commencé par rappeler que la démarche principielle de toute philosophie politique normative implique la production de valeurs (ou de principes de justice) à partir de faits ; par exemple, c'est par une argumentation dont la force repose sur le déterminisme que Rawls justifie les fondements de sa philosophie non méritocratique. En effet faut-il dire que si – par sa nature métaphysique même – le déterminisme ne relève pas du domaine de l'empirique, il ne relève pas, pour autant, de celui de l'axiologique : bien plutôt, il constitue un "fait à propos des faits", à savoir le fait transcendantal selon lequel les faits empiriquement constatables se déroulent en suivant une causalité stricte ; autrement dit, le déterminisme est ce que l'on pourrait nommer un "méta-*fait*", c'est-à-dire, en définitive, une méta-*physique*. Et c'est bien cette qualité factuelle qui autorise le déterminisme à revendiquer un statut fondationnel vis-à-vis de jugements de valeur (et de principes de justice, plus généralement), car, avons-nous soutenu, il semble difficilement concevable que des ensembles de croyances factuelles parfaitement identiques puissent engendrer des jugements de valeur opposés : ce qui, le plus souvent, pose problème dans la formation de valeurs à partir de faits est que ceux-ci se voient, en réalité, indûment remplacés par d'autres valeurs (voire par des préférences subjectives portées par leurs porteurs au rang d'universaux), elles-mêmes confondues avec des faits.

Un second écueil auquel pouvait donner lieu cet arraisonnement du

déterminisme en terres factuelles était celui d'une lecture réaliste de la philosophie politique et de la philosophie morale, lecture que nous n'avons eu de cesse de nier à chaque étape de notre réflexion : la morale et tous ses "sous-produits", soulignions-nous dans le chapitre précédent, sont, avant tout, l'instrument le plus efficace dont disposent les dominants pour produire et reproduire leur position sociale et économique de surplomb. Défendre le réalisme moral, c'est-à-dire l'existence de valeurs morales réelles, objectives, indépendantes d'autres valeurs et d'intérêts de classe, serait revenu, par conséquent, à prendre l'exact contre-pied de la position que nous avions adoptée jusque-là. Sauf à confiner ce réalisme au niveau nouménal – celui de la position originelle rawlsienne, par exemple.

En procédant de la sorte, il devenait envisageable, dans une zone de libre-arbitre "protégée" et aux conditions d'existence très strictement définies, de réfléchir à la production de principes de justice qui ratifiassent le déterminisme et ses effets au niveau phénoménal ; nous avons, à ce sujet, comparé la situation des protagonistes de cette zone libertarienne nouménale à celle d'Ulysse, lorsqu'il requiert d'être rivé au mât de son navire *avant* d'être confronté au chant des sirènes, car il sait que son acrasie l'empêchera d'exiger une telle précaution une fois en présence de ces dernières.

Cette justification de l'introduction de considérations normatives dans le propos sociologique nous a permis d'envisager – brièvement – quelques-uns des aspects qui pourraient être ceux d'une reconnaissance institutionnelle de principes de justice établis dans un monde déterministe, pour un monde déterministe. Le trait le plus fondamental de ces principes, en effet, n'est autre qu'un corollaire de la négation du réalisme moral au niveau phénoménal par son affirmation au niveau nouménal, et consiste – aussi paradoxal que cela puisse paraître, à première vue – à neutraliser le pouvoir normatif de ces principes ou, plus exactement, à limiter ce pouvoir, encore une fois, au domaine nouménal. C'est ce qui nous a amené à affirmer que ces principes, pour autant qu'ils apparussent, ne pourraient s'inscrire que dans le cadre de l'utopie nouménale ; dans le monde phénoménal, en revanche, ils ne pourraient servir que de référence, d'étalon à l'aune duquel se verraient jugées – justes ou injustes – telles pratiques, telles distributions, *etc.*, sans qu'aucune action ne pût être *volontairement* accomplie dans le but de modifier leur caractère éventuellement injuste.

À son tour, cette lecture peu conventionnelle de la normativité en philosophie politique en amenait une autre – qui ne l'était guère davantage –, attestant une certaine proximité entre philosophies politiques

libertariennes et philosophies politiques déterministes. Si les premières, en louant les bienfaits supposés de la régulation spontanée de l'ordre des choses par la fameuse "main invisible", prônent simultanément l'exclusion de l'intervention prescriptive volontariste, les secondes estiment, pour leur part, que semblable intervention ne peut tout simplement pas se concevoir dans un monde soumis au déterminisme, puisque la volonté – tant individuelle que collective –, au même titre que le changement ou le pouvoir, s'ils existent et sont objectivement observables, ne constituent pas, pour autant, des principes causaux au sens fort : ils se trouvent eux-mêmes pris dans l'agencement, dans la structure déterminée et déterminante des êtres et des choses. La véritable différence entre ce que nous avons nommé ces deux "frères ennemis" réside dans les types de *regard* qu'ils induisent respectivement sur cet agencement.

Du côté libertarien, cet agencement est réputé résulter des responsabilités et des talents individuels, de la volonté et des efforts de chacun ; en ce sens, personne n'est à louer ou à blâmer que l'individu lui-même pour ses propres succès et échecs, pour sa position dominante ou, au contraire, pour sa situation précaire : cette économie spontanée du social est considérée comme la meilleure qui puisse être.

Inversement, du côté déterministe, cet ordre des choses et des êtres ne sera pas le *meilleur*, mais bien le *seul* qui soit nécessairement possible. Corrélativement, il ne se verra attribué ni à la responsabilité, ni aux talents, ni à la volonté, ni aux efforts de l'individu, puisque la capacité d'autodétermination que suppose chacun de ces concepts y sera inexistante ; les principes choisis en position originelle (par exemple) pourront certes être conservés à l'esprit, mais uniquement en tant qu'ils seront susceptibles de moduler le jugement, le regard – et non l'action autodéterminée – sur les pratiques et sur les états.

Sur cette base, nous avons examiné l'intérêt des théories antiréalistes en morale et, singulièrement, celui de l'abolitionnisme moral comme doctrine directement opposée à l'injonction d'attribution de responsabilité morale. Nous avons aussi tenté de montrer qu'il serait souhaitable que l'action normative contre l'injonction à l'exhibition narcissique, pour sa part, fît preuve d'autant de radicalité qu'en arbore l'idéologie qu'elle ambitionne de contrecarrer ; sous cette lumière, ce n'était pas le besoin de reconnaissance en tant que tel – ni celui d'attitudes réactives – qu'il fallait pointer du doigt, mais plutôt celui – bien plus fondamental – de justification d'exister (dont découlent les précédents), besoin qu'est censée combler l'injonction dont question. Dans un élan aussi utopiste qu'hérétique, nous avons ainsi suggéré qu'apprendre à s'ignorer soi-même,

à réduire cette "valeur" et cette "dignité" que l'on s'attribue par le simple fait que l'on existe en tant qu'humain, pourrait constituer le premier pas dans cette direction. Il nous a paru utile d'insister, toutefois, sur le caractère *structural* de tels changements, puisque ceux-ci ne prendraient cours, le cas échéant, que dans une logique collective et selon une perspective temporelle très étendue.

★

Conclusion

Nous nous proposons, en guise de conclusion générale, d'agréger le propos développé dans les cinq chapitres qui précèdent. Ainsi le premier d'entre eux s'est-il attaché à définir et à circonscrire la problématique de la recherche entreprise, en même temps que les concepts principaux du champ dans lequel elle s'inscrit, c'est-à-dire celui de l'étude sociologique de la philosophie politique et des prolégomènes métaphysiques qui en sont indissociables. En ce sens, il importait de s'accorder, dès le départ, sur une typologie des théories de la justice ; à cet effet, c'est la capacité kantienne d'autodétermination socio-anthropologique de l'individu que nous avons retenue comme critère de partition de celles-là. Nous sommes parvenu, de la sorte, à la classique opposition entre théories communautariennes et théories libérales. Cet antagonisme *philosophique* n'allait prendre tout son sens, néanmoins, qu'une fois observé à partir de la dichotomie *métaphysique* qui le sous-tend – sans, pour autant, s'y superposer –, à savoir celle qui s'appuie sur la capacité d'autodétermination métaphysique pour renvoyer, dos à dos, le déterminisme et une version particulière de l'indéterminisme : le libertarianisme. Pour ses tenants, le libre-arbitre qui fonde ce dernier permettrait, à l'individu, d'agir en tant qu'authentique "premier moteur non mû", d'être une cause elle-même dépourvue de cause. Une telle aptitude, celle d'être *causalement* responsable de ses comportements, serait, à son tour, à l'origine d'une propriété attribuée à chacun par l'anthropologie philosophique libertarienne : celle d'être *moralement* responsable de ses actes et des conséquences qui peuvent en résulter. Le déterministe, à l'inverse, affirme que toute action (humaine ou non) est entièrement déterminée par des actions antérieures, de sorte que l'individu ne peut jamais en constituer la cause originelle en un sens fort, en un sens authentique.

Ces délinéaments conceptuels ont, alors, servi de fondements à une discussion de ces deux postures métaphysiques rivales. Il en est ressorti qu'une très vaste majorité de philosophes réfutent vigoureusement l'existence d'une capacité de libre-arbitre (au sens fort). La neurophysiologie de la volonté consciente et la physique quantique, par exemple, apparaissent bien moins comme de véritables moyens de démonstration de cette existence que comme une interprétation abusive des théories scientifiques contemporaines, destinée à soutenir une argumentation défaillante en faveur d'une prise de position idéologique qui ne l'est guère moins. Même le caractère rationnel des choix opérés par l'individu, nous l'avons vu, ne suffit pas à octroyer le libre-arbitre à ce dernier, puisque c'est justement de cette rationalité que naît sa totale détermination, cette fois par les raisons – comme le montre trivialement l'exemple de "l'âne de Buridan". Ceci n'en-

tame pas, pour autant, la persévérance de nombre de philosophes épris de liberté, puisque ceux-ci tentent, dans une manœuvre aussi désespérée que populaire, de réintroduire, dans leurs théories de la justice, le libre-arbitre sous une forme frelatée mais compatible, selon eux, avec la métaphysique déterministe. Ces auteurs (dits *compatibilistes*) cherchent ainsi, par des moyens qui souvent défient la logique, à établir que la liberté socio-anthropologique (*i.e.* la liberté pratique) et, avec elle, la responsabilité morale peuvent exister dans un univers déterministe, c'est-à-dire dans un univers au sein duquel l'individu *n'est pas* causalement responsable de ses actes.

La production de principes de justice par le philosophe constitue une activité éminemment sociale ; rien n'interdit donc de la constituer en objet d'investigation sociologique au même titre que n'importe quelle autre activité sociale. Nous avons soutenu, en outre, que la sociologie critique participe, avant tout, de la mise au jour de l'injustice sociale, même lorsque cette dernière prend la forme principielle d'un paradigme métaphysique. Dès lors, et eu égard aux considérations qui précèdent, la question de recherche qui allait structurer l'exposé à venir prenait la forme d'une critique sociologique des postulats métaphysiques compatibilistes sous-tendant la majorité des philosophies politiques, et s'exprimait comme suit : quels sont les facteurs susceptibles d'expliquer la discontinuité entre postulats métaphysiques déterministes et principes de justice libertariens en philosophie politique ? Ou encore, pourquoi la philosophie politique contemporaine prend-elle appui sur une métaphysique – le compatibilisme – qui l'accule à la production de principes de justice injustes, puisque fondés sur une illusoire capacité agentique de responsabilité ? Cette investigation nous a conduit vers deux facteurs explicatifs, qui traduisent autant de postulats compatibilistes (la priorité normative de la démocratie sur la philosophie, d'une part, et l'universalité de la croyance au libre-arbitre métaphysique, d'autre part), et qui allaient être abordés, respectivement, dans les deuxième et troisième chapitres de notre exposé.

Ainsi le deuxième chapitre a-t-il permis d'explorer sociologiquement ce premier facteur explicatif. Nous avons constaté que celui-ci trouve son origine dans une hypothèse – explicite ou non – véhiculée par le philosophe compatibiliste, et selon laquelle l'opinion profane et le contexte socio-historique (parfois dénommé les "réalités empiriques" d'une société donnée) ont toute légitimité de déterminer ce qui est faisable et ce qui ne l'est pas en matière de principes de justice. Ceci justifie, aux yeux du compatibiliste, que ses propres représentations intuitives (libertariennes, en l'occurrence) de ces "réalités" occupent une place prépondérante dans la

formation des principes dont question. Nous l'avons vu, une telle philosophie politique, qui accorde la priorité normative à l'opinion profane, est dite *dépendante de la pratique*, et relève de ce que l'on a coutume de nommer – avec beaucoup de limpidité, d'ailleurs – une posture *antiphilosophique* ; inversement, la posture dite de *recherche de la vérité* accorde cette même priorité à la vérité philosophique supposée, et préserve assez strictement l'herméticité de sa substance aux "réalités empiriques" susmentionnées. Restait à expliquer pourquoi il est aussi inenvisageable, pour le compatibiliste, que le fait du déterminisme qu'il ratifie *in petto* puisse guider l'édification de ses principes de justice. Il nous fallait expliquer, en d'autres termes, comment le compatibiliste motive cette sienne allégeance à la pratique. Deux arguments se sont imposés à cet effet.

Le premier, celui de la démocratie pour elle-même (ce que nous avons appelé le "dogme démocratique"), est celui selon lequel les principes libéraux qui fondent celle-ci érigent, en valeur suprême, un égal respect de chaque opinion individuelle. Trois éléments se sont révélés faire obstacle à cet argument. Le problème du paradoxe de la démocratie, tout d'abord : les dispositifs de représentation dépossèdent l'individu de son opinion, ne serait-ce que par le scrutin à la majorité ; de plus, cette opinion est elle-même fluctuante, influençable, voire irrationnelle, de sorte que seule une version hypostasiée de celle-ci pourrait, concrètement, se voir intégrée à la théorie philosophique. Une contradiction inhérente à l'idéologie démocratique, ensuite : à supposer que cette opinion profane révélât une inclination globale au déterminisme, l'on voit mal quel usage une théorie de la justice reposant sur la valeur axiomatique de la capacité d'autodétermination, c'est-à-dire sur la valeur même qui est à l'origine de sa prise en compte de l'opinion profane, pourrait véritablement réserver à cette dernière ; seule serait possible une relégation sélective de l'opinion profane, ce qui, du même coup, rendrait caduc l'argument de la priorité de la démocratie. La confusion entre légitimité et vérité de l'opinion profane, enfin : si l'octroi d'une égale valeur à chaque opinion individuelle peut se revendiquer sur le plan politique, l'opération ne peut – au plus grand regret des chantres de la liberté du sujet – se transposer vers le plan épistémique. Autrement dit, l'obligation de respecter la légitimité de toutes les opinions ne peut justifier, pour le philosophe démocrate, ni celle d'accorder à celles-ci une égale véracité ni, partant, celle de leur concéder un identique droit à influer sur la substance normative.

Le second argument avancé par le philosophe soucieux de justifier la dépendance de sa théorie à la pratique consiste, nous l'avons vu, à soutenir que cette dernière – représentée par la tradition, la culture, l'expé-

rience vécue – est constitutive des institutions et de la société elle-même et ne peut, à ce titre, être écartée au profit d'une conception de la justice qui considérerait comme résiduels (voire anecdotiques) les éléments de contexte socio-historique. L'argument comporte deux déclinaisons, dont nous avons tenté de cerner les limites. Selon la thèse dite *herméneutique*, la tâche du philosophe doit se limiter à la découverte et à la systématisation des pratiques sociales et morales existantes. La tendance au conservatisme normatif constitue évidemment la faiblesse la plus manifeste de cette manière de concevoir la philosophie politique, puisque cette dernière se voit contrainte de circonscrire le domaine du juste à celui que l'on estime possible compte tenu d'un contexte socio-historique dont nul n'ignore qu'il résulte, pour une large part, de l'interaction de forces inégales car elles-mêmes liées à des capitaux inégalement distribués. Selon la seconde thèse, des principes de justice contraires à l'opinion profane menaceraient la stabilité politique du régime, en soumettant les membres de la société à des institutions et à des lois trop éloignées de leurs intuitions (réputées libertariennes, encore une fois). Nous avons alors souhaité montrer, par un contre-exemple, que la stabilité n'est pas, en réalité, *nécessairement* mise en danger par le déterminisme. À cette fin, nous avons entrepris un examen des fondements épistémologiques de la théorie rawlsienne, qui nous a conduit à constater que, sous la surface constructiviste de cette dernière, figure une épistémologie foncièrement fondationnaliste, qui contraint Rawls à raisonner à rebours : désireux de conférer la priorité normative à sa vérité philosophique déterministe, il ne peut courir le risque de convoquer, au sein de ses principes, une opinion profane potentiellement libertarienne ; c'est pourquoi il érige en vertu cardinale d'une théorie de la justice la capacité de celle-ci à infléchir l'opinion profane, c'est-à-dire à *susciter* le désir de l'individu d'agir en accord avec les principes dont elle est à l'origine. D'une question *ex ante*, la stabilité est donc devenue une question *ex post* avec la théorie de Rawls, laquelle évite de la sorte, et tout à la fois, la discontinuité compatibiliste et la réification d'une opinion profane fantasmée.

Le troisième chapitre se donnait, pour visée, celle de questionner sociologiquement le second postulat (celui d'universalité des croyances libertariennes, pour mémoire) utilisé par le philosophe compatibiliste afin de justifier la discontinuité qu'il introduit entre son orientation métaphysique, déterministe, et ses principes de justice, libertariens. Le propos a été entamé par une analyse critique des quelques courants de recherche empirique prenant les questions de métaphysique et de philosophie politique pour objet, et s'est poursuivi par une discussion des théories sociologiques

de la morale, tant passées que contemporaines. Assez rapidement, il est apparu que ces dernières se trouvent chargées de présupposés épistémologiques qui concèdent une dépendance envers la pratique (que l'on pourrait, ici, nommer *phénoménologie profane*) bien supérieure à celle que peut admettre la sociologie critique que nous revendiquons. C'est pourquoi il nous a été nécessaire de définir les orientations programmatiques d'une sociologie morale véritablement critique, puis de les décliner en une version opérationnelle. Celle-ci a emprunté les traits d'une étude comparative des productions métaphysiques d'étudiants relevant de trois domaines académiques distincts, au début et au terme du cursus universitaire. Dans le même temps, il est devenu manifeste que ces productions métaphysiques, qui forment l'objet empirique d'une telle sociologie morale critique, déterminent *aussi* celui de la philosophie politique indépendante de la pratique.

Sous l'angle de cette dernière – dont la démarche est celle de recherche de la vérité –, nous avons pris acte de ce que l'objectif empirique de validation de la possibilité d'inflexion des productions métaphysiques profanes vers ce que requièrent les principes de justice était parfaitement atteint par notre étude, comme l'a montré sans ambages l'analyse des données que nous avons synthétisée à l'issue du chapitre. Il nous fallait souvenir, toutefois, que les visées empiriques étaient, *sous l'angle de la sociologie morale critique*, plus ambitieuses que la seule validation susmentionnée ; c'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle nous avons – comme nous le rappelions ci-dessus – défini la problématique empirique centrale de ce troisième chapitre en tant qu'étude sociologique comparative des productions métaphysiques d'étudiants relevant de trois domaines académiques distincts. Il s'est donc agi, pour nous, de déterminer les effets conjugués d'un ensemble de facteurs sur la variabilité des productions métaphysiques dont question, déclinées en sept dimensions elles-mêmes matérialisées par autant d'attitudes dites métaphysiques.

Selon les hypothèses de cette recherche empirique, le contexte académique devait constituer la variable indépendante principale, c'est-à-dire celle susceptible de produire les clivages les plus importants dans la population concernée. L'analyse des données a permis d'apporter une pleine confirmation de ce postulat, et de celui – coextensif – selon lequel les différences attitudinales entre domaines tendent à s'amplifier avec les socialisations spécifiques produites par ceux-ci sur la durée du parcours académique : du "baccalauréat" au "*master*", la propension libertarienne augmente en gestion, tandis qu'elle diminue en philosophie et en sociologie. Chacune des trois hypothèses formulées *a priori* s'est donc vue validée

au terme de l'investigation empirique.

Dans le cours de celle-ci, toutefois, une ligne de partage a vu le jour entre, d'un côté, des attitudes métaphysiques à connotation socio-anthropologique (les tendances attributionnelles interne et externe et les croyances en un monde sans fatalité et en un monde juste), et, de l'autre, des attitudes que l'on a qualifiées, par commodité, d'"authentiquement" métaphysiques (la croyance en la responsabilité et au blâme, d'une part, et la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié, d'autre part – toutes deux en univers déterministe –, ainsi que la qualification métaphysique de notre univers). D'après nos observations, cette division résulte de deux différences majeures.

La première concerne l'entendement subjectivement véhiculé par ces deux types d'attitude : si les attitudes plutôt socio-anthropologiques paraissent attachées à des représentations conceptuelles sensiblement identiques chez tous les répondants, les croyances proprement métaphysiques et – surtout – la qualification de notre univers revêtent, quant à elles, des significations pouvant présenter certaines marques d'hétérogénéité en lien avec les disciplines auxquelles ressortissent ceux-là. En ce sens, d'ailleurs, il s'est révélé assez malaisé d'adopter, sur la dernière de ces trois attitudes foncièrement métaphysiques, un avis tranché quant à la validation de l'hypothèse d'une tendance plus libertarienne chez les étudiants en gestion que chez ceux des deux autres groupes académiques, puisqu'il n'était pas possible de poser un regard *comparatif* sur cette attitude, les scores moyens respectifs de ces derniers n'y exprimant pas des représentations portant sur les mêmes concepts.

La seconde a trait à l'effet des variables indépendantes autres que le contexte d'études, à savoir (principalement) l'origine sociale, traduite par les indicateurs que sont les diplômes et professions parentaux : médiatisée par l'orientation de dominance sociale et la proximité aux valeurs et aux rôles, ladite origine exerce une influence substantielle sur les attitudes métaphysiques à caractère socio-anthropologique, mais faible – voire non significative – sur les croyances authentiquement métaphysiques.

Toujours est-il que, si ce troisième chapitre a effectivement rempli son office de mise à la question du second postulat compatibiliste, en montrant empiriquement que le caractère libertarien des productions métaphysiques profanes n'est pas irréductiblement inflexible, il n'en a pas moins vu surgir – de manière somme toute assez adventice – une redéfinition programmatique des finalités d'une sociologie morale critique. Il pouvait, par conséquent, n'être pas inopportun de tenter l'esquisse d'une

réponse à la question posée par cette dernière, à savoir celle de la détermination des causes structurales d'engendrement et de perpétuation des mécanismes sociaux contribuant à l'universalisation des productions métaphysiques libertariennes et responsabilisantes. C'est la raison pour laquelle nous avons entrepris, au cours du quatrième chapitre, une *discussion* des résultats de notre étude empirique.

Il apparaissait assez distinctement, néanmoins, que cette discussion ne pouvait être structurée autrement que par le critère de l'action différenciée, sur les sept dimensions de la variable dépendante, des deux dispositions – orientation de dominance sociale et proximité aux valeurs et aux rôles – médiatisant le mieux l'origine sociale. L'action de ces dernières, mentionnons-le une fois encore, s'était montrée substantielle sur les attitudes métaphysiques à caractère socio-anthropologique, mais pratiquement non significative sur les attitudes "authentiquement" métaphysiques.

Ainsi la contagion sociale des premières est-elle apparue intimement liée à leur utilité sociale ; ceci engendrait, pour nous, le besoin d'expliquer celle du lien empiriquement observé entre des attitudes libertariennes et des dispositions à nette propension conservatrice. Dans ce but, il s'est révélé heuristique d'opérer un retournement épistémologique de la "médaille métaphysique", c'est-à-dire d'adopter une perspective subjective sur le schéma de la causation objective des attitudes, en prenant, comme point d'observation, non plus les *causes* structurales qui produisent ces attitudes, mais bien les *raisons* métaphysiques dont ces dernières permettent la production : ces raisons subjectives résultent d'un processus de rationalisation (apparaissant, à l'agent, comme une justification) des attitudes qui – selon l'orientation épistémologique conférée à l'exposé – constituent, elles, les véritables prédicteurs des comportements. C'est en cela qu'il apparaissait permis de supposer que la structure inégalitaire de l'espace social et économique, de même que la position dominante occupée par l'agent dans ce dernier, trouvent sens pour lui *parce que* chacun y est pensé libre de ses choix et de ses actes, et s'accule ainsi lui-même à se considérer comme responsable des conséquences qui en résultent : si l'attitude et le comportement libertariens constituent l'effet objectif ultime d'une position sociale dominante, ils n'en sont pas moins, subjectivement, perçus comme sa cause initiale.

Il devenait obvie, à ce stade du raisonnement, que l'institution et l'entretien d'attitudes libertariennes légitimant une structure sociale inégalitaire requièrent un efficace vecteur de violence symbolique, capable de permettre à de telles attitudes de s'instiller *aussi* (et surtout) dans le chef de ceux en la défaveur desquels elles agissent objectivement, c'est-à-dire

dans le chef de ceux qui occupent les positions dominées de l'échiquier social. La morale et ses diverses déclinaisons (responsabilité morale, valeurs morales, sens moral, discours moral, *etc.*), avons-nous soutenu, apporte très probablement une contribution majeure à cette violence symbolique et provoque – chez ces dominés, avant tout – une adhésion affective et non critique à une représentation inégalitariste de la société, au travers de ce que nous avons nommé l'*injonction à l'attribution de responsabilité morale*. Non pas que les dominants se montrent, eux, insensibles (voire cyniques) à l'égard du sens moral et des valeurs morales ; au contraire, même, puisque l'on peut gager que l'acquisition de ceux-ci par ceux-là va de soi, *via* la production mécanique (comme l'ont laissé entendre les résultats de l'investigation empirique), par la position objective dominante, d'une disposition subjective à la proximité aux valeurs et aux rôles, laquelle alimente une tendance à la réification des normes et des valeurs qui, elle-même, contribue au renforcement de la sociodicée de leurs privilèges. Il n'est pas impossible, avons-nous enfin suggéré, que d'*imposé* dans la classe dominante, le décalage entre dispositions à la légitimation de la hiérarchie sociale et position relative objectivement subalterne devienne *volontaire* dans la classe moyenne : du point de vue de leur *habitus* de classe, le seul trait qui distingue véritablement les membres de l'entre-deux de ceux de la classe dominée ne serait, de ce point de vue, rien d'autre que leur aspiration à une position dominante.

Au passage, nous avons souligné que le recours à la morale comme médiateur de légitimation de l'ordre établi n'est pas, selon pareille analyse, lié à un contexte socio-politique particulier – celui de la gouvernementalité néolibérale, en l'occurrence –, mais bien à une fonction d'étouffement des tensions qui seraient susceptibles de naître au sein d'une structure sociale dans laquelle les capitaux de tous ordres sont inégalement distribués : pour assurer sa stabilité, un espace social caractérisé par d'importantes "différences de potentiel" doit disposer de mécanismes homéostasiques qui, par violence symbolique, font vivre les dominations et les sujétions comme nécessaires, inéluctables, voire vertueuses.

Quant aux trois dimensions plus authentiquement métaphysiques de la variable dépendante, nous avons tenté d'expliquer pourquoi aucun lien significatif n'avait pu être établi, empiriquement, entre ces dernières et les variables positionnelles considérées. Nous avons pris acte, à cet effet, du glissement de la reconnaissance intersubjective qui s'est opéré du rang social, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, vers l'aptitude démontrée – exhibée – de l'individu à manifester sa différence (donc sa signifiance) par le biais de ses actes, en tant que ceux-ci témoigneraient de sa supposée

capacité d'autodétermination. Selon cette logique, nos attitudes réactives à l'égard de l'autre représenteraient des preuves concrètes de nos attributions de libre-arbitre envers lui, et permettraient, par là, de lui attester notre reconnaissance de son existence sociale. Plus fondamentalement encore, un monde conçu *sans* cette capacité de libre-arbitre ôterait toute possibilité de reconnaissance intersubjective, ce qui enlèverait, du même coup, une grande part de ce qui procure, à notre existence, sa seule justification.

Nous avons nommé *injonction à l'exhibition narcissique* le processus psychologisant qui induit, *dans l'ensemble du corps social* (propriété totalisante que ne possède pas l'injonction précédemment mentionnée), un besoin subjectif d'exalter sa "valeur", d'ériger son narcissisme en qualité suprême (l'on pense, entre autres, à l'idéologie de la créativité, à celle du "bien-être psychique", ou encore à celle du "développement personnel") et d'exhiber, par là, la preuve de sa supposée capacité d'autodétermination. Cette injonction décuple ainsi le besoin de reconnaissance sociale, de même que le pouvoir de vie et de mort sociales que détient le social : au fur et à mesure qu'augmente l'importance qu'accorde subjectivement l'agent au regard d'un autrui généralisé, progresse sa soumission aux valeurs et aux normes imposées par ce dernier, donc sa soumission aux valeurs et aux normes dominantes, c'est-à-dire, en dernière analyse, sa soumission (ressentie comme librement consentie) à un ordre social ontologiquement inégalitaire et à des représentations légitimatrices de l'idéologie méritocratique. Et c'est de cet enjeu de vie ou de mort que découle, selon notre interprétation, l'insensibilité de ces attitudes authentiquement métaphysiques tant à l'origine sociale qu'aux dispositions qui les médiatisent : cet enjeu est vécu comme crucial à un point tel qu'il traverse indifféremment toutes les classes sociales et que même une socialisation académique spécialisée dans les questions métaphysiques et philosophiques ne s'avère suffisante pour le relativiser.

Il n'entrait pas dans l'objectif de notre recherche d'identifier l'origine du phénomène de psychologisation que constitue l'injonction à l'exhibition narcissique ; il nous a semblé pertinent, néanmoins, de souligner que certaines des interprétations qui en sont aujourd'hui proposées tendent à en pervertir le sens de la causalité : si tant est qu'une "mutation anthropologique" accompagne cette psychologisation, il paraît bien plus probable que celle-là soit la conséquence de celle-ci que l'inverse. De ce point de vue, il n'apparaissait pas déraisonnable, par le biais d'un cinquième et dernier chapitre, de s'interroger quelque peu sur la manière dont cette injonction et celle d'attribution de responsabilité pourraient, en tant que mécanismes

de production et de reproduction des inégalités sociales et économiques, se voir potentiellement contrecarrées par une prise en compte de l'absence de libre-arbitre métaphysique au sein même des principes de justice d'une philosophie politique en posture de recherche de la vérité. Ce caractère paradoxal d'une augmentation de la densité du propos *philosophique* dans une finalité de meilleure prise en compte de mécanismes inégalitaires *sociaux* n'est qu'apparent, nous l'avons vu : non seulement parce que l'intégration d'éléments de contexte socio-historique à la substance normative serait contraire à la volonté d'indépendance de la pratique qui est celle d'une posture de recherche de la vérité, mais aussi parce que la justesse des dispositions subjectives est, tout autant que la justice des positions objectives, intimement liée à la question métaphysique, laquelle détermine, tout à la fois, l'orientation distributive et procédurale des principes philosophiques *et* les raisons par lesquelles l'agent justifie sa position.

Une telle démarche supposait, néanmoins, l'immixtion de considérations normatives dans le propos sociologique, non plus seulement au titre de référentiel d'interprétation critique du fait social, mais bien, cette fois, dans un dessein prescriptif. Sourdait alors, immédiatement, l'éternel problème humien de la dichotomie entre faits et valeurs : les observations empiriques et les discussions auxquelles elles ont donné lieu pouvaient-elles légitimement prétendre influer sur la conception (ou la méta-conception) du bien ou sur celle du juste ? L'argument selon lequel il est difficilement concevable que des ensembles de croyances factuelles parfaitement identiques puissent engendrer des jugements de valeur opposés nous a mené à répondre par l'affirmative à cette question. Or le déterminisme métaphysique n'est pas une valeur mais un fait (c'est, en tout cas, ce que nous avons tenté de démontrer dans le premier chapitre), qui peut donc être à l'origine de jugements de valeur (et de principes de justice, comme chez Rawls, par exemple) susceptibles de la ratification la plus large, puisqu'ils ne sont pas fondés sur des préférences subjectives. Toutefois, il nous a fallu insister sur le nécessaire confinement, au domaine nouménal (par exemple, au travers des négociations auxquelles prennent part les protagonistes de la position originelle de Rawls), du réalisme moral dont est à l'origine semblable posture épistémologique, puisque l'ensemble de notre propos antérieur soutenait la perspective selon laquelle la morale (et tous ses "sous-produits") ne serait, au bout du compte, qu'un instrument formidablement efficace de production et de reproduction des positions sociales et économiques dominantes.

De là, nous avons pu envisager brièvement quelques-uns des aspects qui pourraient être ceux d'une reconnaissance institutionnelle de principes

de justice établis dans un monde déterministe, pour un monde déterministe. En l'occurrence, de tels principes entérineraient, comme l'a proposé Rawls, une nette distinction entre le déterminisme du monde phénoménal et un libre-arbitre dont les très strictes conditions d'existence seraient, à la fois, définies par la position originelle et circonscrites à celle-ci. En suivant les implications de la distinction précitée de façon plus radicale que Rawls lui-même (lequel, nous l'avons vu, laisse fréquemment percoler le libre-arbitre nouménal dans le monde phénoménal), nous avons alors compris que ces principes, pour autant qu'ils apparussent, n'auraient pas le loisir de s'extraire du cadre de l'utopie : ils ne disposeraient de prérogatives normatives *que* dans le monde nouménal ; dans le monde phénoménal, en revanche, ils ne pourraient servir que de référence, d'étalon à l'aune duquel se verraient jugées – justes ou injustes – telles pratiques, telles distributions, *etc.*, sans qu'aucune action ne pût être *volontairement* accomplie dans le but de modifier le caractère éventuellement injuste de ces dernières.

C'est en suivant le fil de ces observations que nous avons été amené à prendre acte de la déconcertante similitude entre philosophies politiques libertariennes et philosophies politiques déterministes : toutes deux postulent que l'ordre des choses ne changera pas par l'intervention prescriptive de principes de justice. La différence – essentielle – entre elles réside dans le fait que les premières soutiennent que cet ordre ne *doit* pas changer par suite d'une intervention prescriptive, car seule l'orchestration naturelle des volontés individuelles (la célèbre "main invisible") est susceptible de produire le meilleur des mondes possibles, lors même que les secondes maintiennent que ce même ordre ne *peut* pas changer par le fait d'une telle intervention, car, si la volonté – tant individuelle que collective – existe effectivement, elle ne constitue nullement un principe causal. C'est le *regard* que l'on porte sur l'ordre des choses qui, en d'autres termes, établit la ligne de partage entre ces deux types antagonistes de théorie de la justice. Du côté libertarien, cet ordre sera perçu comme bon, comme juste, comme mérité par chacune des parties, car procédant de leurs capacités d'autodétermination respectives, de leur responsabilité, de leurs talents, de leur volonté, de leurs efforts (ou de leur manque de volonté, de leur manque d'efforts, *etc.*). Du côté déterministe, il ne possédera aucune de ces qualités, et ne dérivera d'aucun de ces concepts eux-mêmes sous-tendus par la croyance au libre-arbitre ; il n'appellera que notre contemplation.

Vis-à-vis de l'injonction à l'attribution de responsabilité morale, ces observations nous ont ramené en terres spinozistes, à l'horizon desquelles a pu se distinguer la violence faite à l'individu lorsque l'on focalise, sur lui,

la responsabilité causale d'actes qui ne sauraient être siens en un sens fort et suffisant pour justifier l'attribution de responsabilité morale. C'est ce qui nous a conduit à examiner l'intérêt des théories anti-réalistes en morale et, singulièrement, celui de l'abolitionnisme moral. Pour ce qui a trait à la seconde injonction renforçant la croyance en la capacité d'autodétermination (et, avec elle, les attitudes métaphysiques libertariennes), à savoir l'injonction à l'exhibition narcissique, nous avons entrepris de montrer que c'est sur celle-ci que devait porter l'action primitive de principes de justice déterministes, et non sur les attitudes réactives ou sur le besoin de reconnaissance, puisque ces derniers ne sont – en grande partie – que son produit. Or ladite injonction tire l'essentiel de sa force de la justification d'exister qu'elle est censée procurer à celui qui se voit reconnu pour la différence qu'il exhibe ; c'est, dès lors, à une sorte de sevrage de cette justification qu'il faudrait idéalement parvenir : apprendre à s'ignorer soi-même, apprendre à réduire cette "valeur" et cette "dignité" que l'on s'attribue par le simple fait que l'on existe en tant qu'humain et, réciproquement, afin de se prouver que l'on existe.

L'étude empirique présentée dans le cadre de cet exposé tend à confirmer qu'une socialisation telle que celle que subissent les étudiants universitaires modifie, sous certaines conditions, les attitudes métaphysiques de ces derniers ; l'induction d'attitudes déterministes n'est donc pas, par nature, vouée à l'échec. Il va de soi, néanmoins, que seule une socialisation collective – donc structurale –, entamée dès le plus jeune âge et s'inscrivant dans le temps très long (celui de l'évolution déterminée et déterminante des structures sous-tendant la seule figure d'entendement du changement de l'ordre social permise par une lecture déterministe de ce dernier) offre quelque espoir de réduction substantielle du besoin compulsif qui est le nôtre à l'égard de la croyance au libre-arbitre. Cette dépendance est immense, en effet, et ne cesse d'enfler dans une époque postmoderne où la tonitruante sacralisation de l'individu humain comme lieu de valeur et de responsabilité immanentes permet, à l'injustice sociale imposée par sa violence symbolique, d'atteindre un paroxysme aussi totalisant qu'inédit.

À César.

★

Références

[Anonymous] (2012). Relation amoureuse ? Peines ? Retrieved August 26, 2012, from http://fr.answers.yahoo.com/question/index?qid=20120727043626AA1az7g.

Abélard. (2004). Recettes pour une université plus mercantile. *Le Monde Diplomatique*, *mai*, 10.

Abraham, Y.-M. (2007). Du souci scolaire au sérieux managérial, ou comment devenir un "HEC". *Revue Française de Sociologie*, *48*, 37-66.

Accardo, A. (2002). Le double jeu des classes moyennes. *Le Monde Diplomatique*, *décembre*, 3.

Accardo, A., & Corcuff, P. (2001). En France, la douce trahison des clercs. *Le Monde Diplomatique*, *mars*, 20-21.

Adams, I. (1999). The inevitability of political metaphysics. *Journal of Political Ideologies*, *4*, 269-288.

Albarello, L. (1995). Recueil et traitements quantitatifs des données d'enquêtes. In L. Albarello, F. Digneffe, J.-P. Hiernaux, C. Maroy, D. Ruquoy, & P. de Saint-Georges (Eds.), *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales* (pp. 33-58). Paris : Armand Colin.

Albarello, L. (1999). *Apprendre à chercher. L'acteur social et la recherche scientifique*. Bruxelles : De Boeck.

Albarello, L. (2004). *Devenir praticien-chercheur. Comment réconcilier la recherche et la pratique sociale*. Bruxelles : De Boeck.

Albarello, L. (2007). *Stratifier le social. Emploi, mobilité, réseau*. Bruxelles : De Boeck.

Albarello, L. (2010). *Société réflexive et pratiques de recherche*. Louvain-la-Neuve : Bruylant-Academia.

Alexander, J., & Weinberg, J.M. (2007). *Analytic epistemology and experimental philosophy. Philosophy Compass*, *2*, 56-80.

Alicke, M.D. (2000). Culpable control and the psychology of blame. *Psychological Bulletin*, *126*, 556-574.

Allhoff, F. (2009). The evolution of the moral sentiments and the metaphysics of morals. *Ethical Theory and Moral Practice*, *12*, 97-114.

Althusser, L. (1970). Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche). *La Pensée*, *151*, 3-38.

Amadieu, J.-F., & Rojot, J. (1996). *Gestion des ressources humaines et relations professionnelles*. Paris : Litec.

Amado, G. (2004). Le *coaching* ou le retour de Narcisse ? *Connexions*, *81*, 43-51.

Amin, S. (1997). L'économie "pure", nouvelle sorcellerie. *Le Monde Diplomatique*, *août*, 16.

Anderson, E.S. (1999). What is the point of equality ? *Ethics*, *109*, 287-337.

Andrews, P.W. (2001). The psychology of social chess and the evolution of attribution mechanisms : Explaining the fundamental attribution error. *Evolution and Human Behavior*, *22*, 11-29.

Ansart, P. (1990). Pour une histoire des sociologies de la morale. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, *88*, 13-41.

Appelbaum, L.D. (2001). The influence of perceived deservingness on policy decisions regarding aid to the poor. *Political Psychology*, *22*, 419-442.

Aubert, N., & Haroche, C. (2011). Être visible pour exister : L'injonction à la visibilité. In N. Aubert, & C. Haroche (Eds.), *Les tyrannies de la visibilité. Être visible pour exister ?* (pp. 7-22). Toulouse : Érès.

Austin, W., & Hatfield, E. (1980). Equity theory, power, and social justice. In G. Mikula (Ed.), *Justice and social interaction* (pp. 25-61). Bern, Stuttgart, Wien : Hans Huber Publishers.

Ayala, F.J. (1998). Biology precedes, culture transcends : An evolutionist's view of human nature. *Zygon*, *33*, 507-523.

Ayer, A.J. (1952). *Language, truth and logic*. New York : Dover.

Bajoit, G. (1999) Préface. In L. Albarello, *Apprendre à chercher. L'acteur social et la recherche scientifique* (pp. 7-10). Bruxelles : De Boeck.

Baker, L.R. (2006). Moral responsibility without libertarianism. *Noûs*, *40*, 307-330.

Balandier, G. (1990). La demande d'éthique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, *88*, 5-12.

Balbastre, G. (2004). Les faits divers, ou le tribunal implacable des médias. *Le Monde Diplomatique*, *décembre*, 14-15.

Bargh, J.A., & Chartrand, T.L. (1999). The unbearable automaticity of being. *American Psychologist*, *54*, 462-479.

Barnsley, J.H. (1972). *The social reality of ethics. The comparative analysis of moral codes*. London : Routledge & Kegan Paul.

Baron, R.M., & Kenny, D.A. (1986). The moderator-mediator variable distinction in social psychological research : Conceptual, strategic and statistical considerations. *Journal of Personality and Social Psychology*, *51*, 1173-1182.

Bar-Tal, D., Raviv, Am., Raviv, Al., & Brosch, M. (1991). Perception of epistemic authority and attribution for its choice as a function of knowledge area and age. *European Journal of Social Psychology*, *21*, 477-492.

Barrett, J.L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, *4*, 29-34.

Barry, B. (1995). John Rawls and the search for stability. *Ethics*, *105*, 874-915.

Barus-Michel, J. (2011). Une société sur écrans. In N. Aubert, & C. Haroche (Eds.), *Les tyrannies de la visibilité. Être visible pour exister ?* (pp. 25-37). Toulouse : Érès.

Bassili, J. (1995). Response latency and the accessibility of voting intentions : What contributes to accessibility and how it affects vote choice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *21*, 686-695.

Bastenier, A. (2008). Violence et insécurité aujourd'hui. *La Revue Nouvelle*, *5-6*, 30-42.

Bateman, S. (2004). L'expérience morale comme objet sociologique. *L'Année Sociologique*, *54*, 389-412.

Bawin-Legros, B., Voyé, L., Dobbelaere, K., & Elchardus, M. (Eds.). (2001). *Belge toujours. Fidélité, stabilité, tolérance. Les valeurs des Belges en l'an 2000*. Bruxelles : De Boeck.

Beatty, J. (1983). The rationality of the "original position" : A defense. *Ethics*, *93*, 484-495.

Beaud, S., & Convert, B. (2010). 30% de boursiers en grande école… et après ? *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, *183*, 4-13.

Beauvois, J.-L. (1994). *Traité de la servitude libérale. Analyse de la soumission*. Paris : Dunod.

Beauvois, J.-L. (1999). Les composantes collectives de la personne. In J.-L. Beauvois, N. Dubois, & W. Doise (Eds.), *La construction sociale de la personne* (pp. 5-18). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Beauvois, J.-L., & Dubois, N. (1999). Socialisation et internalisation des utilités comportementales. In J.-L. Beauvois, N. Dubois, & W. Doise (Eds.), *La construction sociale de la personne* (pp. 217-231). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Beauvois, J.-L., Dubois, N., & Peeters, G. (1999). L'évaluation personnologique. In J.-L. Beauvois, N. Dubois, & W. Doise (Eds.), *La construction sociale de la personne* (pp. 259-277). Grenoble : Presses

Universitaires de Grenoble.

Becker, G.S. (1976). *The economic approach to human behavior*. Chicago : University of Chicago Press.

Bensaude-Vincent, B. (2003). *La science contre l'opinion. Histoire d'un divorce*. Paris : Seuil.

Ben-Ze'ev, A. (1997). Emotions and morality. *Journal of Value Inquiry*, *31*, 195-212.

Berger, P., & Luckmann, T. (1991 [1966]). *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. London : Penguin Books.

Bernier, L. (1978). L'impact de la scolarisation post-secondaire sur les représentations sociales des jeunes Québécois. *Revue des Sciences de l'Éducation*, *4*, 81-104.

Bernstein, B. (2003 [1971]). *Class, codes and control – Volume 1 : Theoretical studies towards a sociology of language*. London : Routledge.

Berten, A. (2002). *Philosophie politique*. Unpublished paper, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.

Berten, A., Da Silveira, P., & Pourtois, H. (1997a). Introduction à la deuxième partie. In A. Berten, P. Da Silveira, & H. Pourtois (Eds.), *Libéraux et communautariens* (pp. 229-253). Paris : Presses Universitaires de France.

Berten, A., Da Silveira, P., & Pourtois, H. (1997b). Introduction à la première partie. In A. Berten, P. Da Silveira, & H. Pourtois (Eds.), *Libéraux et communautariens* (pp. 1-19). Paris : Presses Universitaires de France.

Beugré, C.D. (1989). Attributions causales du chômage. *Revue de Psychologie Appliquée*, *39*, 269-278.

Birnbacher, D. (1999). Ethics and social science : Which kind of co-operation ? *Ethical Theory and Moral Practice*, *2*, 319-336.

Blackburn, S. (1993). Can philosophy exist ? In J. Couture, & K. Nielsen (Eds.), *Méta-philosophie : Reconstructing philosophy ?* (pp. 83-106). Calgary : University of Calgary Press.

Blais, M.-C., Gauchet, M., & Ottavi, D. (2002). *Pour une philosophie politique de l'éducation. Six questions d'aujourd'hui*. Paris : Bayard.

Blanchette, I., & Richards, A. (2004). Reasoning about emotional and neutral materials. Is Logic affected by emotion ? *Psychological Science*, *15*, 745-752.

Blasi, A. (1999). Emotions and moral motivation. *Journal for the Theory of*

Social Behaviour, *29*, 1-19.

Blondeau, S., & Rouchy, J.-C. (2004). La banalisation du "psy". *Connexions*, *81*, 7-8.

Boden, R., & Epstein, D. (2011). A flat Earth society ? Imagining academic freedom. *Sociological Review*, *59*, 476-495.

Boillot, H., & Le Du, M. (1993). *La pédagogie du vide. Critique du discours pédagogique contemporain*. Paris : Presses Universitaires de France.

Boisvert, Y. (2008). Pour une lecture sociologique de l'éthique. In S. Gaudet, & A. Quiénart (Eds.), *Sociologie de l'éthique* (pp. 87-101). Montréal : Liber.

Bojer, H. (2002). Women and the Rawlsian social contract. *Social Justice Research*, *15*, 393-407.

Boltanski, L., & Thévenot, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.

Boltanski, L., & Thévenot, L. (1999). The sociology of critical capacity. *European Journal of Social Theory*, *2*, 359-377.

Bonelli, L., & Fayat, H. (2006). De compagnon de route à conseiller du patronat. *Le Monde Diplomatique*, *mai*, 24-25.

Boran, I. (2005). Rawls and Carnap on doing philosophy without metaphysics. *Pacific Philosophical Quarterly*, *86*, 459-479.

Borel, S. (2012). Facebook, stade suprême de la quête de reconnaissance. *Revue du MAUSS*, *40*, 257-266.

Boudon, R. (1995). *Le juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*. Paris : Fayard.

Boudon, R. (2004). *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*. Paris : Odile Jacob.

Bourdieu, P. (1966). Condition de classe et position de classe. *Archives Européennes de Sociologie*, *7*, 201-223.

Bourdieu, P. (1977). Questions de politique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, *16*, 55-89.

Bourdieu, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Minuit.

Bourdieu, P. (1980). *Questions de sociologie*. Paris : Minuit.

Bourdieu, P. (1986). La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, *64*, 3-19.

Bourdieu, P. (1988). *Les chemins de la connaissance – Entretien avec Roger*

Chartier [Radio broadcast]. Paris : France Culture.

Bourdieu, P. (1989). *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris : Minuit.

Bourdieu, P. (1992). *Réponses*. Paris : Seuil.

Bourdieu, P. (1993). *Post-scriptum*. In P. Bourdieu (Ed.), *La misère du monde* (pp. 1449-1454). Paris : Seuil.

Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil.

Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris : Seuil.

Bourdieu, P. (1998). L'essence du néolibéralisme. *Le Monde Diplomatique*, *mars*, 3.

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris : Seuil.

Bourdieu, P. (2000). *Les structures sociales de l'économie*. Paris : Seuil.

Bourdieu, P. (2001a). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Seuil.

Bourdieu, P. (2001b). *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000-2001*. Paris : Raisons d'agir.

Bourdieu, P. (2002). Pour un savoir engagé. *Le Monde Diplomatique*, *février*, 3.

Bourdieu, P. (2011 [1985-1986]). Champ du pouvoir et division du travail de domination. Texte manuscrit inédit ayant servi de support de cours au Collège de France, 1985-1986. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, *190*, 126-139.

Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J.-C. (2005 [1968]). *Le métier de sociologue*. Berlin : Mouton de Gruyter.

Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1970). *La reproduction*. Paris : Minuit.

Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1985 [1964]). *Les héritiers*. Paris : Minuit.

Boutanquoi, M. (2004). Travail social, psychologisation et place du sujet. *Connexions*, *81*, 75-87.

Bouveresse, J. (2004). Les médias, les intellectuels et Pierre Bourdieu. *Le Monde Diplomatique*, *février*, 28-29.

Boyer, A. (1988). La théorie de la justice de John Rawls. In F. Récanati (Ed.), *L'âge de la science : Lectures philosophiques – Tome 1 : Éthique et philosophie politique* (pp. 21-54). Paris : Odile Jacob.

Boyer, P. (2003). Religious thought and behaviour as by-products of brain function. *Trends in Cognitive Sciences*, *7*, 119-124.

Brandt, R.B. (1941). An emotional theory of the judgment of moral worth.

Ethics, *52*, 41-79.

Bréchon, P. (2006). Valeurs de gauche, valeurs de droite et identités religieuses en Europe. *Revue Française de Sociologie*, *47*, 725-753.

Bricklin, J. (1999). A variety of religious experience : William James and the non-reality of free will. In B. Libet, A. Freeman, & K. Sutherland (Eds.), *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will* (pp. 77-98). Thorverton : Imprint Academic.

Brink, D.O. (2008 [1995]). Emotivism. In R. Audi (Ed.), *The Cambridge dictionary of philosophy, 2nd edition* (pp. 260-261). Cambridge : Cambridge University Press.

Bronckart, J.-P., & Schurmans, M.-N. (1999). Pierre Bourdieu – Jean Piaget : *Habitus*, schèmes et construction du psychologique. In B. Lahire (Ed.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques* (pp. 153-178). Paris : La Découverte.

Bronner, G. (2004). Contribution à une théorie de l'abandon des croyances : La fin du Père Noël. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, *116*, 117-140.

Bronner, G. (2006). L'acteur social est-il (déjà) soluble dans les neurosciences ? *L'Année Sociologique*, *56*, 331-352.

Bulbulia, J. (2004). The cognitive and evolutionary psychology of religion. *Biology and Philosophy*, *19*, 655-686.

Burdein, I., Lodge, M., & Taber, C. (2006). Experiments on the automaticity of political beliefs and attitudes. *Political Psychology*, *27*, 359-371.

Burgess, J.P. (2007). Against ethics. *Ethical Theory and Moral Practice*, *10*, 427-439.

Buss, D.M. (2001). Human nature and culture : An evolutionary psychological perspective. *Journal of Personality*, *69*, 955-978.

Butchvarov, P. (2008 [1995]). Metaphysics. In R. Audi (Ed.), *The Cambridge dictionary of philosophy, 2nd edition* (pp. 563-566). Cambridge : Cambridge University Press.

Cacioppo, J.T., & Petty, R.E. (1982). The need for cognition. *Journal of Personality and Social Psychology*, *42*, 116-131.

Cacioppo, J.T., Petty, R.E., Feinstein, J., & Jarvis, W.B.G. (1996). Dispositional differences in cognitive motivation : The life and times of individuals varying in need for cognition. *Psychological Bulletin*, *119*, 197-253.

Cadima, J., & Jolliffe, I.T. (1995). Loadings and correlations in the interpretation of principal components. *Journal of Applied Statistics*, *22*, 203-214.

Caillé, A. (2003). *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du MAUSS*. Paris : La Découverte.

Caillé, A. (2006). Introduction. In A. Caillé (Ed.), *Quelle démocratie voulons-nous ? Pièces pour un débat* (pp. 5-10). Paris : La Découverte.

Campbell, C. (1957). *On selfhood and godhood. The Gifford lectures delivered at the University of St. Andrews during sessions 1953-1954 and 1954-1955*. London : George Allen & Unwin.

Campbell, R. (1996). Can biology make ethics objective ? *Biology and Philosophy*, *11*, 21-31.

Carens, J. (2000). *Culture, citizenship, and community. A contextual exploration of justice as evenhandedness*. Oxford : Oxford University Press.

Carney, D.R., Jost, J.T., Gosling, S.D., & Potter, J. (2008). The secret lives of liberals and conservatives : Personality profiles, interaction styles, and the things they leave behind. *Political Psychology*, *29*, 807-840.

Carr, D. (2001). Educational philosophy, theory and research : A psychiatric autobiography. *Journal of Philosophy of Education*, *35*, 461-476.

Castel, R., & Enriquez, E. (2008). D'où vient la psychologisation des rapports sociaux ? Entretien avec Robert Castel et Eugène Enriquez. *Sociologies Pratiques*, *17*, 15-27.

Castells, M. (1998). *L'ère de l'information – Tome 1 : La société en réseaux*. Paris : Fayard.

Catton, W.R. (1994). Foundations of human ecology. *Sociological Perspectives*, *37*, 75-95.

Cawelti, J.G. (1965). *Apostles of the self-made man*. Chicago : University of Chicago Press.

Chan, H.M. (2005). Rawls' theory of justice : A naturalistic evaluation. *Journal of Medicine and Philosophy*, *30*, 449-465.

Changeux, J.-P., & Ricœur, P. (1998). *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*. Paris : Odile Jacob.

Chanial, P. (2011). *La sociologie comme philosophie politique et réciproquement*. Paris : La Découverte.

Chatard, A., & Selimbegovic, L. (2007). The impact of higher education on

egalitarian attitudes and values : Contextual and cultural determinants. *Social and Personality Psychology Compass*, *1*, 541-556.

Chisholm, R. (1964). Human freedom and the self. In G. Watson (Ed.), *Free will* (pp. 24-35). Oxford : Oxford University Press.

Church, J. (1995). L'émotion et l'intériorisation des actions. In P. Paperman, & R. Ogien (Eds.), *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions* (pp. 219-236). Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Clark, T.W. (1999). Fear of mechanism : A compatibilist critique of 'The volitional brain'. In B. Libet, A. Freeman, & K. Sutherland (Eds.), *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will* (pp. 279-293). Thorverton : Imprint Academic.

Clarke, R. (1993). Toward a credible agent-causal account of free will, *Noûs*, *27*, 191-203.

Claxton, G. (1999). Whodunnit ? Unpicking the 'seems' of free will. In B. Libet, A. Freeman, & K. Sutherland (Eds.), *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will* (pp. 99-113). Thorverton : Imprint Academic.

Clément, F. (2010). De la nature des croyances collectives. *L'Année Sociologique*, *60*, 63-91.

Clément, V., & Serra, D. (1998) *Éthique sociale et "expérimentation" : Une revue critique de la littérature*. Paper presented at the Quatrièmes Journées Annuelles Françaises d'Économie Expérimentale, Cachan, France.

Coffman, D.L., & MacCallum, R.C. (2005). Using parcels to convert path analysis models into latent variable models. *Multivariate Behavioral Research*, *40*, 235-259.

Cohen, G.A. (2001 [2000]). Political philosophy and personal behavior. If you're an egalitarian, how come you're so rich ? In G.A. Cohen, *If you're an egalitarian, how come you're so rich ?* (pp. 148-179). Cambridge : Harvard University Press.

Cohen, G.A. (2003). Facts and principles, *Philosophy and Public Affairs*, *31*, 211-245.

Cole, S. (1994). Why sociology doesn't make progress like the natural sciences. *Sociological Forum*, *9*, 133-154.

Collard-Bovy, O. (2001). *Regards pluriels sur l'individualisme contemporain. Contribution à l'étude empirique de l'anthropologie individualiste*. Unpublished dissertation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.

Collard-Bovy, O. (2002). *Réflexions* ex post *sur le thème de la prostitution*. Unpublished paper, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.

Collard-Bovy, O. (2004). *Sociologie des émotions, émois de la sociologie ?* Unpublished dissertation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.

Collard-Bovy, O. (2006). Empirical study of Rawls' political philosophy : Impartiality *vs.* metaphysics. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, *26*, 95-119.

Collard-Bovy, O., & Galand, B. (2003). Socialisation et attribution causale : Le rôle des études universitaires. *Revue des Sciences de l'Éducation*, *29*, 565-587.

Converse, P.E. (1964). The nature of belief systems in mass publics. In D.E. Apter (Ed.), *Ideology and discontent* (pp. 206-261). London : Free Press of Glencoe.

Convert, B. (2010). Espace de l'enseignement supérieur et stratégies étudiantes. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, *183*, 14-31.

Corcuff, P. (1999). Le collectif au défi du singulier : En partant de l'*habitus*. In B. Lahire (Ed.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques* (pp. 95-120). Paris : La Découverte.

Corcuff, P. (2012). *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*. Paris : La Découverte.

Coulangeon, P., Menger, P.-M., & Roharick, I. (2002). Les loisirs des actifs : Un reflet de la stratification sociale. *Économie et Statistique*, *352-353*, 39-54.

Courtois, G. (1977). Innocence et responsabilité selon Spinoza. *Archives de Philosophie du Droit*, *22*, 97-111.

D'Alkemade, V. (2007). *Dandys. Abécédaire impertinent du dandysme et des néo-dandys*. Bruxelles : Soliflor.

Damasio, A.R. (1994). *Descartes' error. Emotion, reason, and the human brain*. New York : Avon.

Dambrun, M., Kamiejski, R., Haddadi, N., & Duarte, S. (2009). Why does social dominance orientation decrease with university exposure to the social sciences ? The impact of institutional socialization and the mediating role of "geneticism". *European Journal of Social Psychology*, *39*, 88-100.

Dargent, C. (2006). Attitudes morales, attitudes économiques et orien-

tation politique en Europe. *Revue Française de Sociologie*, *47*, 785-816.

Davis, J.A. (1994). What's wrong with sociology ? *Sociological Forum*, *9*, 179-197.

De Backer, B., Marquis, N., & Moulaert, T. (2007a). Le travail sur soi. *La Revue Nouvelle*, *10*, 24-29.

De Backer, B., Marquis, N., & Moulaert, T. (2007b). "On est prié de se bouger". *La Revue Nouvelle*, *10*, 75-77.

De Balzac, H. (1852 [1839]). *Béatrix*. Paris : Marescq et Compagnie.

De Cruz, H., & De Smedt, J. (2007). The role of intuitive ontologies in scientific understanding – The case of human evolution. *Biology and Philosophy*, *22*, 351-368.

De Gaulejac, V. (2001). Sociologues en quête d'identité. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, *111*, 355-362.

De Lagasnerie, G. (2013). Exister socialement. Sur la sociologie et les théories de la reconnaissance. In É. Louis (Ed.), *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage* (pp. 63-92). Paris : Presses Universitaires de France.

De Montaigne, M. (1831). *Essais*. Paris : Furne.

De Saint-Pierre, J.-B.-H. (1797 [1784]). *Études de la nature*. Bâle : Tourneizen.

De Sélys, G. (1998). L'école, grand marché du XXIe siècle. *Le Monde Diplomatique*, *juin*, 16-17.

De Sousa, R. (1980a). Self-deceptive emotions. In A. Rorty (Ed.), *Explaining emotions* (pp. 283-297). Berkeley : University of California Press.

De Sousa, R. (1980b). The rationality of emotions. In A. Rorty (Ed.), *Explaining emotions* (pp. 127-151). Berkeley : University of California Press.

De Sousa, R. (2001). Moral emotions. *Ethical Theory and Moral Practice*, *4*, 109-126.

De Spinoza, B. (1843 [1675]). *Ethices*. Leipzig : Tauchnitz.

De Tocqueville, A. (1992a [1835]). *De la démocratie en Amérique – Tome 1*. Paris : Gallimard.

De Tocqueville, A. (1992b [1840]). *De la démocratie en Amérique – Tome 2*. Paris : Gallimard.

Debord, G. (1967). *La société du spectacle*. Paris : Buchet/Chastel.

Degenne, A., Lebeaux, M.-O., & Marry, C. (2002). Les usages du temps : Cumuls d'activités et rythmes de vie. *Économie et Statistique*, *352-353*, 81-99.

DeLeeuw, J.L., Galen, L.W., Aebersold, C., & Stanton, V. (2007). Support for animal rights as a function of belief in evolution, religious fundamentalism, and religious denomination. *Society and Animals*, *15*, 353-363.

Dennett, D.C. (2003). *Freedom evolves*. London : Penguin Books.

DePaul, M.R. (1986). Reflective equilibrium and foundationalism. *American Philosophical Quarterly*, *23*, 59-68.

Descombes, V. (2000). Vers une anthropologie comparative des démocraties modernes. *Esprit*, *263*, 155-170.

De-Shalit, A. (2004). Political philosophy and empowering citizens. *Political Studies*, *52*, 802-818.

Deutsch, M. (1985). *Distributive justice. A social-psychological perspective*. New Haven : Yale University Press.

Dodier, N. (1991). Agir dans plusieurs mondes. *Critique*, *529-530*, 427-458.

Döring, S.A. (2003). Explaining action by emotion. *The Philosophical Quarterly*, *53*, 214-230.

Doris, J.M. (1998). Persons, situations, and virtue ethics. *Noûs*, *32*, 504-530.

Doris, J.M., & Stich, S.P. (2005). As a matter of fact : Empirical perspectives on ethics. In F. Jackson, & M. Smith (Eds.), *The Oxford handbook of contemporary analytic philosophy* (pp. 114-152). Oxford : Oxford University Press.

Double, R. (1991). *The non-reality of free will*. Oxford : Oxford University Press.

Doyle, J. (1999). Political platonism and individuals' desires, *Journal of Social Philosophy*, *30*, 161-173.

Dubois, N. (1987). *La psychologie du contrôle. Les croyances internes et externes*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Dubois, N. (1988). Formation d'adultes et acquisition de la norme d'internalité. *International Review of Applied Psychology*, *37*, 213-225.

Dubois, N. (1994). *La norme d'internalité et le libéralisme*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Dubois, N., & Tarquinio, C. (1997). L'internalité comme compétence sociale : Trois questionnaires destinés à son évaluation. *Pratiques*

Psychologiques, *2*, 73-87.

Dufour, D.-R. (2001). Malaise dans l'éducation. *Le Monde Diplomatique*, *novembre*, 10-11.

Dufour, D.-R. (2008). Vivre en troupeau en se pensant libres. *Le Monde Diplomatique*, *janvier*, 20-21.

Dumont, L. (1991). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil.

Dunn, J. (1990). Reconceiving the content and character of modern political community. In J. Dunn (Ed.), *Interpreting political responsibility. Essays 1981-1989* (pp. 193-215). Oxford : Polity Press.

Durkheim, É. (1990 [1895]). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France.

Durkheim, É. (1996 [1911]). *Sociologie et philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France.

Durkheim, É. (1998 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Presses Universitaires de France.

Durkheim, É. (2007 [1897]). *Le suicide*. Paris : Presses Universitaires de France.

Dzimira, S. (1998). Une critique de la théorie de la justice de John Rawls. *Revue du MAUSS*, *8*, 339-350.

Eccles, J.C. (1994). *How the self controls its brain*. New York : Springer.

Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris : Odile Jacob.

Einstein, A. (1956 [1934]). *Mein Weltbild*. Berlin : Ullstein.

Einstein, A. (1990 [1931]). About free will. In R. Chatterjee (Ed.), *The golden book of Tagore* (pp. 11-12). Calcutta : Golden Book Committee.

Elias, N. (1996 [1939]). *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp : Frankfurt am Main.

Ellis, L. (1996). A discipline in peril : Sociology's future hinges on curing its biophobia. *American Sociologist*, *27*, 21-41.

Elster, J. (1995). The empirical study of justice. In D. Miller, & M. Walzer (Eds.), *Pluralism, justice and equality* (pp. 81-98). Oxford : Oxford University Press.

Engel, P. (2011). *Épistémologie pour une marquise*. Paris : Ithaque.

Engelstad, F. (1993). Choosing justice : An experimental approach to ethical theory (book review). *American Journal of Sociology*, *99*, 495-

496.

Erikson, K. (2008). On sociological writing. *Sociological Inquiry*, *78*, 399-411.

Ernaux, A. (2013). *La distinction*, œuvre totale et révolutionnaire. In É. Louis (Ed.), *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage* (pp. 17-48). Paris : Presses Universitaires de France.

Estlund, D.M. (1989). The persistent puzzle of the minority democrat. *American Philosophical Quarterly*, *26*, 143-151.

Estlund, D.M. (2011). Human nature and the limits (if any) of political philosophy. *Philosophy and Public Affairs*, *39*, 207-237.

Fantasia, R. (2004). Délits d'initiés sur le marché universitaire américain. *Le Monde Diplomatique*, *novembre*, 4-5.

Farah, M.J., & Heberlein, A.S. (2007). Personhood and neuroscience : Naturalizing or nihilating ? *American Journal of Bioethics*, *7*, 37-48.

Farrelly, C. (2007). Justice in ideal theory : A refutation. *Political Studies*, *55*, 844-864.

Fauconnet, P. (1920). *La responsabilité. Étude de sociologie*. Paris : Alcan.

Feather, N.T. (1985). Attitudes, values and attributions : Explanations of unemployment. *Journal of Personality and Social Psychology*, *48*, 876-889.

Feltz, A., & Cokely, E.T. (2009). Do judgments about freedom and responsibility depend on who you are ? Personality differences in intuitions about compatibilism and incompatibilism. *Consciousness and Cognition*, *18*, 342-350.

Fernandes, V. (2012). En quoi l'approche PLS est-elle une méthode à (re)-découvrir pour les chercheurs en management ? *M@n@gement*, *15*, 101-123.

Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Evanston : Row, Peterson & Co.

Fischbach, F. (2009). *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris : La Découverte.

Fischer, E. (2011). How to practise philosophy as therapy : Philosophical therapy and therapeutic philosophy. *Metaphilosohy*, *42*, 49-82.

Fischer, J.M. (1999). Recent work on moral responsibility. *Ethics*, *110*, 93-139.

Fischer, J.M., & Ravizza, M. (2000 [1998]). *Responsibility and control. A theory of moral responsibility*. Cambridge : Cambridge University Press.

Fishkin, J.S. (1984). *Beyond subjective morality. Ethical reasoning and political philosophy*. New Haven : Yale University Press.

Fishkin, J.S., Keniston, K., & MacKinnon, C. (1973). Moral reasoning and political ideology. *Journal of Personality and Social Psychology*, *27*, 109-119.

Fontenelle, S. (2009). Dix jours en mer avec trois astres de la pensée française. *Le Monde Diplomatique*, *août*, 6-7.

Forsé, M. (2006). Une théorie empirique de la justice sociale. *L'Année Sociologique*, *56*, 413-436.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2004 [1978-1979]). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris : Gallimard-Seuil.

France, A. (1987 [1910]). *Les opinions de M. Jérôme Coignard, recueillies par Jacques Tournebroche*. Paris : Gallimard.

Francis, L.J., & Greer, J.E. (1999). Attitudes towards creationism and evolutionary theory : The debate among secondary pupils attending Catholic and Protestant schools in Northern Ireland. *Public Understanding of Science*, *8*, 93-103.

Frankfurt, H.G. (1969). Alternate possibilities and moral responsibility. *Journal of Philosophy*, *66*,829-839.

Frankfurt, H.G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *Journal of Philosophy*, *68*, 5-20.

Franks, D.D., Falk, R.F., & Hinton, J. (1973). Differential exposure to courses in two majors and differences in students' value responses. *Sociology of Education*, *46*, 361-369.

Fraser, N. (2001). Recognition without ethics ? *Theory, Culture & Society*, *18*, 21-42.

Fricker, M. (1995). Intuition and reason. *The Philosophical Quarterly*, *45*, 181-189.

Friendly, M. (2002). Corrgrams : Exploratory displays for correlation matrices. *The American Statistician*, *56*, 316-324.

Frohlich, N., & Oppenheimer, J. (1992). *Choosing justice. An experimental approach to ethical theory*. Berkeley : University of California Press.

Frohlich, N., & Oppenheimer, J. (1997). A role for structured observation in ethics. *Social Justice Research*, *10*, 1-21.

Gaffié, B. (2006). Effect of political positioning on explanations of deliquency : An experimental study of social differentiation and repre-

sentation. *Political Psychology*, *27*, 403-421.

Gagnon, É. (2008). La sociologie et le sujet de l'éthique. In S. Gaudet, & A. Quiénart (Eds.), *Sociologie de l'éthique* (pp. 47-65). Montréal : Liber.

Galland, O. (1995). *Le monde des étudiants*. Paris : Presses Universitaires de France.

Garner, R. (2007). Abolishing morality. *Ethical Theory and Moral Practice*, *10*, 499-513.

Gauchet, M. (1998). Essai de psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité. *Le Débat*, *99*, 164-181.

Gaudet, S. (2008). L'apport de la sociologie à l'analyse des enjeux éthiques. In S. Gaudet, & A. Quiénart (Eds.), *Sociologie de l'éthique* (pp. 121-132). Montréal : Liber.

Genard, J.-L. (1992). *Sociologie de l'éthique*. Paris : L'Harmattan.

Genard, J.-L. (1999). *La grammaire de la responsabilité*. Paris : Cerf.

Genard, J.-L. (2003). L'idéologie de la créativité et ses contradictions. In *Enjeux de la créativité. Réflexions et perspectives* (pp. 21-29). Bruxelles : Ministère de la Communauté Française.

Genard, J.-L. (2007). Une mutation anthropologique ? *La Revue Nouvelle*, *10*, 30-39.

Genard, J.-L. (2008a). Difficultés et conditions d'une sociologie de l'éthique. In S. Gaudet, & A. Quiénart (Eds.), *Sociologie de l'éthique* (pp. 29-45). Montréal : Liber.

Genard, J.-L. (2008b). Le respect sous l'horizon de la responsabilité. In N. Zaccaï-Reyners (Ed.) *Questions de respect. Enquête sur les figures contemporaines du respect* (pp. 21-40). Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.

Genard, J.-L., & Roca I Escoda, M. (2010). La "rupture épistémologique" du chercheur au prix de la trahison des acteurs ? Les tensions entre postures "objectivante" et "participante" dans l'enquête sociologique. *Éthique Publique*, *12*, 139-163.

Genel, K. (2007). Responsabilité morale et théorie sociale dans l'École de Francfort. D'Adorno à Honneth. *Raisons Politiques*, *28*, 91-110.

Gilligan, C. (1993 [1982]). *In a different voice. Psychological theory and women's development*. Cambridge : Harvard University Press.

Ginet, C. (1966). Might we have no choice ? In K. Lehrer (Ed.), *Freedom and determinism* (pp. 87-104). New York : Random House.

Ginsberg, G.M. (1968 [1953]). *Essays in sociology and social philosophy*.

London : Penguin Books.

Girod, R. (1977). *Inégalité – Inégalités*. Paris : Presses Universitaires de France.

Glasman, L.R., & Albarracín, D. (2006). Forming attitudes that predict future behavior : A meta-analysis of the attitude-behavior relation. *Psychological Bulletin*, *132*, 778-822.

Gledhill, J. (2012). Rawls and realism. *Social Theory and Practice*, *38*, 55-82.

Goblot, E. (2010 [1925]). *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*. Paris : Presse Universitaires de France.

Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York : Anchor Books.

Goffman, E. (1961). *Encounters : Two studies in the sociology of interaction*. Indianapolis : Bobbs-Merrill.

Gomes, G. (1999). Volition and the readiness potential. In B. Libet, A. Freeman, & K. Sutherland (Eds.), *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will* (pp. 59-76). Thorverton : Imprint Academic.

Goodwin, G.P., & Darley, J.M. (2010). The perceived objectivity of ethical beliefs : psychological findings and implications for public policy. *Review of Philosophy and Psychology*, *1*, 161-188.

Gove, W.R. (1995). Is sociology the integrative discipline in the study of human behavior ? *Social Forces*, *73*, 1197-1206.

Graham, G. (1978). Practical politics and philosophical inquiry. *Philosophical Quarterly*, *28*, 234-241.

Greenawalt, K. (1998). "Truth" or consequences. In I. Shapiro, & J.W. DeCew (Eds.), *Theory and practice – Nomos XXXVII* (pp. 386-399). New York : New York University Press.

Greene, J. (2003). From neural 'is' to moral 'ought' : What are the moral implications of neuroscientific moral psychology ? *Nature Reviews*, *4*, 847-852.

Greene, J., & Cohen, J. (2004). For the law, neuroscience changes nothing and everything. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London – Series B : Biological Sciences*, *359*, 1775-1785.

Greenwald, A.G., & Banaji, M.R. (1995). *Implicit social cognition : Attitudes, self-esteem, and stereotypes. Psychological Review*, 102, 4-27.

Greenwald, A.G., Banaji, M.R., Rudman, L.A., Farnham, S.D., Nosek, B.A., & Mellott, D.S. (2002). A unified theory of implicit attitudes, stereotypes,

self-esteem, and self-concept. *Psychological Review*, *109*, 3-25.

Greenwood, J.D. (2004). What happened to the "social" in social psychology ? *Journal for the Theory of Social Behaviour*, *34*, 19-34.

Grice, G.R. (1978). Moral theories and received opinion. *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Suppl. 52*, 1-12.

Griffiths, P.E. (1989). The degeneration of the cognitive theory of emotions. *Philosophical Psychology*, *2*, 297-313.

Grignon, C. (2000). L'enquête sociologique, la critique sociale et l'expertise politique. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, *38*, 101-113.

Grusec, J.E. (1999). Le rôle des explications causales dans l'internalisation des valeurs. In J.-L. Beauvois, N. Dubois, & W. Doise (Eds.), *La construction sociale de la personne* (pp. 279-290). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Grusec, J.E., & Goodnow, J.J. (1994). Impact of parental discipline methods on the child's internalization of values : A reconceptualization of current points of view. *Developmental Psychology*, *30*, 4-19.

Guimond, S. (1992). Les effets de l'éducation post-secondaire sur les attitudes intergroupes : L'importance du domaine d'études. *Revue Québécoise de Psychologie*, *13*, 74-93.

Guimond, S. (1998). Processus de socialisation dans l'enseignement supérieur : Le pouvoir de la connaissance. In J.-L. Beauvois, R.-V. Joule, & J.-M. Monteil (Eds.), *Vingt ans de psychologie sociale expérimentale francophone* (pp. 231-271). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Guimond, S. (2001). Epistemic authorities in higher education : The relative influence of peers, faculty and courses on attitude formation and change. In F. Butera, & G. Mugny (Eds.), *Social influence in social reality* (pp. 211-223). Göttingen : Hogrefe & Huber.

Guimond, S., Bégin, G., & Palmer, D.L. (1989). Education and causal attribution : The development of "person-blame" and "system-blame" ideology. *Social Psychology Quarterly*, *52*, 126-140.

Guimond, S., & Palmer, D.L. (1990). Type of academic training and causal attributions for social problems. *European Journal of Social Psychology*, *20*, 61-75.

Guimond, S., & Palmer, D.L. (1996). The political socialization of commerce and social science students : Epistemic authority and attitude change. *Journal of Applied Social Psychology*, *26*, 1985-2013.

Gurvitch, G. (1968 [1955]) Problèmes de la sociologie de la vie morale. In

G. Gurvitch (Ed.), *Traité de sociologie – Tome 2* (pp. 137-172). Paris : Presses Universitaires de France.

Guyau, J.-M. (2012 [1889]). *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris : Payot.

Habermas, J. (1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt : Suhrkamp.

Hache, É. (2007). La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? *Raisons Politiques*, *28*, 49-65.

Haefliger, S. (2004). La tentation du "loft management". *Le Monde Diplomatique*, *mai*, 32.

Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail : A social intuitionist approach to moral judgement. *Psychological Review*, *108*, 814-834.

Haidt, J. (2003a). The emotional dog does learn new tricks : A reply to Pizarro and Bloom. *Psychological Review*, *110*, 197-198.

Haidt, J. (2003b). The moral emotions. In R.J. Davidson, K. Scherer, & H.H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective sciences* (pp. 852-870). Oxford : Oxford University Press.

Haidt, J., & Graham, J. (2007). When morality opposes justice : Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize. *Social Justice Research*, *20*, 98-116.

Haidt, J., Rosenberg, E., & Hom, H. (2003). Differentiating diversities : Moral diversity is not like other kinds. *Journal of Applied Social Psychology*, *33*, 1-36.

Haila, Y. (2000). Beyond the nature-culture dualism. *Biology and Philosophy*, *15*, 155-175.

Haji, I. (2003). Determinism and its threat to the moral sentiments. *The Monist*, *86*, 242-260.

Haldane, J. (1991). Political theory and the nature of persons : An ineliminable metaphysical presupposition. *Philosophical Papers*, *20*, 77-95.

Hamilton, V.L. (1978). Who is responsible ? Toward a *social* psychology of responsibility attribution. *Social Psychology*, *41*, 316-328.

Hammersley, M. (2002). Should social science be critical ? *Philosophy of the Social Sciences*, *35*, 175-195.

Hampshire, S. (1989). *Innocence and experience*. Cambridge : Harvard University Press.

Hampton, J. (1989). Should political philosophy be done without metaphysics ? *Ethics*, *99*, 791-814.

Hare, R.M. (1971). The argument from received opinion. In R.M. Hare, *Essays on philosophical method* (pp. 117-135). Berkeley : University of California Press.

Hareli, S. (1999). Justice and deservingness judgments – Refuting the interchangeability assumption. *New Ideas in Psychology*, *17*, 183-193.

Hari, J. (2008). En croisière sur le "Titanic" de la droite américaine. *Le Monde Diplomatique*, *février*, 1, 14-15.

Harman, G. (1999a). Moral philosophy meets social psychology : Virtue ethics and the fundamental attribution error. *Proceedings of Aristotelian Society*, *99*, 315-331.

Harman, G. (1999b). The nonexistence of character traits. *Proceedings of Aristotelian Society*, *100*, 223-226.

Harrison, B. (1984). Moral judgment, action and emotion. *Philosophy*, *59*, 295-321.

Hearn, A. (2008). "Meat, mask, burden" : Probing the contours of the branded "self". *Journal of Consumer Culture*, *8*, 197-217.

Heilbron, J. (1999). Reflexivity and its consequences. *European Journal of Social Theory*, *2*, 298-306.

Heinich, N. (2001, December). *Pour une neutralité engagée*. Paper presented at the Formes de l'Engagement et Espace Public en Europe Meeting, Metz, France.

Heinich, N. (2011). Une valeur controversée : Les critiques savantes de la visibilité. In N. Aubert, & C. Haroche (Eds.), *Les tyrannies de la visibilité. Être visible pour exister ?* (pp. 305-321). Toulouse : Érès.

Heinich, N. (2012). *De la visibilité : Excellence et singularité en régime médiatique*. Paris : Gallimard.

Helkama, K. (1999). Recherches récentes sur les valeurs. In J.-L. Beauvois, N. Dubois, & W. Doise (Eds.), *La construction sociale de la personne* (pp. 61-73). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Hepburn, R.W. (2005 [1995]). Emotive theory of ethics. In T. Honderich (Ed.), *The Oxford companion to philosophy* (pp. 241-242). Oxford : Oxford University Press.

Hiernaux, J.-P. (1980). Quel sens le sociologue donne-t-il aux "valeurs" et quels outils met-il en œuvre pour les repérer ? In P. Watté (Ed.), *Éthique et sociologie des valeurs. Conflit ou complémentarité ?* (pp. 36-

47). Leuven : Peeters.

Hiernaux, J.-P. (1996). *Apprendre par l'erreur*, suivi de *Et hic tres unum sunt*. Unpublished paper, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.

Hinckfuss, I. (1987). *The moral society : Its structure and effects*. Canberra : Australian National University.

Hirtt, N. (2001). *L'école prostituée. L'offensive des entreprises sur l'enseignement*. Bruxelles : Labor.

Hobbes, T. (1982 [1651]). *Leviathan*. London : Penguin Books.

Hodgson, D. (1999). Hume's mistake. In B. Libet, A. Freeman, & K. Sutherland (Eds.), *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will* (pp. 201-224). Thorverton : Imprint Academic.

Honneth, A. (1990). Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung. *Merkur*, *501*, 1043-1054.

Honneth, A. (2004a). Anerkennung als Ideologie. *WestEnd*, *1*, 51-70.

Honneth, A. (2004b). Visibilité et invisibilité : Sur l'épistémologie de la "reconnaissance". *Revue du MAUSS*, *23*, 137-151.

Houtart, F. (1980). Approches sociologiques des valeurs de l'éthique et de la religion. In P. Watté (Ed.), *Éthique et sociologie des valeurs. Conflit ou complémentarité ?* (pp. 87-114). Leuven : Peeters.

Huebner, B. (2011). Critiquing empirical moral psychology. *Philosophy of the Social Sciences*, *4*, 50-83.

Hurley, E.A., & Macnamara, C. (2010). Beyond belief : Toward a theory of the reactive attitudes. *Philosophical Papers*, *39*, 373-399.

Ignatow, G. (2009). Why the sociology of morality needs Bourdieu's *habitus*. *Sociological Inquiry*, *79*, 98-114.

Ihl, O. (2002). Socialisation et événements politiques. *Revue Française de Science Politique*, *52*, 125-144.

Illouz, E. (2006). *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*. Suhrkamp : Frankfurt am Main.

Isambert, F.-A. (1979-1980). Les avatars du "fait moral". *L'Année Sociologique*, *30*, 17-55.

Isenberg, A. (1949). Natural pride and natural shame. *Philosophy and Phenomenological Research*, *10*, 1-24.

Jackson, F., & Pettit, P. (1995). Moral functionalism and moral motivation. *Philosophical Quarterly*, *178*, 20-40.

Jacob, J.-F. (n.d.). Un corps en résonance. Retrieved August 26, 2012, from http://vivreenconscience.net/resources/Un+Corps+en+R$C3$A9sonance.pdf.

Jacquemain, M. (2002). La réalité morale et le sociologue : Quelques réflexions sur le cognitivisme de Raymond Boudon. *Réseaux*, *94-96*, 119-131.

James, W. (1899). Talks to teachers on psychology : The will. *Atlantic Monthly*, *83*, 617-626.

James, W. (1978 [1879]). The sentiment of rationality. In F. Burkhardt, F. Bowers, & K. Skrupskelis (Eds.), *The works of William James – Volume 5 : Essays in philosophy* (pp. 32-64). Cambridge : Harvard University Press.

Javeau, C. (1995). La controverse sur l'élitisme dans la culture occidentale contemporaine. In S. Langlois, & Y. Martin (Eds.), *L'horizon de la culture* (pp. 323-332). Sainte-Foy : Presses de l'Université de Laval.

Javeau, C. (2004). *Le petit Javeau illustré*. Bruxelles : Le Grand Miroir.

Javeau, C. (2005). *La bienpensance, thème et variations. Critique de la raison cosmétique*. Bruxelles : Labor.

Jellab, A., & Giglio-Jacquemot, A. (2012). Les jurés populaires et les épreuves de la cour d'assises : Entre légitimité d'un regard profane et interpellation du pouvoir des juges. *L'Année sociologique*, *62*, 145-193.

Jodelet, D. (Ed.). (1989) *Les représentations sociales*. Paris : Presses Universitaires de France.

Johnson, M.L. (1996). How moral psychology changes moral theory. In L. May, M. Friedman, & A. Clark (Eds.), *Mind and morals. Essays on ethics and cognitive science* (pp. 45-68). Cambridge : MIT Press.

Johnson, P. (2004). Making social science useful. *British Journal of Sociology*, *55*, 23-30.

Jones, E.E. (1979). The rocky road from acts to dispositions. *American Psychologist*, *34*, 107-117.

Joule, R.-V. (1999). La soumission librement consentie. In J.-L. Beauvois, N. Dubois, & W. Doise (Eds.), *La construction sociale de la personne* (pp. 233-246). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Joyce, R. (2006). *The evolution of morality*. Cambridge : MIT press.

Kambouchner, D. (2000). *Une école contre l'autre*. Paris : Presses Universitaires de France.

Kane, R. (1998 [1996]). *The significance of free will*. New York : Oxford University Press.

Kaposy, C. (2009). Will neuroscientific discoveries about free will and selfhood change our ethical practices ? *Neuroethics*, *2*, 51-59.

Kauppinen, A. (2004) *Philosophy as a social science*. Paper presented at the Brown Graduate Conference, Providence.

Kauppinen, A. (2007). The rise and fall of experimental philosophy. *Philosophical Explorations*, *10*, 95-118.

Kearns, D. (1983). A theory of justice – and love ; Rawls on the family. *Politics*, *18*, 36-42.

Kelemen, D. (2003). British and American children's preferences for teleo-functional explanations of the natural world. *Cognition*, *88*, 201-221.

Kelland, L.-A. (2009). *Determinism and reactive attitudes : Reflections on our alleged unrenounceable commitments*. Unpublished dissertation, Rhodes University, Grahamstown, South Africa.

Kellerhals, J. (2003). Relativisme et sociologie : Le cas du sentiment de justice. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, *126*, 137-150.

Kelly, E. (2002). Doing without desert. *Pacific Philosophical Quarterly*, *83*, 180-205.

Kelly, T. (2001). Sociological not political. Rawls and the reconstructive social sciences. *Philosophy of the Social Sciences*, *31*, 3-19.

Kennett, J., & Fine, C. (2009). Will the real moral judgment please stand up ? The implications of social intuitionist models of cognition for meta-ethics and moral psychology. *Ethical Theory and Moral Practice*, *12*, 77-96.

Klosko, G. (1993). Rawls's "political" philosophy and American democracy. *American Political Science Review*, *87*, 348-359.

Knobe, J. (2003). Intentional action in folk psychology : An experimental investigation. *Philosophical Psychology*, *16*, 309-324.

Knobe, J. (2004). *Attribution and normativity : A problem in the philosophy of social psychology*. Unpublished working paper.

Knobe, J. (2007). Experimental philosophy and philosophical significance. *Philosophical Explorations*, *10*, 119-121.

Knobe, J., & Leiter, B. (2007). The case for Nietzschean moral psychology. In B. Leiter, & N. Sinhababu (Eds.), *Nietzsche and morality* (pp. 83-109). New York : Oxford University Press.

Koons, J.R. (2002). Is hard determinism a form of compatibilism ? *The Philosophical Forum*, *33*, 81-99.

Kristjánsson, K. (2003). The development of justice conceptions and the

unavoidability of the normative. *Journal of Moral Education*, *32*, 183-194.

Kristjánsson, K. (2004). Children and the belief in a just world. *Studies in Philosophy of Education*, *23*, 41-60.

Kymlicka, W. (1990). *Contemporary political philosophy. An introduction*. Oxford : Clarendon Press.

Ladrière, P. (2001). *Pour une sociologie de l'éthique*. Paris : Presses Universitaires de France.

Lafargue, P. (1999 [1880]). *Le droit à la paresse*. Paris : Allia.

Lahire, B. (1999a). Champ, hors-champ, contrechamp. In B. Lahire (Ed.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques* (pp. 5-20). Paris : La Découverte.

Lahire, B. (1999b). Pour une sociologie à l'état vif. In B. Lahire (Ed.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques* (pp. 5-20). Paris : La Découverte.

Lahire, B. (2001). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris : Nathan.

Lahire, B. (2004). *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris : La Découverte.

Lahire, B. (2005). *L'esprit sociologique*. Paris : La Découverte.

Lapeyronnie, D. (2004). L'académisme radical ou le monologue sociologique : Avec qui parlent les sociologues ? *Revue Française de Sociologie*, *45*, 621-651.

Larmore, C. (1990). Political liberalism. *Political Theory*, *18*, 339-360.

Larouche, J.-M. (1993). Des sciences morales à une éthique des sciences de la morale et de l'éthique : Le cas de la sociologie de l'éthique. *Ethica*, *5*, 9-30.

Larouche, J.-M. (2008). Du souci éthique à l'éthique comme objet en sociologie. In S. Gaudet, & A. Quiénart (Eds.), *Sociologie de l'éthique* (pp. 15-28). Montréal : Liber.

Lasch, C. (1991 [1979]). *The culture of narcissism. American life in an age of diminishing expectations*. New York : Norton & Co.

Laval, C., Vergne, F., Clément, P., & Dreux, G. (2011). *La nouvelle école capitaliste*. Paris : La Découverte.

Laval, C., & Weber, L. (2003). Comme si l'école était une entreprise… *Le Monde Diplomatique*, *juin*, 6-7.

Lazzeri, C., & Caillé, A. (2004). La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept. *Revue du MAUSS*, *23*, 88-

115.

Le Breton, D. (1998). Sociologie des émotions : Critique de la raison darwinienne. *Recherches Sociologiques*, *1*, 37-54.

Le Breton, D. (2006). Signes d'identité : Tatouages, *piercings*, *etc. Journal Français de Psychiatrie*, *24*, 17-19.

Le Goff, J.-P. (1999). *La barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école.* Paris : La Découverte.

Le Maléfan, P. (2004). Pourquoi les psychologues ? *Connexions*, *81*, 123-137.

Lehman, D.R., Lempert, R.O., & Nisbett, R.E. (1988). The effects of graduate training on reasoning. Formal discipline and thinking about everyday-life events. *American Psychologist*, *43*, 431-442.

Lemerle, S. (2009). Les habits neufs du biologisme en France. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, *176-177*, 68-81.

Lerner, M.J., & Miller, D.T. (1978). Just world research and the attribution process : Looking back and ahead. *Psychological Bulletin*, *85*, 1030-1051.

Lerner, M.J., & Whitehead, L. (1980). Procedural justice viewed in the context of justice motive theory. In G. Mikula (Ed.), *Justice and social interaction* (pp. 219-256). Bern, Stuttgart, Wien : Hans Huber Publishers.

Leroux, A., & Marciano, A. (1998). *La philosophie économique.* Paris : Presses Universitaires de France.

Lesgards, R. (1995). L'élite et son "pragmatisme". *Le Monde Diplomatique*, *avril*, 36.

Levenson, H. (1981). Differentiating among internality, powerful others, and chance. In H. Lefcourt (Ed.), *Research with the locus of control construct* (pp. 15-63). New York : Academic Press.

Leventhal, H., & Scherer, K. (1987). The relationship of emotion to cognition : A functional approach to a semantic controversy. *Cognition and Emotion*, *1*, 3-28.

Levy, A. (1997). *Sciences cliniques et organisations sociales.* Paris : Presses universitaires de France.

Lévy-Bruhl, L. (1971 [1903]). *La morale et la science des mœurs.* Paris : Presses universitaires de France.

Leyens, J.-P., & Yzerbyt, V. (1997). *Psychologie sociale.* Liège : Mardaga.

Libet, B. (1999). Do we have free will ? In B. Libet, A. Freeman, & K.

Sutherland (Eds.), *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will* (pp. 47-57). Thorverton : Imprint Academic.

Libet, B., Freeman, A., & Sutherland, K. (1999). Editors' introduction – The volitional brain : Towards a neuroscience of free will. In B. Libet, A. Freeman, & K. Sutherland (Eds.), *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will* (pp. ix-xxiii). Thorverton : Imprint Academic.

Liebig, S. (2001). Lessons from philosophy ? Interdisciplinary justice research and two classes of justice judgments. *Social Justice Research*, *14*, 265-287.

Liénard, G., & Servais, É. (1974). Le sens pratique. À propos du livre de Pierre Bourdieu. *Revue Française de Sociologie*, *15*, 413-421.

Liénard, G., & Servais, É. (1975). La transmission culturelle : Stratégie des familles et position sociale. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, *59*, 337-353.

Lipkus, I.M., Dalbert, C., & Siegler, I.C. (1996). The importance of distinguishing the belief in a just world for self versus for others : Implications for psychological well-being. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *22*, 666-677.

Lipovetsky, G. (1983). *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris : Gallimard.

Livet, P. (1995). Évaluation et apprentissage des émotions. In P. Paperman, & R. Ogien (Eds.), *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions* (pp. 119-143). Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Livet, P. (2002). *Émotions et rationalité morale*. Paris : Presses Universitaires de France.

Locke, J. (2009 [1689]). *An essay concerning human understanding*. Sheboygan : WLC.

López, J.J. (2009). Par-delà l'éthique : Vers une sociologie des pratiques éthiques contemporaines. *Cahiers de Recherche Sociologique*, *48*, 27-44.

Lordon, F. (2013). La servitude volontaire n'existe pas. Consentement et domination, entre Spinoza et Bourdieu. In É. Louis (Ed.), *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage* (pp. 105-141). Paris : Presses Universitaires de France.

Lorenzi-Cioldi, F., & Dafflon, A.-C. (1999). Rapports entre groupes et identité sociale. In J.-L. Beauvois, N. Dubois, & W. Doise (Eds.), *La construction sociale de la personne* (pp. 131-145). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Luxemburg, R. (2009 [1916]). *La crise de la social-démocratie*. Paris : L'Altiplano.

MacDonald, C. (1998). Evolutionary perspectives on ethics. In R. Chadwick (Ed.), *Encyclopedia of applied ethics – Volume 2* (pp. 189-196). London : Academic Press.

MacDonald, C. (2001). Evolutionary ethics. Value, psychology, strategy and conventions. *Evolution and Cognition*, *7*, 98-105.

Macedo, S. (1990). The politics of justification. *Political Theory*, *18*, 280-304.

Machalek, R., & Martin, M.W. (2004). Sociology and the second Darwinian revolution : A metatheoretical analysis. *Sociological Theory*, *22*, 455-476.

MacKenzie, S.B., & Lutz, R.J. (1989). An empirical examination of the structural antecedents of attitude toward the ad in an advertising pretesting context. *Journal of Marketing*, *53*, 48-65.

Mackie, J.L. (1977). *Ethics. Inventing right and wrong*. London : Penguin Books.

Madsen, O.J., & Brinkmann, S. (2010). The disappearance of psychologisation ? *Annual Review of Critical Psychology*, *8*, 179-199.

Magni Berton, R. (2008). Holisme durkheimien et holisme bourdieusien. Étude sur la polysémie d'un mot. *L'Année Sociologique*, *58*, 299-318.

Maissin, G. (1996). La société réduite au marché : Un aperçu de l'idéologie libérale. *Cahiers Marxistes*, *203*, 27-48.

Marquis, N. (2007). "Houston, vous avez un problème !". *La Revue Nouvelle*, *10*, 60-65.

Marquis, N. (2012). *Sociologie de la pratique de lecture du "développement personnel" en régime d'autonomie : Du texte à l'expérience*. Unpublished doctoral dissertation, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.

Martel, G. (1980). Pour une sociologie de la vie morale et de ses transformations. *Science et Esprit*, *32*, 199-208.

Martuccelli, D. (2002). *Grammaires de l'individu*. Paris : Gallimard.

Maryanski, A.R. (1998). Evolutionary sociology. In L. Freese (Ed.), *Advances in human ecology – Volume 7* (pp. 1-56). Greenwich : JAI Press.

Mason, A. (2004). Just constraints. *British Journal of Political Science*, *34*, 251-268.

Massé, R. (2009). Anthropologie des moralités et de l'éthique. *Anthropologie et Sociétés*, *33*, 21-42.

Massey, D.S. (2002). A brief history of human society : The origin and role of emotion in social life. *American Sociological Review*, *67*, 1-29.

Massonnat, J., & Boukarroum, A. (1999). Identité personnelle et identité sociale. In J.-L. Beauvois, N. Dubois, & W. Doise (Eds.), *La construction sociale de la personne* (pp. 183-197). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Mauss, M. (2007 [1924]). *Essai sur le don*. Paris : Presses Universitaires de France.

McCready, A.R. (1999). The limits of logic : A critique of Sandel's philosophical anthropology. *Philosophy and Social Criticism*, *25*, 81-102.

McCrone, J. (1999). A bifold model of free will. In B. Libet, A. Freeman, & K. Sutherland (Eds.), *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will* (pp. 241-259). Thorverton : Imprint Academic.

Merchiers, J. (2004). Y a-t-il des dispositions morales ? *L'Année Sociologique*, *54*, 455-482.

Michéa, J.-C. (1999). *L'enseignement de l'ignorance, et ses conditions modernes*. Castelnau-le-Lez : Climats.

Michéa, J.-C. (2008). De quoi le libéralisme est-il le nom ? *Revue du MAUSS*, *31*, 510-524.

Michelbach, P.A., Scott, J.T., Matland, R.E., & Bornstein, B.H. (2003). Doing Rawls justice : An experimental study of income distribution norms. *American Journal of Political Science*, *47*, 523-539.

Michon, S. (2006). *Études et politique : Les effets de la carrière étudiante sur la socialisation politique*. Unpublished doctoral dissertation, Université March Bloch, Strasbourg, France.

Michon, S. (2008). Les effets des contextes d'études sur la politisation. *Revue Française de Pédagogie*, *163*, 63-75.

Mikula, G. (1980). Introduction : Main issues in the psychological research on justice. In G. Mikula (Ed.), *Justice and social interaction* (pp. 13-23). Bern, Stuttgart, Wien : Hans Huber Publishers.

Mikula, G. (2001). Justice : Social-psychological perspectives. In N.J. Smelser, & P.B. Baltes (Eds.), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences* (pp. 8063-8067). Oxford : Elsevier.

Mikula, G., Petri, B., & Tanzer, N. (1990). What people regard as unjust : Types and structures of everyday experiences of injustice. *European*

Review of Social Psychology, *20*, 133-149.

Mikula, G., & Wenzel, M. (2000). Justice and social conflict. *International Journal of Psychology*, *35*, 126-135.

Miller, D. (1991). Recent theories of social justice. *British Journal of Political Science*, *21*, 371-391.

Miller, D. (1992). Distributive justice : What the people think. *Ethics*, *102*, 555-593.

Miller, D. (1999). *Principles of social justice*. Cambridge : Harvard University Press.

Mitchell, G., Tetlock, P.E., Newman, D.G., & Lerner, J.S. (2003). Experiments behind the veil : Structural influences on judgments of social science. *Political Psychology*, *24*, 519-547.

Molotch, H. (1994). Going out. *Sociological Forum*, *9*, 221-239.

Monod, J. (1970). *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris : Seuil.

Monod, J.-C. (1999). Une politique du symbolique ? In B. Lahire (Ed.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques* (pp. 231-254). Paris : La Découverte.

Monroe, A.E., & Malle, B.F. (2010). From uncaused will to conscious choice : The need to study, not speculate about people's folk concept of free will. *Review of Philosophy and Psychology*, *1*, 211-224.

Montada, L. (1980). Developmental changes in concepts of justice. In G. Mikula (Ed.), *Justice and social interaction* (pp. 256-284). Bern, Stuttgart, Wien : Hans Huber Publishers.

Monteil, J.-M., Bavent, L., & Lacassagne, M.-F. (1986). Attribution et mobilisation d'une appartenance idéologique : Un effet polydoxique. *Psychologie Française*, *31*, 115-121.

Montell, C. (2001). Speculations on a privileged state of cognitive dissonance. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, *31*, 119-137.

Morano, D.V. (1979). The contradictory *homo sapiens* of Rawls in *A theory of justice*. *Journal of Value Inquiry*, *13*, 283-293.

Mortier, F. (1994). De Piaget à Habermas et Rawls : Les problèmes de la reconstruction rationnelle du jugement chez Kohlberg. *Philosophica*, *53*, 5-37.

Moscovici, S. (1982). The coming era of representations. In J.-P. Codol, & J.-P. Leyens (Eds.), *Cognitive approaches to social behaviour* (pp. 115-150). Den Haag : Nijhoff.

Mucchielli, L. (2004) *Mythes et histoire des sciences humaines*. Paris : La Découverte.

Muñoz, B. (1993). *Tensions in social theory. Groundwork for a future moral sociology*. Chicago : Loyola University Press.

Murris, K. (2000). Can children do philosophy ? *Journal of Philosophy of Education*, *34*, 261-279.

Musschenga, A.W. (2005). Empirical ethics, context-sensitivity, and contextualism. *Journal of Medicine and Philosophy*, *30*, 467-490.

Musschenga, A.W. (2009). Moral intuitions, moral expertise and moral reasoning. *Journal of Philosophy of Education*, *43*, 597-613.

Nachi, M. (2006). *Justice et compromis. Éléments de sociologie morale et politique*. Liège : Éditions de l'Université de Liège.

Nadelhoffer, T., & Nahmias, E.A. (2007). The past and future of experimental philosophy. *Philosophical Explorations*, *10*, 123-149.

Nahmias, E.A. (2011). Why 'willusionism' leads to 'bad results' : Comments on Baumeister, Crescioni, and Alquist. *Neuroethics*, *4*, 17-24.

Nahmias, E.A., Coates, D.J., & Kvaran, T. (2007). Free will, moral responsibility, and mechanism : Experiments on folk intuitions. *Midwest Studies in Philosophy*, *31*, 214-242.

Nahmias, E.A., Morris, S.G., Nadelhoffer, T., & Turner, J. (2004). The phenomenology of free will. *Journal of Consciousness Studies*, *11*, 162-179.

Nahmias, E.A., Morris, S.G., Nadelhoffer, T., & Turner, J. (2005). Surveying freedom : Folk intuitions about free will and moral responsibility. *Philosophical Psychology*, *18*, 561-584.

Nahmias, E.A., Morris, S.G., Nadelhoffer, T., & Turner, J. (2006). Is incompatibilism intuitive ? *Philosophy and Phenomenological Research*, *73*, 28-53.

Napier, J.L., & Jost, J.T. (2008). Why are conservatives happier than liberals ? *Psychological Science*, *19*, 565-572.

Narveson, J. (2003). Political platonism, liberalism, and democracy. *Journal of Social Philosophy*, *34*, 153-168.

Nash, R. (1999). What is real and what is realism in sociology ? *Journal for the Theory of Social Behaviour*, *29*, 445-466.

Neal, P. (1987). A liberal theory of the good ? *Canadian Journal of Philosophy*, *17*, 567-581.

Nesse, R.M. (2004). Natural selection and the elusiveness of happiness.

Philosophical Transactions of the Royal Society, *359*, 1333-1347.

Nettler, G. (1959). Cruelty, dignity, and determinism. *American Sociological Review*, *24*, 375-384.

Neuberg, M. (1995). Contingences et responsabilité. In P. Paperman, & R. Ogien (Eds.), *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions* (pp. 101-118). Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Neuberg, M. (1997). Introduction. In M. Neuberg (Ed.), *La responsabilité : Questions philosophiques* (pp. 1-24). Paris : Presses Universitaires de France.

Nichols, S. (2004). The folk psychology of free will : Fits and starts. *Mind & Language*, *19*, 473-502.

Nichols, S. (2007). The rise of compatibilism : A case study in the quantitative history of philosophy. *Midwest Studies in Philosophy*, *31*, 260-270.

Nichols, S. (2008). How can psychology contribute to the free will debate ? In J. Baer, J. Kaufman, & R. Baumeister (Eds.), *Are we free ? Psychology and free will* (pp. 10-31). Oxford : Oxford University Press.

Nichols, S., & Knobe, J. (2007). Moral responsibility and determinism : The cognitive science of folk intuitions. *Noûs*, *41*, 663-685.

Nielsen, K. (1994). How to proceed in social philosophy : Contextualist justice and wide reflective equilibrium. *Queen's Law Journal*, *20*, 89-137.

Nietzsche, F. (1886). *Jenseits von Gut und Böse*. Leipzig : Naumann.

Nisbett, R.E., & Ross, L. (1980). *Human inference : Strategies and shortcomings of social judgment*. Englewood Cliffs : Prentice-Hall.

Nisbett, R.E., & Wilson, T.D. (1977). Telling more than we can know : Verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, *84*, 231-259.

Nizan, P. (2012 [1932]). *Les chiens de garde*. Marseille : Agone.

Norman, W. (1998). "Inevitable and Unacceptable ?" Methodological rawlsianism in Anglo-American political philosophy. *Political Studies*, *46*, 276-294.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, state and utopia*. Oxford : Blackwell.

Nussbaum, M. (1992). Emotions as judgments of value. *The Yale Journal of Criticism*, *5*, 201-212.

Nussbaum, M. (1998). Morality and emotions. In E. Craig (Ed.), *The Routledge encyclopedia of philosophy* (pp. 558-564). London : Routledge.

O'Connor, T. (1995). Agent causation. In T. O'Connor (Ed.), *Agents, causes, and events. Essays on indeterminism and free will* (pp. 173-200). New York : Oxford University Press.

Oatley, K. (1990). Do emotional states produce irrational thinking ? In K. Gilhooly, M. Keane, R. Logie, & G. Erdos (Eds.), *Lines of thinking : Reflections on the psychology of thought – Volume 2* (pp. 121-131). Chichester : Wiley.

Ogien, R. (2004). La philosophie morale a-t-elle besoin des sciences sociales ? *L'Année Sociologique*, *54*, 589-606.

Okin, S.M. (1989). Reason and feeling in thinking about justice. *Ethics*, *99*, 229-249.

Ossowska, M. (1971). *Social determinants of moral ideas*. London : Routledge & Kegan Paul.

Panayotopoulos, N. (1999). The thinker of the 'primitive thought' of the thinkers of 'primitive thought'. *European Journal of Social Theory*, *2*, 327-333.

Pandey, J., Sinha, Y., Prakash, A., & Tripathi, R.C. (1982). Right-Left political ideologies and attribution of the causes of poverty. *European Journal of Social Psychology*, *12*, 327-331.

Paperman, P. (1995). L'absence d'émotion comme offense. In P. Paperman, & R. Ogien (Eds.), *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions* (pp. 175-196). Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Pareek, U. (2002). *Training instruments in HRD and OD*. New Delhi : McGraw-Hill Education.

Pareles, A. (2001). Sentido de la justicia y estabilidad social. *Apuntes Filosóficos*, *18*, 151-168.

Paulhus, D.R., & Carey, J.M. (2011). The FAD-Plus : Measuring lay beliefs regarding free will and related constructs. *Journal of Personality Assessment*, *93*, 96-104.

Pereboom, D. (2001). *Living without free will*. New York : Cambridge University Press.

Peters, G. (2011). The social as heaven and hell : Pierre Bourdieu's philosophical anthropology. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, *42*, 63-86.

Peterson, R.A. (2002). Snob to omnivore : The implications of shifting tastes for arts and culture industries. In S. Janssen, M. Halbertsma, T.

Ijdens, & E. Karlijn (Eds.), *Trends and strategies in the arts and culture industries* (pp. 281-292). Rotterdam : Barjesteh.

Petrella, R. (2000). Cinq pièges tendus à l'éducation. *Le Monde Diplomatique*, *octobre*, 6-7.

Pettit, P. (2002). *Rules, reasons, and norms. Selected essays*. Oxford : Clarendon Press.

Pharo, P. (1999). La réduction sémantique en sociologie. In J.-M. Berthelot (Ed.), *La sociologie française contemporaine* (pp. 127-140). Paris : Presses Universitaires de France.

Pharo, P. (2004a). L'enquête en sociologie morale. *L'Année Sociologique*, *54*, 359-388.

Pharo, P. (2004b). *Morale et sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture*. Paris : Gallimard.

Pharo, P. (2004c). Présentation. *L'Année Sociologique*, *54*, 321-326.

Pharo, P. (2006). Les causes, les raisons et la morale. *Archives Européennes de Sociologie*, *12*, 37-56.

Pharo, P. (2007). Naturalisme et phénoménologie dans l'explication sociologique : Le cas de l'addiction. *L'Année Sociologique*, *57*, 103-125.

Pianalto, M. (2009). Against the intrinsic value of pleasure. *Journal of Value Inquiry*, *43*, 33-39.

Piaser, A. (1994). *Épistémologie de la méthode. Voir et faire la sociologie autrement*. Paris : Vrin.

Pinto, L. (1998). *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*. Paris : Albin Michel.

Pinto, L. (2009a). *La théorie souveraine*. Paris : Cerf.

Pinto, L. (2009b). *Le café du commerce des penseurs. À propos de la* doxa *intellectuelle*. Bellecombe-en-Bauges : Le Croquant.

Pizarro, D.A. (2000). Nothing more than feelings ? The role of emotions in moral judgment. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, *30*, 355-375.

Pizarro, D.A., & Helzer, *E.G.* (2010). Stubborn moralism and freedom of the will. In R.F. Baumeister, A.R. Mele, & K.D. Vohs (Eds.), *Free will and consciousness. How might they work ?* (pp. 101-120). Oxford : Oxford University Press.

Planalp, S., & Fitness, J. (1999). Thinking/feeling about social and personal relationships. *Journal of Social and Personal Relationships*, *16*, 731-750.

Plantinga, A. (1974). *The nature of necessity*. Oxford : Clarendon Press.

Plutchik, R. (1980). A general psychoevolutionary theory of emotion. In R. Plutchik, & H. Kellerman (Eds.), *Theories of emotion* (pp. 3-33). New York : Academic Press.

Plutzer, E., & Berkman, M. (2008). Evolution, creationism, and the teaching of human origins in schools. *Public Opinion Quarterly*, *72*, 540-553.

Pochet, B. (1995). Le "Problem-based learning", une révolution ou un progrès attendu ? *Revue Française de Pédagogie*, *111*, 95-107.

Poirier Proulx, L. (1999). *La résolution de problèmes en enseignement. Cadre référentiel et outils de formation*. Bruxelles : De Boeck.

Pommier, G. (2011). La bible américaine de la santé mentale. *Le Monde Diplomatique*, *décembre*, 18-19.

Poncela, P. (1977). Autour de l'ouvrage de Paul Fauconnet : Une dimension sociologique de la responsabilité pénale. *Archives de Philosophie du Droit*, *22*, 131-142.

Popper, K. (1961). *The poverty of historicism*. London : Routledge.

Pourtois, H. (2005). Comment peut-on (ne pas) être libéral ? *La Revue Nouvelle*, *10*, 14-24.

Pourtois, H. (2009). La reconnaissance : une question de justice ? Une critique de l'approche de Nancy Fraser. *Politique et Sociétés*, *28*, 161-190.

Prades, J.A. (2008). Pour une sociologie éthique et une éthique sociologique. In S. Gaudet, & A. Quiénart (Eds.), *Sociologie de l'éthique* (pp. 103-117). Montréal : Liber.

Pratto, F., Sidanius, J., & Levin, S. (2006). Social dominance theory and the dynamics of intergroup relations : Taking stock and looking forward. *European Review of Social Psychology*, *17*, 271-320.

Preacher, K.J., & Hayes, A.F. (2008). Asymptotic and resampling strategies for assessing and comparing indirect effects in multiple mediator models. *Behavior Research Methods*, *40*, 879-891.

Proust, M. (1987 [1913]). *Du côté de chez Swann*. Paris : Gallimard.

Py, J., & Somat, A. (1991). Normativité, conformité et clairvoyance : Leurs effets sur le jugement évaluatif dans un contexte scolaire. In J.-L. Beauvois, R.-V. Joule, & J.-M. Monteil (Eds.), *Perspectives cognitives et conduites sociales. Quelles cognitions ? Quelles conduites ? – Volume 3* (pp. 167-191). Cousset : Delval.

Quidu, M. (2011). De quelques mécanismes et mobiles des abus théoriques en sciences sociales. *Sociologie et Sociétés*, *43*, 261-285.

Quiniou, Y. (2010). Imposture du capitalisme moral. *Le Monde Diplomatique*, *juillet*, 3.

Rachels, J. (1990) *Created from animals. The moral implications of darwinism*. Oxford : Oxford University Press.

Räikkä, J. (1998). The feasibility condition in political theory. *Journal of Political Philosophy*, *6*, 27-40.

Railton, P. (1984). Alienation, consequentialism, and the demands of morality. *Philosophy and Public Affairs*, *13*, 134-171.

Rakos, R.F., Laurene, K.R., Skala, S., & Slane, S. (2008). Belief in free will : Measurement and conceptualization innovations. *Behavior and Social Issues*, *17*, 20-39.

Ratcliffe, M. (2002). Evolution and belief : The missing question. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, *33*, 133-150.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Oxford : Oxford University Press.

Rawls, J. (1980). Kantian constructivism in moral theory. *Journal of Philosophy*, *77*, 515-572.

Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York : Columbia University Press.

Remy, J. (1982). Sociologie de la morale. Questions et hypothèses en vue d'élaborer une sociologie de la morale. *Recherches de Science Religieuse*, *70*, 75-108.

Remy, J., Voyé, L., & Servais, É. (1978). *Produire ou reproduire ? Une sociologie de la vie quotidienne – Tome 1*. Bruxelles : Vie Ouvrière.

Renault, E. (2000). *Le mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*. Bègles : Le passant.

Ricœur, P. (1988). Le cercle de la démonstration. In F. Terré (Ed.), *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls* (pp. 129-144). Paris : Seuil.

Riesman, D. (2001 [1961]). *The lonely crowd*. New Haven : Yale University Press.

Rivière, P. (2010). Facebook, miroir magique. *Le Monde Diplomatique*, *décembre*, 28.

Robillard, J. (2009). La modélisation. In B. Gauthier (Ed.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données* (pp. 135-166). Québec : Presses de l'Université du Québec.

Rodríguez Ayán, M.N., González Ramirez, M.T., & Ruiz Díaz, M.Á. (2010).

Path analysis models versus latent variable models : Examples from educational and health approaches. *International Journal of Hispanic Psychology*, *2(2)*, 91-110.

Rorty, A. (1980). Explaining emotions. In A. Rorty (Ed.), *Explaining emotions* (pp. 103-126). Berkeley : University of California Press.

Rorty, R. (1991). *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge : Cambridge University Press.

Rosanvallon, P. (1992). *Le sacre du citoyen. Histoire intellectuelle du suffrage universel en France.* Paris : Gallimard.

Roskies, A., & Nichols, S. (2008). Bringing moral responsibility down to Earth. *The Journal of Philosophy*, *105*, 371-388.

Ross, L. (1977). The intuitive psychologist and his shortcomings. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology – Volume 10* (pp. 173-220). New York : Academic Press.

Ross, M., & DiTecco, D. (1975). An attributional analysis of moral judgments. *Journal of Social Issues*, *31*, 91-109.

Rotter, J.B. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement. *Psychological Monographs*, *80*, 1-28.

Rousson, V., & Gasser, T. (2003). *Some case studies of simple component analysis.* Unpublished working paper, Institute for Social and Preventive Medicine, Universität Zürich, Zürich, Switzerland.

Rousson, V., & Gasser, T. (2004). Simple component analysis. *Journal of the Royal Statistical Society : Series C (Applied Statistics)*, *53*, 539-555.

Roux, M. (2011). L'école normale supérieure tentée par la philosophie des affaires. *Le Monde Diplomatique*, *août*, 22-23.

Roux, P., & Clémence, A. (1999). Schèmes de raisonnement dans la justice sociale. In J.-L. Beauvois, N. Dubois, & W. Doise (Eds.), *La construction sociale de la personne* (pp. 103-111). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Runciman, W.G. (2010 [1969]). *Social science and political theory*. Cambridge : Cambridge University Press.

Ruse, M. (1986). Evolutionary ethics : A phoenix arisen. *Zygon*, *21*, 95-112.

Russell, P. (1992). Strawson's way of naturalizing responsibility. *Ethics*, *102*, 287-302.

Russier, J.-P. (2005). Le démocratisme, ou la démocratie par excès. *Revue du MAUSS*, *26*, 249-270.

Sabbagh, C. (2001). A taxonomy of normative and empirically oriented

theories of distributive justice. *Social Justice Research*, *14*, 237-263.

Sampson, E.E. (1977). Psychology and the American ideal. *Journal of Personality and Social Psychology*, *35*, 767-782.

Sampson, E.E (1980). Justice and social character. In G. Mikula (Ed.), *Justice and social interaction* (pp. 285-313). Bern, Stuttgart, Wien : Hans Huber Publishers.

Sandel, M.J. (1984). The procedural republic and the unencumbered self. *Political Theory*, *12*, 81-96.

Sandel, M.J. (1998). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge : Cambridge University Press.

Sangiovanni, A. (2008). Justice and the priority of politics to morality. *Journal of Political Philosophy*, *16*, 137-164.

Sapolsky, R. (2003). Bugs in the brain. *Scientific American*, *March*, 94-97.

Sappington, A.A. (1990). Recent psychological approaches to the free will *versus* determinism issue. *Psychological Bulletin*, *108*, 19-29.

Sarkissian, H., Chatterjee, A., De Brigard, F., Knobe, J., Nichols, S., & Sirker, S. (2010). Is belief in free will a cultural universal ? *Mind & Language*, *25*, 346-358.

Sartre, J.-P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Nagel.

Sartre, J.-P. (1995 [1938]). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris : Hermann.

Sartre, J.-P. (1998 [1943]). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.

Sayer, A. (1997). Critical realism and the limits to critical social science. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, *27*, 473-488.

Sayer, A. (2005). *The moral significance of class*. Cambridge : Cambridge University Press.

Schaufeli, W.B. (1988). Perceiving the causes of unemployment : An evaluation of the causal dimensions scale in a real-life situation. *Journal of Personality and Social Psychology*, *54*, 347-356.

Scheffler, S. (1992). Responsibility, reactive attitudes, and liberalism in philosophy and politics. *Philosophy and Public Affairs*, *21*, 299-323.

Schleidgen, S., Jungert, M.C., & Bauer, R.H. (2010). Mission : impossible ? On empirical-normative collaboration in ethical reasoning. *Ethical Theory and Moral Practice*, *13*, 59-71.

Schlick, M. (1984 [1930]). *Fragen der Ethik*. Frankfurt : Suhrkamp.

Schmidt, V.H. (1994). Bounded justice. *Social Science Information*, *33*, 305-333.

Schroeder, D. (2012). Human rights and human dignity. An appeal to separate the conjoined twins. *Ethical Theory and Moral Practice*, *15*, 323-335.

Schroeter, F. (2008). Experimental philosophers, conceptual analysts, and the rest of us. *Philosophical Explorations*, *11*, 143-149.

Schwitzgebel, E., & Rust, J. (2010). Do ethicists and political philosophers vote more often than other professors ? *Review of Philosophy and Psychology*, *1*, 189-199.

Scott, W.A. (1959). Empirical assessment of values and ideologies. *American Sociological Review*, *24*, 299-310.

Seeburger, F.F. (1992). Blind sight and brute feeling : The divorce of cognition from emotion. In D.D. Franks, & V. Gecas (Eds.), *Social perspectives on emotion* (pp. 47-60). Greenwich : JAI Press.

Serlin, E., & Beauvois, J.-L. (1991). Explications ordinaires des événements psychologiques : Esquisse d'une méthode d'analyse du discours explicatif, la M.A.E.C. *Cahiers de Psychologie Cognitive*, *11*, 453-480.

Servais, O. (2012). *L'épistémologie pratique de Pierre Bourdieu*. Paris : L'Harmattan.

Sesardic, N. (2010). Race : A social destruction of a biological concept. *Biology and Philosophy*, *25*, 143-162.

Shafir, E., & LeBoeuf, R.A. (2002). Rationality. *Annual Review of Psychology*, *53*, 491-517.

Shaver, K.G., & Drown, D. (1986). On causality, responsibility, and self-blame : A theoretical note. *Journal of Personality and Social Psychology*, *50*, 697-702.

Shweder, R.A. (1977). Likeness and likelihood in everyday thought : Magical thinking in judgments about personality. *American Psychologist*, *18*, 637-658.

Shweder, R.A., & Haidt, J. (1993). The future of moral psychology : Truth, intuition, and the pluralist way. *Psychological Science*, *4*, 360-365.

Sie, M. (2000). Freedom and blameworthiness. In T. Van Den Beld (Ed.), *Moral responsibility and ontology* (pp. 113-128). Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.

Sieben, I., & De Graaf, P.M. (2004). Schooling of social origin ? The bias in the effect of educational attainment on social orientations. *European*

Sociological Review, *20*, 107-122.

Singer, P. (2005). Ethics and intuitions. *Journal of Ethics*, *9*, 331-352.

Slote, M. (1990). Ethics without free will. *Social Theory and Practice*, *16*, 369-383.

Smart, J.J.C. (1961). Free-will, praise and blame. *Mind*, *279*, 291-306.

Smilansky, S. (1994). The ethical advantages of hard determinism. *Philosophy and Phenomenological Research*, *54*, 355-363.

Smilansky, S. (2001). Free will : From nature to illusion. *Proceedings of the Aristotelian Society*, *101*, 71-95.

Smilansky, S. (2003). Free will, egalitarianism and Rawls. *Philosophia*, *31*, 127-138.

Smilansky, S. (2005). Free will and respect for persons. *Midwest Studies in Philosophy*, *29*, 248-261.

Smilansky, S. (n.d.). *Free will : Two radical proposals*. Unpublished working paper.

Smith, A. (1977 [1776]). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Chicago : University of Chicago Press.

Smith, A. (2004 [1790]). *The theory of moral sentiments*. Cambridge : Cambridge University Press.

Smith, A.M. (2005). Responsibility for attitudes : Activity and passivity in mental life. *Ethics*, *115*, 236-271.

Smith, S.B. (2005). What kind of democrat was Spinoza ? *Political Theory*, *33*, 6-27.

Sobel, M.E. (1982). Asymptotic confidence intervals for indirect effects in structural equation models. *Sociological Methodology*, *13*, 290-312.

Soltan, K.E. (1982). Empirical studies of distributive justice. *Ethics*, *92*, 673-691.

Somat, A., & Vazel, M.-A. (1999). Normative clearsightedness : A general knowledge of social valuation. *European Journal of Social Psychology*, *29*, 691-705.

Sommers, T. (2007). The objective attitude. *Philosophical Quarterly*, *57*, 321-341.

Sommers, T., & Rosenberg, A. (2003). Darwin's nihilistic idea : Evolution and the meaningless of life. *Biology and Philosophy*, *18*, 653-668.

Sperber, D. (1996). *La contagion des idées*. Paris : Odile Jacob.

Sperber, D. (1997). Individualisme méthodologique et cognitivisme. In R.

Boudon, F. Chazel, & A. Bouvier (Eds.), *Cognition et sciences sociales* (pp. 123-136). Paris : Presse Universitaires de France.

Spurk, J. (2011). De la reconnaissance à l'insignifiance. In N. Aubert, & C. Haroche (Eds.), *Les tyrannies de la visibilité. Être visible pour exister ?* (pp. 323-333). Toulouse : Érès.

Sreenivasan, G. (2002). Errors about errors : Virtue theory and trait attribution. *Mind*, *441*, 47-68.

Stapp, H.P. (1999). Attention, intention and will in quantum physics. In B. Libet, A. Freeman, & K. Sutherland (Eds.), *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will* (pp. 143-164). Thorverton : Imprint Academic.

Steiner, D. (1999). Qu'est-ce qui est juste ? Une introduction à la psychologie de la justice distributive et procédurale. In J.-L. Beauvois, N. Dubois, & W. Doise (Eds.), *La construction sociale de la personne* (pp. 87-99). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Sterba, J.P. (2008 [1995]). Political philosophy. In R. Audi (Ed.), *The Cambridge dictionary of philosophy, 2nd edition* (pp. 719-720). Cambridge : Cambridge University Press.

Stevenson, R.L. (1877). An apology for idlers. *Cornhill Magazine*, *36*, 80-86.

Stewart-Williams, S. (2005). Innate ideas as a naturalistic source of metaphysical knowledge. *Biology and Philosophy*, *20*, 791-814.

Stillman, T.F., Baumeister, R.F., & Mele, A.R. (2011). Free will in everyday life : Autobiographical accounts of free and unfree actions. *Philosophical Psychology*, *24*, 381-394.

Stordeur, J. (1996). *Enseigner et/ou apprendre. Pour choisir nos pratiques*. Bruxelles : De Boeck.

Strawson, G. (1986). *Freedom and belief*. Oxford : Clarendon.

Strawson, G. (1994). The impossibility of moral responsibility. *Philosophical Studies*, *75*, 5-24.

Strawson, G. (2003). Mental ballistics or the involuntariness of spontaneity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, *103*, 227-256.

Strawson, P.F. (1962). Freedom and resentment. *Proceedings of the British Academy*, *48*, 187-211.

Stroessner, S.J., & Green, C.W. (1990). Effects of belief in free will or determinism on attitudes toward punishment and locus of control. *Journal of Social Psychology*, *130*, 789-799.

Stump, E. (2001). Augustine on free will. In E. Stump, & N. Kretzmann

(Eds.), *The Cambridge companion to Augustine* (pp. 124-147). Cambridge : Cambridge University Press.

Subbotsky, E., & Quinteros, G. (2002). Do cultural factors affect causal beliefs ? Rational and magical thinking in Britain and Mexico. *British Journal of Psychology*, *93*, 519-543.

Sutton, R.M., & Douglas, K.M. (2005). Justice for all, or just for me ? More evidence of the importance of the self-other distinction in just-world beliefs. *Personality and Individual Differences*, *39*, 637-645.

Swift, A. (1999). Public opinion and political philosophy : The relation between social-scientific and philosophical analyses of distributive justice. *Ethical Theory and Moral Practice*, *2*, 337-363.

Swift, A. (2003). Social justice : Why does it matter what the people think ? In A. De-Shalit, & D. Bell (Eds.), *Forms of justice : Critical perspectives on David Miller's political philosophy* (pp. 13-28). Lanham : Rowman & Littlefield.

Swift, A. (2008). The value of philosophy in nonideal circumstances. *Social Theory and Practice*, *34*, 363-387.

Swift, A., & White, S. (2008). Political theory, social science, and real politics. In D. Leopold, & M. Stears (Eds.), *Political theory. Methods and approaches* (pp. 49-69). Oxford : Oxford University Press.

Sylvester, S. (2011). À quoi s'engage le poète. *Le Monde Diplomatique*, *août*, 27.

Tappolet, C. (1995). Les émotions et les concepts axiologiques. In P. Paperman, & R. Ogien (Eds.), *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions* (pp. 237-257). Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Taylor, C. (1989). Cross-purposes : The liberal-communitarian debate. In N. Rosenblum (Ed.), *Liberalism and the moral life* (pp. 159-181). Cambridge : Harvard University Press.

Taylor, C. (1998 [1991]). *The malaise of modernity*. Toronto : House of Anansi Press.

Taylor, P.W. (1958). Social science and ethical relativism. *Journal of Philosophy*, *55*, 32-44.

Tenenhaus, M. (2008). Component-based structural equation modelling. *Total Quality Management & Business Excellence*, *19*, 871-886.

Tenret, É. (2011). *Les étudiants et le mérite. À quoi bon être diplômé ?* Paris : La Documentation Française.

Terrenoire, J.-P. (1979). Approche théorique du champ éthique. *L'Année Sociologique*, *30*, 57-75.

Thidemann Faber, S., & Prieur, A. (2012). Parler des classes dans une société présumée égalitaire. Les représentations des inégalités dans une ancienne ville ouvrière danoise. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, *191-192*, 115-125.

Thoits, P.A. (1995). Social psychology : The interplay between sociology and psychology. *Social Forces*, *73*, 1231-1243.

Thornton, J.C. (1969). Determinism and moral reactive attitudes. *Ethics*, *79*, 283-297.

Tiffany, E. (2013). Choosing freedom : Basic desert and the standpoint of blame. *Philosophical Explorations*, *16*, 195-211.

Tilman, F. (2008). Le *blues* de l'école secondaire. *La Revue Nouvelle*, *9*, 32-50.

Timmons, M. (1987). Foundationalism and the structure of ethical justification. *Ethics*, *97*, 595-609.

Tisseron, S. (2003). "Résilience" ou la lutte pour la vie. *Le Monde Diplomatique*, *août*, 21.

Tönnies, F. (2002 [1922]). *Kritik der öffentlichen Meinung*. Berlin : Walter de Gruyter.

Tostain, M. (1999). La morale est-elle universelle ? Les alternatives actuelles au modèle rationaliste de Kohlberg. In J.-L. Beauvois, N. Dubois, & W. Doise (Eds.), *La construction sociale de la personne* (pp. 47-57). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Touraine, A. (1992). *Critique de la modernité*. Paris : Fayard.

Townley, C. (2010). Animals and humans : Grounds for separation ? *Journal of Social Philosophy*, *41*, 512-526.

Triandis, H. (1995). *Individualism and collectivism*. Boulder : Westview Press.

Turing, A.M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, *59*, 433-460.

Turner, J.H. (2000). *On the origins of human emotions. A sociological inquiry into the evolution of human affect*. Stanford : Stanford University Press.

Udry, J.R. (1995). Sociology and biology : What biology do sociologists need to know ? *Social Forces*, *73*, 1267-1278.

Urmson, J.O. (1968). *The emotive theory of ethics*. London : Hutchinson.

Van Den Berghe, P.L. (1990). Why most sociologists don't (and won't) think evolutionarily. *Sociological Forum*, *5*, 173-185.

Van Der Stoep, J. (2004). Towards a sociological turn in contextualist moral philosophy. *Ethical Theory and Moral Practice*, *7*, 133-146.

Van Inwagen, P. (1983). *An essay on free will*. Oxford : Clarendon Press.

Van Inwagen, P. (2008). How to think about the problem of free will. *Journal of Ethics*, *12*, 327-341.

Van Parijs, P. (1991). *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*. Paris : Seuil.

Vandenplas-Holper, C. (1999). Piaget, Kohlberg et les "postkohlbergiens" : Plus d'un demi-siècle de recherches concernant le développement moral. In J.-L. Beauvois, N. Dubois, & W. Doise (Eds.), *La construction sociale de la personne* (pp. 21-37). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.

Vargas, M. (2006). Philosophy and the folk : On some implications of experimental work for philosophical debates on free will. *Journal of Cognition and Culture*, *6*, 239-254.

Veblen, T.B. (1994 [1899]). *The theory of the leisure class*. London : Penguin Books.

Verdrager, P. (2010). *Ce que les savants pensent de nous et pourquoi ils ont tort. Critique de Pierre Bourdieu*. Paris : La Découverte.

Vergés-Gifra, J. (2006). Why Rawls should have resisted the hermeneutic temptation. *Journal of Social Philosophy*, *37*, 584-603.

Villette, M. (2003). *Sociologie du conseil en* management. Paris : La Découverte.

Vincent-Buffault, A. (2011). Visibilité des sentiments et des émotions : Les variations de l'impudeur. In N. Aubert, & C. Haroche (Eds.), *Les tyrannies de la visibilité. Être visible pour exister ?* (pp. 227-235). Toulouse : Érès.

Viney, G. (1965). *Le déclin de la responsabilité individuelle*. Paris : LGDJ.

Viney, W., McIntyre, R., & Viney, D.W. (1984). Validity of a scale designed to measure beliefs in free will and determinism. *Psychological Reports*, *54*, 867-872.

Vohs, K.D., & Schooler, J.W. (2008). The value of believing in free will : Encouraging a belief in determinism increases cheating. *Psychological Science*, *19*, 49-54.

Vollmer, F. (2004). Freedom and rationality. *Journal for the Theory of Social*

Behaviour, *34*, 167-177.

Von Hayek, F. (1942). Scientism and the study of society (part I). *Economica*, *August*, 267-291.

Von Hayek, F. (1943). Scientism and the study of society (part II). *Economica*, *February*, 34-63.

Von Hayek, F. (1944). Scientism and the study of society (part III). *Economica*, *February*, 27-39.

Vrancken, D., & Macquet, C. (2006). *Le travail sur soi : Vers une psychologisation de la société ?* Paris : Belin.

Wacquant, L. (1999). The double-edged sword of reason. The scholar's predicament and the sociologist's mission. *European Journal of Social Theory*, *2*, 275-281.

Waldman, D.A., Viney, W., Bell, P.A., Bennett, J.B., & Hess, S. (1983). Internal and external locus of control in relation to beliefs in free will and determinism. *Psychological Reports*, *53*, 631-634.

Wallace, K. (1993). Reconstructing judgment : Emotion and moral judgment. *Hypatia*, *8*, 61-83.

Waller, B.N. (1997). What rationality adds to animal morality. *Biology and Philosophy*, *12*, 341-356.

Waller, B.N. (1999). Deep thinkers, cognitive misers, and moral responsibility. *Analysis*, *59*, 223-229.

Waller, B.N. (2003). Empirical free will and the ethics of moral responsibility. *Journal of Value Inquiry*, *37*, 533-542.

Walzer, M. (1983). *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*. New York : Basic Books.

Walzer, M. (1990). The communitarian critique of liberalism. *Political Theory*, *18*, 6-23.

Warde, I. (2000). Irrésistibles "business schools". *Le Monde Diplomatique*, *mai*, 8-9.

Warde, I. (2012). Blair Inc. *Le Monde Diplomatique*, *novembre*, 28.

Weber, M. (2000 [1905]). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Landsberg : Beltz.

Wegner, D.M. (2002). *The illusion of conscious will*. Cambridge : MIT Press.

Weigel, C. (2013). Experimental evidence for free will revisionism. *Philosophical Explorations*, *16*, 31-43.

Weinberg, J.M., Nichols, S., & Stich, S.P. (2001). Normativity and

epistemic intuitions. *Philosophical Topics*, *29*, 429-460.

Weiner, B., Graham, S., & Reyna, C. (1997). An attributional examination of retributive *versus* utilitarian philosophies of punishment. *Social Justice Research*, *10*, 431-452.

Weiss, J. (1999). Méditations pascaliennes ? *European Journal of Social Theory*, *2*, 317-320.

Wendorf, C., Alexander, S., & Firestone, I. (2002). Social justice and moral reasoning : An empirical integration of two paradigms in psychological research. *Social Justice Research*, *15*, 19-39.

Wieviorka, M. (2000). Sociologie postclassique ou déclin de la sociologie ? *Cahiers Internationaux de Sociologie*, *108*, 5-35.

Wiggins, D. (1990). Moral cognitivism, moral relativism and motivating moral beliefs. *Proceedings of the Aristotelian Society*, *91*, 61-85.

Williams, G. (2003). Blame and responsibility. *Ethical Theory and Moral Practice*, *6*, 427-445.

Willis, J., & Todorov, A. (1982). First impressions. Making up your mind after a 100-ms exposure to a face. *Psychological Science*, *17*, 592-598.

Wilson, D.L. (1999). Mind-brain interaction and violation of physical laws. In B. Libet, A. Freeman, & K. Sutherland (Eds.), *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will* (pp. 185-200). Thorverton : Imprint Academic.

Wilson, G.D., & Patterson, J.R. (1970). *Manual for the conservatism scale*. London : Academic Press.

Wilson, T.D., Lindsey, S., & Schooler, T.Y. (2000). A model of dual attitudes. *Psychological Review*, *107*, 101-126.

Wolf, S. (1990). *Freedom within reason*. Oxford : Oxford University Press.

Woolfolk, A. (2003). The therapeutic ideology of moral freedom. *Journal of Classical Sociology*, *3*, 247-262.

Young, L., Cushman, F., Adolphs, R., Tranel, D., & Hauser, M. (2006). Does emotion mediate the relationship between an action's moral status and its intentional status ? Neuropsychological evidence. *Journal of Cognition and Culture*, *6*, 291-304.

Zajonc, R.B. (1980). Feeling and thinking : Preferences need no inferences. *American Psychologist*, *35*, 151-175.

Zawadzki, P. (2011). Le regard vertical. In N. Aubert, & C. Haroche (Eds.), *Les tyrannies de la visibilité. Être visible pour exister ?* (pp. 293-302). Toulouse : Érès.

Zimmerman, D. (2001). Thinking with your hypothalamus : Reflections on a cognitive role for the reactive emotions. *Philosophy and Phenomenological Research*, *63*, 521-541.

Zinn, H. (2004). Un pouvoir que nul ne peut réprimer. *Le Monde Diplomatique*, *janvier*, 27.

Zucker, G.S., & Weiner, B. (1993). Conservatism and perceptions of poverty : An attributional analysis. *Journal of Applied Social Psychology*, *23*, 925-943.

★

Annexes

Annexe A1. Exposé détaillé de la modélisation de la structure causale hypothétique

A1.1. Éléments descriptifs de la population : contexte d'études et données sociographiques

A1.1.1. Nombres de questionnaires récoltés

Sur un nombre total de 648 questionnaires récoltés, 592 sont jugés utilisables (tableau A1–1, ci-dessous). Les autres sont soit trop incomplets – généralement, au moins cinq réponses manquantes –, soit manifestement bâclés, soit volontairement biaisés (ces différents cas de rejet n'étant pas mutuellement exclusifs).

Tableau A1–1.

Nombres De Questionnaires Récoltés

	Questionnaires utilisables		Questionnaires inutilisables		
	n_u	n_u (%)	n_i	n_i (%)	$n_i/(n_u+n_i)$ (%)
Gestion					
Année 2	221	58,3	35	72,9	13,7
Année 5	158	41,7	13	27,1	7,6
Ensemble	379	100,0	48	100,0	11,2
Philosophie					
Année 2	38	60,3	5	71,4	11,6
Année 5	25	39,7	2	28,6	7,4
Ensemble	63	100,0	7	100,0	10,0
Sociologie					
Année 2	119	79,3	1	100,0	0,8
Année 5	31	20,7	0	0,0	0,0
Ensemble	150	100,0	1	100,0	0,7
Domaines confondus					
Année 2	378	63,9	41	73,2	9,8
Année 5	214	36,1	15	26,8	6,6
Ensemble	592	100,0	56	100,0	8,6

La figure A1–1, ci-dessous, permet de constater que, dans l'absolu, les questionnaires inutilisables proviennent très majoritairement de la gestion ; ceci n'est guère étonnant, puisque c'est aussi cette discipline qui fournit le plus grand nombre de questionnaires utilisables.

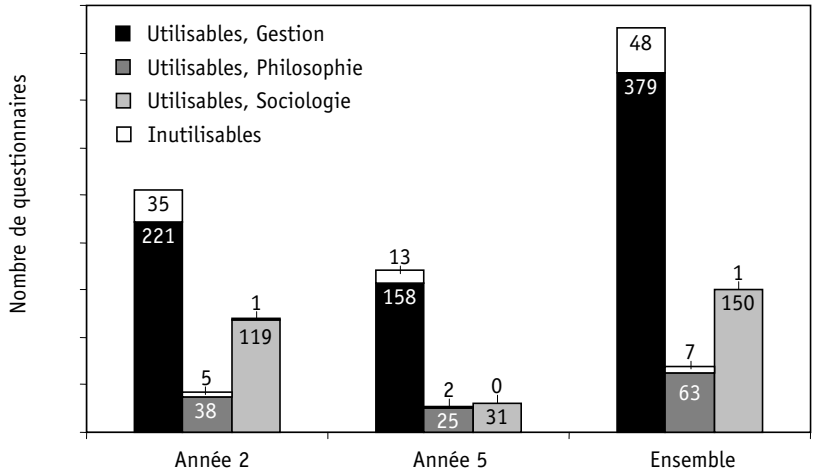


Figure A1–1. Nombres de questionnaires utilisables et inutilisables, par niveau et par domaine d'études.

Toutefois, pour chaque domaine, le nombre de questionnaires inutilisables rapporté au nombre total de questionnaires (figure A1–2, p. 415 ci-dessous) montre que le niveau de participation des étudiants en philosophie n'est pas franchement meilleur que celui de leurs pairs rattachés à la gestion. Cependant, comme nous l'avons déjà relevé (voir p. 220), l'impossibilité d'exploiter certains questionnaires provient, en philosophie, non pas d'un manque d'intérêt des répondants concernés pour la recherche et les questions posées, mais – au contraire – d'une incapacité perçue à apporter une réponse pertinente et valable à ces dernières.

Par ailleurs, la disparité entre la gestion et les deux autres domaines d'études, du point de vue des nombres d'étudiants ayant participé à la recherche, peut susciter la question, du fait que cette surreprésentation des étudiants en gestion amène, avec elle, la possible mise en cause (précédemment évoquée – voir note 3, p. 168) de la généralisabilité des analyses à venir. Non pas celle de *toutes* les analyses que nous nous proposons de mener – puisque ce déséquilibre quantitatif n'obère pas la possibilité de comparaison entre domaines et niveaux d'études –, mais bien celle des

examens impliquant les autres variables indépendantes considérées, puisqu'il va être question de chercher les liens susceptibles d'exister entre ces variables et la variable dépendante dans une population d'étudiants lour-

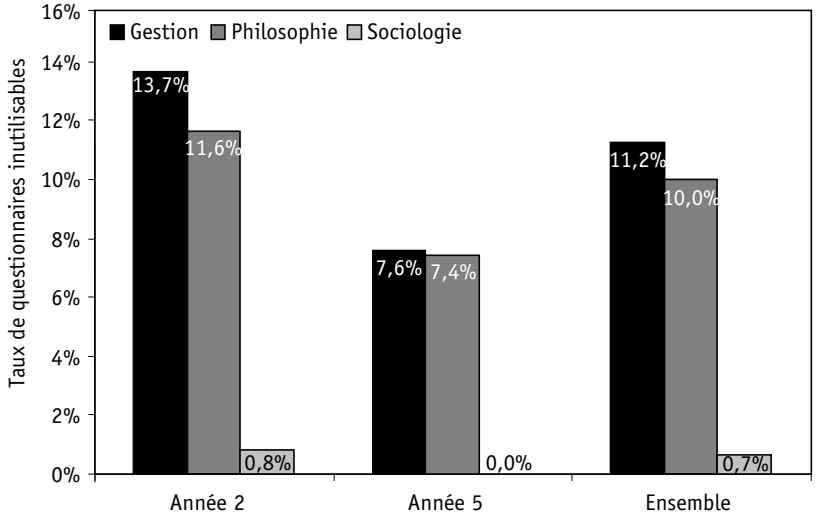


Figure A1–2. Nombres de questionnaires inutilisables rapportés aux nombres totaux de questionnaires, par niveau et par domaine d'études.

dement lestée par sa composante gestionnaire. Deux réponses méritent d'être apportées à cette interpellation.

D'une part, il est à remarquer que les productions métaphysiques, telles que nous les avons définies, sont très vraisemblablement présentes chez chaque être humain. De ce fait, l'étude des variables indépendantes (autres que le domaine et le niveau d'études) déterminant ces productions devrait, idéalement, être réalisée sur un échantillon couvrant *l'ensemble* des modalités que peuvent prendre des indicateurs sociographiques tels que le genre, l'âge, le niveau d'études, le lieu de résidence, la catégorie socio-professionnelle, *etc.*, plutôt que sur un échantillon n'affichant qu'une partie restreinte de ces modalités (celles que prennent ces indicateurs dans une population particulière d'étudiants universitaires, qu'ils ressortissent ou non au domaine de la gestion). Il se peut très bien, pour ne prendre qu'un seul cas de figure, que d'identiques variations du besoin de cognition ne donnent pas lieu à d'identiques variations des attributions causales selon que l'on étudie lesdites variations dans la population concernée par notre étude ou dans une population plus générale, composée (par exem-

ple) de 50% d'hommes et 50% de femmes, elle-même subdivisée en 25% d'ouvriers, 25% d'ouvrières, 25% d'employés, 25% d'employées, *etc.*[1] De ce point de vue, recourir à une population composée d'étudiants plutôt qu'à un échantillon représentatif d'une population beaucoup plus générale participe, en soi, d'un biais probablement plus important que celui de la surreprésentation des étudiants en gestion au sein même de cette population d'étudiants universitaires. En d'autres termes, à partir du moment où est reconnu et accepté l'inconvénient épistémologique du travail sur une population exclusivement composée d'étudiants, le biais qu'introduit ce déséquilibre numérique relatif doit être perçu selon un angle quantitatif et non selon un angle qualitatif.

D'autre part – et, en quelque sorte, réciproquement –, peut-être faut-il se résoudre à admettre que, plutôt qu'un *inconvénient* épistémologique, ce biais de la surreprésentation des étudiants en gestion constitue une *rançon* épistémologique à verser en échange des bénéfices de cette socialisation différenciée, lesquels se traduisent, concrètement, par la possibilité que procure cette dernière d'éprouver l'hypothèse selon laquelle domaine et niveau d'études seraient les variables indépendantes les plus influentes sur les productions métaphysiques. Or il est possible, comme nous l'avons conjecturé antérieurement, que la socialisation différenciée potentiellement induite par le contexte d'études offre l'un des très rares moyens d'observer des variations significatives de productions métaphysiques dans une culture extrêmement marquée par l'idéologie de l'autodétermination. De sorte que, s'il est parfaitement concevable qu'une population d'étudiants universitaires relevant de disciplines distinctes ne soit pas la population la plus souhaitable eu égard aux généralisations qu'elle permet, il est tout aussi probable qu'une telle population représente, simultanément, l'une des seules capables de participer à la démonstration empirique du caractère contingent des attitudes métaphysiques libertariennes.

A1.1.2. Indicateurs sociographiques : âge, sexe et origine sociale

Si les moyennes d'âge sont analogues entre domaines d'études (avec, toutefois, des majorations en deuxième année de philosophie et en dernière année de sociologie, qui s'expliquent par une plus grande hétérogénéité, dont témoignent les écarts-types [σ] supérieurs), il n'en va pas de même pour ce qui est de la répartition des sujets selon leur sexe : tandis

[1] Il va de soi qu'une telle réduction du nombre des catégories professionnelles est, pour l'exemple, volontairement très simplificatrice.

qu'hommes et femmes figurent en nombres comparables en gestion et dans la dernière année de philosophie, les étudiantes représentent plus de trois quarts de notre population de futurs sociologues. Inversement, elles sont minoritaires dans la deuxième année de philosophie, comme l'indiquent le tableau A1–2, ci-dessous, et la figure A1–3, p. 418.

Tableau A1–2.

Âges Moyens Des Répondants, Et Distribution De Ceux-Ci En Fonction De Leur Sexe, De Leur Niveau Et De Leur Domaine D'études

	Âge		Sexe	
	M	σ	H (%)	F (%)
Gestion				
Année 2	20,2	1,36	52,9	47,1
Année 5	23,0	1,16	55,1	44,9
Ensemble			53,8	46,2
Philosophie				
Année 2	21,9	3,03	63,2	36,8
Année 5	23,3	1,37	48,0	52,0
Ensemble			57,1	42,9
Sociologie				
Année 2	20,6	2,02	24,4	75,6
Année 5	24,2	2,26	22,6	77,4
Ensemble			24,0	76,0
Domaines confondus				
Année 2	20,5	1,88	45,0	55,0
Année 5	23,2	1,44	49,5	50,5
Ensemble			46,6	53,4

Ces disparités relatives justifieront, dans les analyses à venir, l'attention portée au sexe comme variable potentiellement prédictrice des variations d'attitudes métaphysiques.

Les parents des sujets ayant participé à notre recherche sont, majoritairement, diplômés de l'enseignement supérieur (tableau A1–3 et figure A1–4, respectivement pp. 419 et 420, ci-dessous), qu'il soit de type court ou de type long. Les parents disposant au plus d'un diplôme de l'enseignement secondaire supérieur sont, eux aussi, largement représentés en gestion et en sociologie, mais moins en philosophie. Ceux dont les études se

sont achevées avec succès par un diplôme de l'enseignement secondaire inférieur sont nettement plus rares, et ceux qui ne disposent que d'un diplôme d'enseignement primaire sont pratiquement absents de l'étude, à l'instar de ceux qui ne possèdent aucun diplôme.

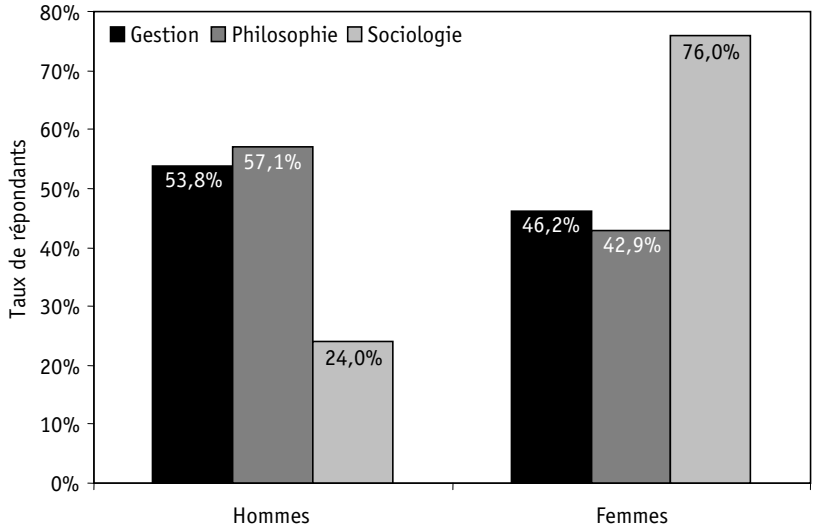


Figure A1–3. Distribution des répondants en fonction de leur sexe, de leur niveau et de leur domaine d'études.

Nous avons laissé en suspens, dans la phase de construction du questionnaire, le délicat problème de la catégorisation des professions (voir la section 7.2.2 du chapitre 3, p. 211). La mobilisation d'une nomenclature plutôt que celle d'une autre est déterminante pour les analyses subséquentes (raison pour laquelle certaines études optent pour l'emploi simultané de plusieurs modes de catégorisation), car de ce choix va dépendre le degré de finesse de la réponse qui pourra être apportée à certains aspects de la question de recherche empirique. En ce sens, Albarello (2010) porte l'accent, dans le but d'une restitution la plus fidèle possible d'une "réalité sociale" donnée, sur la nécessité de recourir à une typologie professionnelle qui ne soit pas obsolète, qui donc soit en adéquation avec son époque. De ce point de vue, si celle que propose Castells (1998)[1] peut être

[1] Celle-ci recourt aux catégories suivantes : *gestionnaire*, *spécialiste*, *technicien*, *employé de commerce*, *employé de bureau*, *ouvrier* ou *opérateur*, *employé semi-qualifié des services*, *employé semi-qualifié des transports*, *employeur* ou *entrepreneur de l'agriculture*.

d'un emploi judicieux s'agissant d'appréhender, de manière descriptive, certaines des importantes transformations qui animent le marché du travail et la structure de l'emploi depuis plusieurs décennies, la nomenclature française datant de 1982 correspond davantage à la "réalité sociale" des *parents* des répondants à l'époque où ils ont rejoint ce marché.

Tableau A1–3.

Distribution Des Répondants En Fonction Des Diplômes Les Plus Élevés De Leurs Parents, De Leur Niveau Et De Leur Domaine D'études

	Diplôme du père (%)							Diplôme de la mère (%)						
	1	2	3	4	5	6	N.R.	1	2	3	4	5	6	N.R.
Gestion														
Année 2	0,5	3,6	12,2	24,0	25,8	31,7	2,3	0,5	2,3	7,2	28,5	35,3	24,9	1,4
Année 5	0,6	3,2	6,3	20,3	24,1	44,3	0,6	0,0	1,3	7,6	21,5	41,8	27,8	0,0
Ensemble	0,5	3,4	9,8	22,4	25,1	36,9	1,6	0,3	1,8	7,4	25,6	38,0	26,1	0,8
Philosophie														
Année 2	2,6	5,3	10,5	10,5	26,3	36,8	7,9	2,6	5,3	7,9	13,2	23,7	36,8	10,5
Année 5	0,0	0,0	4,0	20,0	44,0	28,0	4,0	0,0	0,0	20,0	8,0	40,0	28,0	4,0
Ensemble	1,6	3,2	7,9	14,3	33,3	33,3	6,3	1,6	3,2	12,7	11,1	30,2	33,3	7,9
Sociologie														
Année 2	0,0	0,8	7,6	21,8	31,9	37,8	0,0	0,0	0,0	4,2	28,6	36,1	31,1	0,0
Année 5	0,0	3,2	9,7	16,1	35,5	35,5	0,0	3,2	3,2	6,5	12,9	48,4	22,6	3,2
Ensemble	0,0	1,3	8,0	20,7	32,7	37,3	0,0	0,7	0,7	4,7	25,3	38,7	29,3	0,7
Domaines confondus														
Année 2	0,5	2,9	10,6	22,0	27,8	34,1	2,1	0,5	1,9	6,3	27,0	34,4	28,0	1,9
Année 5	0,5	2,8	6,5	19,6	28,0	41,1	0,9	0,5	1,4	8,9	18,7	42,5	27,1	0,9
Ensemble	0,5	2,9	9,1	21,1	27,9	36,7	1,7	0,5	1,7	7,3	24,0	37,3	27,7	1,5

Note. 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long ; N.R. = Non-réponse.

Mais là n'est peut-être pas l'essentiel. Albarello (2007) montre bien, en effet, qu'une description peut être "fidèle" relativement à un classement objectif *ou* à une perception subjective. Citant Boltanski & Thévenot (1991), il remarque que "les opérations de qualification peuvent être saisies en tant qu'actes élémentaires de l'*activité scientifique* [...]. Mais elles constituent aussi les opérations cognitives fondamentales des *activités sociales*" (p. 12 – nous soulignons). Par conséquent, s'il est vrai que "[l]es

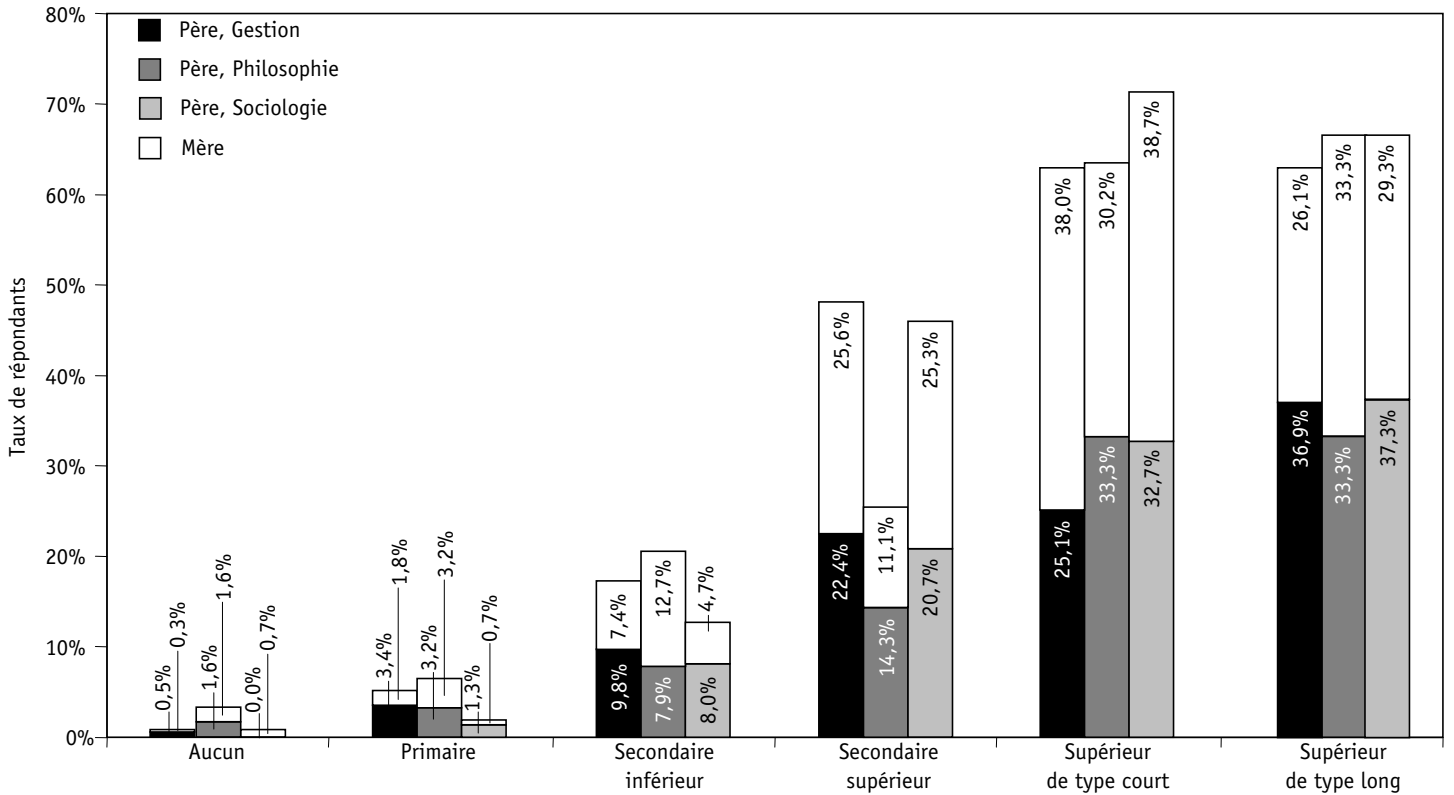


Figure A1–4. Distribution des répondants en fonction des diplômes les plus élevés de leurs parents, de leur niveau et de leur domaine d'études.

sociétés humaines produisent [...] en permanence un 'travail de classement' dont les chercheurs en sciences humaines tentent de rendre compte" (Albarello, *ibid.*, p. 39), une position de rupture épistémologique telle que celle que nous avons adoptée peut, pour sa part, préférer privilégier une "recherche scientifique [qui] s'organise en fait autour d'objets construits qui n'ont plus rien de commun avec les unités découpées par la perception naïve" (Bourdieu *et al.*, 2005 [1968], pp. 51-52). C'est probablement la conscience de cette distinction qui conduit Albarello (*ibid.*, p. 40) à contraster le propos de Boltanski et Thévenot (*cf. supra*) avec celui de Bourdieu (1994), selon lequel

> [l]e principe de classification [...] est véritablement *explicatif* : il ne se contente pas de décrire l'ensemble des réalités classées mais, comme les bonnes taxinomies des sciences naturelles, il s'attache à des propriétés déterminantes qui, par opposition aux différences apparentes des mauvaises classifications, permettent de prédire les autres propriétés et *qui distinguent et rassemblent des agents aussi semblables que possible entre eux et aussi différents que possible des membres des autres classes, voisines ou éloignées*. (p. 25 – nous soulignons la dernière proposition)

Or les capitaux économiques, sociaux et culturels demeurent, aujourd'hui encore, de puissants critères *objectifs* de production et de reproduction des clivages de la société, lesquels se traduisent par une stratification *théorique* (ou *objective*), qui peut être tout à fait différente (et qui l'est certainement)[1] de la stratification *pratique* (ou *subjective*) véhiculée par les agents, et dont nous comprendrons la pertinence empirique lors de l'analyse des résultats et, surtout, lors de leur discussion. Contentons-nous, ici, d'insister sur le fait que "les classes théoriques, regroupements fictifs qui n'existent que *sur le papier*, par une décision intellectuelle du chercheur" (Bourdieu, *ibid.*) n'ont pas à être perçues "comme des classes *réelles*, des groupes réels, constitués comme tels dans la réalité" (*ibid.*). Dès lors, tout en reconnaissant les vertus de la typologie de Castells dans certains contextes épistémologiques et méthodologiques, nous estimons que des modalités inspirées de la nomenclature traditionnelle de 1982 sont celles qui se tiennent au plus près d'un cadre théorique d'inspiration marxiste – celui de Bourdieu, en l'occurrence –, c'est-à-dire celles qui sont les plus à même de mettre en évidence les contrastes potentiellement induits par une partition sociologique de la société fondée sur la distribution inégale des capitaux précités au sein de cette dernière, et résultant en trois classes sociales (dominante, moyenne et dominée, en l'occurrence). Dans notre étude, ces modalités sont les suivantes :

[1] Voir, à ce sujet, la note 1 de la page 281.

1. *agriculteurs exploitants* ;
2. *artisans*, *commerçants* et *chefs d'entreprise* ("*indépendants*") ;
3. *titulaires de professions libérales* ;
4. *titulaires de professions intellectuelles supérieures* (*médecins*, *professeurs d'université*, *etc.*) ;
5. *cadres* ;
6. *titulaires de professions intermédiaires*, tant *intellectuelles* (comprenant *instituteurs*, *professeurs des enseignements secondaire et supérieur de type court*, *infirmiers* et *assistants sociaux*) que *manuelles* (comprenant *contremaîtres* et *artistes*) ;
7. *employés* ;
8. *ouvriers* ;
9. *sans profession déclarée* (comprenant les individus *au chômage* et *à la retraite*).

Sur cette base, le tableau A1–4 (p. 424) et la figure A1–5 (p. 425), ci-dessous, rendent compte de la distribution des répondants de notre étude, en fonction des professions de leurs parents, du niveau et du domaine d'études.

Quelle que soit leur discipline académique, peu d'étudiants sont les enfants d'agriculteurs. Les parents exerçant un métier dit "indépendant" (artisan, chef d'entreprise, commerçant, *etc.*) sont les plus nombreux chez les étudiants en gestion, quoi que l'on en compte presque autant chez les étudiants en sociologie (il serait nécessaire, pour expliquer cette similitude apparente, de déterminer la nature précise de ce métier chez les uns et chez les autres). Les étudiants en philosophie, par contre, sont moins nombreux à déclarer que l'un, au moins, de leurs parents exerce une activité de ce type. De même, les professions d'encadrement sont minoritaires chez les parents de ces étudiants. Ceux-ci, inversement, sont les plus nombreux à avoir un père ou une mère exerçant une profession libérale (laquelle contraste, ainsi, avec celle d'"indépendant", dont on pourrait, pourtant, la penser proche), même si cette prééminence sur les étudiants en gestion et les étudiants en sociologie n'est que très légère. Dans tous les domaines académiques appréhendés, tant les professions intellectuelles supérieures (magistrats, médecins, professeurs d'université, *etc.*) que les professions ouvrières sont peu représentées. *A contrario*, les employés constituent la catégorie professionnelle de parents qui, globalement, fournit le plus grand nombre de participants à la présente recherche, et, singulièrement, le plus grand nombre d'étudiants en sociologie. Juste derrière

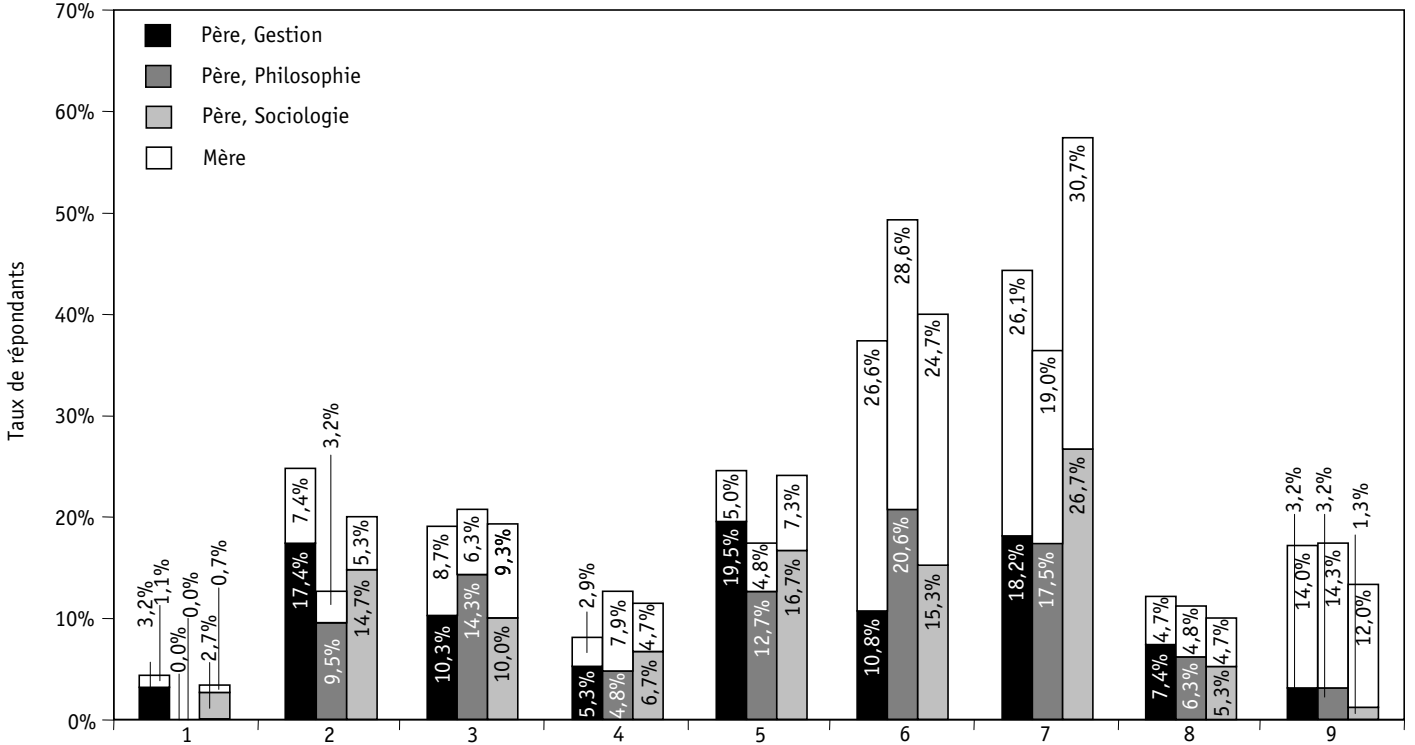
les enfants d'employés figurent, quantitativement, les enfants dont le père ou la mère exerce une profession intermédiaire, ce qui n'est guère étonnant si l'on garde à l'esprit le caractère assez disparate de cette catégorie professionnelle, qui comprend, tout à la fois, des professions intellectuelles (instituteur, professeur de l'enseignement secondaire, infirmier, assistant social, *etc.*) et des professions manuelles (contremaîtres et artistes, par exemple). Enfin – et encore moins étonnamment –, une écrasante majorité de parents déclarés sans profession par leurs enfants sont des femmes.

Tableau A1–4.

Distribution Des Répondants En Fonction Des Professions De Leurs Parents, De Leur Niveau Et De Leur Domaine D'études

	Profession du père (%)										Profession de la mère (%)									
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	N.R.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	N.R.
Gestion																				
Année 2	4,1	18,6	9,5	5,4	15,8	6,3	23,1	6,8	5,4	5,9	1,4	7,7	8,6	2,3	5,0	21,7	29,0	4,1	15,8	4,5
Année 5	1,9	15,8	11,4	5,1	24,7	17,1	11,4	8,2	1,3	3,2	0,6	7,0	8,9	3,8	5,1	33,5	22,2	5,7	11,4	1,9
Ensemble	3,2	17,4	10,3	5,3	19,5	10,8	18,2	7,4	3,2	4,7	1,1	7,4	8,7	2,9	5,0	26,6	26,1	4,7	14,0	3,4
Philosophie																				
Année 2	0,0	5,3	15,8	5,3	10,5	13,2	21,1	7,9	5,3	15,8	0,0	2,6	7,9	10,5	2,6	15,8	21,1	7,9	15,8	15,8
Année 5	0,0	16,0	12,0	4,0	16,0	32,0	12,0	4,0	0,0	4,0	0,0	4,0	4,0	4,0	8,0	48,0	16,0	0,0	12,0	4,0
Ensemble	0,0	9,5	14,3	4,8	12,7	20,6	17,5	6,3	3,2	11,1	0,0	3,2	6,3	7,9	4,8	28,6	19,0	4,8	14,3	11,1
Sociologie																				
Année 2	2,5	15,1	10,9	5,9	16,8	15,1	26,1	5,0	1,7	0,8	0,8	5,0	10,9	4,2	6,7	25,2	32,8	5,0	8,4	0,8
Année 5	3,2	12,9	6,5	9,7	16,1	16,1	29,0	6,5	0,0	0,0	0,0	6,5	3,2	6,5	9,7	22,6	22,6	3,2	25,8	0,0
Ensemble	2,7	14,7	10,0	6,7	16,7	15,3	26,7	5,3	1,3	0,7	0,7	5,3	9,3	4,7	7,3	24,7	30,7	4,7	12,0	0,7
Domaines confondus																				
Année 2	3,2	16,1	10,6	5,6	15,6	9,8	23,8	6,3	3,7	5,3	1,1	6,3	9,3	3,7	5,3	22,2	29,4	4,8	13,5	4,5
Année 5	1,9	15,4	10,7	5,6	22,4	18,7	14,0	7,5	0,9	2,8	0,5	6,5	7,5	4,2	6,1	33,6	21,5	4,7	13,6	1,9
Ensemble	2,7	15,9	10,6	5,6	18,1	13,0	20,3	6,8	2,7	4,4	0,8	6,4	8,6	3,9	5,6	26,4	26,5	4,7	13,5	3,5

Note. 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle ; N.R. = Non-réponse.



Note. 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle.

Figure A1–5. Distribution des répondants en fonction des professions de leurs parents, de leur niveau et de leur domaine d'études.

A1.2. Détermination de l'agencement latent des données empiriques

Il importe, à présent, de vérifier si les nombreux items retenus dans l'étude se regroupent effectivement de la manière prévue lors de la construction du questionnaire.[1] Plus précisément, il y a lieu de déterminer le degré auquel ces items se constituent en ensembles faiblement corrélés d'éléments eux-mêmes fortement corrélés, c'est-à-dire le degré auquel ces ensembles correspondent à ceux qui composent les variables latentes[2] initialement conçues.

A1.2.1. Variables indépendantes

À cette fin, une analyse en composantes principales (ACP), menée sur l'ensemble des items des échelles utilisées par les variables indépendantes de l'étude,[3,4] voit se profiler neuf composantes dont la valeur propre (λ) est supérieure à l'unité, comme l'indique le tableau A1–5, p. 427 ci-dessous.

Toutefois, l'objectif d'une telle analyse consistant à expliquer la plus grande part de variance possible avec le nombre de composantes le moins élevé possible, il paraît raisonnable de se limiter à ne considérer que les quatre premières d'entre elles, c'est-à-dire celles qui se situent en deçà du point d'inflexion qu'affiche le diagramme des valeurs propres (non repro-

---

[1] Il ne s'agit pas d'une analyse de type confirmatoire, car les items mesurés n'y sont pas contraints de se regrouper selon un modèle *statistique* préétabli ; mais, à proprement parler, il ne s'agit pas, non plus, d'une analyse de type exploratoire, puisque ce modèle existe bien, sur le plan *théorique*, sous la forme de variables (dites *latentes* – voir, ci-dessous, la note 2) censées, respectivement, se réfléchir dans les items qu'elles regroupent initialement.

[2] En les qualifiant de *latentes*, nous désignons celles des variables qui ne sont empiriquement observables qu'au travers d'*indicateurs* (ou *variables indicatrices*, encore nommées *variables manifestes*) associant, selon un motif corrélationnel, les items qui les composent. Le recours à la notion de variable latente est particulièrement adapté à répondre au reproche maintes fois adressé à la sociologie dispositionnelle, à savoir celui du manque de caractère opérationnel de la disposition, ou, pour l'exprimer différemment, celui de l'impalpabilité de la transition empirique de l'attitude vers le comportement – question qui a été abordée dans la section 6.2 (p. 199) du chapitre 3.

[3] Pour mémoire : l'orientation politique, la croyance créationniste, l'orientation de dominance sociale (SDO), le besoin de cognition, et les craintes conséquentialistes, celles-ci se voyant opérationalisées par la proximité aux rôles.

[4] Par commodité, celles-ci sont traitées avant que les dimensions de la variable dépendante ne le soient.

Tableau A1–5.

Matrice Des Coefficients De Saturation Des Composantes Vérifiant λ ≥ *1, Dans L'ACP Sur Les Variables Indépendantes, Après Rotation* Varimax *Et Normalisation De Kaiser*

	Composante								
Item	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Besoin de cognition, 1	0,77	0,00	-0,04	0,04	0,01	0,05	0,07	0,11	0,02
Besoin de cognition, 2	0,63	-0,03	0,09	-0,08	-0,10	0,07	-0,09	-0,15	-0,01
Besoin de cognition, 3	0,72	-0,04	-0,01	0,01	-0,12	0,07	0,13	0,04	0,03
Besoin de cognition, 4	0,69	0,08	-0,10	0,08	-0,03	0,07	0,06	0,09	0,04
Besoin de cognition, 6	0,64	0,05	-0,10	-0,19	0,00	-0,27	-0,12	-0,14	0,06
Besoin de cognition, 7	0,33	-0,03	0,01	-0,04	0,16	-0,60	-0,07	0,02	0,08
Besoin de cognition, 8	0,59	0,04	-0,05	-0,13	0,07	-0,36	-0,06	-0,06	-0,04
Besoin de cognition, 9	0,50	-0,07	0,03	-0,17	-0,05	-0,18	0,02	-0,30	-0,14
Orientation de dominance sociale, 4	0,03	0,71	-0,03	0,13	0,02	-0,02	-0,05	0,15	-0,05
Orientation de dominance sociale, 5	-0,03	0,75	-0,01	0,30	0,06	0,02	0,04	0,03	-0,02
Orientation de dominance sociale, 6	0,04	0,72	0,00	0,02	-0,05	0,02	-0,03	0,06	0,02
Orientation de dominance sociale, 7	-0,01	0,72	0,05	0,20	0,05	-0,07	0,04	0,06	-0,04
Orientation de dominance sociale, 8	0,00	0,61	-0,07	-0,03	0,13	0,08	0,09	0,01	0,21
Orientation politique, 5	0,04	-0,59	0,17	0,02	0,30	0,16	0,05	0,17	-0,04
Croyance créationniste, 1	-0,02	-0,02	0,65	0,23	-0,11	-0,11	-0,07	-0,14	0,11
Croyance créationniste, 2	-0,02	-0,09	0,83	0,16	-0,04	-0,04	0,00	0,01	-0,03
Croyance créationniste, 3	0,00	-0,01	0,81	0,15	-0,14	-0,02	0,06	-0,01	-0,08
Croyance créationniste, 4	-0,10	0,09	0,48	-0,27	0,32	0,04	-0,10	0,28	-0,04
Croyance créationniste, 5	-0,04	0,00	0,58	-0,17	0,35	0,07	-0,09	0,18	-0,08
Orientation politique, 4	0,04	0,05	-0,56	0,00	-0,07	0,09	-0,25	0,21	-0,13
Besoin de cognition, 5	0,20	-0,06	0,05	-0,41	-0,34	0,14	-0,04	-0,20	0,34
Orientation de dominance sociale, 1	-0,05	0,18	0,06	0,54	0,19	0,09	-0,17	0,05	0,35
Orientation de dominance sociale, 3	-0,03	0,34	0,05	0,55	-0,10	0,13	-0,16	0,08	0,19
Orientation politique, 2	0,12	-0,15	-0,11	-0,61	-0,11	0,04	-0,13	0,13	0,14
Orientation politique, 3	0,04	-0,15	-0,17	-0,66	0,07	-0,01	-0,16	-0,15	-0,06
Proximité aux rôles, 1	0,04	0,01	0,07	0,30	0,18	0,11	0,51	-0,29	-0,04
Proximité aux rôles, 2	-0,08	0,16	-0,07	0,09	-0,08	-0,02	0,04	0,78	0,06
Proximité aux rôles, 3	0,01	0,08	0,00	0,09	0,06	-0,04	0,08	0,07	0,84
Proximité aux rôles, 4	0,05	0,02	0,01	-0,03	-0,04	-0,08	0,82	0,14	0,07
Orientation de dominance sociale, 2	0,16	0,37	0,20	0,22	0,27	0,39	0,09	-0,06	0,04
Orientation politique, 1	0,16	-0,01	0,06	-0,12	-0,75	0,15	-0,07	0,17	-0,11
Orientation politique, 6	0,07	-0,10	-0,25	-0,05	-0,02	0,59	-0,14	0,02	0,05
λ	4,19	3,39	2,91	1,56	1,36	1,16	1,08	1,04	1,03
Pourcentage de variance expliquée	13,10	23,69	32,79	37,66	41,91	45,54	48,91	52,16	55,37

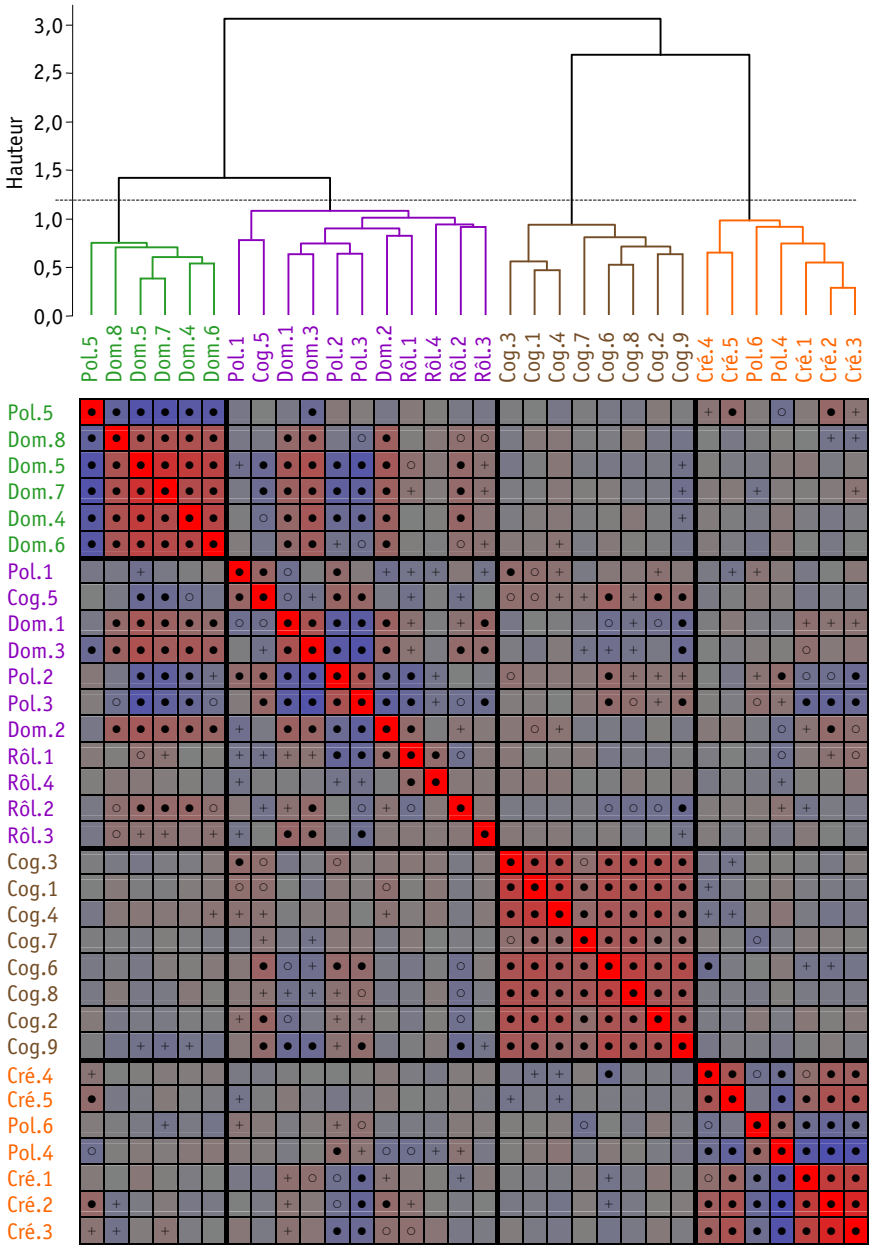
duit ici). Conjointement, ces quatre composantes permettent de rendre compte de 37,66% de la variance totale.

- La première composante rassemble tous les items de la variable *besoin de cognition*, à l'exception du cinquième ;
- la deuxième composante regroupe les items 4 à 8 de l'échelle *SDO*, ainsi que l'item 5 de l'échelle d'orientation politique ;
- la troisième composante embrasse tous les items de la variable *croyance créationniste*, ainsi que l'item 4 de l'échelle d'orientation politique ;
- la quatrième et dernière composante relie l'item 5 de la variable *besoin de cognition*, les items 1 et 3 de l'échelle *SDO*, ainsi que les items 2 et 3 de l'échelle d'orientation politique.

En d'autres termes, le choix des items destinés à opérationaliser les variables relatives au besoin de cognition, aux croyances créationnistes, et – dans une moindre mesure – à l'orientation de dominance sociale se voit confirmé par l'ACP. En revanche, la majeure partie des items destinés à saisir l'orientation politique se trouve disséminée dans plusieurs composantes, à l'instar des quatre items affectés au captage de la proximité aux rôles, lesquels, de surcroît, se voient tous relégués au-delà de la quatrième composante.[1]

Afin de mieux comprendre les affinités éventuelles de ces items qui peinent à s'insérer dans les composantes mises en lumière par l'ACP, et, dans le même temps, de vérifier les résultats proposés par celle-ci, il n'est pas inintéressant de déployer la méthode exploratoire alternative – et, néanmoins, complémentaire – que constitue l'analyse de regroupement hiérarchique (ARH, mieux connue sous sa dénomination anglophone, *cluster analysis*). À l'instar de l'ACP, celle-ci identifie et hiérarchise les variables (ou, dans notre cas, les items) qui expliquent au mieux les différents facteurs émanant des données brutes. Contrairement à elle, cependant, elle contraint chaque variable initiale à se ranger dans un nombre de groupes *déterminé par le chercheur*, au prix éventuel de moins bonnes intercorrélations entre les éléments respectifs de ces derniers. Ce processus de regroupement hiérarchique peut être illustré par un dendrogramme, qui fait l'objet de la figure A1–6, p. 429 ci-dessous.

[1] Ceci n'est évidemment pas étranger à l'impossibilité constatée, lors de l'épreuve préalable du questionnaire, d'obtenir une cohérence significative entre les items composant ces échelles.



Note. Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*) ; Pol. = Orientation politique ; Rôl. = Proximité aux rôles.

Figure A1–6. Dendrogramme de regroupement hiérarchique des items des variables indépendantes, et corrélations (Pearson, bilatérales) sous-jacentes.

Observé à la hauteur 1,2 (matérialisée par un trait pointillé), le dendrogramme[1] fournit quatre groupes d'items qui, de manière patente, correspondent aux quatre composantes produites par l'ACP avant le point d'inflexion des valeurs propres. D'une part, cette seconde analyse apporte une confirmation de la pertinence des variables formées *ex ante*, tout en y apportant certains amendements ; en associant chaque valeur de corrélation à un degré de saturation de la couleur,[2] la figure A1–6 montre clairement, en effet, que les variables latentes (hormis l'orientation politique) formées théoriquement dans la section 4 (p. 173) du chapitre 3 réunissent, en autant de groupements de mesures correspondants, les items observés empiriquement. Graphiquement, les cellules de la matrice sont relativement colorées (les corrélations sont donc relativement fortes) au niveau intragroupal ; sous l'angle intergroupal, par contre, elles tendent bien plus vers le gris, traduisant ainsi la propension des corrélations y associées à se resserrer vers la nullité. D'autre part, cette seconde analyse procure, on le voit, une réponse au problème des items demeurés difficilement classables au terme de l'ACP, puisque chacun d'entre eux se trouve, à présent, associé à l'un de ces quatre groupes.

Le premier de ceux-ci (en brun dans le dendrogramme) rassemble, de façon identique à l'ACP, l'ensemble des items relatifs au besoin de cognition, minoré du cinquième d'entre eux (tableau A1–6, p. 431 ci-dessous). La nouvelle variable latente synthétisant ce groupe représentera, évidemment, le *besoin de cognition*.

Le deuxième groupe (en vert dans le dendrogramme) unit, ici encore pareillement à l'ACP, les items 4 à 8 de l'échelle *SDO*, ainsi que l'item 5 de l'échelle d'orientation politique (tableau A1–7, p. 432), qui, soulignons-le,

---

[1] Dans ce dernier comme dans la suite de l'exposé, nous usons de la convention suivante pour rapporter les estimations probabilistes : $^{\bullet}$ pour $p < 0{,}001$; $^{\circ}$ pour $p < 0{,}01$; $^{+}$ pour $p < 0{,}05$.

[2] Cette association entre valeurs de corrélation et degrés de saturation de la couleur (parfois baptisée *corrélogramme*) n'est pas inhabituelle dans la littérature statistique (voir, *e.g.*, Friendly [2002]). À notre connaissance, toutefois, les procédures informatiques existantes ne permettaient qu'une association *discrète* des valeurs de corrélation aux degrés de saturation de la couleur (en d'autres termes, une couleur était couplée à un *intervalle de valeurs* de corrélation – un certain degré de rouge pour $r \in]\,0{,}0\,;\,0{,}2\,]$, un autre pour $r \in]\,0{,}2\,;\,0{,}4\,]$, *etc.*, par exemple) ; or l'interprétation graphique que nous suggérons ici nécessite une correspondance *continue*, *quasi* biunivoque, entre valeurs de corrélation et degrés de saturation de la couleur (ainsi une couleur doit-elle être appariée à une *valeur* quasi *unique*) ; c'est la raison pour laquelle il nous a été nécessaire de développer une procédure nouvelle, susceptible de répondre à ce besoin, et dont la matrice de la figure A1–6 représente le résultat.

Tableau A1–6.

Items De Mesure Du Besoin De Cognition

Item	Codage
J'aime avoir la responsabilité de projets qui nécessitent beaucoup de réflexion.	+
J'aime bien que ma vie soit remplie de "casse-tête" à résoudre.	+
J'aime bien réfléchir pendant de longues heures.	+
J'aime les tâches qui demandent de trouver de nouvelles solutions aux problèmes.	+
J'essaie d'éviter les situations dans lesquelles je risque de devoir beaucoup réfléchir.	–
Je préfère les activités qui ne demandent pas beaucoup de réflexion une fois que je les ai apprises.	–
Je préfère réfléchir à des projets à court terme qu'à des projets à long terme.	–
Qu'une chose fonctionne me suffit ; savoir *comment* elle fonctionne ne m'intéresse pas.	–

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers le besoin de cognition.

se trouve négativement corrélé aux autres membres de son groupe ; ceci paraît assez logique, dans la mesure où l'extrémité positive de l'échelle *SDO* est orientée vers la dominance sociale – donc, probablement, vers le conservatisme –, lors même que celle de l'échelle d'orientation politique l'est vers le progressisme. Le commun dénominateur de l'ensemble des items de ce groupe étant l'égalité sociale (ou la dominance sociale, ce qui revient au même du point de vue de la cohérence de l'association formée par ceux-ci), qualifier d'*orientation de dominance sociale* la variable latente qui aura pour charge de les représenter semble légitime.

Le troisième groupe (en orange dans le dendrogramme) fédère, quant à lui, la totalité des items de l'échelle de croyance créationniste, ainsi que l'item 4 de l'échelle d'orientation politique. Ceci correspond au résultat fourni par l'ACP. Cependant, contrairement à cette dernière, qui renvoyait l'item 6 de cette même échelle à la sixième composante, le présent groupe intègre celui-ci. L'on obtient, de la sorte, la variable décrite par le tableau A1–8 (p. 433). Il est utile de remarquer que les deux items (4 et 6) de l'échelle d'orientation politique ayant rejoint le groupe de ceux qui se rapportent à la croyance créationniste sont reliés à cette dernière par la sacralisation de la vie humaine (criminalisation de l'avortement) et du mariage (rejet du divorce), et confirment, par ce biais, la signification que nous avons conférée à cette variable (à savoir, celle d'une division de la nature en deux catégories essentielles – la vie *humaine* et sa valeur sacrée, abso-

lue, d'un côté, et ce qui n'en participe pas, de l'autre), en même temps qu'ils tendent à la doter d'une connotation religieuse, qui, bien que pressentie, n'en était pas nécessairement corrélative : une croyance théiste n'implique pas obligatoirement une croyance religieuse.[1] Il ne semble pas

Tableau A1–7.

*Items De Mesure De L'orientation De Dominance Sociale (*SDO*)*

Item	Codage
Aucune catégorie de gens ne devrait dominer la société.	–
L'égalité de toutes les catégories de gens de la société devrait être notre idéal.	–
L'égalité est plus importante que la liberté.	–
On aurait moins de problèmes si on traitait de manière égale toutes les catégories de gens de la société.	–
On devrait essayer de rendre les revenus de tous plus égaux.	–
On devrait tendre vers plus d'égalité sociale.	–

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers la dominance sociale. Pour rappel, un item codé négativement doit lui-même être lu négativement pour être entendu dans le sens global de l'échelle ; par exemple, l'item "Aucune catégorie de gens ne devrait dominer la société.", pour être saisi dans le sens positif (c'est-à-dire celui de la dominance sociale) de l'échelle *SDO* à laquelle il ressortit, doit être lu "Certaines catégories de gens devraient dominer la société.". Cette remarque est importante, car c'est ce sens positif qui est pris en considération au moment de déterminer celui des intercorrélations des items, telles qu'elles sont présentées dans la figure A1–6, p. 429 ci-dessus ; pour poursuivre l'exemple susmentionné, il faut donc lire que l'assertion "L'égalité est plus importante que la liberté." (item 5 de l'échelle d'orientation politique, dont la formulation est positive) est négativement corrélée à l'assertion "Certaines catégories de gens devraient dominer la société." (item 8 de l'échelle *SDO* initiale, ici formulé positivement pour les besoins de l'exemple). Remarquons, enfin, l'inversion du signe de codage subie par l'item "L'égalité est plus importante que la liberté." entre son échelle d'origine (orientation politique) et son échelle d'affectation (*SDO*) ; cette inversion est liée, on le comprend, à la nécessité de conférer un sens positif à toutes les intercorrélations des items d'une échelle donnée (celle de mesure de la dominance sociale, ici), c'est-à-dire, en l'occurrence, de rendre positive la corrélation [négative] qu'entretient cet item avec ceux des membres de son groupe appartenant originellement à ladite échelle.

inapproprié, quoi qu'il en soit, de conserver la dénomination initiale *croyance créationniste* pour subsumer l'ensemble des items de cette nouvelle variable latente.

[1] Comme l'indique Durkheim (1998 [1912]), "la religion déborde [...] l'idée de dieux ou d'esprits, et par conséquent, ne peut se définir exclusivement en fonction de cette dernière" (p. 49).

Tableau A1–8.

Items De Mesure De La Croyance Créationniste

Item	Codage
Après avoir créé l'univers, notre dieu (quel que soit son nom) s'est reposé le septième jour.	+
L'avortement est un crime.	+
Notre dieu (quel que soit son nom) a créé l'univers, y compris tous les êtres vivants, à partir de rien.	+
Notre dieu (quel que soit son nom) a créé le monde de la façon décrite par les livres sacrés.	+
L'humanité et les autres espèces vivantes sont le produit de l'évolution sur des millions d'années.	–
Quand deux personnes mariées ne s'entendent plus, il est normal qu'elles divorcent.	–
Tout ce qui existe dans le monde a été créé par des forces naturelles.	–

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers la croyance créationniste.

Enfin – et c'est certainement là l'enseignement le plus riche de cette ARH –, le quatrième groupe (en mauve dans le dendrogramme) voit s'agréger le reste des items ayant échoué à se classer pertinemment dans les composantes générées par l'ACP. Le tableau A1–9, p. 434 ci-dessous, facilite une vision synoptique de la composition du groupe dont question, tout en montrant que n'y manque aucun des items rangés, par l'ACP, dans sa quatrième composante.[1]

Le tableau A1–9 signale, de surcroît, la présence de l'item 2 de l'échelle *SDO* (non retenue par l'ACP, puisque figurant en sa sixième composante) dans cette nouvelle variable, si bien que l'union formée par les items 1 à 3 de ladite échelle en dévoile un aspect alternatif, dont la spécificité est moins celle de la volonté de dominance sociale proprement dite que celle de l'attribution, aux gens, de ce qu'il faut bien nommer une "valeur intrinsèque" : des assertions telles que "Il est normal que certaines catégories de gens aient plus de chance que d'autres dans la vie." et, surtout, "Certaines catégories de gens ont plus de valeur que d'autres." expriment un sentiment qui va au-delà de l'attitude conservatrice qui se

[1] La deuxième vignette d'évaluation de la proximité aux rôles présentant une corrélation négative avec la première, et celle-ci témoignant de corrélations inverses des trois autres avec de nombreux items de l'ensemble de ceux qui composent les variables indépendantes, cette première vignette n'a pas été prise en compte dans la construction de la nouvelle variable formée à partir des items du quatrième groupe.

dégage des items 4 à 8 de l'échelle *SDO* initiale. Plus précisément, si ces derniers – nous l'avons vu ci-dessus – manifestent principalement la perception subjective de l'utilité sociale relative d'une forme de hiérarchie sociale, il semble bien que les trois items *SDO* du présent groupe témoignent, pour leur part, d'un caractère bien plus radical, dans le sens où ils assoient ce parti pris pour la hiérarchie sociale non plus seulement sur

Tableau A1–9.

Items De Mesure De La Proximité Aux Valeurs Et Aux Rôles[1]

Item	Codage
[Vignette 2 d'évaluation de la proximité aux rôles]	+
[Vignette 3 d'évaluation de la proximité aux rôles]	+
[Vignette 4 d'évaluation de la proximité aux rôles]	+
Certaines catégories de gens ont plus de valeur que d'autres.	+
Il est normal que certaines catégories de gens aient plus de chance que d'autres dans la vie.	+
La peine de mort devrait être rétablie pour certains crimes.	+
Le maintien de l'ordre devrait être un objectif prioritaire de notre gouvernement.	+
Parfois, certaines catégories de gens doivent être maintenues à leur place dans la société.	+
Dans un emploi, il faut parfois savoir passer outre les directives de la hiérarchie.	–
Souvent, je me retrouve à réfléchir sur des questions qui ne me concernent pas directement.	–

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers la réduction de la distance aux valeurs et aux rôles.

l'*utilité sociale* que lui assignent ses sectateurs, mais bien sur une justification proprement *anthropologique* de l'inégalité, censée expliquer, d'une manière *quasi* immanente ("parce que c'est comme ça"), l'existence d'un degré variable de valeur *intrinsèque* des individus, valeur qui culminerait dans une certaine forme de noblesse, c'est-à-dire de qualité supérieure réservée à une élite sociale, à quelques *happy few*, simplement parce qu'ils sont *eux*.

L'ARH adjoint, à ces items, ceux numérotés 1 à 3 dans l'échelle d'orientation politique (par comparaison, l'ACP en situait l'item 1 dans sa

[1] Le choix de l'appellation de la nouvelle variable est explicité plus loin.

cinquième composante). Ne pas passer outre les directives des supérieurs, accorder une priorité politique au maintien de l'ordre (ce dernier terme n'apparaissant, ici, guère anodin), rétablir la peine capitale pour les auteurs de certains crimes : tout, dans la présence de ces items, contribue à renforcer la teinte conservatrice de la variable ainsi formée. Laquelle teinte, mélangée à la tonalité d'immanence susmentionnée, évoque immanquablement une sorte d'atonie réflexive à l'égard des normes sociales, conjuguée à une propension à les rendre (au même titre que la valeur des individus) intrinsèques, à les réifier, à les prendre "au sérieux", et, partant – comme nous le suggérions dans le chapitre 3 (voir note 3, p. 185) –, à *se* prendre *soi-même* "au sérieux". Pour suivre cette idée énoncée antérieurement, il ne serait pas impossible que cette variable latente exprimât, par conséquent, non seulement la disposition à des *valeurs* différentes (l'inégalité *vs.* l'égalité, pour ce qui nous occupe ici), mais, bien plus, la tendance à un *rapport aux valeurs* différent, portant à l'immanentisation des normes, des valeurs et de leur hiérarchie ("l'ordre établi"), tant pour ce qui concerne les choses que pour ce qui a trait aux personnes[1].[2] De sorte que l'on est ramené, par le fil de l'empirie, aux suppositions théoriques qui nous conduisaient à inférer l'existence d'un lien entre dominance sociale, conservatisme et rapport aux valeurs absolutisant. Soulignons, en passant, l'affinité de toutes ces attitudes avec un autre item, le cinquième de l'échelle de mesure du besoin de cognition : "Souvent, je me retrouve à réfléchir sur des questions qui ne me concernent pas directement.", qui, corrélé (respectivement, négativement et positivement) aux items des échelles relatives à la *SDO* et à l'orientation politique, délinée une moins grande inclination à se soucier des problèmes d'autrui, à se mettre à la place de ce dernier, lorsque l'on est plutôt conservateur, favorable à la

[1] Ce qui n'échappe pas à Bourdieu (2001a) : "[l]'institution d'une identité, qui peut être un titre de noblesse ou un stigmate ('*tu n'es qu'un*…'), est l'imposition d'un nom, c'est-à-dire d'une *essence sociale*" (p. 179 – nous soulignons). Essence sociale que l'on ne manquera pas de rapporter, du reste, à la notion d'*illusion biographique*, et dont il serait candide de se demander si elle exerce une fonction de *distinction* sociale, ne serait-ce que parce qu'elle procède, comme cette dernière, par transmutation de l'avoir en être : "de toutes les distinctions, les plus prestigieuses sont celles qui symbolisent le plus clairement la position dans la structure sociale – comme le vêtement, le langage ou l'accent et surtout les 'manières', le bon goût et la culture –, parce qu'elles entendent apparaître comme des propriétés essentielles de la personne, comme un être irréductible à l'avoir, bref comme une *nature*, mais, paradoxalement, une nature cultivée, une culture devenue nature, une grâce et un don" (Bourdieu, 1966, p. 214 ; voir encore la note 4 de la page 183).

[2] Il est symptomatique, à cet égard, d'observer la corrélation, faible mais significative ($r = 0{,}09^{+}$), qu'arborent la ratification du rétablissement de la peine capitale, d'une part, et

hiérarchie sociale et au maintien de l'ordre établi, et peu réflexif quant aux valeurs et aux normes. C'est, en d'autres termes, sans feinte stupeur que l'on "découvre" que fortune et empathie sociales ne font pas nécessairement bon ménage.

Le même fil nous entraîne plus loin, d'ailleurs, puisque ce quatrième groupe d'items recèle encore chacun de ceux se rapportant à la proximité aux rôles (pour mémoire, ceux-ci étaient répartis, par l'ACP, dans plusieurs composantes, toutes de rang supérieur à quatre), qui corrèlent (positivement) les items de dominance sociale et (négativement) ceux d'orientation politique, précédemment mentionnés. Empirie et supputations conceptuelles convergent ainsi – de manière assez remarquable – dans la tension qu'elles exhibent entre, d'un côté, le degré de distance entre l'identité vécue et les rôles incarnés, et, de l'autre, celui de réification des valeurs. Et, du même coup, dans la confluence qu'elles font naître entre cette naturalisation axiologique et, comme nous venons de le voir, le conservatisme politique et la dominance sociale. Ceci permet d'achever l'exploration de ce dernier ensemble d'items en dénommant *proximité aux valeurs et aux rôles* la variable latente qui aura pour fonction de le représenter.

Le tableau A1–10, pour sa part, récapitule les quatre nouvelles variables issues de ces analyses, et les met en perspective avec les variables initialement construites.

Tableau A1–10.

Variables Latentes Indépendantes Ex Ante *Et* Ex Post

Variable latente *ex ante*	Variable latente *ex post*
Besoin de cognition	Besoin de cognition
Craintes conséquentialistes / Proximité aux rôles	Craintes conséquentialistes / Proximité aux valeurs et aux rôles
Croyance créationniste	Croyance créationniste
Orientation de dominance sociale (*SDO*)	Orientation de dominance sociale (*SDO*)
Orientation politique	–

A1.2.2. Dimensions de la variable dépendante

Une méthode semblable à celle qui vient d'être décrite peut être mise

la considération de l'avortement en tant que crime, d'autre part.

en branle à l'endroit des multiples dimensions[1] de la variable dépendante, censées appréhender les productions métaphysiques des répondants. Ainsi l'analyse est-elle entamée par une ACP, conduite sur la totalité des items des échelles mobilisées pour opérationaliser ces dimensions. Il en émerge dix composantes dont la valeur propre est supérieure à l'unité, comme l'indique le tableau A1–11, pp. 438-439 ci-dessous.

Comme dans l'ACP des variables indépendantes, les composantes situées en deçà du point d'inflexion matérialisé par le diagramme des valeurs propres sont au nombre de quatre. Concurremment, elles expliquent 34,08% de la variance totale.

- La première composante fusionne les croyances à la responsabilité et au mérite du blâme en univers déterministe, que celui-ci soit évoqué sous l'aspect de l'inexistence du libre-arbitre (*cf.* première vignette, p. 209) ou sous celui de l'existence du déterminisme (*cf.* seconde vignette, p. 210) ;
- la deuxième composante perçoit une similitude entre croyance au sens de la vie et croyance en la possibilité d'amour et d'amitié dans un univers déterministe, mais uniquement lorsque ce dernier est présenté sous l'angle de l'inexistence du libre-arbitre ; cette deuxième composante comprend, en outre, la qualification métaphysique (déterministe ou libertarienne) de notre univers ;
- la troisième composante voit poindre, sous une même bannière, les quatre items de la croyance en un monde juste envers autrui, accompagnés des deux premiers items de la croyance en un monde juste envers soi-même ;
- enfin, les deux derniers items de celle-ci se trouvent regroupés dans la quatrième composante, dans laquelle figure, de surcroît, le cinquième item de l'échelle de *LOC*.

L'ACP témoigne, ainsi, d'une confection pertinente des dimensions latentes de la variable dépendante, puisque c'est vers elles que les indica-

[1] Rappelons qu'il s'agit des tendances attributionnelles (déclinées selon deux axes, *interne* et *externe*), du *locus of control*, de la croyance en un monde juste (fractionnée en deux composantes, *envers autrui* et *envers soi-même*), de la croyance au mérite du blâme en univers déterministe (présentant, respectivement, la question métaphysique sous l'angle de l'existence ou de l'inexistence du libre-arbitre ["causalité"] et sous celui de l'existence du déterminisme ["ordinateur"]), de la croyance en la responsabilité en univers déterministe (*idem*), de la croyance au sens de la vie en univers déterministe (*idem*), de la croyance en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe (*idem*), et de la qualification métaphysique (déterministe ou libertarienne) de notre univers.

Tableau A1–11.

Matrice Des Coefficients De Saturation Des Composantes Vérifiant λ ≥ *1, Dans L'ACP Sur Les Dimensions De La Variable Dépendante, Après Rotation* Varimax *Et Normalisation De Kaiser*

	Composante									
Item	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Croyance au mérite du blâme en univers déterministe ("causalité")	0,69	0,50	0,02	-0,04	-0,20	0,00	0,07	-0,01	0,05	0,00
Croyance au mérite du blâme en univers déterministe ("ordinateur")	0,83	-0,05	0,07	0,02	0,26	0,00	0,05	0,01	-0,05	-0,01
Croyance en la responsabilité en univers déterministe ("causalité")	0,68	0,52	0,04	0,01	-0,14	0,02	0,00	0,00	0,03	-0,01
Croyance en la responsabilité en univers déterministe ("ordinateur")	0,78	-0,06	0,04	0,05	0,32	0,01	-0,05	0,03	0,04	0,04
Croyance au sens de la vie en univers déterministe ("causalité")	0,02	0,69	0,08	0,00	0,30	0,03	-0,04	-0,06	-0,02	0,05
Croyance en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe ("causalité")	0,18	0,74	-0,10	0,06	0,22	-0,02	-0,01	0,06	0,07	-0,09
Qualification métaphysique de notre univers	0,01	-0,68	0,03	0,09	-0,06	-0,04	0,04	-0,04	0,05	-0,04
Croyance en un monde juste envers autrui, 1	0,01	0,04	0,21	0,14	-0,01	-0,39	0,17	-0,10	0,19	-0,41
Croyance en un monde juste envers autrui, 2	0,03	-0,01	0,55	0,09	-0,01	-0,16	0,11	0,17	0,27	-0,09
Croyance en un monde juste envers autrui, 3	0,04	-0,06	0,56	-0,02	0,10	0,00	0,29	-0,33	0,22	0,06
Croyance en un monde juste envers autrui, 4	0,02	-0,12	0,61	0,02	0,17	-0,24	-0,03	0,01	0,01	0,06
Croyance en un monde juste envers soi-même, 1	0,12	0,04	0,65	0,09	-0,11	0,11	0,09	0,19	0,07	-0,16
Croyance en un monde juste envers soi-même, 2	-0,02	0,09	0,59	0,06	-0,02	-0,05	-0,17	0,13	-0,09	-0,27
Croyance en un monde juste envers soi-même, 3	0,01	0,06	0,10	0,78	-0,05	-0,06	0,01	-0,09	-0,11	-0,19
Croyance en un monde juste envers soi-même, 4	-0,01	-0,04	-0,07	0,80	0,02	0,10	0,08	0,04	0,02	0,04
Locus of control (*LOC*), 5	0,05	-0,11	0,24	0,60	0,13	-0,10	-0,01	0,04	0,15	0,13
Attribution causale externe, 1	-0,08	0,05	0,08	-0,12	0,08	0,36	-0,60	0,05	-0,01	0,11
Attribution causale externe, 2	0,01	0,00	-0,20	0,11	0,09	0,67	0,09	-0,01	0,26	-0,18
Attribution causale externe, 3	-0,03	0,10	-0,08	-0,06	-0,03	0,60	-0,17	-0,15	-0,02	0,07

Tableau A1–11 *(suite)*.

Matrice Des Coefficients De Saturation Des Composantes Vérifiant λ ≥ *1, Dans L'ACP Sur Les Dimensions De La Variable Dépendante, Après Rotation* Varimax *Et Normalisation De Kaiser*

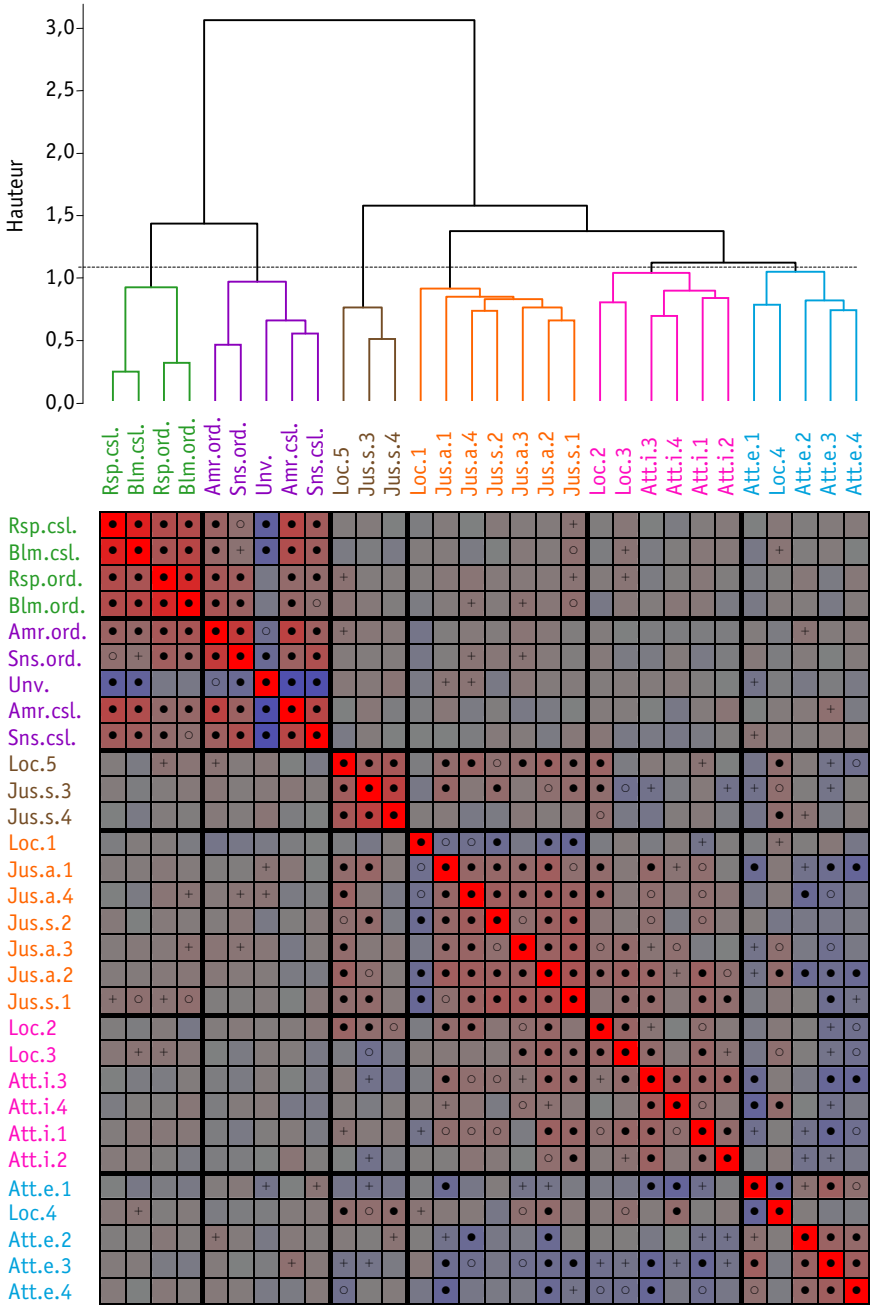
	Composante									
Item	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Attribution causale externe, 4	0,07	-0,03	0,02	0,01	0,02	0,61	-0,02	-0,10	-0,30	-0,01
Attribution causale interne, 1	0,10	-0,03	0,06	0,11	-0,06	-0,16	0,04	0,61	0,20	-0,24
Attribution causale interne, 2	-0,03	0,10	0,20	-0,04	-0,03	-0,04	0,01	0,66	-0,05	0,34
Attribution causale interne, 3	-0,06	-0,03	0,13	-0,16	0,07	-0,15	0,41	0,51	0,14	-0,10
Attribution causale interne, 4	-0,01	-0,10	0,05	-0,06	0,11	0,02	0,71	0,22	-0,07	-0,01
Croyance au sens de la vie en univers déterministe ("ordinateur")	0,09	0,23	0,09	0,00	0,79	0,01	0,01	-0,05	-0,04	0,00
Croyance en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe ("ordinateur")	0,24	0,26	-0,02	0,08	0,73	0,06	0,02	0,00	0,04	-0,10
Locus of control (*LOC*), 1	0,03	0,01	-0,25	0,02	-0,06	-0,08	0,03	-0,03	0,09	0,68
Locus of control (*LOC*), 2	-0,11	0,05	0,14	0,26	0,10	-0,14	-0,12	0,01	0,63	0,03
Locus of control (*LOC*), 3	0,14	-0,04	0,12	-0,19	-0,09	0,03	0,10	0,13	0,72	0,05
Locus of control (*LOC*), 4	0,01	0,14	0,14	0,24	-0,14	0,06	0,53	-0,15	0,10	0,34
λ	3,54	3,13	1,92	1,63	1,49	1,34	1,27	1,14	1,13	1,00
Pourcentage de variance expliquée	11,82	22,25	28,66	34,08	39,04	43,50	47,72	51,53	55,31	58,64

teurs formés empiriquement tendent à converger. Assez curieusement, les items dédaignés par cette ACP se rattachent à deux échelles pourtant classiques et validées de longue date, à savoir celle des tendances attributionnelles et celle – très proche, conceptuellement – de *LOC*[1] (un seul des items de cette dernière a pu trouver place dans l'une des quatre premières composantes). Encore une fois, nous nous proposons, par conséquent, de faire appel à l'ARH pour éclairer et compléter cette ACP ; sous forme graphique, ses résultats sont relatés dans la figure A1–7, pp. 440 et 441 ci-dessous.

À la hauteur 1,1 (matérialisée par un trait pointillé), le dendrogramme fournit six groupes d'items, là où l'ACP ne distinguait – nous venons de le voir – que quatre composantes avant le point d'inflexion du diagramme des valeurs propres.[2] L'ARH parvient donc à partitionner l'ens-

[1] Concernant cette dernière échelle, l'étonnement est moindre, l'épreuve préalable du questionnaire n'ayant pas permis d'en dégager un coefficient de cohérence interne significatif.

[2] Monter jusqu'au niveau de cinq groupes (voire moins) ne paraît pas pertinent, car s'y



verraient associés (négativement) l'ensemble des items d'attribution externe *et* interne, privant ainsi l'analyse d'une distinction conceptuellement souhaitable.

Note. Amr.csl. = Croyance en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe ("causalité") ; Amr.ord. = Croyance en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe ("ordinateur") ; Att.e. = Attribution causale externe ; Att.i. = Attribution causale interne ; Blm.csl. = Croyance au mérite du blâme en univers déterministe ("causalité") ; Blm.ord. = Croyance au mérite du blâme en univers déterministe ("ordinateur") ; Jus.a. = Croyance en un monde juste envers autrui ; Jus.s. = Croyance en un monde juste envers soi-même ; Loc. = *Locus of control* (LOC) ; Rsp.csl. = Croyance en la responsabilité en univers déterministe ("causalité") ; Rsp.ord. = Croyance en la responsabilité en univers déterministe ("ordinateur") ; Sns.csl. = Croyance au sens de la vie en univers déterministe ("causalité") ; Sns.ord. = Croyance au sens de la vie en univers déterministe ("ordinateur") ; Unv. = Qualification métaphysique de notre univers.



Figure A1–7. Dendrogramme de regroupement hiérarchique des items des dimensions de la variable dépendante, et corrélations (Pearson, bilatérales) sous-jacentes.

emble des items formant les dimensions de la variable dépendante en se limitant à ne répartir ceux-ci qu'en six classes ; mais ce résultat n'est proposé qu'au prix d'une relative porosité de celles-ci, puisque, comme le montre distinctement la matrice de la figure A1–7, des corrélations non négligeables[1] se soustraient aux groupes dans lesquels on souhaiterait qu'elles demeurassent confinées. S'il ne rend pas impossibles les analyses de régression à conduire ci-après, ce phénomène n'en nécessitera pas moins une vigilance accrue au moment de l'interprétation des résultats de ces dernières.

Dans la première de ces six classes (en vert dans le dendrogramme), l'ARH réunit, à l'instar de l'ACP, les croyances au mérite de la responsabilité et du blâme en univers déterministe, que l'agent soit ou non explicitement rendu conscient de cette absence de capacité au libre-arbitre métaphysique (cas qui correspondent, respectivement, aux vignettes 2 et 1). En s'appuyant sur la définition de Shaver & Drown (1986), selon laquelle (voir chapitre 1, p. 47) le blâme constitue l'attribution produite par l'observateur n'acceptant pas la justification de l'individu qu'il juge responsable, l'on peut ainsi penser que, au travers de l'association empiriquement établie entre responsabilité et blâme, c'est un refus de la justification *déterministe* (celle proposée par les vignettes du questionnaire) de l'irresponsabilité de l'agent qui est affirmé par les répondants : que ce dernier ne puisse agir autrement ne suffit pas à excuser son acte. Ceci ne résout pas, pour autant, la question du sens de la causalité entre attribution de responsabilité et attribution de blâme ; souvenons-nous, en effet, que les

[1] D'autant plus importantes, pour rappel, que le degré de saturation de couleur de leurs cellules dans la matrice est élevé.

discussions précédentes, décrivant l'attribution de libre-arbitre comme *moyen* de rendre l'agent moralement responsable, ne sont en rien incompatibles avec l'hypothèse d'une attribution de responsabilité comme *moyen* d'une attribution de blâme, dirigeant, ainsi, la causalité de celle-ci vers celle-là : il est hors de question d'excuser l'agent pour son acte, il *faut* donc le juger responsable. Nous reviendrons sur cette question essentielle,[1] en nous contentant toutefois, ici, d'unir (*cf.* tableau A1–12, ci-dessous) ces quatre items en une dimension latente nommée *croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe*.

Tableau A1–12.

Items De Mesure De La Croyance En La Responsabilité Et Au Blâme En Univers Déterministe

Item	Codage
Même dans cet univers [déterministe], dans lequel aucun de mes actes ne serait véritablement le produit de mon libre-arbitre, il serait normal que je doive répondre des conséquences de mon infraction, à savoir le handicap de Jean.	+
Même dans cet univers [déterministe], dans lequel aucun de mes actes ne serait véritablement le produit de mon libre-arbitre, je mériterais le blâme d'autrui pour mon infraction.	+
Quelles que soient mes tentatives pour échapper à l'accident du 18 mars 2033, ces tentatives auront elles-mêmes été prises en compte dans les calculs de l'ordinateur : en d'autres termes, ma destinée est entièrement déterminée, depuis ma naissance jusqu'à ma mort. Dans ces conditions, il ne serait pas normal que je doive répondre des conséquences de mon infraction, à savoir le handicap de Jean.	–
Quelles que soient mes tentatives pour échapper à l'accident du 18 mars 2033, ces tentatives auront elles-mêmes été prises en compte dans les calculs de l'ordinateur : en d'autres termes, ma destinée est entièrement déterminée, depuis ma naissance jusqu'à ma mort. Dans ces conditions, je ne mérite pas le blâme d'autrui pour mon infraction.	–

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe.

Le deuxième groupe d'items réunis par l'ACP comprend la qualification métaphysique de notre univers (déterministe ou libertarien, de codages respectifs 0 et 1), ainsi que les croyances au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, pour autant que celui-ci soit présenté sous l'angle de l'inexistence du libre-arbitre métaphysique (vignette 1). Contrairement à l'ACP, qui les renvoie vers sa cinquième com-

[1] Voir la section A1.4 (p. 533), et, plus spécifiquement, la note 4 de la page 542.

posante, l'ARH ajoute, à ce groupe (en mauve dans le dendrogramme), les deux mêmes croyances, exposées, cette fois, selon la perspective d'une conscience agentique explicite du déterminisme (vignette 2). Il s'agit, en d'autres termes, d'un regroupement homologue de celui opéré, ci-dessus, à l'égard des attributions de responsabilité et de blâme en univers déterministe : les répondants ne marquent pas de différence significative entre les deux modalités d'exposition de ce dernier, respectivement introduites par l'usage des deux vignettes. Par suite, c'est en une seule dimension, désignée *croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe*, que nous synthétiserons ces quatre items (voir tableau A1–13, ci-dessous). Il paraît souhaitable, par contre, de préserver son indépendance à la dimension *qualification métaphysique de notre univers* (négativement corrélée à la précédente), non seulement parce qu'elle est de nature dichotomique, mais parce que la possibilité d'une interprétation isolée à son endroit revêt une importance nodale vis-à-vis de la question de recherche empirique qui est la nôtre.

Tableau A1–13.

Items De Mesure De La Croyance Au Sens De La Vie Et En La Possibilité D'amour Et D'amitié En Univers Déterministe

Item	Codage
Dans cet univers [déterministe], où le libre-arbitre n'est qu'une illusion, il pourrait quand même exister des relations d'amour et d'amitié véritables.	+
Le fait que je sois dépourvu de tout libre-arbitre (comme dans cet univers [déterministe]) n'empêcherait pas que ma vie ait un sens.	+
À partir du moment où je me rends compte (par l'expérience de l'ordinateur) que la destinée de chacun est entièrement déterminée, il ne peut plus exister de relations d'amour et d'amitié véritables.	–
Quand je me serai rendu compte, en 2033, que ma destinée est (et a toujours été) entièrement déterminée, ma vie ne pourra plus avoir de sens.	–

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe.

Dans la troisième association (en orange dans le dendrogramme) figurent, tant dans l'ACP que dans l'ARH, tous les items de la croyance en un monde juste, sauf le troisième ("La vie ne me traite pas souvent de manière juste.") et le quatrième ("Dans la vie, les gens me traitent souvent de manière injuste.") de ceux qui appartiennent à la sous-échelle *envers soi-même*. Probablement l'explication de l'absence de ces deux items réside-t-elle moins dans leur codage négatif que dans leur insistance sur la

justice (ou l'injustice) de la vie et des gens *envers le répondant lui-même*. Si l'expression "de manière juste" est effectivement présente en ce troisième regroupement, il ne faut pas perdre de vue qu'elle se rapporte *à autrui*, ce qui lui procure une portée plus générale que celle de l'horizon du répondant. Et l'on comprend, ce faisant, que le point commun de tous les items de la croyance en un monde juste – abstraction faite des deux que l'analyse a reclassés – est moins, justement, la croyance en un monde *juste* que la croyance en un monde *sans fatalité*, un monde où l'individu est libre de ses choix.

Dans ce contexte, la corrélation négative du premier item de l'échelle de *LOC* avec tous les autres membres de cette troisième association (dans laquelle l'incorpore l'ARH) peut paraître aberrante : codé négativement, c'est en sa formulation originelle qu'il doit être lu pour être rapporté au sens donné par les items relatifs à la croyance en un monde sans fatalité. Autrement dit, si je crois en un monde sans fatalité, alors je tends à croire, également, que, "[p]our ce qui concerne le succès ou l'échec de mes projets, j'ai souvent l'impression qu'il n'arrive que ce qui doit arriver". La corrélation de cet item de *LOC* avec tous ceux qui forment son échelle d'origine étant négative, elle aussi, probablement la seule explication d'une pareille divergence n'est-elle à trouver que dans notre fourvoiement concernant l'entendement que les répondants allaient donner à cette assertion. Aux antipodes d'une résignation à un certain *fatum*, "j'ai souvent l'impression qu'il n'arrive que ce qui doit arriver" signifie ainsi, pour eux, qu'il n'existe *pas* de fatalité (en tout cas, pour ce qui concerne le succès ou l'échec des projets individuels), donc que le déroulement des événements est directement lié à l'exercice du libre-arbitre de l'individu. Il n'est pas concevable qu'il puisse en advenir autrement, parce que le monde recèle une justice immanente : chacun reçoit – ou recevra, *in fine* – ce qu'il a mérité.[1] Ainsi, loin d'introduire de la discordance dans ce troisième groupe de l'ARH, cet

[1] À titre d'exemple, citons cet éloquent passage d'un document inscrit, au même titre que son auteur, dans la déferlante mouvance du "développement de soi" (à connotation théologique, ici) : "Cette expression '*il n'arrive que ce qui doit arriver*' ne doit […] pas être mal comprise. Il ne réside en cela aucune fatalité ; cela ne signifie pas que les choses soient écrites d'avance et que l'on ne puisse rien pour les changer, cela signifie juste que telle cause provoque tel effet et que l'effet arrive avec certitude aussi longtemps que la cause qui l'engendre n'est pas modifiée ou remplacée par aune (*sic*) autre. Si la cause de la souffrance n'est pas à rechercher du côté du Créateur, il ne reste donc plus qu'une possibilité, c'est l'*être humain* lui-même qui provoque les maladies et les souffrances qui lui arrivent. À l'arrivée, cher lecteur, il ne T'arrive jamais rien d'autre que *Toi-même* !" (Jacob, n.d., p. 9). Ou encore cet extrait d'un échange épistolaire, glané sur un "forum de discussion" où chacun se voit, désormais, encouragé à livrer ses méditations philosophiques, psychologiques,

item de *LOC* en renforce-t-il le sens, celui d'une croyance en un monde dans lequel la fatalité n'a pas droit de cité. C'est en cela que la nouvelle dimension latente chargée de fédérer l'ensemble de ces items (rassemblés dans le tableau A1–14, ci-dessous) pourra être qualifiée de *croyance en un monde sans fatalité*.

Tableau A1–14.

Items De Mesure De La Croyance En Un Monde Sans Fatalité

Item	Codage
Dans la vie, les gens obtiennent souvent ce qu'ils méritent.	+
Je mérite les récompenses et les punitions que la vie me donne.	+
La vie traite généralement les gens de manière juste.	+
Pour ce qui concerne le succès ou l'échec de mes projets, j'ai souvent l'impression qu'il n'arrive que ce qui doit arriver.	+
Quand je suis victime de "malchance" dans la vie, c'est que je l'ai cherché.	+
En général, les gens ne méritent ni les récompenses, ni les punitions que la vie leur donne.	–
Quand les gens sont victimes de "malchance" dans la vie, ils ne l'ont pas toujours cherché.	–

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers la croyance en un monde sans fatalité.

Contrairement à celui qui le précède, le quatrième groupe (en brun dans le dendrogramme) produit par les deux types d'analyse contient des items qui peuvent, eux, se rapporter à la croyance en un monde juste, singulièrement *envers soi-même* ; il s'agit, bien entendu, des items rejetés de ce précédent groupe : "La vie ne me traite pas souvent de manière juste." (item 3, codage –) et "Dans la vie, les gens me traitent souvent de manière injuste." (item 4, codage –). Comme en témoigne le tableau A1–15 (p. 446, ci-dessous), le cinquième item de l'échelle de *LOC* ("J'ai peu de contrôle sur les événements de ma vie.", codage –) complète le groupe, lequel pourra adéquatement retenir la qualification qui lui avait été attri-

sociologiques ou autres : "Bien sur (*sic*) que c'est normal de ressentir de la haine, de la colère et de la frustration lorsqu'une relation amoureuse se finit douloureusement. Cela peut arriver à chacun d'entre nous. Mais lorsque toute cette rancœur est passé (*sic*) [, …] tu réalises que cela ne sert à rien de souhaiter que cette personne souffre autant que tu as souffert, ce n'est absolument pas raisonnable. Et entre nous, si cette dernière doit souffrir en amour, tu n'as pas besoin de lui souhaiter pour qu'elle fasse l'expérience… Car il n'arrive que ce qui doit arriver" (Anonymous, 2012).

buée initialement, à savoir celle de *croyance en un monde juste*.

Tableau A1–15.

Items De Mesure De La Croyance En Un Monde Juste

Item	Codage
Dans la vie, les gens me traitent souvent de manière injuste.	–
J'ai peu de contrôle sur les événements de ma vie.	–
La vie ne me traite pas souvent de manière juste.	–

Note. L'extrémité positive de l'échelle est orientée vers la croyance en un monde juste.

Tous les items de la sous-échelle de mesure de la tendance attributionnelle externe se trouvent regroupés dans la sixième composante de l'ACP. L'ARH leur adjoint le quatrième item de l'échelle de *LOC* (présent dans la septième composante de l'ACP) *via* une corrélation négative (attendue, puisque cette échelle est orientée vers l'internalité), produisant, de cette façon, la branche bleue du dendrogramme et la dimension latente *tendance attributionnelle externe*, que récapitule le tableau A1–16, ci-dessous.

Tableau A1–16.

Items De Mesure De La Tendance Attributionnelle Externe

Item	Codage
L'appauvrissement des pauvres est lié à l'enrichissement des riches.	+
Quand mes projets aboutissent, la chance y est pour beaucoup.	+
En Belgique, le secteur privé fournit suffisamment d'emplois.	–
En Belgique, les écarts entre les hauts salaires et les bas salaires ne sont pas excessifs.	–
La situation économique actuelle de la Belgique ne joue pas un rôle important dans l'explication du chômage.	–

Note. L'extrémité positive de la sous-échelle est orientée vers l'externalité.

Enfin, c'est sur la tendance attributionnelle interne que se concentrent tant le sixième et dernier groupe (en rose dans le dendrogramme) produit par l'ARH que la huitième composante de l'ACP. Tandis que celle-ci se limite à prendre en compte les trois premiers items de cette sous-échelle, celui-là en accueille aussi le quatrième, de même que les deux derniers items de l'échelle de *LOC* demeurés non classés jusqu'à présent (à savoir, le deuxième et le troisième), qui viennent confirmer le caractère

général d'internalité de la dimension latente sous-jacente, à laquelle nous conserverons donc l'appellation *tendance attributionnelle interne*, et dont les items sont répertoriés dans le tableau suivant.

Tableau A1–17.

Items De Mesure De La Tendance Attributionnelle Interne

Item	Codage
La prévoyance fait souvent défaut aux personnes pauvres.	+
Le niveau d'études et de qualification professionnelle des gens au chômage est souvent bas.	+
Les personnes pauvres pourraient souvent faire plus d'efforts pour s'en sortir.	+
Quand j'ai un projet, je suis presque toujours certain d'arriver à le mener à bien.	+
Quand j'obtiens ce que je désire, c'est souvent parce que j'ai beaucoup travaillé pour y parvenir.	+
Les gens au chômage exploitent généralement bien les possibilités qui se présentent à eux pour trouver un emploi.	–

Note. L'extrémité positive de la sous-échelle est orientée vers l'internalité.

Il nous reste, pour achever cette exploration de la distribution latente des items, à comparer – dans le tableau A1–18 – celles des dimensions de la variable dépendante qui résultent des analyses qui précèdent à celles que nous avions initialement projetées.

Tableau A1–18.

Dimensions Latentes De La Variable Dépendante Ex Ante *Et* Ex Post

Dimension latente *ex ante*	Dimension latente *ex post*
–	Croyance en un monde sans fatalité
Croyance au blâme en univers déterministe ("causalité")	Croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe
Croyance au blâme en univers déterministe ("ordinateur")	
Croyance en la responsabilité en univers déterministe ("causalité")	
Croyance en la responsabilité en univers déterministe ("ordinateur")	

Tableau A1–18 *(suite)*.

Dimensions Latentes De La Variable Dépendante Ex Ante *Et* Ex Post

Dimension latente *ex ante*	Dimension latente *ex post*
Croyance au sens de la vie en univers déterministe (“causalité”)	Croyance au sens de la vie et en la possibilité d’amour et d’amitié en univers déterministe
Croyance au sens de la vie en univers déterministe (“ordinateur”)	
Croyance en la possibilité d’amour et d’amitié en univers déterministe (“causalité”)	
Croyance en la possibilité d’amour et d’amitié en univers déterministe (“ordinateur”)	
Croyance en un monde juste	Croyance en un monde juste
Locus of control (LOC)	–
Tendance attributionnelle externe	Tendance attributionnelle externe
Tendance attributionnelle interne	Tendance attributionnelle interne
Qualification métaphysique de notre univers	Qualification métaphysique de notre univers

A1.2.3. Structuration des variables synthétiques

Une fois déterminé l’agencement des items mesurés en variables latentes (ou en dimensions de variable latente), se pose la question de la manière la plus appropriée de représenter ceux-là par celles-ci. Le plus souvent, ce sont les composantes issues de l’ACP qui sont utilisées à cet effet, car elles permettent de concentrer, en un nombre limité de variables, une large part de la variance des observations ; de surcroît, elles sont (*a fortiori*, après orthogonalisation par une rotation *varimax*) faiblement corrélées les unes aux autres, ce qui constitue une condition essentielle de leur inclusion subséquente dans des équations de régression linéaire ou logistique. À côté de ces deux avantages majeurs, toutefois, le recours aux composantes de l’ACP comme variables latentes présente deux inconvénients qu’il nous faut considérer comme rédhibitoires. Le premier a trait à la relégation, par l’ACP, de certains des items dans des composantes situées au-delà du point d’inflexion du diagramme des valeurs propres ; c’est, d’ailleurs, ce qui nous a conduit à compléter l’ACP par une ARH, si bien que s’en remettre aux composantes de l’ACP comme facteurs latents reviendrait, en quelque sorte, à faire fi des résultats de cette dernière procédure de regroupement. Le second concerne l’interprétabilité de ces composantes. Le tout n’est pas, en effet, de savoir que celles-ci sont définies comme

combinaisons linéaires des items mesurés ; encore faut-il pouvoir garder en permanence, à l'esprit, les valeurs propres (c'est-à-dire les pondérations relatives) de chacun de ces items dans ces combinaisons, opération d'autant plus abstraite que ces valeurs peuvent être négatives (Cadima & Jolliffe, 1995).

Pour faire face à ces difficultés, différentes solutions ont été imaginées ; l'une des plus connues est celle de l'analyse en composantes simples (Rousson & Gasser, 2004), dont l'esprit consiste à remplacer toutes les valeurs propres continues par trois valeurs propres discrètes (à savoir, –1, 0 et +1), associées aux variables initiales, elles-mêmes préalablement réduites et standardisées. Comme l'indiquent les auteurs susmentionnés,

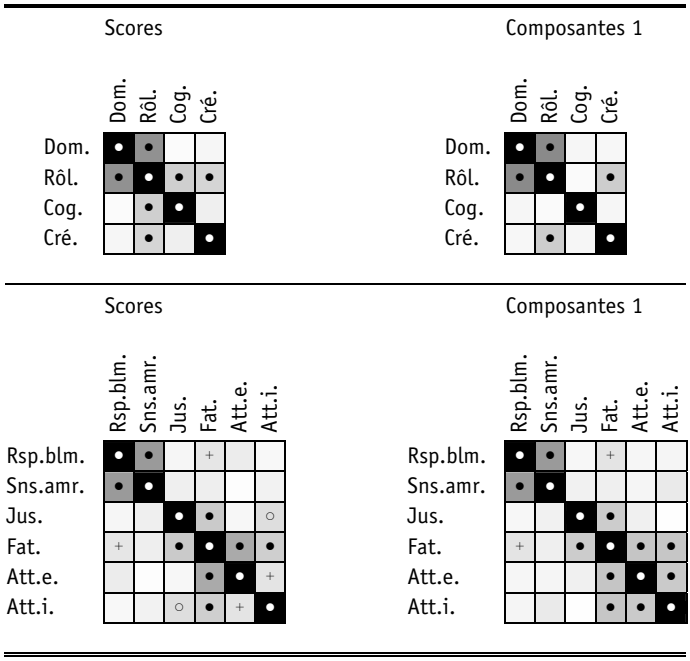
> as first component, one would prefer to calculate the average (or the sum) of all variables (where each variable should be standardized such that it has mean zero and variance one) rather than to calculate a weird score defined as .40 times the first (standardized) variable, plus .42 times the second one, plus .37 times the third one, *etc.* That is, one would like to define as first component a score equal to (or proportional to)
>
> $$C_1 = V_1 + V_2 + V_3 + V_4 + V_5 + V_6 + V_7 + V_8,$$
>
> where V_j is the value of the jth (standardized) variable. (Rousson & Gasser, 2003, p. 4)

Les travaux comparatifs de Tenenhaus (2008) tendent à confirmer le bien-fondé de ce genre d'approche simplificatrice, et nous conduisent finalement à nous inspirer de la suggestion de MacKenzie & Lutz (1989) : chaque variable latente sera, ainsi, reflétée par un indicateur (également dénommé *score*) figurant la moyenne des valeurs de chacun des items qui le composent. Ces scores ne seront, toutefois, ni centrés, ni réduits, à la fois pour maintenir la précision des données brutes et pour faciliter l'interprétation des variables latentes, en évitant d'en augmenter le degré d'abstraction (tout en procurant une pondération "naturelle"[1] aux items) et en conservant, aux indicateurs, tous les items dont les a dotés l'ARH. La figure A1–8, p. 450 ci-dessous, témoigne de la validité de ce mode de calcul des indicateurs : en comparant les matrices des valeurs absolues[2] des intercorrélations entre variables latentes (ou entre dimensions de va-

[1] Les items étant codés par des valeurs variant de 1 (*entièrement faux*) à 4 (*entièrement vrai*), un score moyen plus élevé sur une échelle que sur une autre, au sein d'un sous-groupe de répondants donné, peut être interprété comme le reflet d'une plus grande radicalité de ce sous-groupe envers la première échelle qu'envers la seconde.

[2] le sens des corrélations n'a pas d'intérêt dans cette comparaison, puisque celui-ci est identique pour les deux cellules homologues de deux matrices données.

riable latente), selon que ces dernières sont formées de la première composante d'une ACP menée sur les items qui la constituent[1] ou de la moyenne (appelée *score* ci-dessus) de ceux-ci, l'on se rend compte de la très forte similarité qui existe entre les corrélations homologues de chacune de ces deux matrices.



Note. Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*) ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles. Att.e. = Tendance attributionnelle externe ; Att.i. = Tendance attributionnelle interne ; Fat. = Croyance en un monde sans fatalité ; Jus. = Croyance en un monde juste ; Rsp.blm. = Croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe ; Sns.amr. = Croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe.

Figure A1–8. Valeurs absolues des corrélations (Pearson, bilatérales) respectives des variables latentes indépendantes et des dimensions de la variable latente dépendante, formées des scores (à gauche) ou de la première composante d'une ACP menée sur les items qui la constituent (à droite).

[1] Autant d'ACP que d'associations d'items fournies par l'ARH ont donc, ici, été menées – soit quatre sur les variables indépendantes et six sur les dimensions de la variable dépendante. Cette manière de procéder est à ne pas confondre avec les ACP menées, un peu plus haut, sur *l'intégralité* des items ressortissant respectivement aux variables et dimensions dont question.

A1.3. Modélisation de la structure causale hypothétique

Il est nécessaire, à ce stade, d'agencer l'ensemble des variables de l'étude selon un schéma causal qui en modélise les hypothèses,[1] dans le but de confronter celles-ci à la réalité empirique observée. C'est ainsi que, là où un ensemble de modèles *réflexifs*[2] a permis de délinéer chacune des sept dimensions latentes de la variable dépendante, ces dernières vont, dans le schéma causal présenté ci-après, suivre un modèle *formatif* : il ne s'agit plus de s'interroger sur les indicateurs qui matérialisent les dimensions, mais bien d'emprunter la voie opposée, visant à rendre compte de la manière dont celles-ci sont déterminées par l'une particulière des possibles combinaisons linéaires des variables indépendantes envisagées.

Conformément au cadre théorique de notre recherche empirique – et à toute l'épistémologie structuraliste qui la sous-tend, de manière plus générale –, ces variables sont de deux ordres. D'une part, celles qui déterminent la *position objective* de l'individu dans la structure sociale ; elles englobent le sexe, l'origine sociale (diplômes et professions des parents) et, surtout, le contexte d'études (domaine et niveau).[3] D'autre part, les *attitudes subjectives*[4], qui, nous le postulons, sont à l'origine des comportements moraux (*e.g.* l'attribution de responsabilité), *via* les attitudes métaphysiques, dont nous avons soutenu qu'elles en constituent les meilleurs prédicteurs.[5]

---

[1] Robillard (2009) qualifie de *modèle théorique déterministe* celui qui "a pour caractéristique de proposer une explication causale stricte, c'est-à-dire qu'à tout phénomène *Y*, une cause *x* sera identifiée comme étant responsable de *Y*" (p. 143).

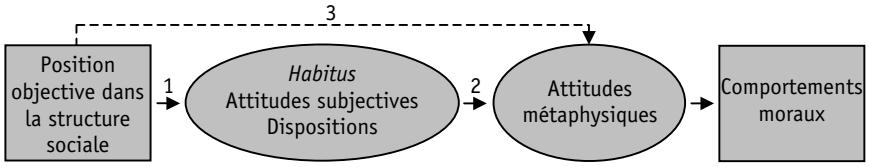
[2] Ces modèles sont dits *réflexifs* dans le sens où chacun des indicateurs (ici, des items) intercorrélés au sein d'un même regroupement (voir figure A1–7, pp. 440 et 441) *reflète* le même phénomène sous-jacent, la même dimension latente, qui en est la cause tout en restant inobservable en tant que telle (Fernandes, 2012) ; voir, à ce sujet, la note 2 de la page 426.

[3] Bien que recueilli par le questionnaire, l'âge n'est pas intégré au modèle, de façon à éviter d'y introduire l'hypothèse selon laquelle la maturation biologique, plutôt que le degré de socialisation par le contexte académique, expliquerait l'évolution des attitudes métaphysiques. Bien qu'une telle hypothèse paraisse peu plausible (puisque, comme nous le verrons, cette évolution prend, pour une majeure partie des attitudes métaphysiques étudiées, des directions divergentes selon le domaine académique considéré), son invalidation objective nécessiterait le recours comparatif à deux groupes de répondants supplémentaires, tout à la fois non sujets à la socialisation académique et d'âges moyens respectivement équivalents à ceux des étudiants de "baccalauréat" et de "*master*" inclus dans notre population.

[4] Les expressions *attitude subjective* et *disposition subjective* sont délibérément pléonastiques, de manière à accentuer leur contraste avec la notion de *position objective*.

[5] Rappelons que ces *attitudes* subjectives sont à distinguer catégoriquement des *raisons* que

Afin non seulement de conserver le registre sémantique propre au structuralisme génétique de Bourdieu, mais aussi de mieux distinguer ces attitudes métaphysiques des attitudes subjectives qui les induisent, nous qualifierons ces dernières, dans ce qui suit, de *dispositions subjectives*[1]. Elles comprendront le besoin de cognition, la croyance créationniste, la proximité aux valeurs et aux rôles (opérationalisant les craintes conséquentialistes) et l'orientation de dominance sociale (*SDO*). Ces dispositions n'étant à considérer comme explicatives qu'en tant qu'elles sont asservies aux causes qui, par la position objective de l'agent dans la structure sociale, en constituent les producteurs véritables,[2] elles se voient attribuer, dans le modèle causal, la double fonction de variables indépendantes (vis-à-vis de



Note. La position objective comprend les données sociographiques (sexe et origine sociale [diplômes et professions des parents]) et le contexte d'études (interaction entre domaine et niveau). Les dispositions comprennent le besoin de cognition, la croyance créationniste, la proximité aux valeurs et aux rôles et l'orientation de dominance sociale (*SDO*). Les attitudes métaphysiques comprennent les tendances attributionnelles interne et externe, la croyance en un monde sans fatalité, la croyance en un monde juste, la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, et la qualification métaphysique de notre univers. 1 = Conditionnement des dispositions subjectives par la position objective (intériorisation de l'extériorité) ; 2 = Conditionnement des attitudes métaphysiques par les dispositions subjectives (extériorisation de l'intériorité) ; 3 = Effet direct de la position objective sur les attitudes métaphysiques.

Figure A1–9. Schéma de principe du modèle causal.

l'attitude métaphysique particulière que constitue chacune des dimensions latentes de la variable dépendante) et de variables dépendantes (vis-à-vis des causes positionnelles objectives dont question), de sorte qu'elles peu-

l'individu confère à son comportement : antérieurement (voir la section 6.1 du chapitre 3, p. 198), nous avons affirmé que celles-ci n'étaient, le plus souvent, que des rationalisations de celles-là.

[1] Voir, à ce propos, la note 2 de la page 99.

[2] *Cf.* la notion de *causalité dispositionnelle* mentionnée plus haut (note 3, p. 188).

vent y être qualifiés de *variables médiatrices* (Albarello, 2004).[1] La figure A1–9, p. 452 ci-dessus, évoque ce modèle sous la forme d'un schéma causal de principe.

La modélisation proposée vise donc à permettre d'expliquer la causation des attitudes métaphysiques de l'individu par sa position objective dans la structure sociale, elle-même médiatisée par ses dispositions subjectives,[2] lesquelles retraduisent, en indicateurs tangibles, le concept d'*habitus* et son principe fondamental : celui du double mouvement d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité.

Avant d'entrer dans l'analyse proprement dite, il n'est pas inutile de rappeler, ici, que les variables latentes indépendantes ont été constituées par des agrégations totales (sous la forme de scores moyens)[3] des items qui les décrivent, de sorte qu'elles peuvent être assimilées à des indicateurs, à des variables manifestes : "if only one multi-item scale was used to assess a construct and all of the items for that scale are summed or averaged, the result is a measured variable" (Coffman & MacCallum, 2005, p. 240). Si cette manière de procéder ne change aucunement la représentation graphique du modèle[4] (laquelle, pour une meilleure lisibilité, suit la pratique conventionnelle consistant à figurer les variables manifestes par des rectangles et les variables latentes par des ellipses), elle affecte, par contre, le type d'exploration statistique auquel il est fait recours afin d'en vérifier la validité ; plus spécifiquement, les équations structurelles devront procéder par un ensemble de régressions linéaires s'inscrivant dans une analyse acheminatoire (*path analysis*) plutôt que dans une analyse distinguant modèle structurel et modèle de mesure. Comme l'indiquent encore Coffman & MacCallum (*ibid.*),

---

[1] Selon Sieben & De Graaf (2004), "with the perfect control for family background provided by sibling models, educational attainment has no effect at all on religious beliefs, church attendance, political party preference, economic conservatism or cultural conservatism. In addition, it is interesting to see that the family effect of educational attainment is significantly larger than the individual effect of education" (p. 115). Pour notre part, nous conserverons au modèle l'ouverture la plus large et éviterons, ainsi, de risquer l'hypothèse d'une absence d'effet du contexte d'études sur certaines des dispositions subjectives.

[2] G. Liénard & É. Servais (1974) ont, de longue date, décrit le concept d'*habitus* comme médiation entre les structures et les pratiques.

[3] Voir, ci-dessus, p. 449.

[4] Notons, à ce propos, que des liens de corrélation (flèches doubles) n'y sont pas prévus, puisque l'analyse préliminaire (ACP et ARH, section A1.2.1, p. 426 ci-dessus) a débouché sur la production de variables latentes indépendantes très faiblement intercorrélées, pour la plupart.

> [i]n a totally aggregated model, all of the items for a scale are summed or averaged [...]. The result is that if only one scale is used to measure each construct, then there is only one indicator per construct and the model is a path analysis rather than a latent variable model. (p. 236)

Ceci n'obère nullement la qualité des résultats à obtenir, puisque l'une des seules études (Rodríguez *et al.*, 2010) comparant des modélisations comprenant soit des variables latentes et des variables manifestes, soit des variables manifestes seules, conclut que les qualités des résultats obtenus par les deux types de modélisation sont comparables en tous points ; il y apparaît même que l'analyse acheminatoire est de nature à produire des valeurs *moins* indulgentes (c'est-à-dire expliquant une moindre part de la variance totale) que ne le sont celles fournies par les analyses sur modèles mixtes : "path models may result in a better fit and a lower percentage of explained variance. Meanwhile, latent variable models will achieve a higher percentage of explained variance, but they will lose fit" (*ibid.*, p. 107).[1]

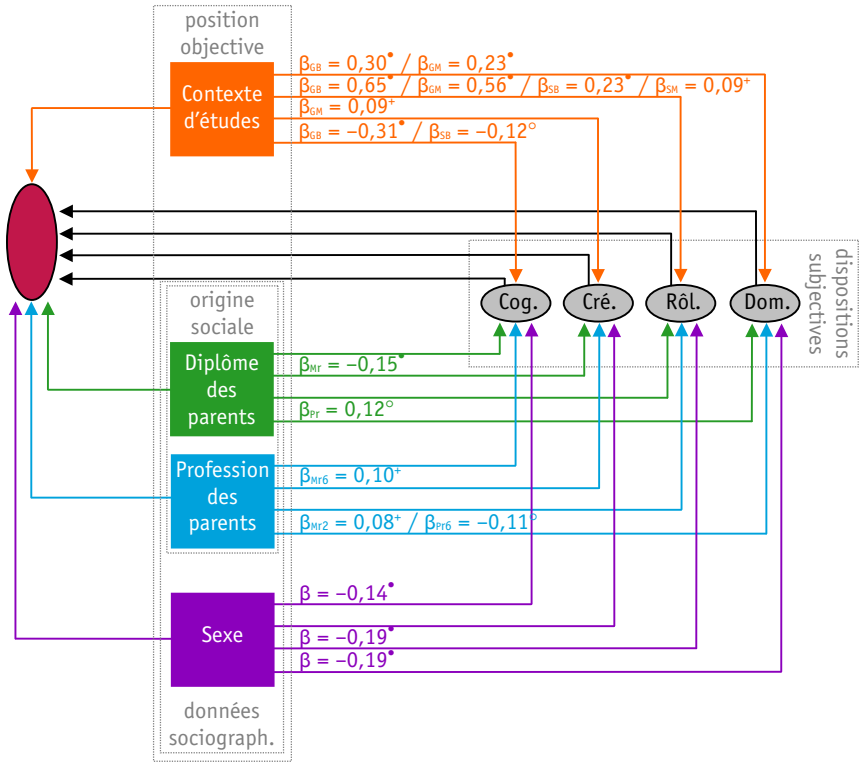
A1.3.1. Modélisation de la causation des dispositions par la position objective

Afin de procurer davantage d'intelligibilité à notre démarche analytique, c'est en isolant la causation des dispositions par la position objective que nous entamerons la description du modèle causal. Il s'agit donc, ici, d'explorer le côté gauche (flèche 1) de la figure A1–9 ci-dessus, celui de l'intériorisation de l'extériorité. Les liens inférentiels qui, dans la figure A1–10 (p. 455, ci-dessous), seront mis en évidence en matière de causation des dispositions subjectives par la position objective seront communs à chacune des déclinaisons qui en seront, par la suite (dans la section A1.3.2), produites dans le but d'examiner les déterminants propres de chacune des dimensions de la variable dépendante – c'est-à-dire de chacune des attitudes métaphysiques –, laquelle, pour mémoire, en comporte sept : les tendances attributionnelles interne et externe, la croyance en un monde sans fatalité, la croyance en un monde juste, la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, et,

[1] Certains auteurs (tels Coffman & MacCallum, *ibid.*) vont jusqu'à conjecturer que "some studies using path analysis of total scale scores may have gone unpublished due to findings of small, nonsignificant, or uninteresting effects involving measured variables, whereas considerably stronger effects may have been found through use of a latent variable model" (p. 253).

enfin, la qualification métaphysique de notre univers.

Comme le laisse entendre la figure A1–10, plusieurs régressions linéaires multiples (pas à pas) œuvreront conjointement, dans chacune des sept déclinaisons du modèle, à quantifier les relations causales supputées



Note. Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codage du sexe : 0 = Homme ; 1 = Femme ; codage des diplômes parentaux par ordre ascendant. L'ellipse de couleur bordeaux représente l'une quelconque des sept attitudes métaphysiques constituant la variable dépendante. Les coefficients β (omis si non significatifs) sont standardisés.

Figure A1–10. Modélisation des relations causales entre dispositions subjectives et indicateurs de position objective.

par celles-ci. Quatre de ces régressions apportent une appréciation chiffrée de la force causale des indicateurs de position objective sur chacune des dispositions subjectives (concrétisées par autant d'ellipses grises dans la

figure A1–10) considérées.[1] Nous les examinons à présent.

A1.3.1.1. Influence du contexte d'études sur les dispositions

Le contexte d'études explique une bonne partie des variations des dispositions, en particulier chez les étudiants en gestion. Appartenir à cette filière académique plutôt qu'aux deux autres tend ainsi, de façon manifeste, à renforcer l'orientation de dominance sociale (quel que soit le niveau d'études : $\beta_{GB} = 0{,}30^{\bullet}$ et $\beta_{GM} = 0{,}23^{\bullet}$) et, de manière plus patente encore, à augmenter la proximité aux valeurs et aux rôles (en deuxième année, $\beta = 0{,}65^{\bullet}$, et, en cinquième année, $\beta = 0{,}56^{\bullet}$). L'affiliation aux études de sociologie constitue un autre prédicteur de cette augmentation de proximité aux valeurs et aux rôles, quoiqu'il soit plus sérieux et plus robuste en deuxième ($\beta_{SB} = 0{,}23^{\bullet}$) qu'en cinquième année ($\beta_{SM} = 0{,}09^{+}$). Pour étonnante qu'elle puisse paraître de prime abord, cette orientation positive des coefficients de régression s'explique, en sociologie, par référence aux coefficients *quasi* nuls de la philosophie ; en d'autres termes, l'état d'étudiant en sociologie incline à la diminution de la distance aux valeurs et aux rôles non pas tellement foncièrement, mais – bien plutôt – relativement à l'état d'étudiant en philosophie. Notons, par ailleurs, que ce n'est que faiblement que le contexte d'études influence la croyance créationniste : tout au plus peut-on observer un lien modique entre celle-ci et la cinquième année de gestion ($\beta_{GM} = 0{,}09^{+}$). Il semble, enfin, qu'entamer des études de gestion (ou de sociologie, dans une mesure moindre) soit compatible avec un besoin de cognition diminué ($\beta_{GB} = -0{,}31^{\bullet}$, $\beta_{SB} = -0{,}12^{\circ}$), toujours relativement à ce qui se constate en philosophie.

Nonobstant l'information qu'ils procurent, ces coefficients β ne permettent pas une comparaison aisée entre domaines ou entre niveaux d'études. Par exemple, il serait indu (ou, en tout cas, infondé) d'inférer, à partir de valeurs β passant de 0,23 en deuxième à 0,09 en dernière année

[1] Les variables latentes indépendantes étant continues, rien ne s'oppose à leur inclusion directe dans les équations de régression ; il en va de même au sujet du diplôme des parents (variable ordinale) et du sexe du répondant (variable dichotomique). En revanche, la nature catégorielle des variables saisissant les professions des parents contraint à leur transformation respective – par codage factice (*dummy coding*) – en plusieurs variables dichotomiques. De même concernant le contexte d'études, opérationalisé par le domaine et le niveau académiques : bien que ce dernier soit de type ordinal, il doit être envisagé non pas isolément (comparer tous les étudiants de deuxième année à tous les étudiants de cinquième année n'a pas grand intérêt pour notre investigation empirique), mais dans son *interaction* avec le domaine ; de sorte que, une nouvelle fois, un codage factice, correspondant à 3 domaines × 2 niveaux, est mobilisé.

d'études, que le cursus sociologique contribue à insuffler, aux étudiants, une prise de recul réflexif vis-à-vis des valeurs et des rôles ; en effet, si, à la manière de coefficients de corrélation, les coefficients β fournissent une estimation de la force et de l'orientation du *lien* entre deux indicateurs et, en l'occurrence, expliquent – le cas échéant – *l'origine* et la contribution causale relative des dispositions subjectives examinées ici, ils n'informent aucunement, pour autant, sur les *valeurs* (dans notre cas, des scores moyens) de ces indicateurs, ni, *a fortiori*, sur leurs fluctuations ou leurs différences, lesquelles constituent, pourtant, la seule base de comparaison valide.

C'est la raison pour laquelle, eu égard à la proximité aux valeurs et aux rôles, ces moyennes sont présentées ci-dessous, dans le tableau A1–19 et la figure A1–11, ci-dessous. Bien que celle-ci montre – quel que soit le domaine académique considéré – une légère diminution des scores moyens entre le début et la fin du cursus (donc une légère prise de distance vis-à-vis des valeurs et des rôles, laissant entrevoir la possibilité d'un certain effet d'émancipation par la socialisation académique),[1] une analyse de

Tableau A1–19.

Moyennes De Scores De Proximité Aux Valeurs Et Aux Rôles, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	2,46	0,37	1,94	0,33	2,09	0,38
Année 5	2,43	0,37	1,84	0,34	2,02	0,41

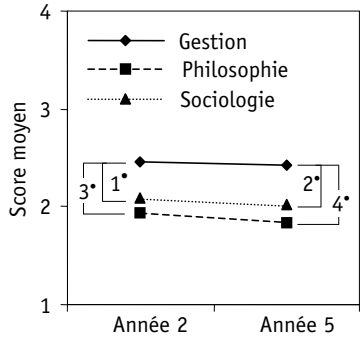


Figure A1–11 (à droite). Moyennes de scores de proximité aux valeurs et aux rôles, par niveau et par domaine d'études. t_1[2] = 8,73• ; t_2 = 5,55• ; t_3 = 8,20• ; t_4 = 7,49•.

variance (*analysis of variance*, ou *ANOVA*) suggère que cette progression n'est pas significative. Entre domaines, par contre, les différences sont avérées (en deuxième comme en cinquième année) entre étudiants en

[1] Dans la figure A1–11 comme dans les suivantes du même type, la fonction du trait reliant les scores moyens de deuxième et de cinquième année est de faciliter leur comparaison ; il serait abusif d'y déceler l'interpolation d'une évolution linéaire (voir, à ce sujet, la note 1 de la page 169).

[2] Il s'agit du *t* de Student.

gestion, d'une part, et étudiants en sociologie ou en philosophie, d'autre part (respectivement, t_1 et t_3 pour la deuxième année, et t_2 et t_4 pour la cinquième) : ceux-là arborent un score moyen nettement plus élevé – c'est-à-dire une distance aux valeurs et aux rôles nettement moindre – que ceux-ci. Quoi qu'il en soit, ce sont les futurs philosophes qui témoignent des scores les plus bas.

Concernant l'orientation de dominance sociale, les moyennes du tableau A1–20, associées au graphique de la figure A1–12, ci-dessous, affichent une certaine inflexion entre le début et le terme du cursus académique. Celle-ci n'est, toutefois, confirmée que pour les étudiants en sociologie (t_4), ce qui peut susciter l'étonnement, puisque cette baisse est indubitablement plus importante chez les étudiants en philosophie, lesquels, partis d'un état intermédiaire à la gestion et à la sociologie en deuxième année d'études, rejoignent celle-ci dans leur dernière année ; probablement y a-t-il lieu, par conséquent, d'interpréter ce constat par l'étroitesse des effectifs de répondants en philosophie, tendant à biaiser la significativité des valeurs *t*. Dans un axe traversant les domaines académiques à hauteur de la dernière année d'études, c'est un agencement des scores assez similaire à celui que nous avons relevé à l'endroit de la proximité aux valeurs et aux rôles que présente la figure A1–12 : les étudiants

Tableau A1–20.

Moyennes De Scores D'orientation De Dominance Sociale (SDO), En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	2,50	0,59	2,29	0,66	2,06	0,53
Année 5	2,45	0,55	1,96	0,45	1,97	0,49

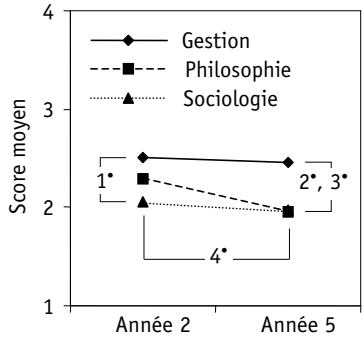


Figure A1–12 (à droite). Moyennes de scores d'orientation de dominance sociale (*SDO*), par niveau et par domaine d'études. $t_1 = 6{,}82^{\bullet}$; $t_2 = 4{,}24^{\bullet}$; $t_3 = 4{,}53^{\bullet}$; $t_4 = 2{,}17^{\bullet}$.

en gestion s'y retrouvent isolés de ceux des deux autres domaines (t_3 vis-à-vis de la sociologie, t_2 vis-à-vis de la philosophie) par des scores élevés de dominance sociale, qu'ils ne partagent guère avec ces derniers. La distribution est, néanmoins, quelque peu différente en deuxième année, puisque, comme indiqué ci-dessus, les étudiants en philosophie s'y situent entre les étudiants en gestion et les étudiants en sociologie, de sorte que, dans une

ANOVA, seule est donnée comme significative (t_1) la différence de scores moyens entre ces deux derniers groupes.

Au même titre qu'il semble, dans les trois disciplines concernées par notre étude, amplifier la distance aux valeurs et aux rôles et diminuer la tendance à la dominance sociale, le parcours académique paraît renforcer le besoin de cognition : pour chacune des filières, les tracés de la figure A1–13 dénotent une tendance à la croissance, plus précisément attestée par les valeurs reprises dans le tableau A1–21, ci-dessous. Encore une fois, cependant, il nous faut demeurer circonspect à l'égard de ce constat, puisque l'*ANOVA* ne ratifie une différence significative (t_4) des scores moyens entre la deuxième et la cinquième année que dans le domaine de la gestion. Cette nette progression diachronique du besoin de cognition des étudiants en gestion permet à ces derniers, d'ailleurs, de rattraper leurs pairs rattachés aux deux autres domaines, à tel point que plus aucune différence des scores moyens entre filières académiques ne demeure significative lorsque s'achève le cursus universitaire, lors même que toutes l'étaient en deuxième année d'études. S'exerce donc sur les étudiants, en matière de besoin de cognition, un effet homogénéisant de la socialisation académique (à tout le moins, pour ce qui concerne les domaines explorés ici), la force de celle-ci y apparaissant liée au score moyen initial : plus ce dernier est bas, plus important sera son éloignement du score moyen final (0,03 pour la philosophie, partant de 3,08 ; 0,08 pour la sociologie, partant de 2,79 ; et 0,27 pour la gestion, partant de 2,66).

Tableau A1–21.

Moyennes De Scores De Besoin De Cognition, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	2,66	0,49	3,08	0,45	2,79	0,43
Année 5	2,93	0,47	3,11	0,34	2,87	0,51

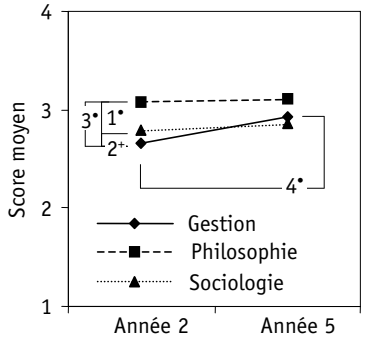


Figure A1–13 (à droite). Moyennes de scores de besoin de cognition, par niveau et par domaine d'études. $t_1 = 3{,}67^{\bullet}$; $t_2 = 2{,}43^{+}$; $t_3 = 4{,}98^{\bullet}$; $t_4 = 5{,}42^{\bullet}$.

Enfin, les croyances créationnistes ne sont guère prononcées chez les sujets ayant rempli notre questionnaire (tableau A1–22 et figure A1–14, p. 460 ci-dessous), quels que soient le domaine et le niveau de leurs étu-

des. De surcroît, les scores moyens en la matière sont très proches (voire pratiquement confondus, en deuxième année), et, si c'est d'homogénéisation qu'il était question au sujet de l'effet de la socialisation académique sur le besoin de cognition, c'est plutôt d'hétérogénéisation qu'il faudra parler à propos de l'influence de cette dernière sur les croyances créationnistes : les étudiants en sociologie et en philosophie voient celles-ci diminuer entre le début et la fin du parcours académique, tandis que les étudiants en gestion, de scores moyens initialement plus élevés, assoient cette prépondérance avec le temps et terminent leur cursus avec une différence de scores moyens significative (t_1) vis-à-vis des étudiants en sociologie.

Tableau A1–22.

Moyennes De Scores De Croyance Créationniste, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	1,69	0,53	1,65	0,52	1,62	0,52
Année 5	1,75	0,54	1,57	0,46	1,51	0,41

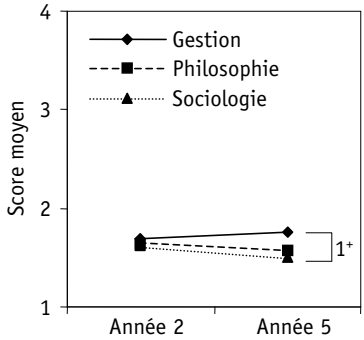


Figure A1–14 (à droite). Moyennes de scores de croyance créationniste, par niveau et par domaine d'études. $t_1 = 2{,}36^{+}$.

A1.3.1.2. Influence du sexe sur les dispositions

Comme l'indique la figure A1–10 ci-dessus (*cf.* p. 455), le sexe du répondant constitue, avec son origine sociale (elle-même composée des diplômes et des professions des parents), ce que nous nommons les *données sociographiques* ; à leur tour, ces dernières s'associent au contexte d'études pour former ce que nous avons convenu d'appeler la *position objective* du répondant dans la structure sociale.

Croyance créationniste exceptée, c'est dans des mesures similaires (et similairement significatives) que toutes les dispositions subjectives considérées se trouvent influencées par le genre. Être une femme contribue, ainsi, à diminuer la tendance à la dominance sociale ($\beta = -0{,}19^{\bullet}$)[1] et la

[1] Rappelons que, dans les régressions linéaires évoquées, le genre masculin est affublé de la valeur 0, tandis que son pendant féminin l'est de la valeur 1.

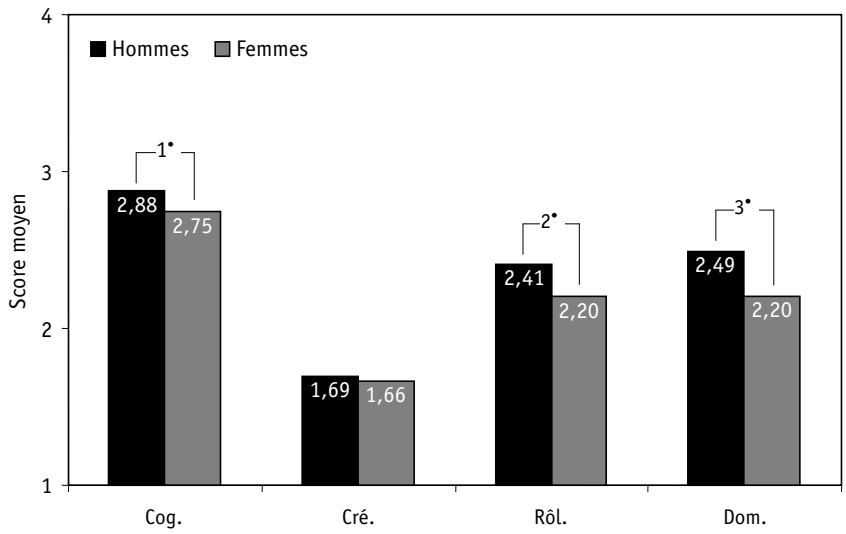
proximité aux valeurs et aux rôles (β = –0,19•) – c'est-à-dire à être moins conservateur. L'inverse étant, bien entendu, vrai pour les hommes. Quant au besoin de cognition, l'effet exercé par le genre est, ici encore, négatif (β = –0,14•) : dans la population considérée, être un homme tend à augmenter le besoin de cognition. Les scores moyens de ces dispositions, présentés dans le tableau A1–23 ci-dessous, suivent cette logique.

Tableau A1–23.

Moyennes De Scores Des Quatre Dispositions Subjectives Considérées, En Fonction Du Sexe

	Besoin de cognition		Croyance créationniste		Proximité aux valeurs et aux rôles		Orientation de dominance sociale (*SDO*)	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ
Hommes	2,88	0,47	1,69	0,51	2,41	0,43	2,49	0,62
Femmes	2,75	0,49	1,66	0,54	2,20	0,39	2,20	0,53

L'on retrouve, dans la figure A1–15 ci-dessous, des différences significatives (respectivement attestées par les valeurs t_1, t_2 et t_3) entre hommes



Note. Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*).

Figure A1–15. Moyennes de scores des dispositions subjectives considérées, par sexe. t_1 = 3,21• ; t_2 = 6,10• ; t_3 = 6,09•.

et femmes en matière de besoin de cognition, de proximité aux valeurs et aux rôles, et d'orientation de dominance sociale. Les croyances créationnistes sont légèrement prédominantes chez les hommes, sans que puisse, toutefois, être attribuée une quelconque significativité à cet écart.

A1.3.1.3. Influence des diplômes des parents sur les dispositions

De façon globale, les régressions de la figure A1–10 (p. 455, ci-dessus) montrent que les dispositions subjectives du répondant se voient quelque peu influencées par les diplômes de ses parents.[1] Ainsi note-t-on un effet négatif ($\beta_{Mr} = -0{,}15^{\bullet}$) de celui de la mère sur la croyance créationniste (l'intensité de cette dernière tend donc à diminuer parallèlement à l'élévation du dernier diplôme obtenu par la mère), et un effet positif de celui du père ($\beta_{Pr} = 0{,}12°$) sur l'orientation de dominance sociale : celle-ci est, ainsi, d'autant plus élevée que l'est le dernier diplôme obtenu par le père. Ces deux tendances sont perceptibles dans les variations respectives des scores moyens, tels que les synthétise le tableau A1–24, p. 463 ci-dessous. Comme l'annonçait ci-dessus la valeur β, l'*ANOVA* renvoie, en prenant le dernier diplôme obtenu par la mère comme critère, une valeur significative pour la croyance créationniste ($F_{5,578} = 2{,}50^{+}$) : plus le niveau du diplôme de la mère augmente, plus la croyance créationniste du répondant diminue, comme l'indique le graphique de la figure A1–16, p. 464 ci-dessous. L'*ANOVA* sur ce même diplôme fournit également une valeur significative pour le besoin de cognition ($F_{5,578} = 2{,}55^{+}$), sans que, ici, une tendance perceptible ne se dégage de l'examen des scores moyens. En revanche, ce même besoin tend à chuter avec la progression du diplôme paternel jusqu'au niveau secondaire inférieur, puis à remonter légèrement depuis celui-ci jusqu'au diplôme de type universitaire (figure A1–17, p. 464). Par ailleurs, l'*ANOVA* sur l'orientation de dominance sociale – elle-même pourtant associée de façon significative au diplôme du père dans la régression menée précédemment – ne témoigne d'aucune significativité en prenant ce même diplôme comme critère, probablement biaisée par la présence du score 2,28 (diplôme 5) entre les scores 2,36 et 2,41. Relevons, néanmoins,

[1] Tant dans les analyses relevant de la causation des dispositions par la position objective que dans celles relatives à la causation des attitudes métaphysiques par cette dernière, nous avons également vérifié la possibilité d'effets différenciés des diplômes et professions respectifs du père et de la mère en fonction du genre du répondant, avec, à l'esprit, l'hypothèse selon laquelle les femmes pourraient se révéler plus perméables à l'influence maternelle qu'à l'influence paternelle, et inversement concernant les hommes. Aucune différence flagrante n'a émané de ces examens complémentaires.

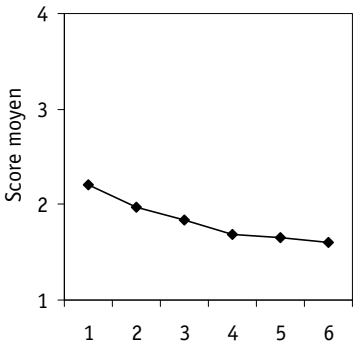
Tableau A1–24.

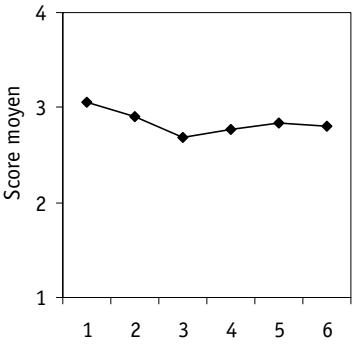
Moyennes De Scores Des Dispositions Subjectives Considérées, En Fonction Des Diplômes Les Plus Élevés Des Parents

	Besoin de cognition				Croyance créationniste				Proximité aux valeurs et aux rôles				Orientation de dominance sociale (*SDO*)			
	Père		Mère		Père		Mère		Père		Mère		Père		Mère	
Diplôme	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ
1	3,06	0,58	2,94	0,80	1,71	0,51	2,21	0,10	2,35	0,47	1,95	0,71	2,17	0,73	2,17	1,18
2	2,90	0,53	3,00	0,67	1,58	0,50	1,97	0,75	2,20	0,33	2,25	0,46	2,13	0,55	2,00	0,65
3	2,69	0,53	2,91	0,49	1,80	0,56	1,84	0,56	2,39	0,41	2,29	0,45	2,25	0,60	2,30	0,51
4	2,77	0,48	2,70	0,55	1,61	0,47	1,68	0,52	2,32	0,41	2,33	0,40	2,36	0,56	2,38	0,57
5	2,84	0,49	2,83	0,44	1,67	0,54	1,66	0,53	2,28	0,45	2,31	0,42	2,28	0,60	2,35	0,63
6	2,81	0,49	2,85	0,46	1,69	0,54	1,61	0,48	2,30	0,42	2,28	0,43	2,41	0,60	2,34	0,59

Note. 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long.

que la figure A1–18 (ci-dessous) suggère une certaine progression de la *SDO* du répondant liée à celle du dernier diplôme de son père.

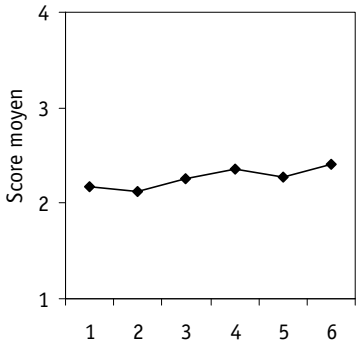




Note. Concernant les échelles des abscisses : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long.

Figure A1–16 (à gauche). Moyennes de scores de croyance créationniste, en fonction du diplôme le plus élevé de la mère.

Figure A1–17 (à droite). Moyennes de scores de besoin de cognition, en fonction du diplôme le plus élevé du père.



Note. Concernant l'échelle des abscisses : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long.

Figure A1–18. Moyennes de scores d'orientation de dominance sociale (*SDO*), en fonction du diplôme le plus élevé du père.

A1.3.1.4. Influence des professions des parents sur les dispositions

À l'instar de ce que nous venons d'observer à propos des diplômes des parents, les professions de ceux-ci n'exercent d'influence significative ni sur le besoin de cognition, ni sur la proximité aux valeurs et aux rôles du

répondant. La croyance créationniste de ce dernier, par contre, se voit liée (de manière modique : $\beta_{Mr6} = 0{,}10^{+}$) à la catégorie des professions maternelles intermédiaires, laquelle, rappelons-le, renferme des métiers intellectuels et manuels, qui, bien qu'assez hétéroclites, exhibent, pour la plupart, une imprégnation culturelle supérieure à la moyenne (institutrices, professeurs de l'enseignement secondaire, assistantes sociales, artistes, *etc.*). Chez le père, cette même catégorie professionnelle influence – négativement, cette fois – l'orientation de dominance sociale ($\beta_{Pr6} = -0{,}11°$) du répondant, alors que cette dernière se trouve renforcée ($\beta_{Mr2} = 0{,}08^{+}$) chez les répondants déclarant une profession maternelle de type "indépendant" (comprenant les artisanes, les commerçantes et les chefs d'entreprise). Pour leur part, les *ANOVA* menées sur chacune des dispositions subjectives, en prenant les professions respectives des parents comme critères, se révèlent toutes non significatives, à l'exception de l'orientation de dominance sociale, sur laquelle la profession du père opère de façon significative ($F_{8,557} = 2{,}43^{+}$), comme la régression l'a déjà montré de manière plus spécifique. Le tableau A1–25 (p.466 ci-dessous), pour sa part, rassemble les scores moyens des répondants, classés d'après les professions respectives de leurs parents.

Tableau A1–25.

Moyennes De Scores Des Dispositions Subjectives Considérées, En Fonction Des Professions Des Parents

	Besoin de cognition				Croyance créationniste				Proximité aux valeurs et aux rôles				Orientation de dominance sociale (*SDO*)			
	Père		Mère		Père		Mère		Père		Mère		Père		Mère	
Profession	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ
1	2,78	0,42	3,10	0,38	1,70	0,39	1,46	0,16	2,30	0,36	2,22	0,50	2,13	0,55	2,00	0,68
2	2,86	0,44	2,91	0,46	1,70	0,54	1,73	0,65	2,32	0,39	2,36	0,36	2,39	0,58	2,55	0,71
3	2,75	0,42	2,86	0,38	1,69	0,56	1,60	0,44	2,29	0,42	2,36	0,42	2,35	0,46	2,49	0,55
4	2,76	0,50	2,90	0,48	1,63	0,52	1,49	0,30	2,28	0,46	2,10	0,40	2,37	0,53	2,32	0,63
5	2,87	0,50	2,85	0,34	1,61	0,50	1,54	0,44	2,35	0,45	2,21	0,47	2,48	0,63	2,35	0,57
6	2,87	0,46	2,82	0,46	1,75	0,55	1,74	0,57	2,23	0,46	2,32	0,44	2,13	0,60	2,33	0,57
7	2,80	0,52	2,75	0,53	1,64	0,51	1,67	0,51	2,28	0,41	2,32	0,40	2,30	0,62	2,28	0,57
8	2,67	0,60	2,82	0,54	1,76	0,61	1,72	0,51	2,28	0,45	2,31	0,33	2,33	0,58	2,18	0,41
9	2,80	0,63	2,80	0,57	1,60	0,48	1,68	0,56	2,47	0,34	2,27	0,46	2,28	0,70	2,33	0,69

Note. 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle.

A1.3.1.5. Récapitulation de l'influence de la position objective sur les dispositions

Préalablement aux analyses des déterminants des attitudes métaphysiques, il n'est pas inopportun de rappeler, brièvement, les constats auxquels ont mené les régressions et analyses de variance qui précèdent quant à l'influence, sur ses dispositions subjectives, de la position objective du répondant dans la structure sociale. Le tableau A1–26, ci-dessous, offre un

Tableau A1–26.

Coefficients β *Des Équations De Régression Linéaire, Avec Les Dispositions Subjectives En Variables Dépendantes Et Les Indicateurs De Position Objective En Variables Indépendantes*

	Disposition subjective			
	Cog.	Cré.	Rôl.	Dom.
Contexte d'études	-0,31• (GB) -0,12° (SB)	0,09⁺ (GM)	0,65• (GB) 0,56• (GM) 0,23• (SB) 0,09⁺ (SM)	0,30• (GB) 0,23• (GM)
Données sociographiques				
Sexe	-0,14•	N.S.	-0,19•	-0,19•
Origine sociale				
Diplômes des parents	N.S.	-0,15• (Mr)	N.S.	0,12° (Pr)
Professions des parents	N.S.	0,10⁺ (Mr6)	N.S.	0,08⁺ (Mr2) -0,11° (Pr6)
R^2 ajusté	0,09	0,03	0,27	0,16

Note. Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codage du sexe : 0 = Homme ; 1 = Femme ; codage des diplômes parentaux par ordre ascendant.

aperçu synoptique des coefficients β issus des quatre équations de régression linéaire prenant respectivement, pour variables dépendantes, chacune de ces dispositions et, pour variables indépendantes, l'ensemble des indicateurs de position objective considérés.

Tout d'abord, en admettant, comme seuil minimal de référence, une

valeur de 0,10 pour le coefficient $R^{2(1)}$, l'on observe que trois des quatre équations sont significatives ; en d'autres termes, seule la croyance créationniste n'est pas valablement expliquée par les indicateurs de position objective utilisés dans l'étude. Ceci ne veut pas dire que la variance dont le compte n'est pas rendu par ces causes objectives doive être imputée à des facteurs psychiques (l'on pense évidemment, ici, aux "bonnes raisons" chères à la sociologie cognitiviste), mais seulement qu'il existe d'autres variables structurales explicatives que celles convoquées dans notre étude, ou encore que les variables structurales qui le sont pourraient devenir pertinentes, mais uniquement par l'intermédiaire d'autres variables, elles-mêmes absentes de l'étude.

Il est ensuite utile, dans cette section récapitulative, de lire le tableau A1–26 non plus à partir de ses lignes – soit à partir des variables indépendantes, démarche suivie dans les sections antérieures – mais à partir de ses colonnes, soit à partir de chacune des dispositions subjectives. Ce faisant, plusieurs constats peuvent être posés.

- À l'entame des études, le besoin de cognition est le plus fort chez les étudiants en philosophie ; il est moindre chez les étudiants en sociologie, et le plus faible chez les étudiants en gestion. Le passage de la deuxième à la cinquième année d'études augmente le besoin de cognition dans les trois filières, mais de manière inversement proportionnelle à son intensité initiale : dans une certaine mesure, les études universitaires semblent homogénéiser le besoin de cognition. Ce sont elles, d'ailleurs, qui expliquent la plus grande part de variance de ce dernier, puisque, du point de vue sociographique, il ne subit guère d'influence notable de la part de l'origine sociale (tout au plus note-t-on un lien ténu entre le dernier diplôme du père – pour autant qu'il soit, au minimum, de niveau secondaire inférieur – et l'importance du besoin de cognition du répondant) ; seul joue le genre, les hommes paraissant plus enclins que les femmes à la réflexion.
- La croyance créationniste est, globalement, peu prégnante dans notre population. Bien que faible, l'effet de la socialisation académique consiste, ici, à hétérogénéiser la croyance : les écarts initiaux entre disciplines, presque inexistants en deuxième année, s'affirment quelque peu en cinquième année, montrant les scores moyens les plus importants chez les étudiants en gestion et les

[1] Les valeurs R^2 mentionnées dans l'exposé sont systématiquement ajustées.

scores moyens les plus bas chez les étudiants en sociologie. C'est l'origine sociale qui, dans notre étude, semble détenir le pouvoir explicatif le plus important en matière de croyances créationnistes. Sur celles-ci, en effet, les données empiriques font apparaître une assez mince influence (positive) de l'exercice d'une profession intermédiaire par la mère (correspondant souvent, tant sur le terrain que dans notre population, à un diplôme de l'enseignement supérieur de type court, tel que celui d'institutrice, d'infirmière, d'assistante sociale, *etc.*)[1], ceci lors même que l'augmentation du niveau du dernier diplôme obtenu par celle-ci tend à provoquer une diminution de la croyance dont question. Enfin, les hommes s'avèrent très légèrement (et de manière non significative) plus créationnistes que les femmes.

- Si, nous venons de le voir, le besoin de cognition et la croyance créationniste subissent – respectivement – un effet de concentration (ou d'homogénéisation) et un effet de dispersion (ou d'hétérogénéisation) de la part des socialisations académiques respectives, les analyses réalisées montrent que la direction de l'influence de celles-ci sur la proximité aux valeurs et aux rôles est identique pour chaque discipline, et résulte, d'une part, en une tendance (non statistiquement significative) à l'augmentation diachronique de la distance aux valeurs et aux rôles chez les répondants, et, d'autre part, à sa constance entre domaines d'études : tant en deuxième année qu'en cinquième, les étudiants en gestion font preuve d'une distance aux valeurs et aux rôles franchement moindre que celle dont témoignent tant les étudiants en sociologie que les étudiants en philosophie – ces derniers arborant la distance moyenne la plus importante des trois disciplines. Par ailleurs, l'influence de l'origine sociale sur cette variable apparaît non significative,[2] de sorte que, à l'instar de ce que nous avons mis en évi-

[1] Parmi l'ensemble des mères exerçant une profession intermédiaire, 59,6% sont titulaires d'un diplôme de l'enseignement supérieur, contre 37,3% dans l'ensemble de la population ($\chi^2 = 21{,}12^{\bullet}$ à 5 degrés de liberté) ; de surcroît, la corrélation entre l'exercice de cette profession et la possession de ce diplôme apparaît significative ($r = 0{,}28^{\bullet}$).

[2] Du moins est-ce le cas sous l'angle quantitatif que nous adoptons dans les présentes analyses, puisque des examens complémentaires et d'ordre davantage qualitatif, tels ceux qui seront abordés dans la section récapitulative (p. 518), suggéreront non seulement une corrélation non négligeable entre proximité aux valeurs et aux rôles et *SDO* (sachant que cette dernière témoigne, elle, d'associations franches avec l'origine sociale), mais également une médiation de l'ensemble des variables positionnelles par *chacune* de ces deux

dence eu égard au besoin de cognition, les plus puissants déterminants des variations de la proximité aux valeurs et aux rôles sont bien le genre (les femmes conservant davantage de distance aux valeurs et aux rôles que les hommes) et, surtout, les études universitaires.

- L'orientation de dominance sociale, enfin, atteste de variations de direction comparables à celles remarquées au sujet de la proximité aux valeurs et aux rôles. Plus précisément, l'on peut observer une diminution de la *SDO* de la deuxième à la cinquième année du cursus, quelle que soit la discipline examinée ; la philosophie affiche la variation diachronique la plus importante, descendant au niveau de la sociologie, laquelle arbore les scores moyens initiaux les plus faibles. À l'inverse de leurs pairs rattachés à cette dernière discipline, les étudiants en gestion, dont on sait qu'ils constituent le groupe manifestant la plus petite distance aux valeurs et aux rôles, sont ceux qui font état de l'orientation de dominance sociale la plus ferme, quel que soit le moment du cursus considéré. Cela dit, si proximité aux valeurs et aux rôles et orientation de dominance sociale présentent une forte similarité dans l'agencement relatif de leurs scores moyens respectifs, il n'en va pas tout à fait de même concernant l'origine de ceux-ci et de leur évolution. En effet, là où la proximité aux valeurs et aux rôles ne trouve aucune cause quantitativement avérée dans l'origine sociale du répondant, la *SDO* voit son intensité progresser parallèlement au diplôme le plus élevé du père de celui-ci ; la profession de ce dernier, lorsqu'elle est intermédiaire, intervient aussi, cette fois pour diminuer la *SDO* ; enfin, avoir une mère exerçant une activité professionnelle de type "indépendant" (artisane, commerçante, chef d'entreprise) constitue un prédicteur de l'élévation relative de la *SDO*. Terminons en soulignant que le genre féminin contribue, de façons identiques, à diminuer la *SDO* et la proximité aux valeurs et aux rôles.

A1.3.2. Modélisation de la causation des attitudes métaphysiques par la position objective, médiatisée par les dispositions

Une fois décrit le mouvement d'intériorisation de l'extériorité (c'est-à-dire les liens de causalité entre la position objective et les dispositions subjectives) ainsi que les variations de scores moyens qui en sont corrél-

dispositions.

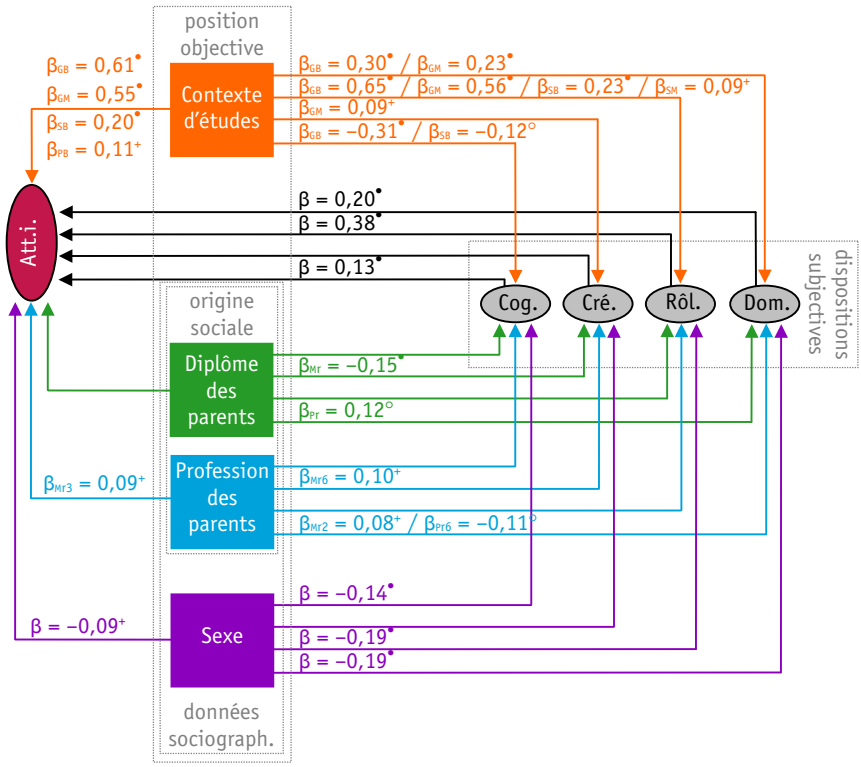
atives, arrive le moment d'étudier les processus à l'œuvre dans le côté droit (flèche 2) de la figure A1–9 (p. 452, ci-dessus), processus que l'on peut aussi nommer, en les rattachant au cadre théorique auquel ils ressortissent, l'extériorisation de l'intériorité. Il s'agit, en d'autres termes, de comprendre comment les quatre dispositions susmentionnées médiatisent, de concert, l'influence causale des indicateurs de position objective sur chacune des sept dimensions de la variable dépendante de l'étude, *i.e.* sur chacune des sept attitudes métaphysiques prises en compte dans celle-ci.

Intégrer ces sept attitudes métaphysiques en un unique schéma causal réduirait la lisibilité de celui-ci, tout en l'alourdissant vainement ; c'est la raison pour laquelle les développements qui suivent (sections A1.3.2.1 à A1.3.2.7) déclineront l'analyse de ces attitudes selon un schéma propre à chacune d'entre elles, dont les liens inférientiels entre la position objective et les dispositions subjectives, explorés dans la section précédente (flèche 1 de la figure A1–9, pour mémoire), seront communs. Le propre de chacun de ces sept schémas sera d'examiner les relations causales susceptibles d'exister entre les dispositions dont il est question et l'attitude métaphysique considérée (flèche 2 dans la figure A1–9), d'une part, et entre cette dernière et chacun des indicateurs de position objective (flèche 3 dans la figure A1–9), d'autre part ; ceci dans le but de valider quantitativement – le cas échéant – une médiation, par ces dispositions subjectives, de l'effet de la position objective sur l'attitude métaphysique. Cette médiation, soulignons-le néanmoins, ne pourra exister – donc, forcément, être évaluée – que pour autant que soient vérifiées les trois conditions énoncées par Baron & Kenny (1986) :

- existence d'un effet à médiatiser, c'est-à-dire d'une corrélation entre la variable indépendante et la variable dépendante (soit, dans notre cas, entre l'indicateur de position objective et l'attitude métaphysique considérés) ;
- existence d'une corrélation entre la variable indépendante et la variable médiatrice (soit, dans notre cas, entre l'indicateur de position objective et la disposition subjective considérés) ;
- existence d'une corrélation entre la variable dépendante et la variable médiatrice (soit, dans notre cas, entre l'attitude métaphysique et la disposition subjective considérées) ; notons que l'effet de celle-ci devra être mesuré non pas isolément, mais en contrôlant l'influence relative de la variable indépendante.

A1.3.2.1. Modélisation de la causation de la tendance attributionnelle interne

Appliquées à la première attitude métaphysique considérée – à savoir, la tendance attributionnelle interne –, ces considérations nous conduisent à mener deux analyses de régression ; tandis que l'une recherche l'effet des



Note. Att.i. = Tendance attributionnelle interne ; Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; P = philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codage du sexe : 0 = Homme ; 1 = Femme ; codage des diplômes parentaux par ordre ascendant. Les coefficients β (omis si non significatifs) sont standardisés.

Figure A1–19. Modélisation des relations causales entre tendance attributionnelle interne et indicateurs de position objective, médiatisés par les dispositions subjectives.

variables positionnelles sur la tendance attributionnelle, l'autre investigue celui des quatre variables dispositionnelles sur cette dernière. Ces analyses

aboutissent aux valeurs mentionnées sur la figure A1–19, p. 472 ci-dessus. Il est à souligner que celle-ci ne fait état que des coefficients β reflétant les effets directs ; lorsqu'ils existent, les effets de médiation (ou effets indirects) se trouvent regroupés, pour leur part, dans le tableau A1–29, figurant en page 477.

Les diplômes parentaux ne font état d'aucun effet direct sur la tendance attributionnelle interne du répondant, à l'inverse des trois autres indicateurs de position, qui, ensemble, affichent une significativité satisfaisante (R^2 = 0,23). Du point de vue des professions parentales, seules les

Tableau A1–27.

Moyennes De Scores De Tendance Attributionnelle Interne, En Fonction Des Diplômes Les Plus Élevés Et Des Professions Des Parents

	En fonction du diplôme				En fonction de la profession			
	Père		Mère		Père		Mère	
Diplôme / Profession	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ
1	2,71	0,37	2,75	0,35	2,72	0,29	2,63	0,22
2	2,79	0,33	2,82	0,70	2,74	0,38	2,77	0,42
3	2,74	0,35	2,69	0,44	2,72	0,36	2,84	0,35
4	2,72	0,36	2,75	0,39	2,67	0,40	2,64	0,43
5	2,66	0,39	2,71	0,36	2,79	0,41	2,71	0,40
6	2,75	0,40	2,70	0,39	2,61	0,43	2,71	0,37
7	–	–	–	–	2,70	0,36	2,69	0,36
8	–	–	–	–	2,77	0,34	2,69	0,35
9	–	–	–	–	2,72	0,38	2,73	0,44

Note. Concernant le diplôme : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant la profession : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle.

mères titulaires d'une activité libérale semblent orienter vers l'augmentation (β_{Mr3} = 0,09$^+$), de façon perceptible (quoique non significative dans l'*ANOVA*), la tendance de leur enfant à l'internalité. Rangés en fonction de ces deux variables parentales, les scores moyens d'internalité sont décrits par le tableau A1–27, ci-dessus.

Par ailleurs, de même qu'elles témoignent de scores moyens inférieurs

à ceux des hommes en matière de réification des valeurs et des rôles et pour ce qui concerne l'orientation de dominance sociale, les femmes de notre étude se montrent moins enclines ($\beta = -0{,}09^{+}$) à attribuer la fortune et la précarité socio-économiques (chômage, pauvreté, *etc.*) à des causes émanant du libre-arbitre de l'individu ; au niveau féminin, les scores d'internalité s'établissent ainsi à $M = 2{,}65$ ($\sigma = 0{,}37$), contre $M = 2{,}79$ ($\sigma = 0{,}39$) au niveau masculin, l'écart apparaissant significatif à $t = 4{,}34^{\bullet}$.

Mais c'est le contexte d'études qui, sans conteste, constitue le facteur détenant l'effet direct le plus puissant sur les variations d'internalité. À quelque niveau que ce soit, appartenir à la filière des études en gestion élève sensiblement l'internalité ($\beta_{GB} = 0{,}61^{\bullet}$, $\beta_{GM} = 0{,}55^{\bullet}$). De façon plus surprenante *a priori*, l'on constate des coefficients de régression positifs chez les étudiants de deuxième année, tant en sociologie qu'en philosophie ($\beta_{SB} = 0{,}20^{\bullet}$, $\beta_{PB} = 0{,}11^{+}$) ; c'est, cependant, au travers de l'absence de valeurs significatives dans la cinquième année de ces deux disciplines qu'il faut interpréter ces coefficients : comme le montrent le tableau A1–28 et la figure A1–20 ci-dessous, la chute des scores moyens d'internalité est nette (t_5 pour la philosophie, t_6 pour la sociologie) entre le début et la fin du cursus universitaire, suggérant ainsi l'existence d'un effet de socialisation par celui-ci – effet manifestement absent en gestion. De là résultent, en cinquième année, des différences d'internalité majeures entre les étudiants de cette dernière filière et ceux qui ressortissent tant à la sociologie

Tableau A1–28.

Moyennes De Scores De Tendance Attributionnelle Interne, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	2,84	0,35	2,54	0,31	2,54	0,37
Année 5	2,84	0,31	2,33	0,37	2,36	0,28

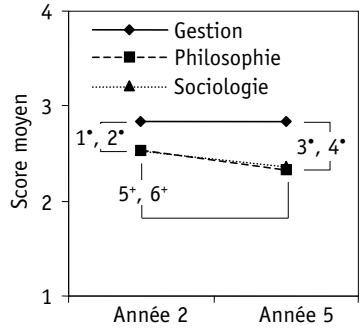
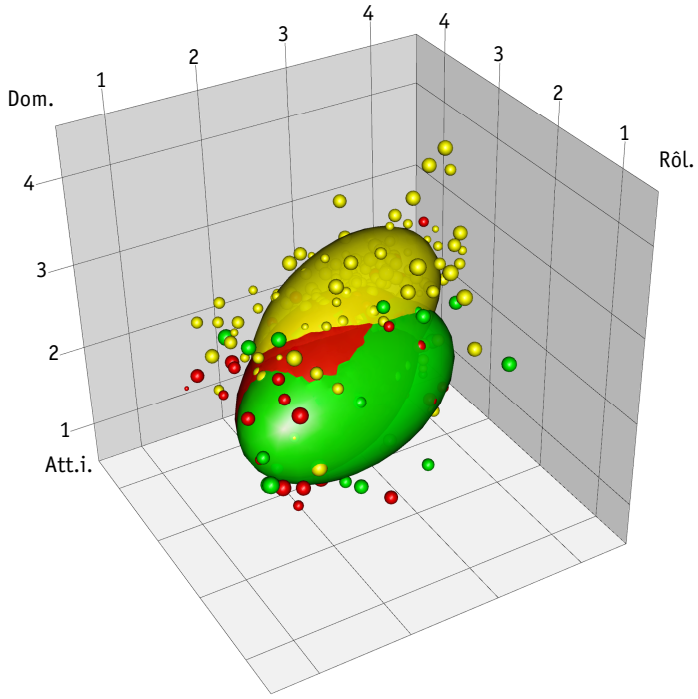


Figure A1–20 (à droite). Moyennes de scores de tendance attributionnelle interne, par niveau et par domaine d'études. $t_1 = 7{,}51^{\bullet}$; $t_2 = 4{,}93^{\bullet}$; $t_3 = 8{,}19^{\bullet}$; $t_4 = 7{,}60^{\bullet}$; $t_5 = 2{,}47^{+}$; $t_6 = 2{,}49^{+}$.

qu'à la philosophie (respectivement, t_3 et t_4), différences qui, bien que moins amples, existaient déjà (respectivement, t_1 et t_2) au début du parcours académique. Inversement, l'on remarquera aussi, eu égard à ces questions connotées de déterminisme *social*, les scores moyens d'inter-

nalité *quasi* identiques, à tous niveaux, chez les étudiants en sociologie et chez leurs homologues philosophes.

Tout comme la première, la seconde équation de régression – intégrant la tendance attributionnelle interne comme variable dépendante et les quatre dispositions subjectives comme variables indépendantes – fait preuve d'une significativité appréciable (R^2 = 0,24). Tandis que la croyance créationniste n'apporte aucune contribution significative au modèle, le besoin de cognition, la proximité aux valeurs et aux rôles et l'orientation



Note. Att.i. = Tendance attributionnelle interne ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Chaque ellipsoïde englobe 75% des individus d'un domaine d'études (● = Gestion ; ● = Philosophie ; ● = Sociologie – sphères dont le diamètre est proportionnel au besoin de cognition).

Figure A1–21. Distribution des répondants en fonction de leur tendance attributionnelle interne, de leur proximité aux valeurs et aux rôles, et de leur orientation de dominance sociale.

de dominance sociale se voient, elles, positivement liées (respectivement, β = 0,13•, β = 0,38• et β = 0,20•) à l'internalité. En d'autres termes, celle-ci augmente d'autant plus que l'on aime la réflexion pour elle-même, que l'on tend à rendre immanents les valeurs et les rôles, et que l'on valorise la

hiérarchie sociale plutôt que l'égalité.

En décrivant la dispersion de la tendance attributionnelle interne en fonction de ces deux dernières dispositions (proximité aux valeurs et aux rôles et *SDO*), et en regroupant les individus par domaine d'études, la figure A1–21, p. 475 ci-dessus, vise à embrasser graphiquement cet effet médiateur.

À la suite des constats posés dans la section A1.2.1, la figure A1–21 apporte confirmation de la présence de corrélations – variables selon les domaines d'études – entre proximité aux valeurs et aux rôles et orientation de dominance sociale : 0,37• en gestion, 0,23• en philosophie, et 0,30• en sociologie. L'on constate, par ailleurs, qu'existe une dispersion plus importante des individus sur l'axe de la *SDO* que sur celui de la proximité aux valeurs et aux rôles (quel que soit le domaine académique considéré), mais, surtout, que cette dernière disposition est responsable d'une discrimination supérieure des répondants selon leur rattachement disciplinaire ; or, comme l'ont montré les analyses qui précèdent, le contexte académique doit être tenu pour l'élément principal de la position objective pour ce qui a trait à l'engendrement des variations de la tendance attributionnelle interne (voir, par exemple, la figure A1–20, p. 474). La représentation graphique ci-dessus réaffirme, par conséquent, que *SDO* et proximité aux valeurs et aux rôles constituent bien les deux principales dispositions médiatrices de l'effet du contexte académique sur l'internalité, et soutient l'octroi *de facto*, à la seconde de ces dispositions, d'une préséance discriminative – donc explicative. En d'autres termes, le domaine académique auquel ressortit l'étudiant détermine sa position dans le plan formé par les deux dispositions dont question, cependant que cette position conditionne elle-même celle qu'il occupe sur l'axe de la tendance attributionnelle interne, c'est-à-dire son score d'internalité. Selon cette perspective, la sociologie se situe entre la gestion et la philosophie – bien que plus proche de cette dernière –, disciplines auxquelles correspondent, respectivement, les scores les plus élevés et les scores les plus bas de proximité aux valeurs et aux rôles, de dominance sociale et d'internalité.

L'on peut aussi souhaiter quantifier[1], par le biais des scores *z* issus de

[1] Insistons sur l'aspect *quantitatif* – ou, en tout cas, *formel* – de cette caractérisation de la médiation (et de celle des médiations des sections subséquentes, relatives à chacune des dimensions restantes de la variable dépendante), destinée à compléter l'analyse acheminatoire plutôt que celle qui découle de l'examen – d'ordre plus *qualitatif* – de la figure A1–21. En ce sens, il n'est pas contradictoire de voir absents là certains effets médiateurs décrits ici, et réciproquement.

la traditionnelle épreuve de Sobel (1982), la puissance d'éventuels effets de médiation des quatre dispositions prises en considération dans l'étude.[1] Lorsqu'ils existent, ces scores sont présentés dans le tableau A1–29, ci-dessous.

Tableau A1–29.

Effets De Médiation (Scores z) Des Dispositions Subjectives Entre Les Indicateurs De Position Objective Et La Tendance Attributionnelle Interne

	Variable médiatrice			
	Cog.	Cré.	Rôl.	Dom.
Contexte d'études	-2,81° (GB)	–	6,21• (GB)	4,52• (GB)
			4,29• (GM)	2,70° (GM)
			-5,00• (PB)	-3,04° (PM)
			-5,00• (PM)	-4,74• (SB)
			-5,26• (SB)	-3,28• (SM)
			-3,56• (SM)	
Données sociographiques				
Sexe	N.S.	–	-5,35•	-4,96•
Origine sociale				
Diplômes des parents	–	–	–	–
Professions des parents	–	–	–	2,24+ (Mr2)
				2,59° (Pr5)
				-3,15° (Pr6)

Note. Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; P = Philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codages identiques à ceux de la figure A1–19.

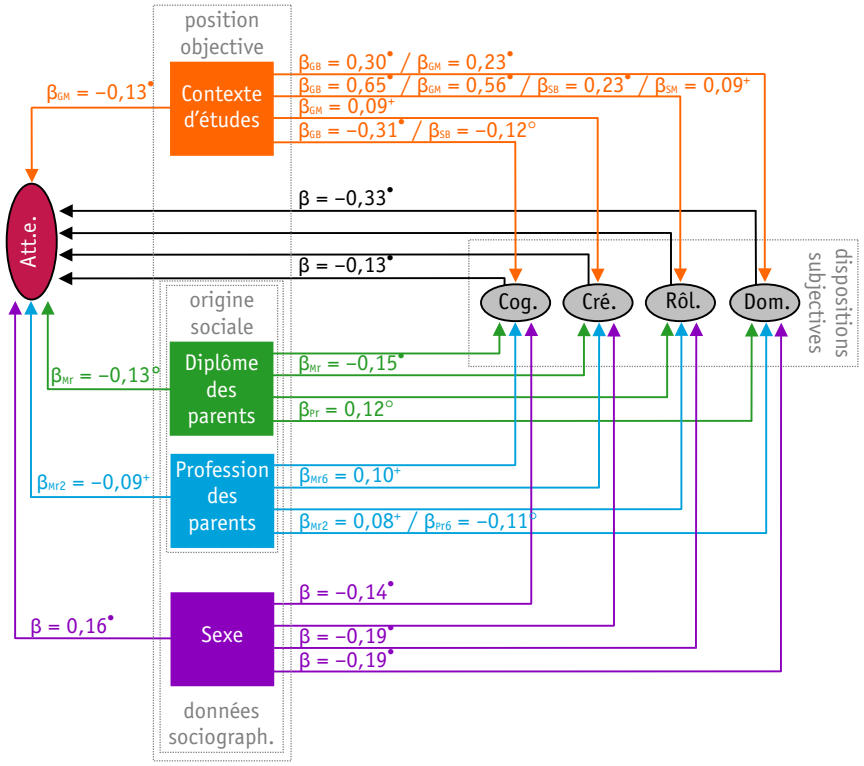
N'exerçant aucun effet direct significatif sur l'internalité, la croyance créationniste ne peut exercer sur elle aucun effet indirect. Le besoin de cognition, en revanche, médiatise (assez faiblement) l'effet du contexte d'études, mais ce sont la proximité aux valeurs et aux rôles et l'orientation de dominance sociale qui médiatisent le plus nettement l'effet de la posi-

[1] De nombreuses publications actuelles (*e.g.* Preacher & Hayes [2008]) recommandent vivement la substitution, à l'épreuve de Sobel, de méthodes de mesure des effets indirects fondées sur l'amorçage (*bootstrapping*). Nous avons, par conséquent, mené les deux types d'épreuve, et constaté l'identité parfaite des résultats obtenus.

tion objective (contexte d'études, sexe et – uniquement pour la *SDO* – professions des parents), comme l'illustrait, ci-dessus, la figure A1–21.

A1.3.2.2. Modélisation de la causation de la tendance attributionnelle externe

Deux nouvelles analyses de régression, utilisant cette fois la tendance attributionnelle externe en variable dépendante, débouchent sur les va-



Note. Att.e. = Tendance attributionnelle externe ; Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codage du sexe : 0 = Homme ; 1 = Femme ; codage des diplômes parentaux par ordre ascendant. Les coefficients β (omis si non significatifs) sont standardisés.

Figure A1–22. Modélisation des relations causales entre tendance attributionnelle externe et indicateurs de position objective, médiatisés par les dispositions subjectives.

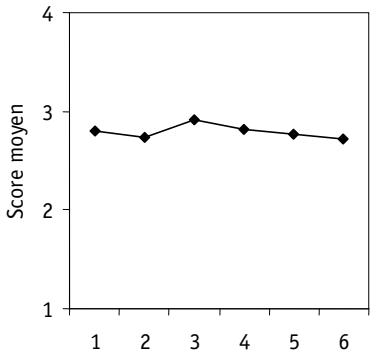
leurs mentionnées sur la figure A1–22, p. 478 ci-dessus.

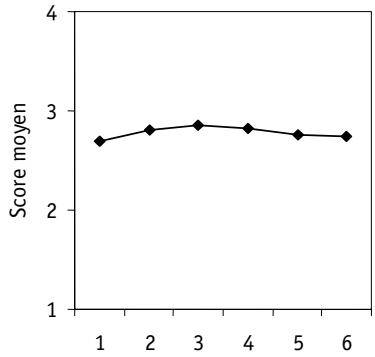
En matière d'effets directs, les données fournies par le modèle doivent être observées avec beaucoup de circonspection, puisque $R^2 = 0{,}06$, soit une valeur bien inférieure à celle de 0,10, que nous avons prise pour seuil de référence minimal. Néanmoins, cette observation "en creux" n'est pas dénuée d'intérêt, car elle indique une différence dans la perception subjective des causes explicatives internes et externes des phénomènes de précarité socio-économique (l'on se souvient que le modèle homologue, appliqué à l'internalité, témoigne de $R^2 = 0{,}23$).[1]

Quoi qu'il en soit, l'on note que l'élévation du dernier diplôme de la mère intervient (de manière modique : $\beta_{Mr} = -0{,}13°$) en faveur d'une diminution de l'externalité du répondant. L'*ANOVA* détient ici une certaine significativité ($F_{5,578} = 2{,}48^{+}$), mais, comme le révèle le graphique de la figure A1–23 (p. 480, ci-dessous), cette baisse régulière de l'externalité connaît une interruption chez les enfants de mères diplômées de l'enseignement secondaire inférieur, pour ensuite reprendre, toujours régulièrement, depuis ces derniers jusqu'à ceux dont la mère est déclarée titulaire d'un diplôme universitaire. L'on observe, en d'autres termes, des baisses tendancielles d'externalité très similaires depuis les enfants de mères non diplômées jusqu'à ceux dont la mère est diplômée de l'enseignement primaire, d'une part, et depuis ceux dont la mère est diplômée de l'enseignement secondaire inférieur jusqu'à ceux dont la mère est détentrice d'un diplôme universitaire, d'autre part. Par ailleurs, le graphique des scores moyens en fonction du dernier diplôme paternel (figure A1–24, p. 480 ci-dessous) montre une croissance régulière de l'externalité du répondant avec celle dudit diplôme ; ceci n'est vrai, toutefois, que jusqu'au diplôme de l'enseignement secondaire inférieur : à partir de celui-ci jusqu'au diplôme universitaire, c'est au phénomène inverse – à savoir une décroissance de l'externalité – que l'on assiste (ce qui explique l'absence de significativité de l'*ANOVA* correspondante). À excepter les parents diplômés de l'enseignement primaire, c'est donc une courbe d'externalité unique que l'on observe, qu'elle soit dressée à partir du diplôme du père ou à partir de celui de la mère.

Concernant les professions parentales, les mères artisanes, commerçantes ou chefs d'entreprise sont reliées ($\beta_{Mr2} = -0{,}09^{+}$) à une baisse de l'externalité de leur enfant, sans, toutefois, que l'*ANOVA* ne puisse mettre en évidence de différence significative entre deux moyennes données.

[1] La corrélation $r = -0{,}11°$, faible compte tenu de la proximité conceptuelle des notions d'internalité et d'externalité, tend à renforcer ce constat.





Note. Concernant les échelles des abscisses : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long.

Figure A1–23 (à gauche). Moyennes de scores de tendance attributionnelle externe, en fonction du diplôme le plus élevé de la mère.

Figure A1–24 (à droite). Moyennes de scores de tendance attributionnelle externe, en fonction du diplôme le plus élevé du père.

Enfin, le tableau A1–30, développé p. 481 ci-dessous, expose les scores moyens d'externalité en fonction de ces deux indicateurs d'origine sociale du répondant que sont les diplômes les plus élevés et les professions de chacun des deux parents de ce dernier.

Pour sa part, le sexe conserve, ici comme précédemment, son rôle "progressiste", puisque les femmes attribuent, davantage que les hommes ($\beta = 0{,}16^{\bullet}$), la réussite et la fragilité sociales à des causes externes à l'individu (marasme économique, soutien insuffisant de l'État, inégalités sociales, *etc.*). De sorte que, chez les femmes, les scores d'externalité se situent à $M = 2{,}84$ ($\sigma = 0{,}33$), contre $M = 2{,}71$ ($\sigma = 0{,}38$) chez les hommes, l'écart apparaissant significatif à $t = 4{,}40^{\bullet}$.

Bien que l'externalité constitue le concept symétrique de l'internalité, le contexte d'études exerce manifestement une influence plus importante sur la seconde que sur la première de ces attitudes. Seule l'appartenance à la dernière année d'études en gestion modifie moyennement – bien que de façon significative – cette tendance attributionnelle externe, dans le sens de sa diminution ($\beta_{GM} = -0{,}13^{\bullet}$). Au travers d'un rétrécissement du registre explicatif de l'étudiant, prenant la forme d'une moindre prise en compte cognitive des contraintes sociales qui pèsent sur l'individu, ce constat plaide en faveur de l'existence d'un effet – moins avéré qu'en matière d'internalité, reconnaissons-le – de renforcement des tendances conservatrices de la part de la socialisation académique propre à la gestion, et se

reflète, d'ailleurs, dans les scores moyens que reproduit le tableau A1–31 et qu'illustre la figure A1–25, p. 483 ci-dessous. Ainsi, selon un axe longitudinal, seul ce dernier domaine marque-t-il une évolution significative de l'externalité (t_1) : le passage de la deuxième à la cinquième année tend,

Tableau A1–30.

Moyennes De Scores De Tendance Attributionnelle Externe, En Fonction Des Diplômes Les Plus Élevés Et Des Professions Des Parents

	En fonction du diplôme				En fonction de la profession			
	Père		Mère		Père		Mère	
Diplôme / Profession	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ
1	2,70	0,35	2,80	0,28	2,86	0,25	2,92	0,23
2	2,81	0,40	2,73	0,46	2,78	0,41	2,68	0,43
3	2,86	0,36	2,91	0,37	2,73	0,32	2,71	0,36
4	2,83	0,35	2,82	0,37	2,79	0,33	2,75	0,42
5	2,76	0,37	2,76	0,33	2,70	0,34	2,71	0,29
6	2,74	0,36	2,72	0,37	2,76	0,41	2,74	0,37
7	–	–	–	–	2,79	0,37	2,82	0,34
8	–	–	–	–	2,92	0,31	2,86	0,37
9	–	–	–	–	2,85	0,30	2,84	0,36

Note. Concernant le diplôme : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant la profession : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle.

comme nous l'indiquions ci-dessus, à y abaisser cette tendance. Un phénomène semblable se produit chez les étudiants en sociologie, tandis qu'une progression en sens inverse apparaît au fil du cursus des étudiants en philosophie. Bien que ces deux derniers constats ne se révèlent guère significatifs, il s'associent néanmoins au premier d'entre eux pour se fondre en un modique effet d'hétérogénéisation de l'externalité produit par la socialisation académique. Cette différenciation n'est, toutefois, suffisante pour produire une distinction significative en dernière année qu'entre étudiants en philosophie et étudiants en gestion (t_2).

Y a-t-il lieu, enfin, de s'attarder sur une spécificité des étudiants en sociologie, conduisant ceux-ci vers une décroissance *conjointe* de leur

internalité et de leur externalité moyennes au cours du passage de la deuxième année d'études à la cinquième, lors même que leurs pairs rattachés respectivement à la gestion et à la philosophie font état d'évolutions globalement cohérentes de leurs scores moyens sur ces deux échelles (lorsque l'un augmente, l'autre diminue, et *vice versa*) ? En réalité, cette évolution est minime – et non significative –, et doit moins se lire comme une particularité de la sociologie que comme une difficulté de l'échelle à cliver les répondants selon leur domaine et niveau d'études : si les items d'évaluation de l'internalité illustrent des situations individuelles, auxquelles les répondants peuvent s'identifier suffisamment, ceux qui mesurent l'externalité prennent appui, pour leur part, sur des assertions plus générales ("la Belgique", "la situation économique actuelle", *etc.*) et qui invitent – plus facilement que leurs antagonistes – au consensus en matière de causes explicatives des phénomènes de précarité sociale et économique, comme le montre le resserrement des six scores. Inversement, il se peut que ce soit cette généralité des items d'externalité qui permette aux étudiants en gestion de révéler, en creux, la responsabilité qu'ils attribuent à l'agent pour sa situation. Peut-être, en effet, leur semble-t-il plus anodin de *ne pas* blâmer le système, la situation, les circonstances que de mettre l'individu à l'index,[1] ce qui pourtant revient au même, à peu de choses près. À supposer que cette explication ne fût pas totalement dénuée de véracité, nous nous verrions, alors, en présence de ce que la psychologie sociale nomme un *biais d'autoprésentation* (visant, comme l'indique son nom, à susciter l'approbation sociale – celle du chercheur, notamment, *a fortiori* s'il est sociologue),[2] prenant, ici, la forme d'une *clairvoyance normative*[3] différente selon la tendance attributionnelle visée – interne ou externe.

Les quatre dispositions subjectives considérées dans notre recherche font l'objet d'une seconde équation de régression, pour laquelle est obtenu $R^2 = 0{,}12$, valeur que nous estimons significative. D'emblée, il apparaît donc que ces dispositions subjectives détiennent, de concert, un pouvoir

[1] Rappelons l'absence d'évolution des scores moyens d'internalité sur la durée du cursus des étudiants en gestion (voir tableau A1–28 et figure A1–20, p. 474).

[2] Un effet de polydoxie n'est d'ailleurs pas à exclure (selon Monteil *et al.* [1986, p. 120], "[l]a polydoxie est entendue comme un ensemble organisée (*sic*) de croyances multiples à l'égard d'un même objet, qui coexistent à l'état latent et sont extériorisables isolément sous l'influence de déterminants externes auxquels elles sont asservies").

[3] D'après Py & Somat (1991), Somat & Vazel (1999) définissent la clairvoyance normative en tant que connaissance de la nature – normative ou contre-normative – des attitudes, comportements ou jugements sociaux.

explicatif supérieur à celui des indicateurs de position objective qu'elles ont pour fonction de médiatiser, puisque ceux-ci ne produisent, nous l'avons vu, qu'une modélisation de faible significativité. Pas plus qu'elle n'influence la tendance attributionnelle interne, la croyance créationniste ne détermine la tendance attributionnelle externe. Pour ce qui le concerne,

Tableau A1–31.

Moyennes De Scores De Tendance Attributionnelle Externe, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	2,77	0,36	2,80	0,33	2,86	0,33
Année 5	2,69	0,37	2,91	0,44	2,82	0,35

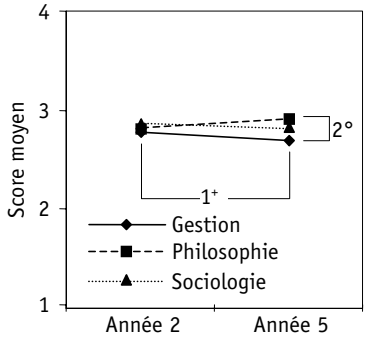
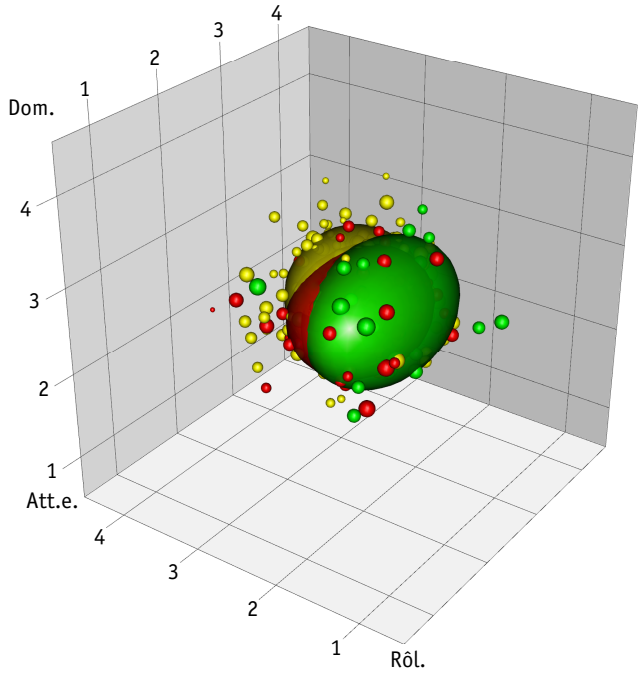


Figure A1–25 (à droite). Moyennes de scores de tendance attributionnelle externe, par niveau et par domaine d'études. $t_1 = 2{,}27^{+}$; $t_2 = 2{,}75°$.

le besoin de cognition contribue de manière parfaitement symétrique, avec une valeur $\beta = -0{,}13^{\bullet}$, à l'explication de l'externalité et à celle de l'internalité (pour laquelle $\beta = 0{,}13^{\bullet}$, nous l'avons vu). Contrairement à ce qui a pu être relevé au sujet de cette dernière, la proximité aux valeurs et aux rôles n'exerce, dans la modélisation envisagée, aucun effet significatif sur l'externalité, cependant que l'orientation de dominance sociale, elle, maintient sur celle-ci une influence semblable (bien que de sens contraire : $\beta = -0{,}33^{\bullet}$) à celle qu'elle exerce sur l'internalité (pour mémoire, $\beta = 0{,}20^{\bullet}$). Encore une fois, cette conjonction de convergences et de divergences eu égard à des attitudes conceptuellement réciproques mérite d'être mentionnée.

C'est à cette fin, d'ailleurs, que la figure A1–26 (p. 484) se propose de conserver, dans un graphique décrivant la dispersion de la tendance attributionnelle externe, les deux variables indépendantes – proximité aux valeurs et aux rôles et orientation de dominance sociale – utilisées dans le graphique homologue de la section précédente.

Il va de soi que, dans cette représentation comme dans la précédente (figure A1–21, p. 475, ci-dessus) et dans les suivantes du même type, la projection orthogonale des individus sur le plan formé par la proximité aux valeurs et aux rôles et la *SDO* ne varie pas, de sorte que la réflexion tenue au sujet des propriétés dispersives et discriminantes de ces deux disposi-



Note. Att.e. = Tendance attributionnelle externe ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Chaque ellipsoïde englobe 75% des individus d'un domaine d'études (● = Gestion ; ● = Philosophie ; ● = Sociologie – sphères dont le diamètre est proportionnel au besoin de cognition).

Figure A1–26. Distribution des répondants en fonction de leur tendance attributionnelle externe, de leur proximité aux valeurs et aux rôles, et de leur orientation de dominance sociale.

tions demeure valable en tous points, seule l'attitude métaphysique considérée (l'externalité, dans ce cas-ci) modifiant l'agencement des points du graphique – de même que, partant, celui des ellipsoïdes dont ils sont à l'origine. C'est ainsi que, contrairement à la modélisation par analyse acheminatoire (figure A1–22, p. 478), qui n'entérine d'effets médiateurs qu'en matière d'orientation de dominance sociale et de besoin de cognition, le graphique de la figure A1–26 affirme qu'à ceux-ci doit être ajouté celui de la proximité aux valeurs et aux rôles : étudiants en gestion, en philosophie et en sociologie dessinent conjointement, dans cet espace, un ensemble de trois groupes (dans lequel cette dernière discipline occupe une position intercalaire, quoique plus proche de la philosophie que de la gestion) dont la structure confirme qu'une moindre distance aux valeurs et aux rôles et une tendance supérieure à la dominance sociale vont de pair

avec une propension inférieure à l'explication externe des phénomènes de précarité sociale et économique.

Comme précédemment, cette exploration gagnera à être complétée par la détermination chiffrée de la puissance des effets de médiation (lorsqu'ils existent) de chacune des quatre dispositions, par le biais de l'épreuve de Sobel. C'est l'objet du tableau A1–32, ci-dessous.

Tableau A1–32.

Effets De Médiation (Scores z) Des Dispositions Subjectives Entre Les Indicateurs De Position Objective Et La Tendance Attributionnelle Externe

	Variable médiatrice			
	Cog.	Cré.	Rôl.	Dom.
Contexte d'études	2,87° (GB)	–	–	-4,73• (GB)
	-2,09⁺ (GM)			-2,67° (GM)
	-2,37⁺ (PB)			3,01° (PM)
	-2,32⁺ (PM)			4,66• (SB)
				3,25° (SM)
Données sociographiques				
Sexe	2,00⁺	–	–	4,73•
Origine sociale				
Diplômes des parents	–	–	–	-2,16⁺ (Pr)
Professions des parents	–	–	–	-2,22⁺ (Mr2)
				-2,56° (Pr5)
				3,12° (Pr6)

Note. Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; P = Philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codages identiques à ceux de la figure A1–22.

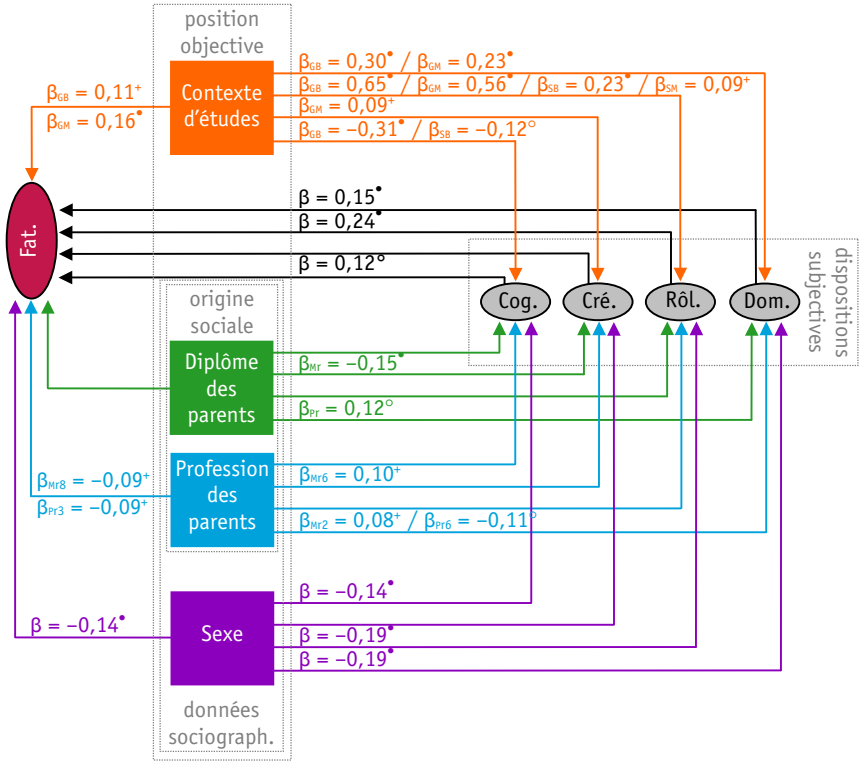
Ainsi que le montre la figure A1–22 (p. 478, ci-dessus), la croyance créationniste et la proximité aux valeurs et aux rôles n'exercent aucun[1] effet direct significatif sur la tendance attributionnelle externe ; la recherche d'effets de médiation à leur endroit est, par conséquent, sans objet. Par contre, et similairement à ce qui a pu être observé pour ce qui a trait à

[1] Dans le sens précisé à la note 1, p. 476.

l'internalité, l'orientation de dominance sociale procure, en matière d'externalité, une médiation de l'ensemble des indicateurs positionnels : contexte d'études, sexe, diplômes et professions des parents. Une configuration proche s'observe vis-à-vis du besoin de cognition, médiatisant, lui aussi, les effets du contexte d'études et du sexe – mais pas celui de l'origine sociale – sur l'externalité des répondants.

A1.3.2.3. Modélisation de la causation de la croyance en un monde sans fatalité

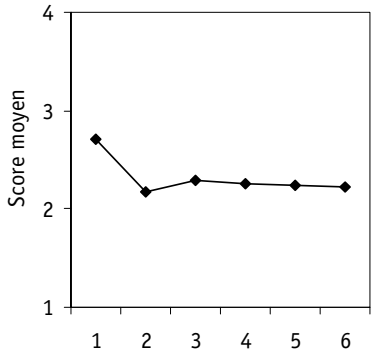
Poursuivons la démarche analytique. Celle-ci consiste, à présent, à décliner (figure A1–27, ci-dessous) le modèle causal général sur le mode d'une troisième attitude métaphysique, à savoir la croyance en un monde sans fatalité.



Note. Fat. = Croyance en un monde sans fatalité ; Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 8 = Ouvrier. Codage du sexe : 0 = Homme ; 1 = Femme ; codage des diplômes parentaux par ordre ascendant. Les coefficients β (omis si non significatifs) sont standardisés.

Figure A1–27. Modélisation des relations causales entre croyance en un monde sans fatalité et indicateurs de position objective, médiatisés par les dispositions subjectives.

À $R^2 = 0{,}05$, le modèle des effets directs est tangent, à la limite de la non-significativité, et doit donc être apprécié en tant que tel. Cette précaution prise, les effets relevés peuvent être décrits comme suit. Du point de vue de l'origine sociale du répondant, les diplômes de ses parents ne manifestent aucune influence significative sur la croyance en un monde sans fatalité. À l'exception de ceux relevant de l'enseignement primaire, les diplômes paternels, cependant, laissent apparaître une timide décroissance de la croyance avec l'augmentation de leur niveau, comme en atteste le graphique de la figure A1–28.



Note. Concernant l'échelle des abscisses : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long.

Figure A1–28. Moyennes de scores de croyance en un monde sans fatalité, en fonction du diplôme le plus élevé du père.

Concernant les professions parentales respectives, c'est dans des proportions identiques ($\beta_{Mr8} = -0{,}09^{+}$, $\beta_{Pr3} = -0{,}09^{+}$) que les mères exerçant une profession ouvrière et les pères titulaires de professions libérales se voient associés à une diminution (plus précisément exposée dans le tableau A1–33, p. 488 ci-dessous) de la croyance en un monde sans fatalité,

sans, pour autant, que ces associations ne se trouvent confirmées par les résultats de l'*ANOVA*.

Tableau A1–33.

Moyennes De Scores De Croyance En Un Monde Sans Fatalité, En Fonction Des Diplômes Les Plus Élevés Et Des Professions Des Parents

	En fonction du diplôme				En fonction de la profession			
	Père		Mère		Père		Mère	
Diplôme / Profession	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ
1	2,71	0,42	2,22	0,08	2,25	0,37	2,26	0,40
2	2,18	0,36	2,31	0,29	2,24	0,43	2,28	0,38
3	2,29	0,47	2,24	0,46	2,14	0,37	2,31	0,39
4	2,25	0,37	2,23	0,45	2,12	0,46	2,15	0,40
5	2,24	0,42	2,26	0,41	2,30	0,40	2,26	0,37
6	2,23	0,41	2,22	0,38	2,23	0,41	2,21	0,41
7	–	–	–	–	2,25	0,41	2,27	0,43
8	–	–	–	–	2,29	0,45	2,08	0,35
9	–	–	–	–	2,27	0,25	2,25	0,43

Note. Concernant le diplôme : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant la profession : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle.

Une nouvelle fois, le genre occupe une place à ne pas négliger dans l'explication des variations d'attitudes métaphysiques, puisque, concernant la croyance en un monde sans fatalité, la régression établit $\beta = -0{,}14^{\bullet}$, ce qui se traduit par des moyennes $M = 2{,}31$ ($\sigma = 0{,}42$) chez les hommes, contre $M = 2{,}17$ ($\sigma = 0{,}40$) chez les femmes, l'écart apparaissant significatif à $t = 4{,}11^{\bullet}$.

Le contexte d'études, lui non plus, ne dément pas son rôle dans la différenciation des attitudes susmentionnées. Tant en deuxième année qu'en cinquième, ce sont les étudiants en gestion qui, pour ce qui a trait à la croyance en un monde sans fatalité, tendent à se démarquer de façon significative de leurs pairs ressortissant aux autres domaines d'études. Les valeurs $\beta_{GB} = 0{,}11^{+}$ et $\beta_{GM} = 0{,}16^{\bullet}$ font apparaître, en effet, une propension des étudiants dont question à véhiculer l'attitude selon laquelle ce qui se

produit dans leur vie n'est pas l'effet du hasard ni celui du destin, mais bien, au contraire, celui de choix posés en toute connaissance de cause. Sous l'angle des scores moyens (tableau A1–34 et figure A1–29, ci-dessous), les données confirment la distinction des étudiants en gestion vis-à-vis des étudiants en philosophie et des étudiants en sociologie, quoique seul soit significatif l'écart avec ces derniers (t_1 en deuxième année, t_2 en cinquième).

Tableau A1–34.

Moyennes De Scores De Croyance En Un Monde Sans Fatalité, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	2,27	0,40	2,19	0,43	2,15	0,42
Année 5	2,32	0,40	2,15	0,42	2,10	0,44

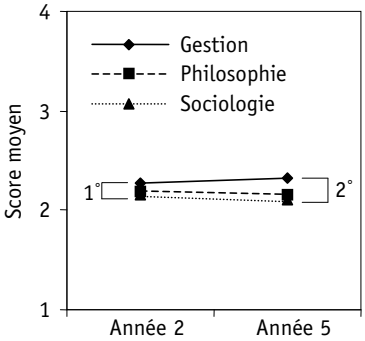


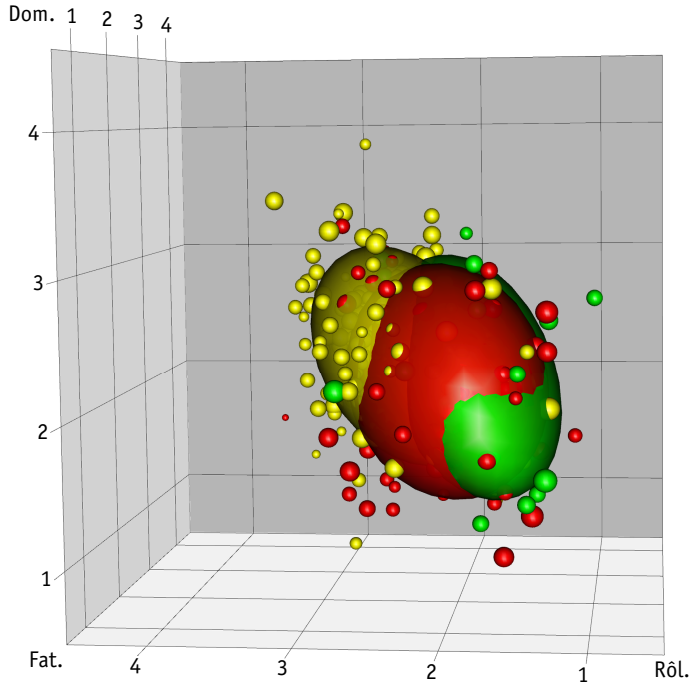
Figure A1–29 (à droite). Moyennes de scores de croyance en un monde sans fatalité, par niveau et par domaine d'études. t_1 = 2,59° ; t_2 = 2,76°.

L'équation de régression consacrée à l'étude des effets des dispositions subjectives sur la croyance en un monde sans fatalité cède une valeur R^2 = 0,11, suffisante pour pouvoir juger significative cette partie du modèle et, surtout, pour permettre d'affirmer que la médiation des indicateurs de position objective offerte par ces dispositions détient un pouvoir explicatif supérieur à celui qu'arborent, ensemble, ces indicateurs eux-mêmes (*cf. supra*, l'étude de leurs effets directs). Du reste, c'est une configuration proche – tant dans le sens que dans l'intensité de ses éléments causaux – de celle observée dans le modèle causal de la tendance attributionnelle interne que l'on retrouve ici.[1] Ainsi, si la croyance créationniste s'abstient d'une contribution significative à l'explication de la croyance en un monde sans fatalité, il n'en va pas de même des trois autres dispositions utilisées comme variables indépendantes. Chacune d'entre elles, en effet, se voit positivement reliée à cette dernière ; autrement dit, tant l'augmentation du besoin de cognition (β = 0,12°) que celle de l'orientation de dominance sociale (β = 0,15•) et, particulièrement, celle de la proximité aux valeurs et

[1] Les corrélations de la croyance en un monde sans fatalité et des tendances attributionnelles interne et externe sont, respectivement, r = 0,33• et r = –0,19•.

aux rôles ($\beta = 0{,}24^{\bullet}$) attirent vers le haut les scores de croyance en un monde sans fatalité.

C'est ce que justifie le choix de maintenir, comme précédemment, la proximité aux valeurs et aux rôles et la *SDO* comme variables indépendantes d'un graphique (objet de la figure A1–30, ci-dessous) décrivant la dispersion de cette croyance.



Note. Fat. = Croyance en un monde sans fatalité ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Chaque ellipsoïde englobe 75% des individus d'un domaine d'études (● = Gestion ; ● = Philosophie ; ● = Sociologie – sphères dont le diamètre est proportionnel au besoin de cognition).

Figure A1–30. Distribution des répondants en fonction de leur croyance en un monde sans fatalité, de leur proximité aux valeurs et aux rôles, et de leur orientation de dominance sociale.

Le graphique soutient l'existence d'une nette similitude entre la croyance en un monde sans fatalité et la tendance attributionnelle interne ; mais il évoque aussi, de manière peut-être plus convaincante que les analyses qui précèdent, des actions différenciées des dispositions médiatrices sur ces deux attitudes métaphysiques. En effet, là où la proximité

aux valeurs et aux rôles discrimine, de manière probante, les trois groupes académiques vis-à-vis de ces deux attitudes, la *SDO* n'organise ceux-ci de façon clairement distinctive que pour ce qui a trait à la seule internalité : du point de vue des domaines d'études, la croyance en un monde sans fatalité ne subit pas d'effet discriminant majeur de la part de cette dernière disposition. Retraduite dans un langage médiateur (celui des dispositions), cette conclusion met en lien l'augmentation de la proximité aux

Tableau A1–35.

Effets De Médiation (Scores z) Des Dispositions Subjectives Entre Les Indicateurs De Position Objective Et La Croyance En Un Monde Sans Fatalité

	Variable médiatrice			
	Cog.	Cré.	Rôl.	Dom.
Contexte d'études	-2,05⁺ (GB)	–	5,15• (GB)	4,02• (GB)
			3,79• (GM)	2,56° (GM)
			-4,34• (PB)	-2,87° (PM)
			-4,35• (PM)	-4,06• (SB)
			-4,42• (SB)	-3,04° (SM)
			-3,28• (SM)	
Données sociographiques				
Sexe	N.S.	–	-4,34•	-4,03•
Origine sociale				
Diplômes des parents	–	–	–	–
Professions des parents	–	–	–	2,16⁺ (Mr2)
				2,46⁺ (Pr5)
				-2,96° (Pr6)

Note. Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; P = Philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codages identiques à ceux de la figure A1–27.

valeurs et aux rôles et – dans une moindre mesure – celle de l'orientation de dominance sociale avec celle de la croyance en un monde sans fatalité. Logiquement, les scores moyens de cette croyance selon les rattachements académiques – matérialisés par leurs ellipsoïdes respectifs – observent une hiérarchie semblable à celle que l'on trouve en matière d'internalité, bien que les dispersions soient, ici, plus importantes en sociologie et en philo-

sophie qu'en gestion, avec, pour conséquence, des maxima très similaires dans les trois disciplines, contrastant avec des minima plus bas en sociologie et en philosophie qu'en gestion.

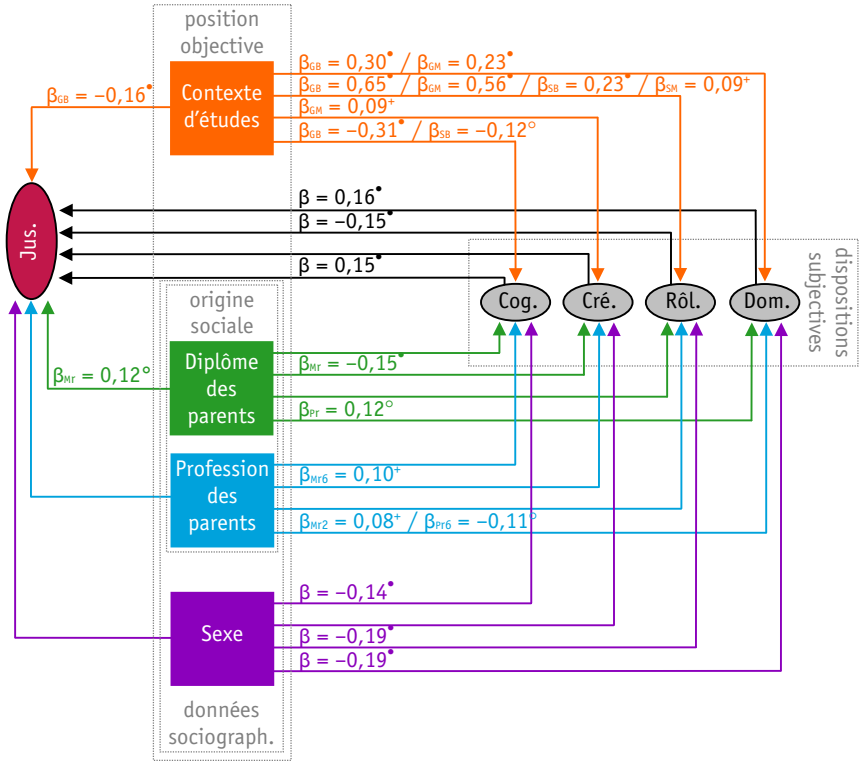
Pour en revenir au modèle causal proprement dit (figure A1–27, pp. 486 et 487, ci-dessus), l'exploitation complète de celui-ci suppose encore, par le biais de l'épreuve de Sobel, l'examen de la potentielle puissance médiatrice des quatre dispositions subjectives considérées. Ce sont ces effets que le tableau A1–35, p. 491 ci-dessus, vise à rassembler.

La mise en perspective des valeurs de ce tableau avec celles qui remplissent le tableau A1–29 (p. 477), relatif à la médiation de l'effet de la position objective sur la tendance attributionnelle interne, conduit au constat d'une superposition *quasi* totale de celles-ci sur celles-là. Autrement dit, les effets médiateurs des quatre dispositions subjectives s'avèrent pratiquement identiques pour ces deux attitudes métaphysiques : absence de médiation par la croyance créationniste, faible médiation du contexte d'études par le besoin de cognition, et forte médiation de l'ensemble des indicateurs de position objective (diplômes parentaux exceptés) par la proximité aux valeurs et aux rôles et par l'orientation de dominance sociale – dispositions qui, retenons-le, semblent renforcer leur valeur explicative des attitudes métaphysiques au fur et à mesure de notre progression dans l'analyse des modèles causaux.

A1.3.2.4. Modélisation de la causation de la croyance en un monde juste

Les analyses de la section A1.2 ont vu l'émergence de la croyance en un monde sans fatalité, dont nous venons d'explorer les facteurs causaux, comme distincte de la croyance en un monde juste ; la division principale de ces deux attitudes métaphysiques réside, rappelons-le, dans l'orientation de leurs items – plutôt vers autrui et le monde en général *vs.* plutôt vers soi-même, respectivement. Concernant la présente croyance, l'analyse de régression met en évidence une piètre significativité du modèle des effets directs (c'est-à-dire celui de l'influence des indicateurs de position objective) : $R^2 = 0{,}04$. Ci-dessous, nous nous proposons, néanmoins, d'en décrire les valeurs remarquables et, surtout, les écarts de scores moyens correspondants.

Pour ce qui a trait aux données sociographiques, seul le dernier diplôme obtenu par la mère influence, de manière directe, la croyance en un monde juste : les niveaux de celle-ci et de celui-là s'élèvent parallèlement



Note. Jus. = Croyance en un monde juste ; Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codage du sexe : 0 = Homme ; 1 = Femme ; codage des diplômes parentaux par ordre ascendant. Les coefficients β (omis si non significatifs) sont standardisés.

Figure A1–31. Modélisation des relations causales entre croyance en un monde juste et indicateurs de position objective, médiatisés par les dispositions subjectives.

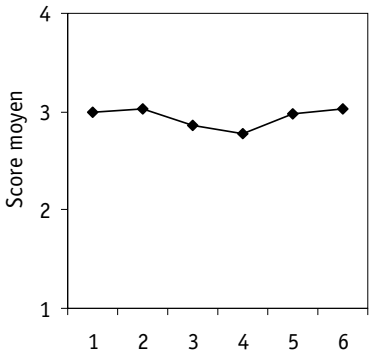
($\beta_{Mr} = 0{,}12°$), même si les scores moyens (tableau A1–36, p. 494 ci-dessous), exprimés graphiquement par la figure A1–32 (p. 494), soulignent un tassement non négligeable de la croyance, localisé chez les répondants dont le diplôme de la mère est de niveau secondaire (inférieur ou supérieur). L'*ANOVA* demeure significative ($F_{5,578} = 4{,}07^{\bullet}$), malgré tout, au même titre que celle prenant le diplôme paternel pour critère ($F_{5,575} = 3{,}11°$). Dans ce dernier cas (figure A1–33, p. 494), les scores moyens de croyance en un monde juste croissent en même temps qu'augmente le niveau du

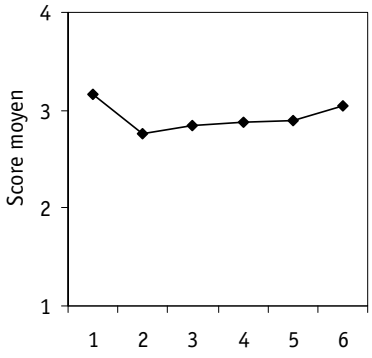
Tableau A1–36.

Moyennes De Scores De Croyance En Un Monde Juste, En Fonction Des Diplômes Les Plus Élevés Et Des Professions Des Parents

	En fonction du diplôme				En fonction de la profession			
	Père		Mère		Père		Mère	
Diplôme / Profession	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ
1	3,17	0,43	3,00	0,47	2,75	0,51	3,20	0,18
2	2,76	0,66	3,03	0,43	2,89	0,57	2,94	0,46
3	2,84	0,55	2,86	0,58	2,90	0,47	2,88	0,51
4	2,87	0,57	2,78	0,59	3,03	0,48	2,96	0,43
5	2,90	0,48	2,97	0,47	3,02	0,52	2,96	0,45
6	3,04	0,53	3,03	0,52	2,97	0,54	3,00	0,54
7	–	–	–	–	2,94	0,55	2,91	0,53
8	–	–	–	–	2,93	0,46	2,76	0,48
9	–	–	–	–	2,65	0,60	2,93	0,61

Note. Concernant le diplôme : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant la profession : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle.





Note. Concernant les échelles des abscisses : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long.

Figure A1–32 (à gauche). *Figure A1–33 (à droite)*. Moyennes de scores de croyance en un monde juste, en fonction (respectivement) des diplômes les plus élevés des mère et père.

diplôme dont question.[1]

À l'inverse de ce que nous avons constamment observé jusqu'à présent concernant l'effet du genre sur les dispositions et sur les attitudes métaphysiques, pratiquement aucune différence ne se marque, en matière de croyance en un monde juste, entre hommes et femmes : respectivement M = 2,95 (σ = 0,55) et M = 2,93 (σ = 0,52), l'écart n'apparaissant pas significatif. De même – ainsi que le signalent les valeurs du tableau A1–37 et comme en témoigne la figure A1–34 (ci-dessous) –, le contexte d'études influence certes la croyance dont question, mais dans une mesure moindre que celle qui a pu être mise en évidence à l'égard des autres attitudes métaphysiques examinées jusqu'ici. Concrètement, lors même que les étudiants en philosophie affichent une stagnation diachronique de leurs scores moyens et que leurs pairs rattachés au domaine de la sociologie

Tableau A1–37.

Moyennes De Scores De Croyance En Un Monde Juste, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	2,82	0,52	2,99	0,46	2,98	0,59
Année 5	3,04	0,50	3,01	0,48	2,92	0,54

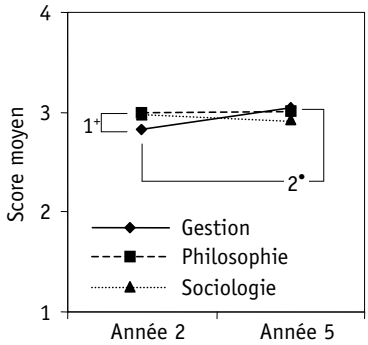


Figure A1–34 (à droite). Moyennes de scores de croyance en un monde juste, par niveau et par domaine d'études. t_1 = 2,57⁺ ; t_2 = 4,01•.

connaissent un léger fléchissement de ceux-ci entre la deuxième et la cinquième année d'études, ce sont les étudiants en gestion qui, seuls, arborent une réelle évolution attitudinale (t_2) durant leur cursus académique (la régression confirme ce constat, avec $\beta_{GB} = -0{,}16^{\bullet}$). Ils rejoignent, par là, les scores moyens des futurs philosophes, lesquels – il vaut la peine de le souligner – font état des scores moyens de croyance en un monde juste les plus élevés. Sur un axe traversant la deuxième année, enfin, l'on note une faible différence entre les scores moyens en gestion, d'une part, et leurs correspondants en philosophie et en sociologie, d'autre part (seule la différence avec celle-ci est significative [t_1], mais elle le serait probable-

[1] Seuls quatre répondants déclarent leur père sans diplôme, de sorte que le score de 3,17 a tout lieu de devoir être considéré sans grande valeur statistique.

ment aussi avec celle-là, son effectif fût-il supérieur).

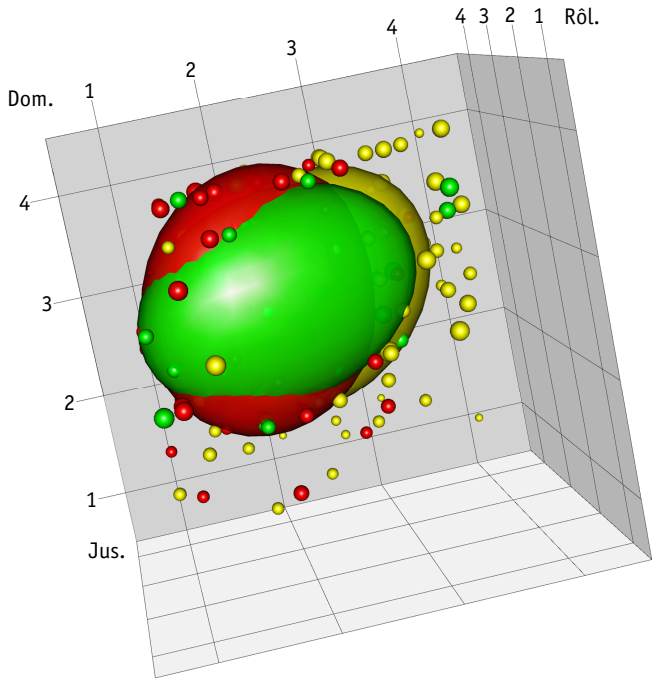
Du côté de la causation de la croyance en un monde juste par les dispositions (seconde équation de régression), la modélisation ne s'avère guère plus heuristique que celle qui évalue les effets directs des indicateurs de position objective, avec une valeur $R^2 = 0{,}06$. Pas plus ici qu'ailleurs, la croyance créationniste n'offre de contribution significative, contrairement aux trois autres dispositions. Cependant, si le besoin de cognition et l'orientation de dominance sociale confirment leur lien positif (déjà relevé dans l'étude de l'internalité et dans celle de la croyance en un monde sans fatalité) avec les attitudes métaphysiques de type libertarien ($\beta = 0{,}15^{\bullet}$ pour le besoin de cognition, $\beta = 0{,}16^{\bullet}$ pour la *SDO*), la proximité aux valeurs et aux rôles, pour sa part, se voit *négativement* reliée à la croyance en un monde juste ($\beta = -0{,}15^{\bullet}$), pourtant d'orientation libertarienne, elle aussi. Ce contraste, à première vue interpellant si l'on tient bon compte de la contiguïté conceptuelle (et statistique : $r = 0{,}21^{\bullet}$) existant entre croyance en un monde juste et croyance en un monde sans fatalité,[1] s'explique par le chiasme diachronique entre les scores moyens des étudiants en philosophie et ceux de leurs pairs ressortissant à la gestion (voir figure A1–34, ci-dessus) : ces deux groupes déterminant les écarts de scores moyens les plus forts (tant en deuxième année d'études qu'en cinquième) en termes de proximité aux valeurs et aux rôles (voir figure A1–11, p. 457), toute évolution croisée des scores qu'ils arborent dans l'une particulière des sept attitudes métaphysiques tend à porter ses effets sur la nature de la médiation de celle-ci par la disposition susmentionnée.

Une telle configuration pourrait rendre d'autant plus intéressante l'association de ces deux variables – proximité aux valeurs et aux rôles et *SDO* – dans un graphique (présenté dans la figure A1–35, p. 497 ci-dessous) matérialisant la dispersion de la croyance en un monde juste.

Malheureusement, la difficulté – déjà signalée dans les analyses qui précèdent – du contexte académique à influencer, de manière significative, la croyance en un monde juste (difficulté qui se traduit visuellement par une large dispersion des scores des étudiants en sociologie doublée d'une quasi-concentricité des trois ellipsoïdes) proscrit, au graphique, toute contribution à l'explication de cette action inversée de la proximité aux valeurs et aux rôles : aucun véritable classement des individus – que ce soit en fonction de leur domaine d'études ou des dispositions qui le média-

[1] Rappelons que la différence principale entre ces dernières réside dans l'orientation externe (vers autrui et le monde en général) de celle-ci, qui s'oppose au caractère interne (vers soi-même) de celle-là.

tisent – ne peut y être décelé, ce qui pourrait encore s'exprimer en évoquant une absence d'effet sensible (par ailleurs clairement chiffrée par la valeur R^2 issue de la régression précédente) de la proximité aux valeurs et aux rôles et de l'orientation de dominance sociale sur la croyance en un monde juste.



Note. Jus. = Croyance en un monde juste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Chaque ellipsoïde englobe 75% des individus d'un domaine d'études (● = Gestion ; ● = Philosophie ; ● = Sociologie – sphères dont le diamètre est proportionnel au besoin de cognition).

Figure A1–35. Distribution des répondants en fonction de leur croyance en un monde juste, de leur proximité aux valeurs et aux rôles, et de leur orientation de dominance sociale.

Au travers de l'épreuve de Sobel (dont les résultats sont reproduits dans le tableau A1–38, p. 498), l'évaluation quantifiée des effets de la médiation des indicateurs de position objective opérée par les dispositions subjectives peut, néanmoins, éclairer quelque peu ces constats somme toute assez diffus.

Ni les professions des parents du répondant, ni le sexe de ce dernier ne peuvent exercer d'effet indirect sur la croyance en un monde juste,

puisque leur effet direct sur celle-ci ne se révèle pas significatif ; il en va de même pour ce qui a trait à la médiation par la croyance créationniste. L'effet des diplômes parentaux, de son côté, ne se voit pas médiatisé de manière significative par les trois dispositions du modèle que sont le besoin de cognition, la proximité aux valeurs et aux rôles et l'orientation de

Tableau A1–38.

Effets De Médiation (Scores z) Des Dispositions Subjectives Entre Les Indicateurs De Position Objective Et La Croyance En Un Monde Juste

	Variable médiatrice			
	Cog.	Cré.	Rôl.	Dom.
Contexte d'études	-3,11° (GB)	–	-2,77° (GM)	2,74° (GB)
	2,67° (GM)		2,46⁺ (PB)	-2,29⁺ (SB)
	2,78° (PB)		2,45⁺ (PM)	
	2,59° (PM)		2,42⁺ (SB)	
			2,29⁺ (SM)	
Données sociographiques				
Sexe	–	–	–	–
Origine sociale				
Diplômes des parents	–	–	–	N.S.
Professions des parents	–	–	–	–

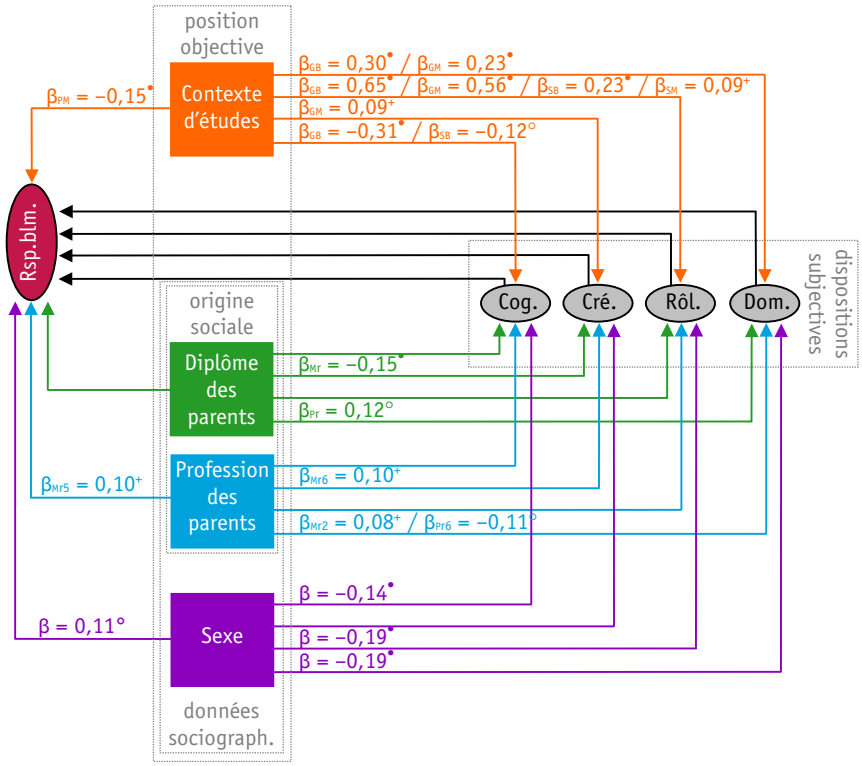
Note. Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; P = Philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. Codages identiques à ceux de la figure A1–31.

dominance sociale. Soulignons, par contre, que ces trois dernières dispositions citées médiatisent assez efficacement[1] l'effet du contexte d'études sur la croyance en un monde juste, de la même manière que celle que nous avons pu voir à l'œuvre à propos des autres attitudes métaphysiques de la variable dépendante étudiées juqu'à présent (pour mémoire : les tendances attributionnelles interne et externe ainsi que la croyance en un monde sans fatalité).

[1] Cet adverbe étant, toutefois, à rapporter à la chétive significativité de l'équation de régression dont les coefficients déterminent, de façon directe, l'ampleur des scores *z* de l'épreuve de Sobel.

A1.3.2.5. Modélisation de la causation de la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe

Comme nous l'avons mis en évidence dans leur phase de conceptualisation (voir la section 4.1.4 du chapitre 3, p. 176), les quatre variables



Note. Rsp.blm. = Croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe ; Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; P = philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codage du sexe : 0 = Homme ; 1 = Femme ; codage des diplômes parentaux par ordre ascendant. Les coefficients β (omis si non significatifs) sont standardisés.

Figure A1–36. Modélisation des relations causales entre croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe et indicateurs de position objective, médiatisés par les dispositions subjectives.

examinées dans les sections qui précèdent (A1.3.2.1 à A1.3.2.4) n'ont pas été pensées, du point de vue des items définissant les échelles dont elles

émanent, dans un but d'appréhension d'attitudes relatives au déterminisme et à la liberté *métaphysiques* (même si nous avons montré qu'il n'était pas illégitime de les utiliser en ce sens), mais plutôt à leurs homologues *socio-anthropologiques*. Inversement, la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe constitue la première des dimensions de la variable dépendante construites avec un souci foncier de captation d'une attitude proprement métaphysique.

Tableau A1–39.

Moyennes De Scores De Croyance En La Responsabilité Et Au Blâme En Univers Déterministe, En Fonction Des Diplômes Les Plus Élevés Et Des Professions Des Parents

	En fonction du diplôme				En fonction de la profession			
	Père		Mère		Père		Mère	
Diplôme / Profession	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ
1	3,06	0,66	3,00	0,35	3,06	0,66	3,35	0,78
2	2,93	0,85	3,10	0,79	2,85	0,81	2,89	0,73
3	2,94	0,70	2,72	0,85	2,78	0,81	2,90	0,81
4	2,83	0,75	2,91	0,77	2,65	0,94	2,84	0,76
5	2,79	0,81	2,81	0,75	2,98	0,69	3,14	0,66
6	2,88	0,80	2,87	0,81	2,87	0,88	2,84	0,83
7	–	–	–	–	2,75	0,77	2,75	0,79
8	–	–	–	–	2,95	0,78	3,03	0,67
9	–	–	–	–	2,91	0,51	2,81	0,77

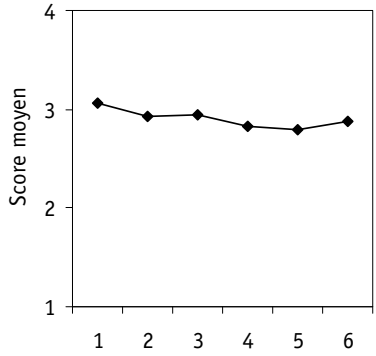
Note. Concernant le diplôme : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant la profession : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle.

Peut-être cette différence doit-elle constituer un indice d'interprétation de la très faible significativité (R^2 = 0,04) obtenue dans la modélisation des effets directs de la position objective sur cette croyance et, surtout, de l'absence totale de significativité de la modélisation de ses effets indirects : comme le montre la figure A1–36, p. 499 ci-dessus, aucun coefficient de la régression des dispositions sur l'attitude métaphysique considérée ne se montre significatif.

L'origine sociale marque une influence sur la croyance en la responsa-

bilité et au blâme métaphysiques, au travers de la profession maternelle : davantage de responsabilité et de blâme sont attribués à l'agent par les répondants dont la mère exerce une profession d'encadrement ($\beta_{Mr5} = 0{,}10^{+}$), sans, pour autant, que l'*ANOVA* ne confirme cette différence. Notons aussi que les scores moyens, dont le relevé figure dans le tableau A1–39 (p. 500, ci-dessus), s'accompagnent d'écarts-types nettement supérieurs, pour la plupart, à ceux que nous avons notés pour les quatre dimensions précédentes de la variable dépendante.

En outre, et comme en témoigne le graphique de la figure A1–37, ci-dessous, un lien existe manifestement entre la croyance du répondant et le niveau du dernier diplôme de son père, celle-là décroissant assez régulièrement au fur et à mesure que celui-ci augmente, avant, néanmoins, de connaître une augmentation chez les répondants dont le père possède un diplôme universitaire.



Note. Concernant l'échelle des abscisses : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long.

Figure A1–37. Comparaison des moyennes de scores de croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, en fonction du diplôme du père.

L'influence du genre du répondant contraste avec celles qui ont pu être mises au jour au sujet des attitudes précédemment analysées. C'est ainsi que, là où une subjectivité "progressiste" se voyait davantage associée au sexe féminin – aussi bien en matière de dispositions que pour ce qui a trait aux attitudes métaphysiques –, celui-ci arbore, ici, une propension plus "conservatrice" (ou, à tout le moins, une propension plus libertarienne) : dans notre étude, les femmes se trouvent, plus que les hommes, associées à une attribution de responsabilité et de blâme aux agents en univers déterministe ($\beta = 0{,}11°$). Ceci se traduit par des scores moyens

distincts, à savoir $M = 2{,}76$ ($\sigma = 0{,}82$) pour les hommes et $M = 2{,}93$ ($\sigma = 0{,}75$) pour les femmes, l'écart étant significatif à $t = 2{,}62°$.

Le contexte d'études, enfin, ne manque pas d'exercer un effet significatif sur la différenciation des croyances dont question. Mieux que le coefficient de régression ($\beta_{PM} = -0{,}15^{•}$), la figure A1–38, ci-dessous, montre l'importante diminution, entre la deuxième et la cinquième année de leur cursus, de la tendance des étudiants en philosophie à attribuer la responsabilité et le blâme aux agents d'un monde déterministe. À la lecture des scores moyens (tableau A1–40, ci-dessous), ce constat revêt une

Tableau A1–40.

Moyennes De Scores De Croyance En La Responsabilité Et Au Blâme En Univers Déterministe, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	2,92	0,70	2,66	1,08	2,87	0,75
Année 5	2,89	0,79	2,28	0,81	2,75	0,88

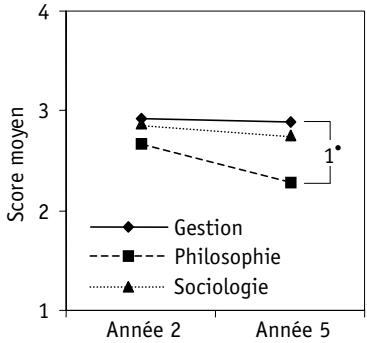


Figure A1–38 (à droite). Moyennes de scores de croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, par niveau et par domaine d'études. $t_1 = 3{,}61^{•}$.

importance fondamentale pour la problématique qui est la nôtre. Il signifie, en effet, que la socialisation académique des philosophes contribue à façonner leurs attitudes métaphysiques, de manière substantielle et, surtout, de manière *spécifique* : alors que les étudiants en sociologie suivent leurs pairs philosophes dans la décroissance diachronique de leurs scores moyens en matière d'attributions causales libertariennes *à connotation sociale* (comme nous l'avons vu dans la section A1.3.2.1, particulièrement en sa figure A1–20, p. 474), ils témoignent d'une quasi-stagnation attitudinale dans le temps lorsque ces attributions prennent une tournure authentiquement *métaphysique*, comme c'est le cas ici. Par conséquent, tout porte à croire que, si les étudiants en gestion ne semblent sensibilisés à aucun type de déterminisme au cours de leurs études, les étudiants en sociologie reçoivent, eux, une socialisation académique qui accentue la prégnance du déterminisme socio-anthropologique, cependant que les étudiants en philosophie, pour leur part, suivent un cursus universitaire qui rend saillants, dans leur chef, *à la fois* le déterminisme socio-anthropologique *et* le déterminisme métaphysique (avec pour aboutisse-

ment, en dernière année d'études, un écart vis-à-vis du domaine de la gestion suffisant pour être significatif à t_1).

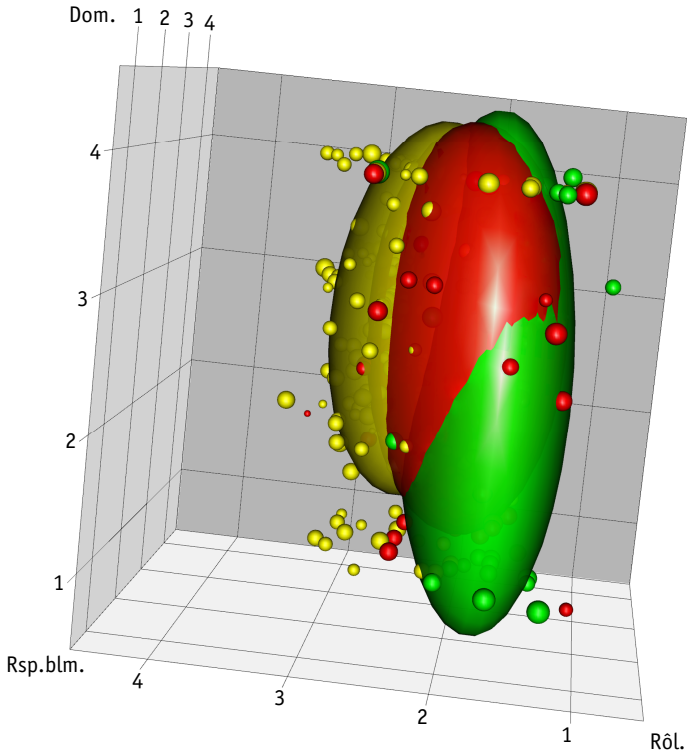
Nous l'avons signalé, la seconde équation de régression, menée à partir des dispositions subjectives, ne conduit à aucun résultat tangible. Aucun effet de médiation quantifiable des indicateurs de position objective sur la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe ne pourra donc être recherché.

Quoi qu'il en soit, cette absence de résultat interprétable par l'analyse acheminatoire n'équivaut pas nécessairement, nous venons de le voir, à une absence totale de différenciation des scores moyens de la croyance par les indicateurs de position objective ; il n'est peut-être pas déraisonnable, dès lors, de supposer que les deux dispositions (proximité aux valeurs et aux rôles et *SDO*) qui, jusqu'ici, se sont révélées les plus contributives à l'explication des variations des attitudes métaphysiques étudiées puissent, malgré tout, détenir un pouvoir explicatif sur ladite croyance.[1] C'est selon cette logique qu'est proposée, ci-dessous (figure A1–39, p. 504), une illustration graphique de la dispersion des sujets de l'étude selon leur triple positionnement par la croyance en la responsabilité et au blâme et par les deux dispositions précitées.

Dans ce graphique comme dans celui qui, ci-dessus (figure A1–35, p. 497), décrivait la distribution des répondants sous l'angle de leur proximité aux valeurs et aux rôles, de leur orientation de dominance sociale et de leur croyance en un monde juste, l'étalement des scores (dont témoigne l'accroissement des écarts-types) est particulièrement patent dans les trois domaines académiques examinés. Sous ce jour, cette croyance en un monde juste apparaît comme une dimension transitoire de la variable dépendante, entre, d'une part, les trois attitudes au caractère quelque peu socio-anthropologique que sont les tendances attributionnelles et la croyance en un monde sans fatalité, et, d'autre part, les trois attitudes plus explicitement métaphysiques que constituent la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, la qualification métaphysique de notre univers, et – pour ce qui nous occupe ici – la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe. Comme le reflète l'organisation des ellipsoïdes dans l'espace, toutefois, la dispersion est bien moins marquée chez les étudiants en sociologie et chez

[1] D'autant qu'une corrélation, certes faible, existe ($r = 0{,}10^{+}$) entre la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe et la croyance en un monde sans fatalité, dont on n'ignore pas que proximité aux valeurs et aux rôles et *SDO* constituaient deux déterminants importants.

leurs homologues ressortissant à la gestion que chez les futurs philosophes ; tout en atteignant des maxima voisins de ceux de leurs pairs, en



Note. Rsp.blm. = Croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Chaque ellipsoïde englobe 75% des individus d'un domaine d'études (● = Gestion ; ● = Philosophie ; ● = Sociologie – sphères dont le diamètre est proportionnel au besoin de cognition).

Figure A1–39. Distribution des répondants en fonction de leur croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, de leur proximité aux valeurs et aux rôles, et de leur orientation de dominance sociale.

effet, ceux-ci connaissent des minima très nettement inférieurs à ceux de ces deux autres groupes.[1] En d'autres termes, et comme nous l'avons vu ci-dessus, seuls les étudiants en philosophie subissent une socialisation académique capable d'aboutir à un niveau très bas de responsabilisation de

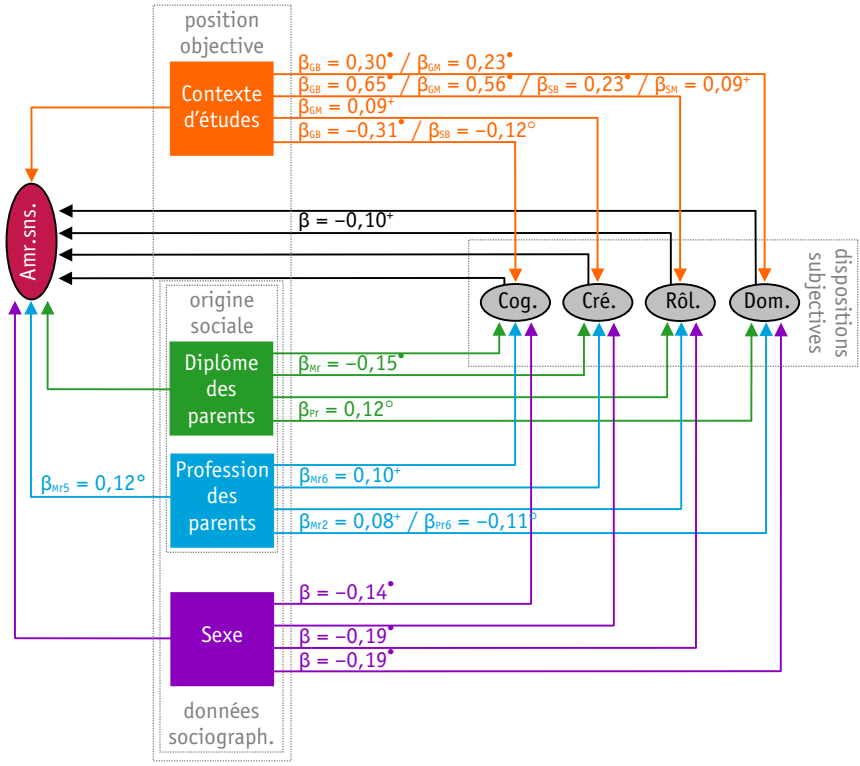
[1] L'ampleur de cette dispersion est liée, comme le montrent le tableau A1–40 et la figure A1–38 (p. 502), à celle de la variation attitudinale subie par ces étudiants entre le début et le terme de leur cursus académique.

l'agent en univers déterministe, les étudiants en sociologie conservant, pour leur part et d'une extrémité à l'autre de leur trajectoire académique, la même sensibilité (ou, peut-être, la même *absence* de sensibilité) au caractère proprement métaphysique de la causalité et de la responsabilité que celle des étudiants en gestion. La figure A1–39 met clairement en lumière cette bivocité de la configuration des résultats : la proximité aux valeurs et aux rôles se voit liée, *simultanément*, à une absence d'effet médiateur sur la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe (lorsque l'on compare les étudiants en gestion aux étudiants en sociologie) *et* à la présence d'une influence médiatrice majeure sur ladite croyance (lorsque l'on confronte les étudiants en philosophie aux étudiants des deux autres domaines académiques) ; c'est probablement cette ambiguïté de surface qui, d'ailleurs, explique en grande partie l'inaptitude de l'équation de régression à fournir un coefficient β significatif en matière d'influence de la proximité aux valeurs et aux rôles sur la croyance dont il est ici question.

A1.3.2.6. Modélisation de la causation de la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe

Sous l'angle de l'analyse acheminatoire, nous nous trouvons, eu égard à cette deuxième dimension proprement métaphysique de la variable dépendante de l'étude, dans une configuration de résultats similaire à la précédente : comme le montre la figure A1–40 (p. 506, ci-dessous), le schéma hypothétique ne parvient pas à modéliser adéquatement les processus causaux en jeu dans la détermination de la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, puisque la valeur $R^2 = 0{,}01$ (soit une absence presque totale de significativité) est obtenue pour chacune des deux équations de régression sur cette dernière, que les indicateurs de position objective y soient intégrés de manière directe ou par l'intermédiaire des dispositions subjectives.

Seule la profession maternelle – lorsqu'elle relève de l'encadrement – influence ($\beta_{Mr5} = 0{,}12°$), d'une façon identique (et confirmée par l'*ANOVA* : $F_{8,561} = 2{,}21^{+}$) à celle observée en matière de croyance en la responsabilité et au blâme (c'est-à-dire positivement), la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe. Mentionnons aussi, à propos du tableau des scores moyens ci-dessous, la dispersion non négligeable de ceux-ci autour de la moyenne ; il s'agit là d'un phénomène que nous avons déjà remarqué à propos de la dimension précédente de la variable dépendante.



Note. Amr.sns. = Croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe ; Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codage du sexe : 0 = Homme ; 1 = Femme ; codage des diplômes parentaux par ordre ascendant. Les coefficients β (omis si non significatifs) sont standardisés.

Figure A1–40. Modélisation des relations causales entre croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe et indicateurs de position objective, médiatisés par les dispositions subjectives.

Ni les diplômes parentaux, ni le genre, ni même le contexte d'études ne parviennent à marquer un effet – direct ou indirect – sur la croyance examinée ici. Ceci se traduit par des scores moyens peu différenciés par ces indicateurs : $M = 2,71$ ($\sigma = 0,68$) pour les femmes et $M = 2,67$ ($\sigma = 0,72$) pour les hommes (l'écart n'étant pas significatif), et les valeurs rapportées par le tableau A1–42 (p. 507, ci-dessous) pour ce qui a trait au domaine et au niveau d'études.

Tableau A1–41.

Moyennes De Scores De Croyance Au Sens De La Vie Et En La Possibilité D'amour Et D'amitié En Univers Déterministe, En Fonction Des Diplômes Les Plus Élevés Et Des Professions Des Parents

	En fonction du diplôme				En fonction de la profession			
	Père		Mère		Père		Mère	
Diplôme / Profession	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ
1	2,88	0,63	3,25	0,35	2,77	0,43	2,80	0,48
2	2,84	0,77	3,13	0,60	2,61	0,69	2,78	0,73
3	2,69	0,72	2,51	0,57	2,56	0,67	2,62	0,58
4	2,67	0,71	2,72	0,74	2,67	0,70	2,43	0,71
5	2,61	0,73	2,67	0,71	2,74	0,68	3,05	0,63
6	2,77	0,66	2,72	0,68	2,75	0,77	2,69	0,72
7	–	–	–	–	2,65	0,75	2,62	0,69
8	–	–	–	–	2,83	0,57	2,92	0,69
9	–	–	–	–	2,92	0,76	2,67	0,72

Note. Concernant le diplôme : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant la profession : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle.

Tableau A1–42.

Moyennes De Scores De Croyance Au Sens De La Vie Et En La Possibilité D'amour Et D'amitié En Univers Déterministe, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	2,72	0,66	2,78	1,02	2,72	0,71
Année 5	2,64	0,67	2,78	0,75	2,59	0,60

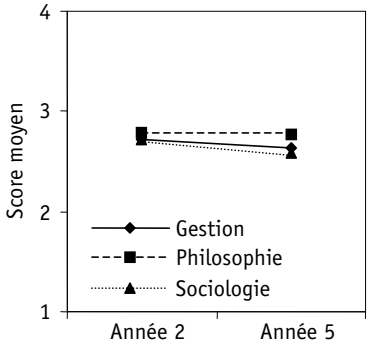


Figure A1–41 (à droite). Moyennes de scores de croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, par niveau et par domaine d'études.

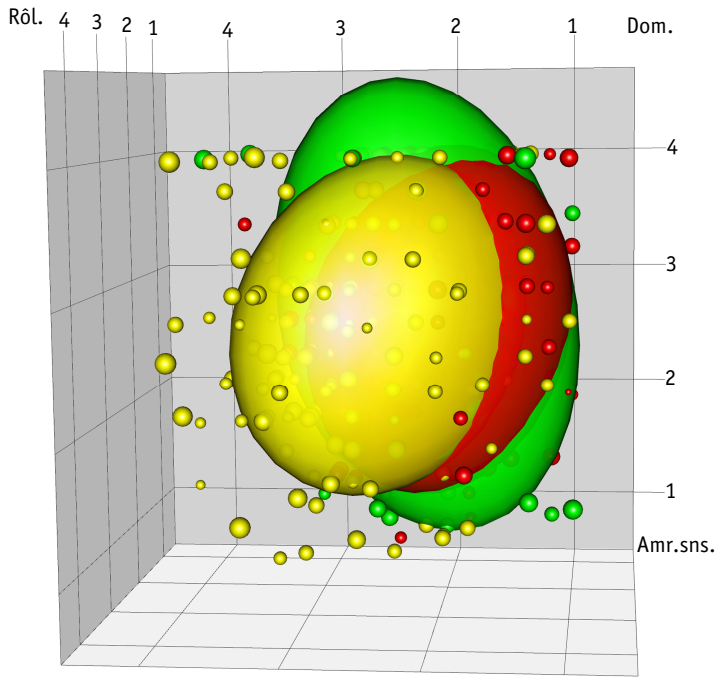
Ainsi que la figure A1–41 le laisse supputer, aucun des écarts observables sur le graphique n'est statistiquement significatif. C'est, toutefois,

de sa mise en perspective avec celui de la figure A1–38 (p. 502), décrivant les différences de croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe en fonction du contexte d'études, que provient son intérêt principal. En effet, lors même que les scores moyens des étudiants en sociologie et ceux des étudiants en gestion décrivent des trajectoires fondamentalement identiques à celles que nous avons observées au sujet de ladite croyance (l'on note même, en gestion, une faible inclination des scores à la baisse diachronique),[1] les étudiants en philosophie, pour leur part, non seulement inversent leur position relative vis-à-vis de leurs pairs relevant des deux autres domaines académiques (puisque leurs scores moyens deviennent, ici, les plus élevés), mais arborent, de surcroît, une complète immobilité attitudinale entre le début et le terme de leur cursus universitaire, là où, en matière de responsabilité et de blâme, une décroissance majeure était mise en évidence. Ceci tendrait à confirmer l'influence d'une socialisation spécifique à la problématique du libre-arbitre et du déterminisme métaphysiques sur les étudiants en philosophie, avec, pour conséquence palpable, celle d'une claire mise en relation, dans leur chef, des questions morales (attribution de responsabilité, de blâme et de louange) avec ladite problématique, contrastant avec ce qui apparaît, ici, comme un net découplage de cette dernière et des questions introspectives et interactionnelles (sens de la vie, sens des relations affectives, *etc.*, en univers déterministe) : face à celles-ci, les étudiants en philosophie seraient, du point de vue conceptuel, tout aussi démunis que leurs pairs rattachés aux deux autres disciplines, ce qui expliquerait la proximité des scores des trois groupes académiques relativement à l'attitude considérée ici. Remarquons, toutefois, que le découplage susmentionné pourrait aussi résulter non pas d'une absence de réflexion de la part des étudiants en philosophie sur ces questions particulières, mais plutôt de l'action de la charge affective de la vignette sur leurs représentations : comme plusieurs études (mentionnées dans la section 6.2 du chapitre 3, p. 201) l'ont constaté, l'implication du répondant dans le scénario qui lui est soumis peut varier en fonction de cette charge ; l'hypothèse précédemment émise d'une augmentation de la tendance libertarienne dans les réponses portant sur des situations affectivement connotées pourrait donc trouver, ici, une certaine validation empirique. Selon cette perspective, il nous faudrait alors conclure que ce que nous avons comparé, plus haut, à une dissolution des attributs constitutifs du moi et de ce qui, de façon générale, rend

[1] Une nette corrélation ($r = 0{,}40^{\bullet}$) entre les deux croyances confirme leur considérable recouvrement mutuel.

possibles les relations interindividuelles (amour, amitié, compassion, *etc.*) ne semble pas à redouter en cas de ratification du déterminisme métaphysique sur une grande échelle : du point de vue affectif, un tel entérinement ne rendrait autrui ni lisse, ni transparent.

C'est, au surplus, dans le but de prolonger cette comparaison entre domaines académiques qu'est exposée l'illustration graphique de la figure A1–42, décrite ci-dessous : la proximité aux valeurs et aux rôles et la *SDO* y



Note. Amr.sns. = Croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Chaque ellipsoïde englobe 75% des individus d'un domaine d'études (● = Gestion ; ● = Philosophie ; ● = Sociologie – sphères dont le diamètre est proportionnel au besoin de cognition).

Figure A1–42. Distribution des répondants en fonction de leur croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, de leur proximité aux valeurs et aux rôles, et de leur orientation de dominance sociale.

sont mobilisées comme variables indépendantes, dont la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe est envisagée comme une fonction. Signalons d'ailleurs, à ce propos, que

cette proximité aux valeurs et aux rôles est la seule disposition qui, parmi les quatre considérées par le modèle acheminatoire, y exerce une influence sur la croyance dont question ($\beta = -0{,}10^{+}$) : plus le répondant prend de distance vis-à-vis des valeurs et des rôles, plus il estime que la vie a un sens et que l'amour et l'amitié sont possibles dans un univers déterministe.[1] Notons aussi, au passage, que cette influence prend également la forme d'une médiation de l'effet du sexe, puisque l'épreuve de Sobel fournit, à son endroit, un score $z = 2{,}13^{+}$.

Ici encore, c'est le domaine de la philosophie qui, par le contraste qu'il crée avec ceux de la sociologie et de la gestion, offre les constats les plus stimulants en partant de la représentation tridimensionnelle des résultats. D'une part, les étudiants qui s'y rattachent voient, tendanciellement, leur croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe positivement liée à leur orientation de dominance sociale, au contraire des étudiants des deux autres domaines, qui, eux, établissent un lien négatif entre ces deux variables ; formulé autrement, ceci signifie que l'on croit d'autant plus (lorsque l'on étudie la philosophie) ou d'autant moins (lorsque l'on étudie la gestion ou la sociologie) au sens de la vie et des relations affectives dans un hypothétique univers déterministe que l'ont nourrit une propension à la légitimation de l'inégalité sociale. Il y a tout lieu de penser, d'ailleurs, que c'est de cette disparité de la croyance en fonction de la *SDO* qu'émane l'incapacité de la régression à produire un coefficient β significatif pour cette dernière. D'autre part, la philosophie présente un étalement des scores attitudinaux de ses étudiants franchement supérieur à celui que produisent les scores homologues des étudiants relevant des deux autres domaines académiques. Si cet étalement n'est pas sans rappeler celui qui a pu être remarqué au sujet de l'attitude précédente – à savoir, la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe –, il n'en présente pas moins deux différences majeures vis-à-vis de cette dernière. La première réside dans la manière dont les scores s'épanchent en philosophie, ici, *à la fois* vers le haut et vers le bas comparativement à ceux des étudiants des deux autres filières ;[2] ceci correspond à l'existence de prises de position plus affirmées

[1] Il est utile de rappeler qu'un lien semblable, *mais de sens opposé*, a été mis en évidence à propos de la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe (voir, entre autres, la figure A1–39, section A1.3.2.5, p. 504 ci-dessus), et ce malgré la corrélation positive (et significative) existant entre les deux croyances (*cf.* note 1, p. 508). Ceci s'explique de la même manière que le phénomène semblable observé entre la croyance en un monde sans fatalité et la croyance en un monde juste (voir p. 496).

[2] Ce qui appelle, soulignons-le, une relativisation de la valeur du coefficient β correspondant

(dans un sens ou dans l'autre) de la part des futurs philosophes que de celle des autres étudiants quant au sens de la vie et des relations affectives dans un univers déterministe. La seconde a trait à ce que nous avons nommé, plus haut, l'immobilité attitudinale des étudiants en philosophie sur la longueur de leur cursus académique : du fait de celle-ci, ce n'est pas à la *socialisation* philosophique que l'on peut attribuer cet étalement des attitudes propre à la philosophie, mais bien à une forme d'*identité* philosophique (qui demeurerait à caractériser), déjà présente dans la deuxième année d'études, et n'évoluant guère dans la durée de celles-ci.

A1.3.2.7. Modélisation de la causation de la qualification métaphysique de notre univers

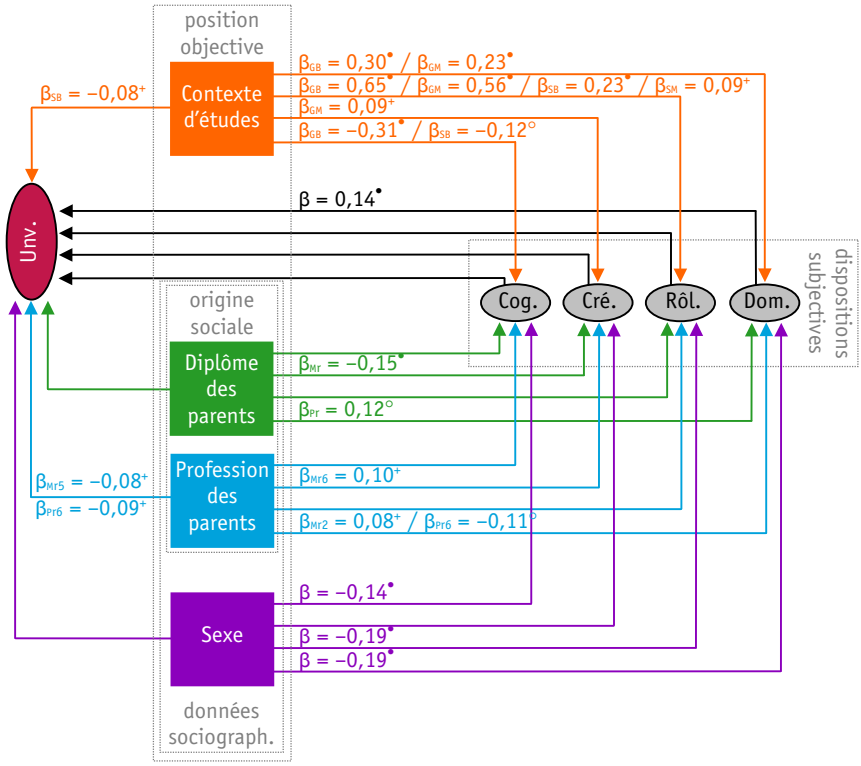
L'ultime dimension de la variable dépendante correspond à la qualification métaphysique de notre univers par le répondant. Une dernière fois, deux équations de régression sont construites, en vue de saisir la causation de cette attitude métaphysique par les indicateurs de position objective, tant de manière directe que de façon indirecte, c'est-à-dire au travers de la médiation des dispositions subjectives. Comme le révèle la figure A1–43, p. 512 ci-dessous, la modélisation *a priori* se montre peu contributive au dévoilement des contributions respectives de ces multiples sources d'influence.

En matière d'effets directs, ce constat se reflète, d'ailleurs, dans l'absence de significativité de la régression ($R^2 = 0{,}02$). Quoi qu'il en soit, ceci n'élimine pas – nous l'avons vu – l'intérêt d'un examen des scores moyens[1] en fonction des indicateurs considérés. Celui-ci conduit à renouveler le constat d'une majoration des écarts-types par comparaison à ceux des scores moyens relatifs aux quatre premières dimensions de la variable dépendante, constat que nous avons déjà posé au sujet des deux attitudes métaphysiques précédentes.

---

dans l'analyse acheminatoire : sur la base du seul graphique de la figure A1–42, il n'est pas possible de déceler une quelconque influence de la proximité aux valeurs et aux rôles sur la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe.

[1] Contrairement à chacune des six autres attitudes métaphysiques et des quatre dispositions subjectives, dont les scores moyens s'étendent sur l'intervalle [1, 4], la qualification métaphysique de notre univers, du fait de sa nature dichotomique, étale ses scores moyens sur l'intervalle [0, 1]. Remarquons aussi que, s'il est censé renforcer la continuité sémantique avec l'analyse des autres attitudes, le terme *score* n'en participe pas moins d'un abus de langage dans ce cas précis, puisque l'indicateur de cette qualification métaphysique de notre univers ne comprend qu'un seul item.



Note. Unv. = Qualification métaphysique de notre univers ; Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codage du sexe : 0 = Homme ; 1 = Femme ; codage des diplômes parentaux par ordre ascendant. Les coefficients β (omis si non significatifs) sont standardisés.

Figure A1–43. Modélisation des relations causales entre qualification métaphysique de notre univers et indicateurs de position objective, médiatisés par les dispositions subjectives.

Le tableau A1–43, p. 513 ci-dessous, ne laisse apparaître aucune tendance particulière des diplômes parentaux à infléchir l'attitude examinée ici. Du côté des professions, en revanche, l'on note la persistance (non confirmée par l'*ANOVA*, néanmoins) d'une influence modeste des mères exerçant un métier d'encadrement sur la qualification métaphysique de notre univers par leur enfant, laquelle tend, alors, vers plus de déterminisme ($\beta_{Mr5} = -0,08^{+}$). Un effet identique est, en outre, relevé à propos des pères exerçant une profession intermédiaire ($\beta_{Pr6} = -0,09^{+}$), là encore sans valeur

significative dans l'*ANOVA*. L'autre composante des indicateurs sociographiques, à savoir le sexe, fait état de moyennes $M = 0{,}78$ ($\sigma = 0{,}42$) pour les hommes, contre $M = 0{,}75$ ($\sigma = 0{,}43$) pour les femmes, sans écart significatif.

Tableau A1–43.

Moyennes De Scores De Qualification Métaphysique De Notre Univers, En Fonction Des Diplômes Les Plus Élevés Et Des Professions Des Parents

	En fonction du diplôme				En fonction de la profession			
	Père		Mère		Père		Mère	
Diplôme / Profession	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ	*M*	σ
1	0,50	0,58	0,50	0,71	0,88	0,34	1,00	0,00
2	0,76	0,44	0,70	0,48	0,73	0,44	0,76	0,43
3	0,83	0,38	0,80	0,41	0,79	0,41	0,84	0,37
4	0,74	0,44	0,74	0,44	0,79	0,42	0,87	0,34
5	0,76	0,43	0,78	0,42	0,76	0,43	0,61	0,50
6	0,76	0,43	0,75	0,43	0,66	0,48	0,73	0,44
7	–	–	–	–	0,80	0,40	0,75	0,44
8	–	–	–	–	0,80	0,41	0,68	0,48
9	–	–	–	–	0,63	0,50	0,84	0,37

Note. Concernant le diplôme : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant la profession : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle.

Les valeurs du tableau A1–44, p. 514 ci-dessous, témoignent d'une discrète autorité du contexte d'études sur la qualification métaphysique de notre univers, principalement perceptible chez les étudiants en sociologie ($\beta_{SB} = -0{,}08^{+}$).[1] Le graphique de la figure A1–44 (p. 514) confirme cet effet de la socialisation par le contexte académique et suggère, de surcroît, une modique homogénéisation attitudinale imputable à cette dernière : là où les étudiants en sociologie, qui se montrent les moins libertariens en dé-

[1] Niveaux d'études confondus, ces étudiants sont, d'ailleurs, les plus nombreux à opter pour la qualification déterministe de notre univers : 30%, contre 22% et 19% en gestion et en philosophie, respectivement.

but de cursus, tendent à évoluer vers plus de ratification du libre-arbitre métaphysique en fin de parcours académique, les étudiants en philosophie, initialement plus enclins que ceux des autres domaines à décrire notre univers comme libertarien, voient, eux, leur attitude progresser vers une plus grande reconnaissance du déterminisme. Ceci n'empêche pas, toutefois, les futurs philosophes de conserver, à la fin de leur trajectoire universitaire, les qualifications de notre univers les plus libertariennes. Insistons, tout de même, sur la nécessité de relativiser ces tendances et leur illustration graphique, puisque l'échelle des ordonnées est, sur cette dernière, trois fois supérieure à celle des graphiques homologues précédemment construits (voir, à ce sujet, la note 1 de la page 511) ; l'*ANOVA* ne met en évidence, d'ailleurs, aucun écart significatif entre ces scores moyens.

Tableau A1–44.

Moyennes De Scores De Qualification Métaphysique De Notre Univers, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	0,78	0,41	0,82	0,39	0,69	0,46
Année 5	0,77	0,42	0,80	0,41	0,74	0,44

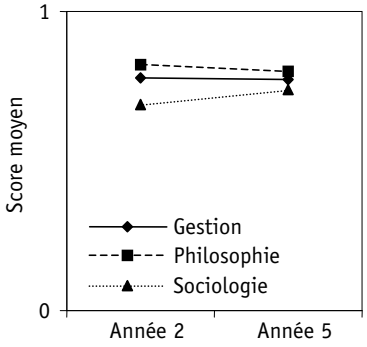


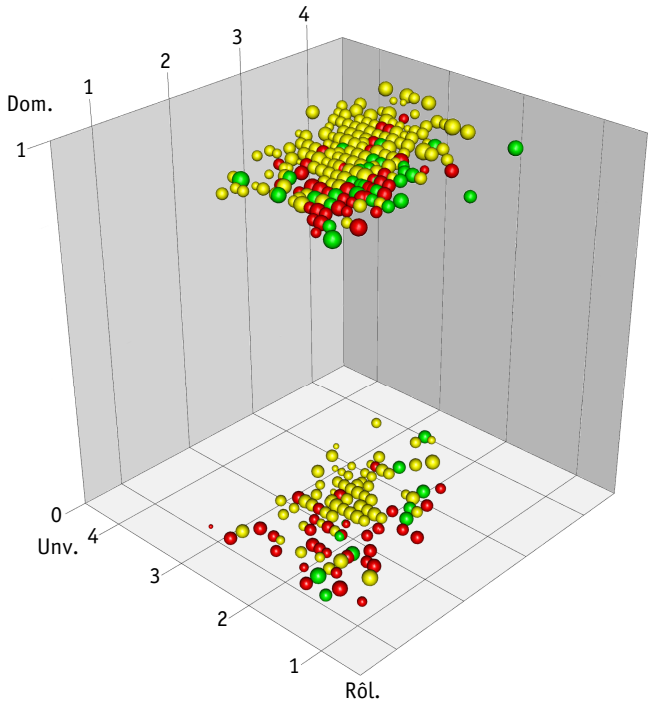
Figure A1–44 (à droite). Moyennes de scores de qualification métaphysique de notre univers, par niveau et par domaine d'études.

À l'instar de la structure modélisatrice des effets indirects des deux attitudes métaphysiques précédentes, le schéma de causation hypothétique médiatisant les indicateurs de position objective par les dispositions se montre non significatif, avec $R^2 = 0{,}02$. L'orientation de dominance sociale n'en conserve pas moins, pour autant, une relation d'orientation positive ($\beta = 0{,}14^{\bullet}$) avec la qualification métaphysique de notre univers : les sujets de notre étude avalisent d'autant plus volontiers le libertarianisme métaphysique qu'ils valorisent l'inégalité sociale.

Comme ses prédécesseurs, la figure A1–45, p. 515, rend compte de la dispersion des répondants selon le triple point de vue de leur orientation de dominance sociale, de leur proximité aux valeurs et aux rôles, et de leur qualification métaphysique de notre univers.[1] Le graphique, reconnaissons-

[1] Cette dernière variable revêtant un caractère dichotomique (voir note 1, p. 511), le tracé

le, offre peu d'éclairages additionnels sur les résultats déjà évoqués. Il illustre visuellement, malgré tout, la qualification majoritairement libertarienne de notre univers par les répondants, particulièrement en gestion et en philosophie. En outre, et en dépit du lien quantitatif observé, ci-dessus, entre *SDO* et qualification métaphysique de notre univers, la figure A1–45 plaide peu en faveur d'une réelle médiation de cette attitude métaphysique par les deux dispositions considérées ici : les sujets qui optent pour la qualification libertarienne de notre univers ne se trouvent pas franchement



Note. Unv. = Qualification métaphysique de notre univers ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). ● = Gestion ; ● = Philosophie ; ● = Sociologie (sphères dont le diamètre est proportionnel au besoin de cognition).

Figure A1–45. Distribution des répondants en fonction de leur qualification métaphysique de notre univers, de leur proximité aux valeurs et aux rôles, et de leur orientation de dominance sociale.

plus nombreux à figurer dans les scores les plus élevés de *SDO* et de proximité aux valeurs et aux rôles que ceux qui ratifient une qualification déterministe de ce dernier.

d'ellipsoïdes de contingence se trouve, ici, dépourvu de pertinence.

La lecture de la figure A1–46, toutefois, permet de comprendre que la dissonance entre la modélisation par régression et la représentation graphique des résultats, pour ce qui a trait au lien entre qualification métaphysique de notre univers et orientation de dominance sociale, ne constitue qu'un désaccord de façade. Il se trouve que la nature de cette divergence doit, en effet, être modulée selon les domaines académiques : si une relation positive est de mise en gestion (t_1) et en sociologie (t_2), puisque les scores moyens de *SDO* y sont effectivement plus élevés chez les étudiants qui qualifient notre univers de *libertarien* que chez ceux qui le qualifient de *déterministe*, elle s'inverse en philosophie, où un score plus

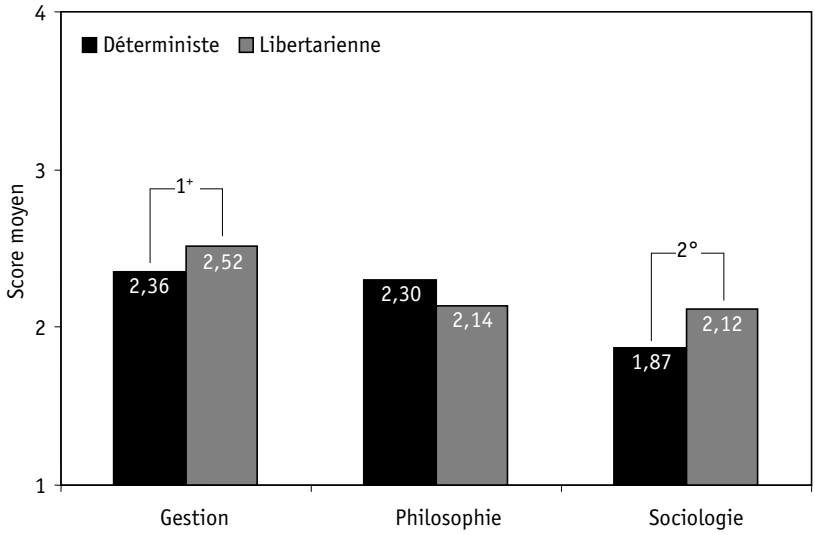


Figure A1–46. Moyennes de scores d'orientation de dominance sociale (*SDO*) en fonction de la qualification métaphysique de notre univers, par domaine d'études. $t_1 = 2{,}26^{+}$; $t_2 = 2{,}72°$.

élevé de *SDO* signifie, en moyenne, une qualification plus déterministe de l'univers (l'absence de significativité de l'écart étant probablement à attribuer, dans ce dernier cas, à la faiblesse de l'effectif). En définitive, cette posture singulière de la philosophie vis-à-vis de la qualification métaphysique de notre univers, relativement aux deux autres disciplines étudiées, est assez cohérente, puisqu'elle correspond, trait pour trait, à celle que l'analyse a mise en relief au sujet de la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe (voir p. 510 *supra*).

Eu égard à la quantification proprement dite des effets indirects des indicateurs de position objective sur la qualification métaphysique de no-

tre univers par les répondants, l'orientation de dominance sociale est la seule disposition subjective à présenter un coefficient β significatif et constitue, de ce fait, l'unique possible médiation des effets du contexte d'études et des professions parentales. Le tableau A1–45, ci-dessous, rassemble les résultats des épreuves de Sobel menées selon cette perspective.

Tableau A1–45.

Effets De Médiation (Scores z) Des Dispositions Subjectives Entre Les Indicateurs De Position Objective Et La Qualification Métaphysique De Notre Univers

	Variable médiatrice			
	Cog.	Cré.	Rôl.	Dom.
Contexte d'études	–	–	–	3,14° (GB)
				2,20⁺ (GM)
				-2,33⁺ (PM)
				2,41⁺ (SM)
Données sociographiques				
Sexe	–	–	–	–
Origine sociale				
Diplômes des parents	–	–	–	–
Professions des parents	–	–	–	2,08⁺ (Pr5)
				-2,33⁺ (Pr6)

Note. Cog. = Besoin de cognition ; Cré. = Croyance créationniste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). G = Gestion ; P = Philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire. Codages identiques à ceux de la figure A1–43.

Comme l'indique le tableau qui précède, la profession (paternelle) et le contexte d'études revendiquent tous deux une contribution indirecte aux variations de la qualification métaphysique de notre univers, *via* l'orientation de dominance sociale ; cette contribution, rappelons-le néanmoins, doit être mise en rapport avec l'absence de significativité de l'ensemble du modèle causal.

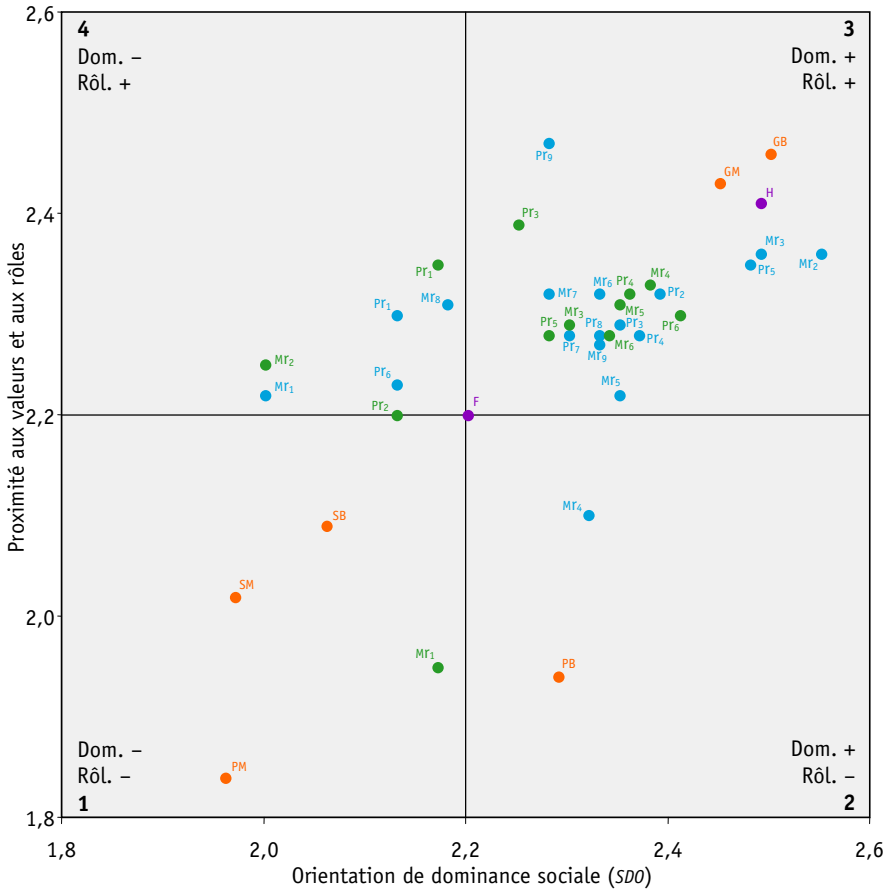
Évoquons, pour terminer cette analyse des déterminants de ladite qualification, deux corrélations dignes d'intérêt entre cette dernière et, respectivement, la croyance en la responsabilité et au blâme dans un univers déterministe (avec $r = -0{,}19^{\bullet}$) et – surtout – la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié dans ce même contexte (avec

$r = -0{,}35^{\bullet}$). Ces deux croyances, prenant pour objet un univers déterministe *hypothétique*, augmentent donc d'autant plus que le répondant considère que l'univers *réel*, celui dans lequel nous vivons, est lui-même déterministe. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

A1.3.2.8. Récapitulation de l'influence de la position objective, médiatisée par les dispositions, sur les attitudes métaphysiques

Les analyses qui viennent d'être conduites désignent la proximité aux valeurs et aux rôles et l'orientation de dominance sociale comme les deux dispositions produisant l'influence la plus puissante sur les sept attitudes métaphysiques définissant la variable dépendante de notre étude. C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle ont été élaborés des graphiques tridimensionnels permettant la représentation simultanée de tous les sujets de l'étude en fonction de ces deux dispositions et de l'une particulière de ces attitudes métaphysiques. Dans une optique analogue, il pourrait se révéler heuristique de concevoir, dans la présente section récapitulative, des graphiques fondés sur le même ensemble de variables, quoique destinés à figurer, cette fois, non plus l'agencement des sujets eux-mêmes, mais celui des indicateurs de position objective pris en considération dans l'étude. De telles représentations seraient, en effet, susceptibles de rendre compte de la manière dont la proximité aux valeurs et aux rôles, l'orientation de dominance sociale, et chacune des attitudes métaphysiques distribuent, dans les espaces géométriques qu'elles organisent respectivement, les positions topographiques relatives desdits indicateurs, lesquels participent, eux-mêmes, à la définition d'une position sociale objective dans les parties d'espace social découpées et isolées de la sorte. En situant visuellement les valeurs moyennes de ces indicateurs relativement à ces variables, l'on obtient ainsi une cartographie des proximités et des éloignements, des affinités et des oppositions de ceux-là les uns par rapport aux autres – c'est-à-dire une caractérisation de la nature *relationnelle* de la portion d'espace social concernée.

Le premier jalon à poser, dans cette construction, est celui de la description des positions relatives des points du plan formé par la proximité aux valeurs et aux rôles et l'orientation de dominance sociale. En tant que projection orthogonale de l'ensemble des indicateurs, ce plan (figure A1–47, p. 519 ci-dessous) sera – à l'instar de son homologue des structures tridimensionnelles qui précèdent – commun à chacun des graphiques décrivant les indicateurs relatifs à l'une des sept attitudes métaphysiques.



Note. Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Concernant le contexte d'études (●) : G = Gestion ; P = Philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. Concernant les diplômes parentaux (●) : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant les professions parentales (●) : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle. Concernant le sexe (●) : F = Femme ; H = Homme.

Figure A1–47. Agencement des indicateurs de position objective en fonction de la proximité aux valeurs et aux rôles et de l'orientation de dominance sociale (*SDO*).

En prenant, pour références, les valeurs médianes (*i.e.* 2,2) de chacun de ses deux axes, le graphique partage sa surface en quadrants définis, respectivement, par la conjonction de l'une des deux possibles valences (+

ou –) de la proximité aux valeurs et aux rôles et de l'une des deux possibles valences de la *SDO*. À partir de là, plusieurs observations peuvent être menées, qui tantôt résument celles des sections antérieures, tantôt complètent ces dernières.[1]

- Comme nous l'avons vu, *SDO* et proximité aux valeurs et aux rôles entretiennent une corrélation dont il faut tenir compte. Celle-ci se manifeste, notamment, par une absence de points dans les extrêmes des deux quadrants aux valences contraires (à savoir, les quadrants 2 et 4) ; autrement dit, aucun indicateur ne figure dans les zones dans lesquelles s'opposent les deux dispositions de façon maximale.
- Le contexte d'études apparaît comme l'indicateur le plus clivant eu égard aux deux dispositions envisagées. Le quadrant 1, qui correspond à la distance aux valeurs et aux rôles la plus élevée et à l'orientation de dominance sociale la plus faible, entérine la présence des étudiants en sociologie. Antagonistes de ces derniers, les étudiants en gestion s'inscrivent à l'extrémité du quadrant opposé, c'est-à-dire celui qui associe les distances aux valeurs et aux rôles les plus minces à l'orientation de dominance sociale la plus élevée. Les étudiants en philosophie, enfin, basculent du quadrant 2 (distance importante aux valeurs et aux rôles, orientation de dominance sociale plutôt forte) en deuxième année d'études au quadrant 1 en dernière année, au point d'y dépasser les étudiants en sociologie. La socialisation académique entraîne, par conséquent, les individus qui en font l'objet vers des scores moyens plus bas dans les deux dispositions concernées ; ceci est vrai en gestion, plus encore en sociologie, et particulièrement remarquable en philosophie.
- Le genre détient, lui aussi, un fort pouvoir discriminant relativement à la proximité aux valeurs et aux rôles et à l'orientation de

[1] Lors de la lecture d'un graphique de ce type, il est indispensable de garder à l'esprit l'influence non négligeable, sur la pondération des moyennes, des différences de taille des sous-groupes d'étudiants constituant la population de l'étude. Cela dit, il serait inopportun de prétendre neutraliser cette influence par une normalisation des effectifs, puisque la référence de celle-ci ne pourrait être qu'arbitraire : lors d'une comparaison de *l'ensemble* des indicateurs de l'étude, comme c'est le cas ici, normaliser à partir du critère des domaines académiques ne se justifie pas plus que procéder de la sorte sur la base du sexe, ou encore sur celle des professions parentales, par exemple (voir, à ce propos, les considérations de la section A1.1.1 ci-dessus, particulièrement pp. 414 et suivantes).

dominance sociale : tandis que les femmes occupent, sur le graphique, une position parfaitement neutre (à l'intersection de ses deux axes médians), les hommes y voisinent avec les étudiants en gestion, c'est-à-dire au sein des valeurs culminantes des deux dispositions précitées.

- Le graphique montre que tous les diplômes parentaux, à quelques exceptions près, concentrent leurs effets sur la zone proximale du quadrant 3, associant une distance aux valeurs et aux rôles plutôt faible à une *SDO* assez élevée. L'examen des liens entre les diplômes parentaux et ces deux dispositions (section A1.3.1.3 *supra*, p. 462) est plus précis sur ce point, puisqu'il ratifie (voir la figure A1–18, p. 464) une influence positive entre la *SDO* des répondants et le diplôme le plus élevé de leur père. Le présent graphique, néanmoins, suggère un effet de même sens – quoique plus diffus – de la part du diplôme maternel (*cf.* mères sans diplôme ou diplômées de l'enseignement primaire, très excentrées comparativement à la concentration dont question ci-dessus).
- C'est au sujet des professions parentales que le graphique apporte le plus d'éléments d'information. Si l'analyse quantitative – menée essentiellement dans la section A1.3.1.4 ci-dessus (p. 464) – attribue une diminution de leur orientation de dominance sociale aux répondants dont le père occupe un poste intermédiaire, alors probablement y a-t-il lieu de déduire la même inférence à propos des pères et mères agriculteurs (certes très peu nombreux dans la population étudiée) et des mères ouvrières. De même, bien que le graphique illustre pertinemment de quelle manière les répondants dont la mère exerce un métier "indépendant" produisent des scores extrêmes de *SDO*, il n'en souligne pas moins la contiguïté de ces répondants, de ceux dont la mère est titulaire d'une profession libérale, et de ceux dont le père remplit des fonctions d'encadrement. Enfin, il n'est pas inutile de relever que, à scores moyens de *SDO* comparables, les répondants dont la mère exerce une profession intellectuelle supérieure arborent davantage de distance aux valeurs et aux rôles, l'inverse étant vrai pour les répondants dont le père est déclaré sans profession (au chômage ou à la retraite, notamment).

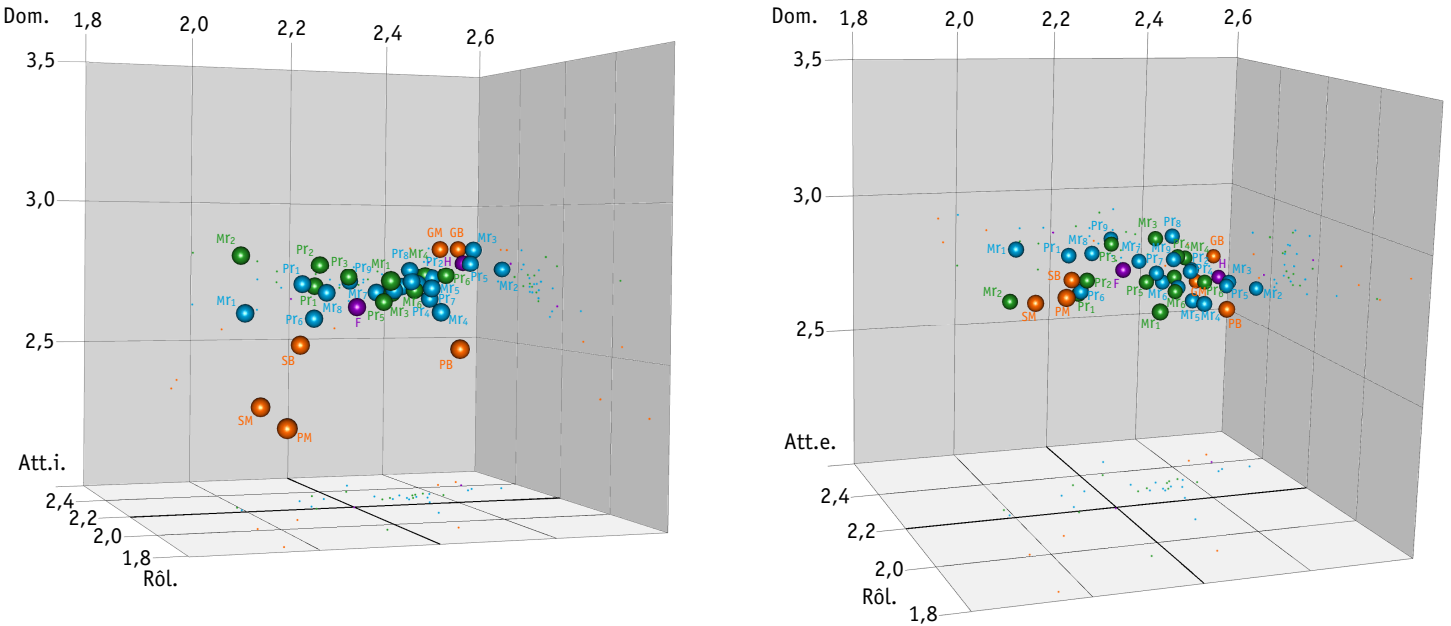
Brossé à partir des deux dispositions s'étant révélées les plus fécondes dans le cours des analyses précédentes, ce portrait général des indicateurs de position objective peut, à présent, se voir retraduit en autant

de déclinaisons que la variable dépendante de la recherche empirique compte de dimensions, dénommées *attitudes métaphysiques* dans cette dernière. Comme annoncé ci-dessus, les graphiques ainsi produits visent principalement à fournir une représentation synoptique des valeurs moyennes prises par les indicateurs dont question, et, ce faisant, à résumer l'ensemble des observations recueillies (dans les sections A1.3.2.1 à A1.3.2.7) au sujet de ces attitudes métaphysiques.

- En matière de tendances attributionnelles – attitudes métaphysiques à connotation socio-anthropologique par excellence –, les étudiants en gestion connaissent une évolution faible et négative (pour ce qui concerne l'externalité) voire nulle (pour ce qui a trait à l'internalité) sur la durée de leur cursus académique (figure A1–48, p. 523). Ceci à l'inverse des étudiants en philosophie, lesquels subissent, eux, une socialisation académique qui, d'une extrémité à l'autre de leur parcours universitaire, les guide vers moins d'internalité et plus d'externalité. Le cas des étudiants en sociologie est plus mitigé, en revanche : accompagnant leurs pairs philosophes pour ce qui relève de l'internalité, c'est une trajectoire parallèle à celle des étudiants en gestion (c'est-à-dire une trajectoire décroissante) qu'ils décrivent vis-à-vis de l'externalité. Ajouté à celui d'un net resserrement des six[1] scores moyens vis-à-vis de leurs homologues relatifs à l'internalité, ce constat au sujet de l'externalité donne à penser qu'il existe, en sociologie mais aussi dans les deux autres domaines académiques, un entendement asymétrique de ces deux tendances attributionnelles conceptuellement symétriques.

  L'une et l'autre de ces dernières se voient, quoi qu'il en soit, déterminées par la proximité aux valeurs et aux rôles et par l'orientation de dominance sociale, puisque l'externalité diminue et, surtout, l'internalité augmente au fur et à mesure que l'on passe du quadrant 1 au quadrant 4 sur le plan de projection des indicateurs. Cette distribution des variations des tendances attributionnelles vaut aussi pour le contexte d'études, pour le sexe, pour les professions des parents, et (dans une moindre mesure) pour les diplômes de ceux-ci, de sorte que l'on peut conclure, de manière franche, à une médiation de ces indicateurs de position objective par les deux dispositions subjectives qui définissent le plan

[1] Deux niveaux pour chacune des trois disciplines académiques.



Note. Att.i. = Tendance attributionnelle interne ; Att.e. = Tendance attributionnelle externe ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Concernant le contexte d'études (●) : G = Gestion ; P = Philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. Concernant les diplômes parentaux (●) : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant les professions parentales (●) : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle. Concernant le sexe (●) : F = Femme ; H = Homme.

Figure A1–48. Agencement des indicateurs de position objective en fonction de la proximité aux valeurs et aux rôles, de l'orientation de dominance sociale (*SDO*), et de la tendance attributionnelle interne (à gauche) ou externe (à droite).

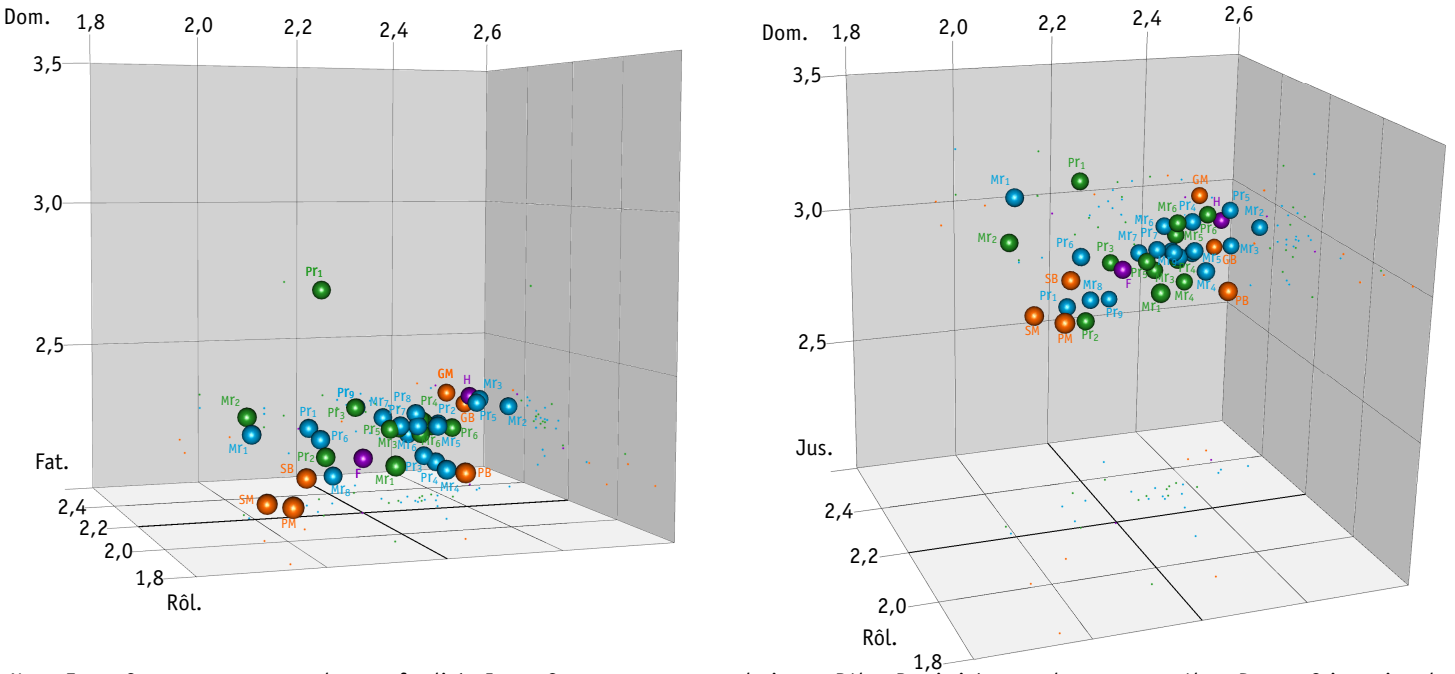
précité.[1] Il suffit donc – pour résumer le propos de façon certes assez lapidaire – de connaître les déterminants objectifs des variations de la proximité aux valeurs et aux rôles et de la *SDO* pour connaître ceux des variations de tendances attributionnelles.[2]

- Même doté d'une influence inférieure à celle que lui connaissent les deux attitudes précédentes, le contexte d'études demeure (comme en témoigne la figure A1–49, p. 525) le facteur majeur de clivage des répondants concernant la croyance en un monde sans fatalité et la croyance en un monde juste. Sous cet angle, ces deux attitudes – conceptuellement proches l'une de l'autre – déploient une configuration semblable à celle que présente la tendance attributionnelle interne, tant du point de vue de leur évolution diachronique (augmentation des scores moyens en gestion, diminution[3] de ces derniers dans les deux autres disciplines) que selon leurs axes synchroniques, avec, dans ce dernier cas, l'exception notable des étudiants en gestion : lors même que ceux-ci engendrent

[1] Il n'aura pas échappé au lecteur une certaine dissemblance entre quelques-uns des commentaires énoncés ici et ceux formulés dans les analyses antérieures, notamment pour ce qui a trait à la médiation. Réitérons donc, à ce propos, l'importante remarque déjà évoquée plus haut (note 1, p. 476) : là où les examens des sections précédentes visaient à *quantifier* les effets éventuellement observés, ceux qui sont conduits ici visent à faciliter la récapitulation et à *préparer la discussion* ; ils recèlent, en ce sens, un caractère subjectif (mais non arbitraire) – voire schématique – dont la recherche ne peut faire l'économie et qui, de ce fait, est assumé comme tel. Par exemple lorsqu'elles reposent sur des valeurs qui les portent au point de tangence de la significativité, nombre d'analyses quantitatives, d'ailleurs, sont elles-mêmes loin d'échapper à cette subjectivité interprétative, et ce en dépit de leur nature plus systématique.

[2] Ceci ne signifie pas, retenons-le, que proximité aux valeurs et aux rôles et orientation de dominance sociale ne constituent qu'un *relais* des indicateurs de position objective, un ensemble de variables dont aurait pu être faite l'économie : tout à l'inverse, évoquer une *médiation* par ces deux dispositions indique qu'elles sont à l'origine, sur la variable dépendante, d'un effet dont il ne serait pas possible de rendre compte sans avoir recours à elles (O. Servais [2012], nous l'avons vu dans la note 3 de la page 188, use de la très judicieuse notion de *causalité dispositionnelle* à cet égard). La preuve empirique de ces considérations peut être trouvée dans la comparaison des valeurs R^2 obtenues pour les équations de régression conçues avec et sans variables médiatrices : concernant l'externalité, par exemple, l'équation des effets directs (c'est-à-dire celle qui omet les médiateurs) aboutit à une valeur $R^2 = 0{,}06$ (soit non significative), là où celle des effets indirects (incluant les dispositions médiatrices) conduit à une valeur $R^2 = 0{,}12$, qui non seulement est significative, mais qui, de surcroît, explique le double de variance de la précédente.

[3] Cette diminution est, toutefois, moins marquée ici qu'en ce qui concerne l'internalité ; entre le début et le terme de leurs études universitaires, les étudiants en philosophie, par exemple, font preuve d'une immobilité presque totale de leur croyance en un monde juste.



Note. Fat. = Croyance en un monde sans fatalité ; Jus. = Croyance en un monde juste ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Concernant le contexte d'études (●) : G = Gestion ; P = Philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. Concernant les diplômes parentaux (●) : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant les professions parentales (●) : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle. Concernant le sexe (●) : F = Femme ; H = Homme.

Figure A1–49. Agencement des indicateurs de position objective en fonction de la proximité aux valeurs et aux rôles, de l'orientation de dominance sociale (*SDO*), et de la croyance en un monde sans fatalité (à gauche) ou en un monde juste (à droite).

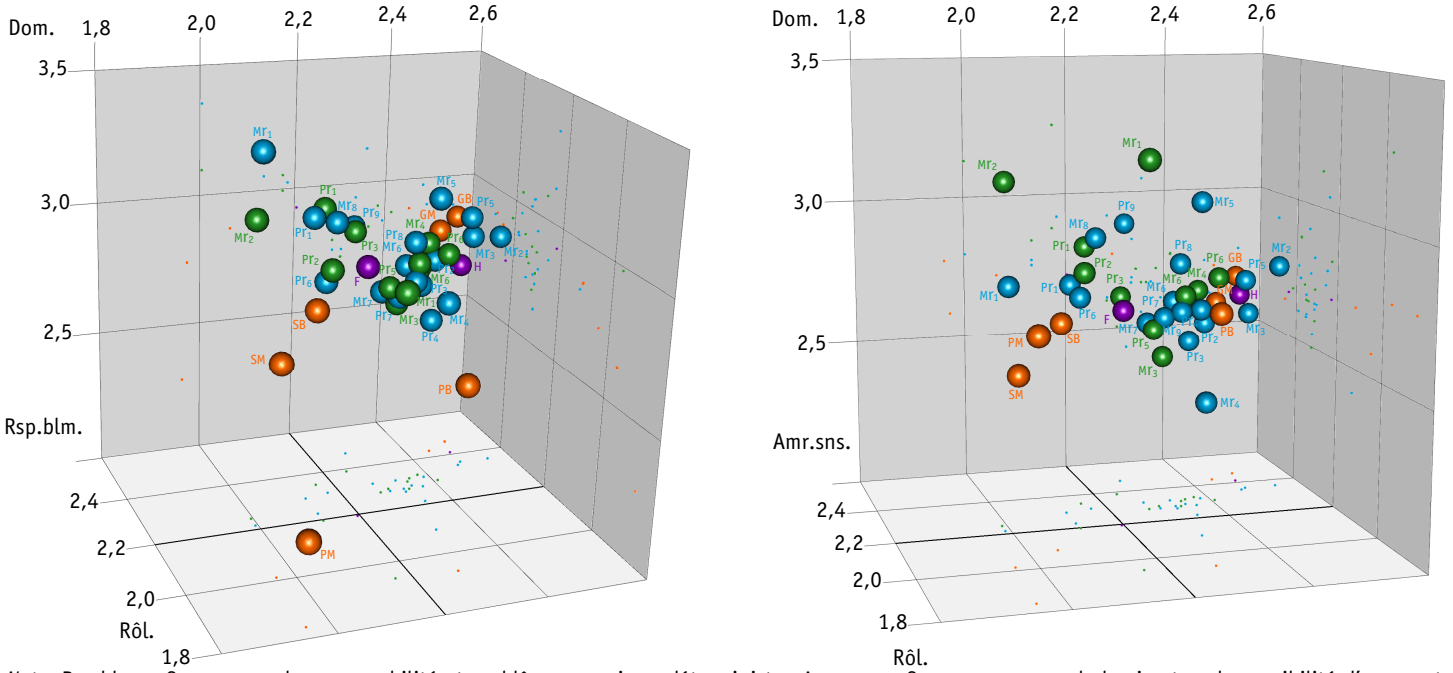
systématiquement les scores moyens les plus élevés d'internalité et de croyance en un monde sans fatalité, ils font état des croyances en un monde juste les plus faibles en deuxième année d'études.

La figure susmentionnée traduit, comme précédemment, une médiation valable du contexte d'études[1] et des professions parentales par les deux dispositions retenues : très succinctement, des scores inférieurs chez les répondants dont la mère est ouvrière ou titulaire d'une profession intellectuelle supérieure, et des scores supérieurs chez ceux dont la mère accomplit un métier "indépendant" ou une profession libérale (assez étonnamment, les pères titulaires d'une profession libérale sont, eux, associés à une *diminution* de la croyance en un monde sans fatalité de leur enfant), ou dont le père exerce une fonction d'encadrement. La médiation des diplômes parentaux par ces mêmes dispositions, de son côté, n'est réellement effective que sur la croyance en un monde juste, l'augmentation de celle-ci allant de pair, tendanciellement, avec celle du niveau de ceux-là. Enfin, si les scores moyens de croyance en un monde sans fatalité sont inégaux entre hommes et femmes (avec une infériorité chez ces dernières), il n'en va pas de même en matière de croyance en un monde juste, où règne une quasi-égalité de scores entre genres.

L'ensemble de ces disparités relatives, apparentes dans le bref exposé qui précède, nous amène à conclure à la moindre expression d'un potentiel heuristique par ces deux attitudes métaphysiques que par les tendances attributionnelles ; ce sont donc ces dernières qui devront emporter notre préférence au titre de base interprétative, puisque ce sont elles qui, *in fine*, se révèlent détenir l'apanage des formes les plus paradigmatiques d'attitudes métaphysiques à connotation socio-anthropologique.

- La croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe et la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe (figure A1–50, p. 527) s'opposent aux quatre dimensions précédentes de la variable dépendante, en cela qu'elles correspondent, contrairement à ces dernières dimensions, à des attitudes *conceptuellement* (ou *authentiquement*)

[1] Avec, cependant, une inversion de l'effet médiateur de la proximité aux valeurs et aux rôles lorsque l'on passe de l'une à l'autre de ces deux croyances (voir p. 496 pour davantage de précisions sur ce sujet).



Note. Rsp.blm. = Croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe ; Amr.sns. = Croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Concernant le contexte d'études (●) : G = Gestion ; P = Philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. Concernant les diplômes parentaux (●) : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant les professions parentales (●) : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle. Concernant le sexe (●) : F = Femme ; H = Homme.

Figure A1–50. Agencement des indicateurs de position objective en fonction de la proximité aux valeurs et aux rôles, de l'orientation de dominance sociale (*SDO*), et de la croyance en la responsabilité et au blâme (à gauche) ou au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié (à droite), en univers déterministe.

métaphysiques. Cette caractéristique distinctive donne lieu à l'émergence d'effets non encore observés jusqu'ici. Ainsi, tandis que la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe reste stable dans le temps, en gestion, ou décroît légèrement, en sociologie, elle connaît, en philosophie, une diminution majeure sur la durée des études ; d'un autre côté, nous avons vu que les évolutions diachroniques des étudiants de ces deux derniers domaines tendent à demeurer proches l'une de l'autre du point de vue des attitudes métaphysiques d'inspiration plutôt socio-anthropologique, tandis que les étudiants en gestion maintiennent, à l'endroit de ces dernières, un relatif *statu quo*. De cette mise en perspective, il faut donc déduire que les étudiants en gestion ne se trouvent significativement sensibilisés à aucun type de déterminisme au cours de leurs études, que la socialisation des étudiants en sociologie, à cet égard, porte essentiellement sur le déterminisme socio-anthropologique, et que celle des étudiants en philosophie rend prégnants ce dernier *et* le déterminisme métaphysique. Cette configuration se voit renversée, par contre, pour ce qui concerne la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe : tandis que les étudiants en gestion et les étudiants en sociologie affirment, en accord avec leurs attitudes au sujet de la responsabilité, une modeste diminution de leurs scores moyens sur le cursus académique, ce sont, cette fois, les étudiants en philosophie qui arborent une remarquable invariance d'une extrémité à l'autre de ce dernier et qui, de surcroît, affichent les scores moyens les plus élevés (et les plus affirmés, comme en témoigne leur étalement) des trois domaines considérés. Nous avons évoqué, à cet égard, la possible existence d'une *identité* philosophique, différente de la *socialisation* philosophique. Nous avons également formulé l'hypothèse de réponses différenciées en fonction de la charge affective du scénario : il se pourrait que, dans une situation d'observateur (responsabilité et blâme d'autrui), le répondant manifestât une attitude déterministe (en adéquation avec la réflexion que lui procure sa socialisation philosophique), et qu'une situation d'implication subjective (amitié, amour et relations interindividuelles en général) engendrât des réactions plus libertariennes. Le genre, lui aussi, modifie son influence comparativement aux attitudes précédentes, puisque ce sont les femmes qui attribuent la responsabilité et le blâme les plus importants en univers déterministe. Il en va de

même, enfin, au sujet des diplômes parentaux : bien que leur autorité sur ces deux croyances soit faible (et objectivement non significative, à l'échelle du modèle causal global), l'on note tout de même le couplage de la diminution de l'attribution de blâme et de responsabilité par le répondant à l'augmentation du niveau scolaire de son père.

Au vu de ces résultats singuliers, l'on peut s'attendre à ce que la médiation des indicateurs par les dispositions subjectives soit, elle-même, atypique[1]. De fait, alors que la variation de proximité aux valeurs et aux rôles exerce, sur la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, l'effet que l'on pouvait attendre d'elle – à savoir, une variation de même sens –, c'est à une variation de sens *opposé*[2] qu'elle donne lieu s'agissant de la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié dans l'univers précité : plus est distante la posture qu'adopte le répondant vis-à-vis des valeurs et des rôles, plus ont de sens, aux yeux de ce dernier, la vie, l'amour et l'amitié dans un univers déterministe. Évidemment, cet antagonisme dans la médiation n'est pas étranger au renversement attitudinal manifesté par les étudiants en philosophie lors du passage de la première à la seconde de ces croyances, puisque ce sont ces mêmes étudiants qui présentent la différenciation disciplinaire la plus forte en matière de proximité aux valeurs et aux rôles. Pour sa part, l'orientation de dominance sociale n'influence que la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, et ce de façon hétérogène : en gestion et en sociologie, elle tend à minorer la croyance, cependant qu'elle contribue à la renforcer en philosophie. Ajoutons que cette dernière disposition ne médiatise l'effet des professions parentales sur aucune des deux croyances métaphysiques, cet effet se révélant, d'ailleurs, passablement brouillé : les enfants de parents occupant une fonction intellectuelle supérieure figurent certes au sein de la frange des scores les plus bas de la population étudiée, mais ils y côtoient les enfants de parents "indépendants" ou titulaires d'une profession libérale ; inversement, les enfants d'ouvriers comptent parmi les répondants aux scores les plus élevés, voisinant ainsi avec les sujets dont les pa-

[1] Et – conservons-le à l'esprit – sans significativité statistique avérée par le modèle causal quantitatif, comme l'ont démontré les valeurs R^2 y relatives.

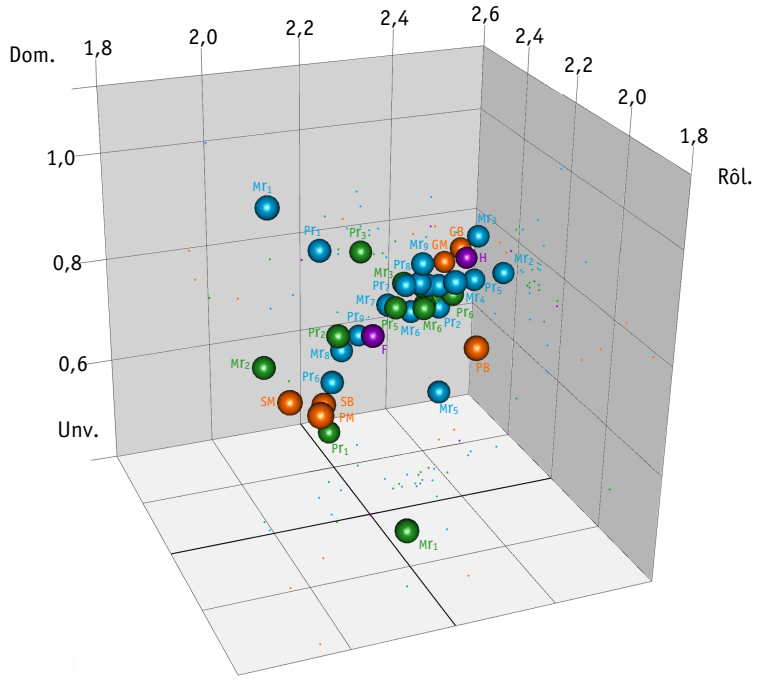
[2] Ceci malgré la corrélation positive entre les deux croyances.

rents endossent des fonctions d'encadrement. L'examen minutieux de la figure A1–50, toutefois, met en exergue l'existence d'un effet plus clair (et mieux aligné sur la *SDO*) des professions parentales sur la *relation* qu'entretiennent ces deux croyances l'une à l'autre. L'on constate ainsi, chez les répondants dont les professions parentales sont liées à un abaissement de la *SDO* (professions intermédiaires, intellectuelles supérieures et ouvrières), des positions relatives approximativement équivalentes dans les portions d'espace respectives des deux croyances ; chez les répondants déclarant des parents dont les professions sont associées à une élévation de la *SDO* (titulaires de professions libérales, cadres, "indépendants"), en revanche, la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe tend à occuper des positions relatives plus élevées que la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié dans ce même univers, par comparaison à l'ensemble des indicateurs figurés dans leurs parties d'espace respectives.[1]

- La qualification métaphysique de notre univers (figure A1–51, p. 531) constitue la dernière dimension de la variable dépendante de l'étude. L'une de ses particularités réside dans son caractère dichotomique, puisque cette qualification peut être soit déterministe, soit libertarienne. Comme pour ce qui a trait à la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, les étudiants en philosophie occupent la place la plus libertarienne des trois disciplines, tant au début qu'à la fin du parcours académique ; les étudiants en gestion figurent en deuxième position, et la sociologie détermine les moyennes les moins libertariennes[2]. Le temps passé à l'université semble, quant à lui, engendrer une certaine homogénéisation de la manière dont les étudiants qualifient notre univers du point de vue métaphysique : la moyenne tend à se tasser en philosophie, tandis qu'elle augmente en sociologie, et demeure pratiquement constante en

[1] Dans ce contexte, les scores moyens dont question ne doivent pas être comparés de manière absolue, mais bien – conformément au propos introductif de la présente section – en *relation* avec ceux que produisent les autres indicateurs dans une même partie d'espace délimitée par la proximité aux valeurs et aux rôles, l'orientation de dominance sociale, et la croyance métaphysique prise pour objet (figure A1–50, p. 527).

[2] Ces différentes moyennes étant toutes largement supérieures à 0,5, indiquer que certaines d'entre elles sont "plus déterministes" plutôt que "moins libertariennes" ne participe, le cas échéant dans le présent exposé, que d'un abus de langage.



Note. Unv. = Qualification métaphysique de notre univers ; Rôl. = Proximité aux valeurs et aux rôles ; Dom. = Orientation de dominance sociale (*SDO*). Concernant le contexte d'études (•) : G = Gestion ; P = Philosophie ; S = Sociologie ; B = Deuxième année de "baccalauréat" ; M = Seconde année de "*master*". Mr = Mère ; Pr = Père. Concernant les diplômes parentaux (•) : 1 = Aucun ; 2 = Primaire ; 3 = Secondaire inférieur ; 4 = Secondaire supérieur ; 5 = Supérieur de type court ; 6 = Supérieur de type long. Concernant les professions parentales (•) : 1 = Agriculteur exploitant ; 2 = Artisan, commerçant, chef d'entreprise ; 3 = Titulaire de profession libérale ; 4 = Titulaire de profession intellectuelle supérieure ; 5 = Cadre ; 6 = Titulaire de profession intermédiaire ; 7 = Employé ; 8 = Ouvrier ; 9 = Sans activité professionnelle. Concernant le sexe (•) : F = Femme ; H = Homme.

Figure A1–51. Agencement des indicateurs de position objective en fonction de la proximité aux valeurs et aux rôles, de l'orientation de dominance sociale (*SDO*), et de la qualification métaphysique de notre univers.

gestion. Par ailleurs, cette qualification métaphysique de notre univers entretient, sous la forme d'une corrélation négative avec elles, une intéressante relation aux deux attitudes précédentes : les participants de notre étude jugent les attributions de responsabilité et de blâme, de même que le sens de la vie et des relations affectives, d'autant plus légitimes et cohérentes qu'ils estiment, simultanément, que l'univers dans lequel nous vivons est lui-même déterministe. Sur un autre plan, l'on peine à distinguer un véritable lien entre la qualification métaphysique de notre uni-

vers et les diplômes possédés par les parents ; peut-être peut-on tout de même relever, en lisant la figure A1–51, une propension libertarienne augmentant avec le niveau du dernier diplôme, pour autant que celui-ci ne dépasse pas le niveau secondaire inférieur ; au-delà, la qualification de notre univers demeure médiane, quel que soit le dernier diplôme obtenu. Du reste, l'on ne peut évoquer qu'un effet anecdotique sur cette attitude de la part du genre des répondants et des professions de leurs parents.

Enfin, l'orientation de dominance sociale est la seule des quatre dispositions subjectives à détenir une influence observable sur la qualification métaphysique de notre univers. Cet effet est néanmoins à relativiser, puisque, à l'instar de celui qui a été noté au sujet de la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, il se différencie selon les disciplines académiques : augmentant, elle pousse les étudiants des domaines de la gestion et de la sociologie vers un accroissement de leur attitude libertarienne, et les étudiants en philosophie vers une réduction de celle-ci. Ceci constitue une action qui s'oppose à celle s'exerçant sur la croyance dont question, et qui correspond à l'orientation négative de la corrélation liant celle-ci à la qualification métaphysique de notre univers.

A1.4. Analyse de l'explication de la qualification métaphysique de notre univers

Les sections qui précèdent ont permis de mettre en évidence d'importantes disparités d'attitudes métaphysiques chez les répondants, disparités expliquées, pour bonne partie, par leurs niveaux et domaines d'études respectifs. En particulier, la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en semblable contexte, et la qualification métaphysique de notre univers témoignent, au travers de leurs fluctuations d'intensité (celles-ci leur procurant une coloration plus ou moins libertarienne), de l'influence différenciée des socialisations académiques subies par les étudiants des trois disciplines considérées. Comme nous allons le voir, néanmoins, l'examen du sens que ces derniers confèrent à la qualification métaphysique (déterministe ou libertarienne) de l'univers pour laquelle ils optent tend à démontrer que leur lecture des deux scenarii qui leur sont proposés sous forme de vignettes (section 7.1.4 du chapitre 3, p. 208) n'engendre pas systématiquement – loin s'en faut – un entendement strictement métaphysique de celles-ci de leur part. Cette absence d'univocité entraîne, à son tour, des variations de la *nature* même (et non uniquement de l'*intensité*, comme nous le rappelions ci-dessus) de la qualification dont question, ce qui – à n'y prendre garde – pourrait être à l'origine de distorsions majeures dans l'interprétation *comparative* des résultats : en bref, la mise en perspective de la qualification métaphysique de l'univers, dans différents groupes de répondants, doit prendre en compte – en tant que fait à expliquer –[1] non pas uniquement sa variabilité *quantitative* (des scores plus ou moins élevés), mais aussi sa variabilité *qualitative* (un sens subjectif non univoque).

Pour mémoire, le sens subjectivement accordé par le répondant à la qualification métaphysique qu'il vient de fournir relativement à notre univers est recueilli, dans le questionnaire, immédiatement après celle-ci, sous la forme d'une question ouverte l'invitant à expliquer brièvement son choix. Dans le but de pouvoir opérer des traitements de type quantitatif sur les justifications ainsi obtenues, ces dernières sont rangées en huit

[1] Accorder valeur d'*explican* et non valeur d'*explicandum* à ce sens reviendrait à prendre ce dernier "pour argent comptant" (pour user de l'expression de Boudon) plutôt qu'à le considérer comme un produit de la position objective dans la structure sociale, et exposerait aux errements (déjà mentionnés dans le chapitre 2 – voir p. 101) relevés par Kauppinen, de même que, de manière plus générale, à tout ce qui participe de l'erreur scolastique.

catégories, dont la typologie est décidée non pas sur une base théorique, mais bien à partir de ce que livre le matériau lui-même, afin de le refléter d'une manière tout à la fois fidèle et exhaustive : comme l'explique bien Albarello (1999), "on 'referme' la question *a posteriori*" (p. 150).[1] Hormis deux d'entre elles (celle qui est destinée à recevoir les explications hors sujet et celle qui comprend les explications tautologiques, à propos desquelles il est utile de relever qu'elles ne sont *jamais* déterministes), chacune de ces catégories se subdivise en deux sous-catégories, correspondant respectivement à la qualification – déterministe ou libertarienne – de l'explication. Décrites ci-dessous, elles se voient accompagnées d'exemples extraits des questionnaires, jugés représentatifs.

- *Causalité logique*. Cette catégorie regroupe les explications proprement métaphysiques, c'est-à-dire celles qui invoquent l'existence ou l'inexistence de la causalité, du destin, du hasard pour justifier le déterminisme ou le libertarianisme en tant que qualification de notre univers, tel qu'il a été présenté au répondant dans le scénario de la première vignette (p. 209).

  Explications déterministes.

  > Aucune alternative [dans le déroulement des faits] n'était possible.
  >
  > Chacun de nos actes a des conséquences.
  >
  > Comment prouver le contraire ? Pas de preuve pour B[2] pour l'instant.
  >
  > J'ai l'impression que ce qu'on va faire est quand même prédit. Que si on fait quelque chose de mal on le paiera… Donc que c'est déterminé.
  >
  > Je ne crois pas au hasard, notre vie est programmée avant notre naissance ; même nos décisions sont celles qui devaient être prises.
  >
  > Je pense que notre destin régit notre vie et que nous faisons ce pourquoi nous sommes nés.
  >
  > L'illusion du libre-arbitre n'est pas.
  >
  > L'univers B est métaphysiquement impossible. Car étant donné un univers où tout est déterminé par une cause, ce qui n'est pas causé ne peut exister.
  >
  > Parce que toutes les décisions que l'on prend auront une conséquence.

  Explications libertariennes.

  > Il n'y a pas de prédétermination dans notre univers. Les choses se produisent parce que les gens font des actes.

[1] Notons que le commentaire fourni par le répondant peut contenir plusieurs explications, éventuellement contradictoires ; chacune d'entre elles est comptabilisée, de sorte que le nombre total des explications catégorisées dépasse celui des questionnaires valides.

[2] Rappelons que, dans le questionnaire, l'univers déterministe est noté A, tandis que B est utilisé pour son homologue libertarien.

Je suis plutôt rationnelle, ce qui m'arrive, m'arrive car je l'ai décidé. Je ne crois pas au destin.

L'existence est absurde, l'homme est condamné à la liberté, je crée mon propre destin.

L'univers A restreint une dimension importante selon moi, le hasard ! Tout n'est pas écrit selon un ordre, nos décisions propres nous appartiennent.

L'univers ne me semble pas être une équation mathématique pure et simple.

Parce que la causalité appartient plutôt au monde naturel des phénomènes et pas au monde éthique et des hommes (noumènes).

Une cause peut avoir plusieurs effets, si on regarde le passé on sait tout expliquer mais on ne peut pas anticiper le futur, le choix entre les possibles.

- *Dualisme*. Cette catégorie comprend les explications qui confèrent ou non à l'homme une capacité surnaturelle, non explicable scientifiquement, d'agir comme un premier moteur non mû. Comme la précédente, elle est régulièrement convoquée dans les théories relatives au déterminisme et au libre-arbitre et peut donc, à ce titre, être considérée comme métaphysique.

  Explications déterministes.

  L'être humain est avant tout un corps, un organisme, une matière que d'autres influencent et qui leur réagit.

  Le B est totalement inconcevable puisqu'il envisage l'homme comme étant supérieur au reste de la vie terrienne.

  Le fait d'avoir faim pour des frites ou avoir faim tout court, émane de réactions chimiques dans notre cerveau.

  Selon Freud on n'est pas simplement guidé par notre volonté.

  Tout s'explique par les sciences exactes.

  Explications libertariennes.

  Chaque décision est prise d'après une certaine logique (même basique ou erronée).

  Je ne crois pas au déterminisme biologique radical.

  Jusqu'à présent, je pense qu'il y a des propriétés émergentes de notre cerveau. Le déterminisme ne peut pas, en l'état actuel, donner une explication absolue.

  L'être humain est imprévisible.

  L'humain possède non seulement la conscience, mais aussi la volonté, qui est malheureusement rarement développée.

  La personne étudiée va faire un sondage des possibilités.

  Le libre-arbitre est plus fort que le physiologique.

  Le libre-arbitre est une "illusion nécessaire" : il se peut que tout soit strictement déterminé cependant cela n'empêche pas que nous soyons "libres" d'une certaine manière… (il y a identité entre le cerveau et la personne : je *n'ai* pas

un cerveau, je *suis* mon cerveau donc s'il y a choix du cerveau cela implique que c'est *moi* qui choisis).

Les réactions du cerveau, c'est nous. C'est ça le choix. Ce n'est pas parce qu'il résulte d'une réaction chimique que ce n'est pas un choix libre.

Même au niveau chimique, atomique, il y a une forme de contingence.

Nos choix sont libres, si jamais ils étaient causés par des réactions chimiques nous n'en avons pas conscience.

Notre cerveau c'est nous donc au final c'est nous qui décidons.

Nous ne sommes pas des machines programmées !

On a une conscience qui nous guide à ne pas suivre notre instinct.

Pour moi, les réactions chimiques ne produisent un *output* qu'avec une certaine probabilité [d'où] pas de fatalité. De plus, on ne connaît pas suffisamment le fonctionnement du cerveau.

Pour qu'une réaction se fasse, il faut qu'elle soit déclenchée par quelque chose.

Si nous étions dépourvus de cette capacité à choisir nos actes, nos comportements, nous ne serions que des machines. De plus par cette liberté de décisions, nous pouvons toujours changer le déroulement des choses.

Tout n'est pas une "question de réaction". Notre cerveau laisse une part à l'inexplicable.

Tout ne se résume pas à des mécanismes chimiques. Exemple : l'amour.

- *Socialisation*. Se trouvent rassemblées, ici, toutes les explications ayant trait à l'influence sociale, à la socialisation, au conditionnement. Cette catégorie se distingue nettement des deux précédentes par l'accent qu'elle porte sur la détermination (ou la liberté) *socio-anthropologique* et non plus *métaphysique*.

  Explications déterministes.

  Aujourd'hui, j'ai l'impression que chaque individu fait ses choix aussi pour plaire à la société, ou à un groupe d'appartenance.

  C'est un choix difficile… Ceci dit, je pense qu'un univers B est impossible à imaginer étant donné que Béatrice sera automatiquement encouragée à prendre des frites à condition d'y avoir précédemment goûté et de savoir qu'elle aime ça ou d'avoir été encouragée par des publicités, commentaires de proches, pression sociale, *etc.* S'il est certain que l'univers A est caricaturé, j'estime que nous sommes toujours influencés *de manière sociale* dans la plupart des choix que nous faisons (pas de manière chimique donc).

  Car la simple décision d'un choix alimentaire résulte de notre revenu disponible reçu. Les gens choisissent selon leur revenu reçu et leur situation financière.

  L'être humain dans cette nouvelle ère est plutôt dépourvu de toute liberté de choix, les choses sont parfois imposées.

  L'influence sociale (et autres influences) sont comme des composantes faisant

varier les réactions du cerveau.

La société de consommation nous dirige grâce aux nombreuses techniques *marketing* qui conditionnent notre esprit.

Le *marketing* joue un rôle important dans le subconscient humain.

Nous sommes des moutons, et l'argent en est la clôture.

On fait beaucoup de choses par habitude.

On va à l'école [...] et les comportements s'homogénéisent donc on tend à tous penser pareil.

Parce qu'on vit en société et qu'on se socialise.

Société de consommation – tous nos choix sont influencés.

Explications libertariennes.

En dehors de vos histoires de réactions chimiques, je pense plutôt que l'on vit dans une société qui nous préformate et réduit d'une certaine proportion nos possibilités de choix, cela allant de la nourriture à un *ethos* de vie soumis sous les règles sociétales du "socialement admis". Nous avons le choix, comme en B, mais ce choix est restreint pour la plupart des individus par ce que la société a construit (proposition A). Vos deux propositions sont extrêmes. Il s'agirait plutôt d'un mélange des deux. Mais quitte à en choisir une, disons B.

Je dirais plutôt B dans le sens où Béatrice est libre de décider mais sa décision est encadrée par les différentes options mises à sa disposition.

Je ne suis pas un mouton !

Je prends ce que je veux. Je sais ce que je veux même si la société me conditionne, c'est inévitable, mais comme ça.

L'individu apprend de ses expériences passées.

La liberté prime sur l'effet de groupe dans nos sociétés occidentales.

Nos choix sont influencés par les grandes institutions, le monde qui nous entoure mais il nous reste une part de liberté.

On prend des décisions en toute liberté, influencé par le monde qui nous entoure, pas par des réactions chimiques.

Pour autant qu'on ait reçu une éducation on peut augmenter cette liberté.

- *Coercition politique*. Certaines justifications des répondants, très peu nombreuses, prennent appui sur la notion de liberté politique pour expliquer la qualification de notre univers. Il ne s'agit donc pas, ici non plus, d'une explication métaphysique.

  Explication déterministe.

  Nous sommes tous libres de nos choix dans la plupart des domaines (*sauf si une autorité nous l'interdit*). (Nous soulignons.)

  Explications libertariennes.

  Notre liberté de penser est la seule qui nous est acquise et que l'on ne peut pas nous supprimer.

Nous sommes en démocratie, et donc nous sommes *libres* de ne pas suivre les décisions qui sont [ou] seraient causées par nos précédents actes.

- *Autre*. Figurent, dans cette catégorie, les explications argumentées ne pouvant s'inscrire dans aucune des quatre catégories qui précèdent. Elles ne sont d'ordre ni métaphysique, ni socio-anthropologique, ni politique.

  Explication déterministe.

  Choisir, c'est renoncer.

  Explication libertarienne.

  Il faut choisir ce que l'on veut et se donner les moyens d'y arriver.

- *Rationalisation*. Certaines explications fournies par les répondants tendent à n'être que des rationalisations patentes.

  Explication déterministe.

  Je ne souhaite pas à avoir tout à réfléchir et décider.

  Explications libertariennes.

  C'est plus simple.

  Ça serait trop facile de prendre cela comme excuse à mes erreurs.

  Il me semble fort dur de penser que nous sommes tous prédéterminés et que nous n'avons que l'illusion d'être libres.

  J'aime avoir un certain contrôle sur les différents choix dans ma vie.

  J'espère qu'on a le choix.

  Je ne crois pas en la destinée sinon mon existence elle-même ainsi que ma mort seraient planifiées bien avant moi !

  Je ne pense pas être d'un *ethos* fataliste.

  Je pense que l'Homme aura toujours au minimum besoin de penser qu'il est libre.

  L'idée que mon existence soit réduite à des réactions chimiques ne me plaît pas.

  La liberté est un élément important dans un style de vie pour être heureux.

  La société s'est construite avec une certitude : la liberté humaine. C'est l'humanité elle-même qui disparaît si on conçoit l'univers A.

  Que ce soit réellement, ou pas, le cas, le monde A permet à mon sens de grosses dérives morales.

  Refus de l'hypothèse réductionniste au profit de l'hypothèse de la liberté.

  Sans libre-arbitre la vie n'a aucun intérêt, ce qui se passe entre la naissance et la mort n'aurait aucune valeur.

  Si je ne crois pas être libre de mes décisions, alors je peux être tenté de vivre "passivement" ma vie et croire que tout ce qui m'arrive n'est pas de ma responsabilité mais le fruit d'événements externes.

> Si nous étions dans le cas A, alors nous n'aurions aucun choix réel à faire, nous ne devrions plus penser à rien, tout le monde se laisserait aller par la force des choses.
>
> Si on commence à faire intervenir n'importe quel stimulus dans chaque décision, on vit dans une société dénuée de liberté.

- *Tautologie*. Il s'agit, ici, de l'ensemble des explications justifiant la qualification métaphysique de notre univers par elle-même ("c'est comme ça [parce que c'est comme ça]"), ou par une périphrase qui en est synonyme ("l'univers dans lequel nous vivons semble relativement libre"). Nous l'avons signalé, ces explications sont toujours de nature libertarienne.

  > C'est comme ça.
  >
  > J'ai le droit de décider ce que je veux faire de ma vie, de prendre des décisions instantanées.
  >
  > Je ne crois pas qu'un univers tel que A existe.
  >
  > Je ne suis pas déterministe.
  >
  > Je suis le maître de mon destin, et le capitaine de mon âme.
  >
  > Je suis libre de penser ce que je veux.
  >
  > Je trouve ça plus concret, plus réaliste.
  >
  > L'univers dans lequel nous vivons semble relativement libre.
  >
  > Notre vie est ce que l'on choisit d'en faire.

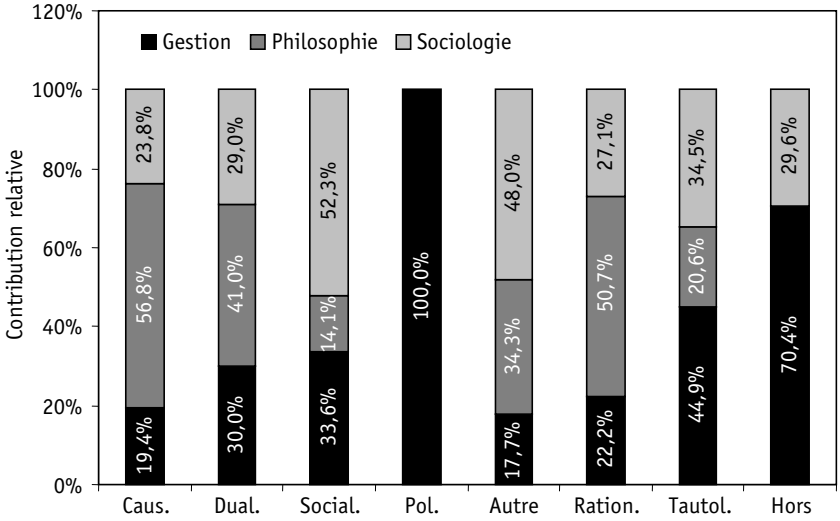
- *Hors sujet*.

  > Dans le cas de l'univers A, on ne pourrait expliquer les différences de goûts, *etc.*
  >
  > *Feeling*, en fonction de mon ressenti.
  >
  > Si l'univers était déterministe, on serait capable de prédire plus de choses.
  >
  > Un jour il sera sûrement possible de se trouver dans A.

Une fois réalisée cette catégorisation, diverses analyses peuvent être menées. Ainsi la figure A1–52 (p. 540, ci-dessous) décrit-elle les contributions relatives de chaque domaine d'études à chaque catégorie d'explication (que cette dernière soit, le cas échéant, déterministe ou libertarienne). Ces contributions sont normalisées eu égard aux nombres de répondants respectifs : chaque domaine y bénéficie de la même pondération.

La causalité logique constitue, tant conceptuellement que dans son association empirique avec le domaine de la philosophie, la catégorie de l'explication métaphysique par excellence. La sociologie et la gestion, pour leur part, s'y trouvent représentées de manières presque identiques, ce qui confirme, dans ces deux disciplines, l'importance de l'entendement non

métaphysique de scenarii conçus selon une perspective qui, elle, se voulait métaphysique. L'on peut tirer le même enseignement de l'observation de la catégorie des explications prenant appui sur le dualisme, quoique la contribution relative de la philosophie y soit moindre que dans la catégorie précédente : plus que celle-ci, celle du dualisme (et de sa négation, le



Note. Caus. = Causalité logique ; Dual. = Dualisme ; Social. = Socialisation ; Pol. = Coercition politique ; Ration. = Rationalisation ; Tautol. = Tautologie ; Hors = Hors sujet.

Figure A1–52. Contributions relatives de chaque domaine d'études à chaque catégorie d'explication de la qualification métaphysique de notre univers.

monisme) se voit spontanément mobilisée par des non-spécialistes en philosophie, ce qui – peut-être – traduit autrement le constat posé ci-dessus, à savoir celui de la perception de la causation comme *concept* métaphysique, le dualisme n'étant envisagé que comme l'une des possibles manières pratiques (au même titre que l'indétermination quantique ou la capacité à former des désirs de second ordre, catégories mentionnées dans les théories métaphysiques abordées dans le premier chapitre, mais absentes des explications empiriquement recueillies) de justifier la possibilité d'une cause première ou, si l'on veut, d'une cause elle-même dépourvue de cause.

Les catégories explicatives à caractère socio-anthropologique arborent une tout autre structure. Celle de la coercition politique ne présente, pour intérêt, que celui de révéler un monopole des étudiants en gestion sur son utilisation. Les explications par la socialisation, le conditionne-

ment, la publicité, l'influence sociale, quant à elles, se voient très largement mobilisées par les étudiants en sociologie et, inversement, sensiblement délaissées par les étudiants en philosophie. La confirmation des soupçons précédemment formulés est flagrante : dans le questionnaire, le scénario destiné à illustrer la notion de déterminisme *métaphysique* de manière concrète ne donne pas lieu à une qualification proprement métaphysique de l'univers (du moins, pas dans des proportions comparables) par tous les groupes d'étudiants. Il ne s'agit pas, pour autant, d'une qualification *profane* de la part des futurs sociologues, puisque ces derniers s'éloignent ici des étudiants en gestion (respectivement, 52,3% *vs.* 33,6%), qu'ils avaient pourtant suivis dans les deux catégories précédentes ; dans leur chef, il s'agit – plus vraisemblablement – d'une exacerbation de la prégnance de l'explication sociologique, c'est-à-dire d'un biais que d'aucuns dénommeraient *sociologisme*, consistant à percevoir de manière systématique – *quasi* compulsive – tout déterminisme (ou toute liberté, selon le point de vue adopté) comme un déterminisme *social*, que nous avons encore qualifié de déterminisme *socio-anthropologique*. Nous y revenons un peu plus loin.

Accessoirement, l'on notera que la contribution relative des étudiants en gestion à un type d'explication donné augmente au fur et à mesure que ce dernier s'éloigne du sujet sur lequel il était demandé de s'exprimer : 17,7% pour la catégorie *autre*, 22,2% pour la *rationalisation*, 44,9% pour la *tautologie* (qui constitue une forme à peine voilée de non-explication), et 70,4% d'explications *hors sujet*. Les étudiants de ce domaine académique paraissent donc être ceux pour lesquels non seulement le *caractère métaphysique* de la question posée, mais aussi sa *nature* même, sont ardus à appréhender ; ceci constitue une autre manière de dire que ce genre de problème est – contrairement à ce que l'on observe chez les étudiants des deux autres disciplines, et tout particulièrement en philosophie – bien éloigné sinon du champ de leurs propres questionnements, en tout cas de celui de leurs préoccupations quotidiennes.

Par ailleurs, bien qu'ils ne produisent jamais d'explication hors sujet, les étudiants en philosophie fournissent, tout de même, 20,6% des justifications tautologiques, et – surtout – 50,7% des explications prenant forme de rationalisation, ce qui représente une contribution supérieure à celles des deux autres disciplines académiques réunies. Or il ne peut s'agir, de leur part, d'un entendement biaisé de la tâche explicative qui est requise d'eux, puisque leurs contributions respectives aux catégories d'explication *socialisation*, *causalité logique* et *dualisme* montrent – s'il en est encore besoin – leur parfaite interprétation métaphysique du scénario

soumis à leur appréciation. Cette justification par la rationalisation est, par conséquent, choisie *en connaissance de cause*. Ceci constitue un constat important et interpellant.

Un constat important, d'une part, car les individus qui prennent et comprennent le problème du déterminisme sous son aspect métaphysique sont aussi ceux qui perçoivent ce dernier en tant que facteur dirimant de l'attribution de responsabilité et de blâme,[1] comme l'a prouvé l'évolution diachronique des scores moyens des étudiants en philosophie en matière de croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe (voir le tableau A1–40 et la figure A1–38, p. 502) ; mais ces individus sont, de même, ceux qui tendent le plus à justifier par la rationalisation leur qualification métaphysique de notre univers, surtout lorsque cette dernière est libertarienne (voir la figure A1–53, p. 555, dont le commentaire sera abordé plus loin). En d'autres termes, comprendre pleinement la question du déterminisme métaphysique conduit à nier l'attribution de responsabilité et de blâme pour des actes péjoratifs, négation qui, simultanément, est jugée inacceptable (par crainte pour les relations interindividuelles, et par appréhension du chaos social voire de l'effondrement sociétal qui en découleraient putativement)[2] et qui elle-même entraîne, de ce fait, celle du déterminisme métaphysique *sur la base de cette inacceptabilité de l'irresponsabilité*. L'on reconnaît sans difficulté le filigrane compatibiliste dans la trame de ces représentations, puisque, selon cette logique, il est indispensable que le libre-arbitre "existe" – même en tant qu'illusion –[3] afin que puisse être justifiée l'attribution de responsabilité et, surtout, celle de blâme (*cf.* p. 72) : "il est inacceptable que nous soyons déterminés, donc nous sommes libres".[4]

---

[1] Ce lien entre croyance au déterminisme et diminution de la croyance en la responsabilité et au blâme s'oppose, notons-le, aux résultats d'études menées sur des populations de profanes en philosophie, comme celle de Nichols & Roskies (2008), par exemple.

[2] C'est ce type de crainte que nous avons dénommé, tout au long de cet exposé, *crainte conséquentialiste* ; toutefois, soulignons que cette dernière ne provient pas, chez les étudiants en philosophie, d'une réduction de la distance aux valeurs et aux rôles (voir la section 7.2.7 du chapitre 3, p. 215, pour plus de précisions concernant le lien entre ces deux attitudes), mais – bien plus probablement – des enseignements qu'ils ont reçus au cours de leurs études, et des représentations qu'ils ont formées sur la base de ceux-ci.

[3] C'est là l'argument central du compatibilisme utilitariste de Slote (1990) ou du compatibilisme illusionniste de Smilansky (2001) – voir, à cet égard, la section 4.2.7 du chapitre 3, particulièrement p. 184.

[4] En quelque sorte, l'attribution de blâme précède et détermine, ici, l'attribution de responsabilité (laquelle s'inscrit donc dans un processus de rationalisation de la précédente, c'est-à-dire dans un processus de *validation du blâme*), ce qui participe d'une causalité

Un constat interpellant, d'autre part, car ces individus que nous évoquons ici sont, précisément, de futurs philosophes ; ce sont eux qui, peu ou prou, sont (ou seront) à l'origine des théories métaphysiques que nous avons abordées dans le premier chapitre de cet exposé. Et ce n'est pas sans une certaine perplexité – voire une certaine amertume – que l'on prend conscience, au travers de ces résultats, du fait selon lequel la contradiction compatibiliste qui était à l'origine de notre question de recherche principale (laquelle requiert l'explication des causes qui poussent une immense majorité de philosophes à élaborer des principes de justice libertariens contrastant avec leur reconnaissance explicite du déterminisme métaphysique) est bien moins le produit d'une réflexion neutre, détachée et objective de l'individu en tant que philosophe que la conséquence d'un *sentiment*, d'une *intuition*, d'une *crainte* même, plus ou moins profondément ancrés dans le chef de celui qui y fait appel, c'est-à-dire dans l'esprit du philosophe en tant qu'individu, partial et subjectif.[1] En d'autres termes, les deux postulats[2] compatibilistes (dont la discussion fait, respectivement, l'objet des chapitres 2 et 3 de notre exposé) censés – c'était là notre hypothèse fondamentale – *expliquer* la discontinuité entre des fondements métaphysiques déterministes et des principes de justice libertariens, donc *être à l'origine* de celle-ci, apparaissent bien plutôt, à la lueur de l'empirie, comme une *conséquence* (en l'occurrence, une rationalisation) de cette intuition subjective fondatrice. Il est tout à fait vraisemblable, en effet, que cette "justification" (celle de la qualification libertarienne de notre univers par voie de rationalisation) s'épanche au-delà du questionnaire, dans lequel l'individu s'exprime à titre privé et *subjectif*, pour sourdre au cœur même de la philosophie politique qu'il pourrait produire, cette fois en

inverse de celle de la théorie classique de l'attribution (Weiner *et al.* [1997], par exemple, conçoivent un schéma causal du type "cause perçue → évaluation de la contrôlabilité de la cause → inférences de responsabilité → sentence, blâme"). Cette logique est, de plus en plus fréquemment, invoquée dans les recherches sur le sujet (Alicke, 2000 ; Collard-Bovy & Galand, 2003 ; Knobe, 2003, 2004 ; Young *et al.*, 2006), et s'inscrit dans le courant de pensée – précédemment évoqué (voir note 2, p. 198) – de mise en cause des modèles cognitivistes et, plus largement, des modèles rationalistes.

[1] De façon similaire, Feltz & Cokely (2009) ont constaté empiriquement qu'une personnalité "extravertie" tend, davantage que son homologue "introvertie", à imputer la responsabilité à l'individu ; les auteurs interprètent cette divergence en suggérant que l'"extraverti" produirait des jugements davantage susceptibles de promouvoir l'harmonie sociale, là où l'"introverti" hésiterait moins à rendre justice à la vérité philosophique, en l'occurrence la nature déterministe des événements, au prix de conséquences sociales et sociétales éventuellement fâcheuses.

[2] Pour rappel : le postulat de priorité normative de la démocratie sur la philosophie et celui d'universalité de la croyance au libre-arbitre métaphysique.

tant que philosophe pourtant tenu à un devoir de justification *objective* et cohérente : comment expliquer autrement la présence concomitante, dans l'expression privée de l'étudiant en philosophie *et* dans l'argumentation publique du philosophe compatibiliste, d'un processus argumentatif – celui de la rationalisation – situé si loin en marge de la logique[1] ? Certes, nous avons rappelé, dès l'avant-propos de cet exposé, la nécessité d'admettre que l'origine idiosyncrasique du questionnement d'un chercheur est, pour ainsi dire, consubstantielle à la recherche elle-même ; toutefois, la différence nous paraît de taille entre, d'un côté, reconnaître et expliciter cette subjectivité afin de la rendre mieux maîtrisable et, de l'autre, tenter de la rationaliser par des arguments choisis – consciemment ou non – à cette seule fin. Cette immixtion d'influences idiosyncrasiques non reconnues (et peut-être non connues) comme telles dans la justification compatibiliste est, par conséquent, regrettable non seulement pour elle-même, mais aussi parce qu'elle contamine – et, par là, déforce – une argumentation déjà bien fluette : il devient ardu d'encore accorder quelque crédit aux deux arguments compatibilistes dont la discussion fait l'objet principal du présent exposé, lorsque point l'hypothèse, plausible (voire probable) au vu des résultats empiriques, selon laquelle ces arguments pourraient eux-mêmes n'être que parties d'une entreprise de rationalisation plutôt qu'éléments de justification logique de la métaphysique compatibiliste.

Probablement le raisonnement réciproque peut-il être convoqué pour expliquer la moindre tendance rationalisatrice des étudiants en sociologie : comme nous l'avons rappelé dans le premier chapitre (voir sa section 2, spécialement le tableau 2, p. 64), prendre position en faveur du déterminisme métaphysique ôte – sauf à verser dans les contradictions logiques auxquelles le compatibilisme prête le flanc – toute possibilité d'entérinement de la liberté pratique, alors qu'avaliser (même implicitement) la liberté métaphysique n'est incompatible ni avec le déterminisme pratique (ou socio-anthropologique), ni avec la liberté pratique ; l'on peut donc penser que, forts de cette latitude que leur permet leur entendement *socio-anthropologique* du déterminisme (latitude dont ne disposent pas les répondants ratifiant le déterminisme *métaphysique*), les étudiants en sociologie ne se sentent pas acculés par les conséquences supposées désastreuses d'un entérinement de ce dernier, et ne ressentent donc pas le besoin de justifier l'injustifiable (à savoir, l'existence conjointe de la liberté et du déterminisme métaphysiques) par voie de rationalisation. En ré-

[1] C'est, en tout cas, ce que nous avons tenté de démontrer dans la section 2.2 (p. 70) du premier chapitre.

sumé, bien moins que leurs homologues philosophes les étudiants en sociologie craignent-ils la qualification déterministe de notre "univers"[1], parce que c'est, pour eux, d'un déterminisme socio-anthropologique qu'il y est question, et qu'un tel déterminisme ne constitue pas une fatalité (en tout cas, pas une fatalité *métaphysique*, donc inéluctable). Peut-être même, d'ailleurs, reconnaître – voire affirmer – l'existence du déterminisme [social] est-il indispensable pour certains d'entre eux (voir le tableau A1–46 et la figure A1–53, respectivement pp. 553 et 555 *infra*), car ce n'est que par cet intermédiaire qu'est susceptible d'être reconnue l'irresponsabilité de l'individu pour son éventuelle infortune socio-économique et que, partant, sont susceptibles d'être institués des principes de justice destinés à changer cet état de fait.[2]

Toujours est-il que le déterminisme et le libertarianisme ne revêtent pas une acception métaphysique chez une majorité d'étudiants en sociologie, et ce malgré nos efforts dirigés en ce sens dans la conception du questionnaire : ces répondants tendent à justifier la qualification de notre univers par des facteurs socio-anthropologiques – inadéquats dans le cadre de la question qui leur est adressée – et ne semblent pas, par conséquent, être à même de faire usage de la distinction entre déterminisme métaphysique et déterminisme socio-anthropologique. Se pose donc une question qui, sur la seule base du matériau dont nous disposons, pourrait laisser penser à une incohérence dans le chef des étudiants en sociologie : pourquoi ceux-ci ne suivent-ils pas la même trajectoire temporelle décroissante que celle adoptée par leurs pairs philosophes en matière d'attribution de responsabilité et de blâme *en univers déterministe* (*cf*. tableau A1–40 et figure A1–38, p. 502), puisqu'ils sont subjectivement (tant dans leur qualification de l'univers que dans leur explication de celle-ci) plus déterministes que ces derniers ? De surcroît, ce constat n'invite-t-il pas à moduler les conclusions que nous avons tirées de l'observation des trois dernières dimensions de la variable dépendante de l'étude (à savoir, la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe, la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, et la qualification métaphysique de notre univers – sections respectives A1.3.2.5 à A1.3.2.7) : si le *type* même de représentation (métaphysique ou non) du déterminisme et du libre-arbitre suscitée par les

[1] L'on peut difficilement parler d'univers au sens cosmique si on lui associe une qualification socio-anthropologique.

[2] "Ce que le monde social a fait, le monde social peut, armé de ce savoir [sociologique], le défaire", dira Bourdieu (1993, p. 1454).

scenarii soumis aux répondants est susceptible de varier suivant les disciplines académiques auxquelles ces derniers sont rattachés, alors ne devient-il pas hasardeux de risquer des comparaisons attitudinales prenant ces dernières pour critère ? La question est malaisée, et des investigations complémentaires seraient nécessaires pour y apporter une réponse pleinement fondée ; toutefois, dans l'état actuel de la recherche, et compte tenu de l'ensemble des résultats qu'elle a fournis, il ne nous semble pas déraisonnable d'avancer l'hypothèse explicative qui suit. Dans le questionnaire, la première vignette (sur la base de laquelle il est demandé au répondant de qualifier notre univers) présente le problème métaphysique sous un angle qui peut, davantage que celui de la seconde, évoquer le déterminisme *socio-anthropologique*[1] – *a fortiori* pour un esprit "entraîné" à penser l'action humaine comme lourdement teintée de ce dernier – ; ainsi l'étudiant en sociologie justifie-t-il son choix de l'univers censé correspondre au nôtre par des explications relevant de la socialisation de l'individu. Abordant ensuite les questions relatives à la responsabilité, au blâme, au sens de la vie et des relations interindividuelles en univers déterministe, il fait face à des questions impliquant, de sa part, une prise de position *morale*, c'est-à-dire des questions qui, elles, ne permettent plus une réflexion limitée au seul registre socio-anthropologique : le répondant *doit*, ici (consciemment ou non), mobiliser des attitudes métaphysiques pour pouvoir "imaginer" le comportement moral (voir figure A1–9, p. 452 ci-dessus ; voir aussi note 2, p. 72) qu'il serait susceptible d'adopter dans la situation fictive dépeinte.

À la lumière de ce raisonnement, il devient indispensable de distinguer, dans l'interprétation des trois dernières dimensions de la variable dépendante chez les étudiants en sociologie, d'un côté celle de la qualifi-

[1] Travaillant sur un corpus de données provenant d'une population exclusivement composée de profanes en philosophie, Monroe & Malle (2010) et Stillman *et al.* (2011) expliquent, eux aussi, l'interprétation non métaphysique du scénario par les répondants à partir d'une possible incapacité de ce dernier à évoquer le déterminisme proprement métaphysique chez des non-spécialistes. Il est possible, d'ailleurs, qu'une méthode d'investigation alternative, faisant recours à des entretiens (l'autoconfrontation, ici, pourrait se révéler particulièrement utile – d'autant qu'était conférée, au répondant, la possibilité de marquer son accord éventuel pour une entrevue ultérieure avec l'auteur de la recherche, en laissant à celui-ci son numéro de téléphone sur la dernière page du questionnaire – pour contraindre le répondant à remonter, lui-même, le fil de l'enchaînement de réflexions – ou, plus probablement, celui de représentations – l'ayant conduit à opter pour une qualification métaphysique donnée de notre univers, et pour une explication particulière de celle-ci) ou à des associations implicites sous contrainte temporelle (comme nous le suggérions plus haut – voir p. 200), soit susceptible de déboucher sur des résultats différents de ceux-ci.

cation de notre univers (et de la justification donnée à celle-ci), qui n'est ni métaphysique, ni profane, mais socio-anthropologique, et, de l'autre, celle de la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe et de la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe, lesquelles croyances ne doivent pas, pour leur part, être envisagées en tant qu'attitudes socio-anthropologiques égarées, mais bien en tant qu'attitudes métaphysiques profanes, proches des attitudes homologues véhiculées par les étudiants ressortissant au domaine de la gestion. À titre spéculatif,[1] cette logique interprétative permettrait d'expliquer, à la fois, la contiguïté attitudinale de ces deux groupes d'étudiants s'agissant des deux croyances précitées (voir figures A1–38 et A1–41, pp. 502 et 507, respectivement) *et* leur divergence en matière de qualification de notre univers et de justification de cette dernière : dans ce dernier cas, l'on peut penser – comme nous l'avons indiqué plus haut – que les étudiants en philosophie expriment, au travers de ces deux croyances, des attitudes forgées par une socialisation au déterminisme métaphysique, cependant que les étudiants en sociologie actualisent une socialisation au déterminisme socio-anthropologique, et que les étudiants en gestion réagissent à partir d'une absence de socialisation académique au déterminisme, comme en témoigne la quasi-stagnation diachronique de leurs scores moyens dans ces deux attitudes.

Par suite, et comme nous le craignions ci-dessus, il faut se résoudre à juger inopportunes les comparaisons de scores moyens de qualification "métaphysique" de notre univers (telles que nous les avons effectuées dans la section A1.3.2.7), puisque cette dernière n'est véritablement métaphysique que chez les étudiants en philosophie ; il n'y a pas lieu, entre autres, de conclure à une homogénéisation de cette attitude par la socialisation académique, ni de considérer les étudiants en philosophie comme le groupe académique le plus libertarien, puisque nous nous trouvons, en réalité, face à trois attitudes de natures distinctes. Inversement, les présentes observations corroborent – en même temps qu'elles l'expliquent, ici encore à titre conjectural – l'existence d'une différenciation des effets de la *SDO* sur la qualification de notre univers par les répondants, en fonction de leur domaine d'études : en gestion et en sociologie, la représentation de la liberté est de type socio-anthropologique, de sorte que la croyance en celle-ci s'associe, de manière assez logique, à une propension à la légitimation de l'inégalité sociale (l'individu est libre de ses choix, il est donc responsable de la situation socio-économique qui en découle) ; en philoso-

[1] Voir note 1, p. 268.

phie, le déterminisme est envisagé selon une perspective métaphysique, conférant ainsi cette teinte d'inéluctabilité précédemment décrite à tout événement physique, notamment à tout comportement humain, lequel peut tendre, de ce fait, à être perçu comme une fatalité, au même titre que les inégalités de condition qui en résulteraient et qui seraient, par là, légitimées. Ainsi cette perspective permet-elle d'expliquer l'apparent paradoxe selon lequel la croyance au déterminisme métaphysique pourrait engendrer, tout autant que la croyance à la liberté socio-anthropologique à laquelle elle s'oppose conceptuellement, des principes de justice (ou, en tout cas, des comportements moraux) libertariens.

Un mot, encore, au sujet de la croyance en la responsabilité et au blâme en univers déterministe et de la croyance au sens de la vie et en la possibilité d'amour et d'amitié en univers déterministe. Ci-dessus, nous avons qualifié celles-ci de *profanes* autant chez les étudiants en gestion que chez leurs pairs sociologues ; mais quel est, au juste, le sens à donner à cet adjectif ? Certes, ces attitudes sont profanes dans le sens où elles ne sont pas engendrées par une socialisation métaphysique spécifique (celle que procurent les études de philosophie, en l'occurrence) ; ceci ne signifie pas, pour autant, qu'elles ne sont le produit d'*aucune* socialisation, ou, à l'inverse – et qui revient au même – que les scores moyens qui les concrétisent se trouvent être, *fortuitement*, les scores moyens que l'on observerait dans une population beaucoup plus large et beaucoup plus générale que celle de notre étude, ce qui rendrait ceux-ci indépendants de la position sociale objective des répondants. En effet, pour que ce fût le cas, il faudrait que les valeurs prises par les indicateurs de celle-ci (origine sociale, *etc.*) fussent, dans ces deux disciplines académiques, sensiblement équivalentes aux valeurs moyennes de leurs homologues relevés au sein de cette population générale. Il faudrait donc qu'elles fussent, également, sensiblement équivalentes entre les deux groupes d'étudiants. Or nous savons que ce n'est pas le cas : au contraire même, les étudiants en gestion et les étudiants en sociologie témoignent d'écarts très larges dans les valeurs traduisant ces indicateurs, ainsi que dans celles des deux dispositions qui les médiatisent le mieux, à savoir l'orientation de dominance sociale et la proximité aux valeurs et aux rôles. L'hypothèse d'un voisinage attitudinal métaphysique fortuit entre les répondants de ces deux disciplines apparaît, par conséquent, bien peu crédible.

Il en est, dès lors, de deux choses l'une : soit les scores moyens des futurs sociologues se rapprochent de ceux des étudiants en gestion, soit, au contraire, ces derniers arborent des attitudes métaphysiques à la sensibilité davantage "sociologique". Admettons-le, ces deux explications sont

plausibles,[1] et il est à déplorer que notre matériau empirique ne permette pas de les départager objectivement : dans les quatre premières dimensions de la variable dépendante, les étudiants en gestion sont à l'origine des positionnements les plus conservateurs, tandis que le domaine de la sociologie présente, généralement, les attitudes les plus progressistes.

À supposer que la seconde explication fût la bonne, force nous serait de devoir prendre acte d'une inclination des étudiants en gestion à moins de libertarianisme métaphysique, inclination finalement assez inattendue puisque – selon nos observations – aucune socialisation au déterminisme (métaphysique ou socio-anthropologique) ne modère, dans leur chef, les effets conservateurs de la position objective (et des dispositions qui la médiatisent) ; l'on situe mal, en d'autres termes, le facteur qui pourrait être à l'origine, chez ces étudiants, d'un tel virage attitudinal.

Attardons-nous quelque peu, à présent, sur la première explication. Celle-ci constitue-t-elle le pendant spéculaire de la précédente ? Le cas échéant, faudrait-il estimer plus vraisemblable, eu égard aux deux croyances métaphysiques dont question, un "tournant à droite" en sociologie qu'un "virage à gauche" en gestion ? Non, et c'est justement là que réside la distinction fondamentale entre ces deux hypothèses explicatives : il se pourrait bien que ce prétendu tournant conservateur de la part des sociologues ne fût, en réalité – et pour filer plus loin la métaphore – qu'une sortie de courbe, une "prise de la tangente", un retour à la ligne droite (c'est-à-dire à l'orthodoxie) libertarienne que la socialisation académique ne leur aurait permis de quitter *que* pour ce qui a trait aux questions socio-anthropologiques (contrairement aux étudiants en philosophie, qui, nous l'avons vu, se voient socialisés tant à ces dernières qu'aux questions métaphysiques).

Pour résumer le propos : en matière de déterminisme *métaphysique*, une socialisation académique spécifique (que ne possèdent ni les étudiants en gestion, ni ceux qui ressortissent au domaine de la sociologie) paraît, dans notre étude, constituer le seul facteur véritablement à même d'infléchir – un tant soit peu – des croyances libertariennes d'autant plus solidement enracinées qu'elles s'entretiennent en puisant, chez ceux qui les véhiculent, dans un terreau nourricier de dispositions conservatrices.[2,1] Et

---

[1] Bien que nous les considérions comme telles dans l'intérêt de l'argumentation, elles ne sont pas mutuellement exclusives, d'ailleurs.

[2] Ainsi repère-t-on des corrélations significatives entre, d'une part, la propension aux explications socio-anthropologiques (*i.e.* relevant de la catégorie *socialisation*) déterministes de la qualification de notre univers et, d'autre part, les deux dispositions que sont la proximi-

probablement les deux croyances métaphysiques étudiées ici reflètent-elles ce raisonnement, *tant chez les étudiants en gestion que chez les étudiants en sociologie*, car il semble mieux fondé d'expliquer les scores moyens de ceux-ci par l'existence – somme toute très commune – d'attitudes métaphysiques tout aussi conservatrices que celles des étudiants en gestion, que de rendre compte des scores moyens de ceux-là par ce qui participerait, alors, d'un retournement attitudinal inattendu – et, surtout, inexpliqué – en faveur de croyances moins libertariennes.

Sous ce jour, le libertarianisme métaphysique des étudiants en sociologie apparaît plus pernicieux encore que celui des étudiants en gestion, car, à la différence de ce dernier, il exerce son influence à l'insu total de ceux qui en sont porteurs, libertariens sans le savoir (ou libertariens malgré eux), qui, aveuglés par les automatismes sociologistes auxquels les dispose leur socialisation académique, peuvent – sans ressentir de contradiction, ni *a fortiori* de dissonance – se revendiquer "critiques" et scander des discours "engagés" voire "militants", tout en pensant discerner, dans la "liberté de l'acteur", le "retour du sujet" et tout le reste de la panoplie des concepts foncièrement libertariens (que nous avons longuement détaillés antérieurement)[2], des outils susceptibles de contribuer à la lutte contre la domination et contre l'aliénation.[3] Chemin faisant, nous revenons ainsi,

---

té aux valeurs et aux rôles et l'orientation de dominance sociale (avec, respectivement, $r = -0{,}11°$ et $r = -0{,}13°$) – dispositions dont nous savons qu'elles médiatisent correctement la position sociale objective –, lors même qu'aucune interaction de ce type ne peut être mise en évidence pour ce qui a trait aux explications métaphysiques (*i.e.* ressortissant aux catégories *causalité* ou *dualisme*). À ce propos, notons – incidemment – que la croyance créationniste est la seule des quatre dispositions envisagées dans l'étude à corréler la justification authentiquement métaphysique de la qualification de notre univers, et ce au travers de l'explication par la *causalité déterministe* : $r = 0{,}09^{+}$; en d'autres termes, la justification par la causalité déterministe augmente parallèlement à la croyance créationniste, ce qui valide l'hypothèse *inverse* de celle que nous avons initialement formulée à l'égard de cette dernière, selon laquelle celle-ci, inclinant à la représentation de l'agent comme premier moteur non mû, tendrait à produire des représentations libertariennes.

[1] Du reste, ce net isolement empirique de la socialisation académique comme facteur de différenciation d'une attitude métaphysique aussi profondément enracinée confirme la validité de notre hypothèse méthodologique initiale, qui – justement – misait (voir note 3, p. 168) sur la socialisation unique permise par le cursus académique.

[2] Voir, en particulier, la section 1.2 (p. 139) du chapitre 3.

[3] Par parenthèse, l'on relèvera que cette interprétation *critique* des résultats n'est rendue possible – comme nous le supputions dans la section 2 du chapitre 3 (particulièrement p. 156) – *que* parce qu'elle peut prendre appui sur le référentiel interprétatif construit dans les deux premiers chapitres de cet exposé : ne nous fût-il loisible d'adosser ces pro-

par la voie de l'empirie, aux considérations échafaudées *in abstracto* dans la section 2 du chapitre 3, particulièrement en sa page 158 : la mise au jour de l'injustice sociale – tâche fondamentale de tout sociologue se voulant critique – ne peut se permettre l'économie d'une pensée de la domination jusqu'au niveau *ultime* de l'explication des attitudes et comportements moraux, lequel réfère aux notions *métaphysiques* de déterminisme et de libre-arbitre ; et il n'est pas impossible, au vu des considérations développées ici, que le sociologue dont question perde gros en s'abstenant de s'appliquer à lui-même ce précepte, sous la forme de ce que Bourdieu a pu nommer une *autosocioanalyse*.

D'un autre côté, l'on ne peut reprocher, à ces sociologues en puissance, leur "recours récurrent aux théories que leurs cours et leurs professeurs leur ont enseignées", recours dont nous faisions l'hypothèse dans les considérations théoriques qui précèdent (voir chapitre 3, section 3, p. 163) ; peut-être admettra-t-on, malgré tout, qu'il arrive que cette conviction sociologique soit exercée avec un zèle trop affirmé. Ceci participe de l'une des conséquences pratiques de ce que Chatard & Selimbegovic (2007) nomment une socialisation académique *informationnelle*, laquelle se produit "when students' attitudes are influenced by their course content and newly acquired knowledge" (p. 543). Selon les conclusions pouvant être tirées de nos résultats, ce type de socialisation est également à l'œuvre chez les étudiants en philosophie, puisque, comme nous l'avons vu, leur différenciation attitudinale – tant entre domaines qu'entre niveaux –, en matière métaphysique, n'est vraisemblablement imputable qu'aux enseignements reçus durant leur parcours académique. En gestion, par contre, il apparaît que la socialisation académique est d'ordre *normatif* ; elle a lieu, selon les auteurs précités, "when students perceive that most of their peers and teachers in their academic discipline share some values and attitudes, which they internalize, and modify their own attitudes in line with this norm" (*ibid.*). Ainsi, comme le rapporte Abraham (2007) à partir de ses observations réalisées sur des étudiants de l'école française HEC,

> [p]ar rapport à leur scolarité antérieure, les lauréats du concours se trouvent confrontés à une sorte d'inversion de la relation pédagogique. Les maîtres tout-puissants de la "prépa" et leurs cours magistraux ont pour l'essentiel disparu au profit d'enseignants "animateurs", d'abord soucieux de faire participer un public par lequel ils seront jugés et évalués. En outre, *il s'agit moins désormais pour ces élèves de dé-*

ductions métaphysiques libertariennes émanant du champ de l'observation empirique à un déterminisme métaphysique qui en constitue le pendant *tout en étant absent de ce dernier*, rien ne permettrait de déceler, sous la bonne volonté sociologique de déconstruction de l'ordre établi, l'éventuelle présence parasitaire d'une croyance foncière, métaphysique au libre-arbitre.

> *montrer leurs capacités à assimiler des connaissances que de réussir à endosser le rôle de décideur et d'homme d'action*. C'est bien là l'un des principaux objectifs de la méthode des cas, véritable technique de conversion des *habitus*, favorisant l'émergence d'un rapport pratique plutôt que théorique aux choses du *management*. (p. 52 – nous soulignons)

Citant l'étude classique de Bourdieu (1989) sur les grandes écoles françaises, et rejoignant les hypothèses que nous formulions plus haut à propos de "l'archétype du gestionnaire" (p. 165), Abraham insiste sur la nécessité, pour les écoles de ce type, de scolariser "leurs élèves à un haut niveau tout en les préparant à un monde où les valeurs scolaires n'ont pas cours" (p. 41) et de décerner "des brevets de 'culture savante', sans détourner de cet essentiel qu'est la 'culture des affaires'" (*ibid.*). Si économie et gestion partagent un même fondement capitaliste, l'hiatus est donc large entre, d'une part, des économistes volontairement cantonnés dans des bulles prétendument théoriques[1] et, d'autre part, des gestionnaires pragmatiques, dont les préoccupations sont certainement à mille lieues de considérations théoriques structurantes, mais qui se voient contraints et forcés – sous peine d'arraisonnement pour manque d'académisme – d'apporter, à leur discipline, un vague arrière-plan de prolégomènes épistémologiques (Collard-Bovy, 2001) dont on se demande comment il pourrait détenir, sur les attitudes métaphysiques des étudiants embrassant

[1] D'un côté, comme l'écrit Bourdieu (1998), parce que ces économistes sont "séparés par toute leur existence et, surtout, par toute leur formation intellectuelle, le plus souvent purement abstraite, livresque et théoriciste, du monde économique et social tel qu'il est, ils sont particulièrement enclins à confondre les choses de la logique avec la logique des choses" (p. 3) ; mais, avec Amin (1997), il faut reconnaître, d'un autre côté, que ces "économistes 'purs' vont […] choisir des hypothèses 'sur mesure' pour parvenir à la conclusion désirée, et [que], afin de franchir chacune des étapes de leur pseudo-démonstration, ils vont inventer la fable adéquate" (p. 16), ce qui conduit l'auteur à conclure que "l'économie 'pure' […] peut prouver tout et son contraire" (*ibid.*). Ceci, poursuit Quiniou (2010), afin de donner l'aspect, à l'économie, d'"une réalité objective et absolue, décrétée indépendante des hommes (alors que c'est eux qui la font) et soumise à des lois implacables, analogues à celles de la nature, qu'on ne saurait bien entendu juger. On ne critique pas la loi de la chute des corps… même si elle peut faire mal occasionnellement !" (p. 3). Aussi, plutôt que de parler d'études en "sciences économiques" devrait-on peut-être parler d'études en "science économique capitaliste", puisque le capitalisme y constitue le seul paradigme enseigné (comme allant de soi, du reste) : être économiste, c'est nécessairement expliquer (avec des formules et des modèles dont la rigueur et la précision sont pensés pour donner l'illusion qu'ils existent de toute éternité – sur ce point, voir aussi la note 2, p. 132) les comportements humains par la *loi de l'offre et la demande*, celles-ci s'équilibrant sur un *marché* d'individus *rationnels* et forcément *concurrents*. Si d'autres paradigmes sont éventuellement abordés durant les cours, c'est à titre historique, anecdotique, voire railleur et arrogant ("C'est bien connu : dans une économie planifiée, tout le monde doit chausser du 43 !").

Tableau A1–46.

Distribution Des Explications De La Qualification Métaphysique De Notre Univers, En Fonction De Leur Catégorie, De Leur Sous-Catégorie, Et Du Domaine D'études

	Gestion (%)	Philosophie (%)	Sociologie (%)
Causalité			
Libertarianisme	4,0	17,8	5,0
Déterminisme	5,4	6,9	5,0
Ensemble	9,4	24,7	10,0
Dualisme			
Libertarianisme	14,1	23,3	11,5
Déterminisme	10,8	6,8	8,8
Ensemble	24,9	30,1	20,3
Socialisation			
Libertarianisme	9,0	2,7	7,7
Déterminisme	13,1	5,5	21,4
Ensemble	22,1	8,2	29,1
Coercition politique			
Libertarianisme	1,8	0,0	0,0
Déterminisme	0,5	0,0	0,0
Ensemble	2,3	0,0	0,0
Autre			
Libertarianisme	3,6	6,8	8,2
Déterminisme	3,6	5,5	8,2
Ensemble	7,2	12,3	16,4
Rationalisation			
Libertarianisme	7,1	12,4	7,7
Déterminisme	0,3	2,7	0,0
Ensemble	7,4	15,1	7,7
Tautologie			
Libertarianisme	23,6	9,6	15,4
Déterminisme	0,0	0,0	0,0
Ensemble	23,6	9,6	15,4
Hors propos			
	3,1	0,0	1,1

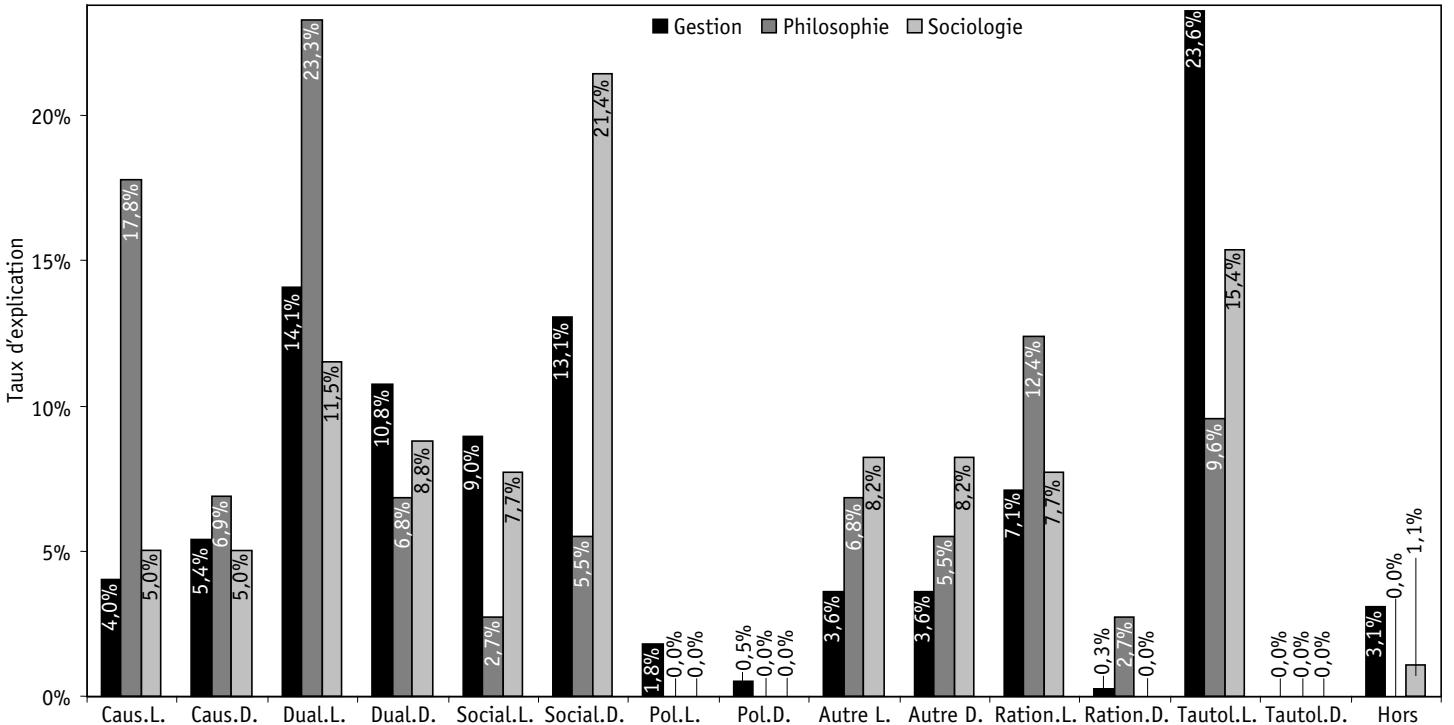
cette discipline, une quelconque influence informationnelle.[1]

Revenons-en à l'examen des résultats empiriques. À cette fin, le tableau A1–46 (p. 553, ci-dessus) et la figure A1–53 (p. 555, ci-dessous) présentent alternativement les résultats qui précèdent, tout en éclatant chacune des catégories explicatives selon que leur contenu est d'ordre libertarien ou, au contraire, déterministe. L'intérêt de la figure A1–53 réside principalement dans les possibilités qu'elle offre de comparer les taux respectifs des sous-catégories *libertarianisme* et *déterminisme*, au sein même de chacune des catégories d'explication proprement dites.

Sous cet angle se confirment, en une forme graphique, les analyses qui précèdent : lorsqu'elle est mobilisée, la catégorie de la rationalisation l'est très majoritairement au service d'une justification libertarienne, quel que soit le domaine académique considéré ; la même observation vaut, d'ailleurs, en matière d'explication tautologique. Inversement, les deux sous-catégories de la catégorie *autre* témoignent d'un équilibre numérique *quasi* parfait, et ce dans chacune des trois disciplines. Si l'on en excepte celle de explications hors sujet et celle des explications par la coercition politique, le reste des catégories donne à voir une série de configurations plus bigarrées. Une part non négligeable des explications de la qualification métaphysique de l'univers pour laquelle optent les étudiants en philosophie figure, nous l'avons vu, dans les catégories proprement métaphysiques : *causalité* et *dualisme*. La figure A1–53 précise cette observation, en montrant que les explications que fournissent ces étudiants, lorsqu'elles rentrent effectivement dans l'une de ces deux catégories, sont très largement de nature libertarienne. Quand une explication proprement métaphysique est utilisée par les étudiants en philosophie, en d'autres termes, c'est le plus souvent dans le but de nier le déterminisme métaphysique. Ils diffèrent, en cela, des étudiants des deux autres champs académiques, lesquels font appel à l'explication métaphysique dans des mesures assez semblables tant pour justifier ce dernier que pour apporter une caution au libre-arbitre métaphysique.

La catégorie *socialisation*, en revanche, se caractérise par une inversion de la tendance qui vient d'être décrite : là où les deux catégories d'explication métaphysique connaissent généralement une prédominance de leurs sous-catégories libertariennes respectives, cette catégorie d'explication socio-anthropologique voit sa sous-catégorie déterministe prendre le dessus sur son antagoniste, et ce, quel que soit le domaine académique

[1] L'on pourra relire, à ce sujet, la note 2 de la page 165.



Note. Caus. = Causalité logique ; Dual. = Dualisme ; Social. = Socialisation ; Pol. = Coercition politique ; Ration. = Rationalisation ; Tautol. = Tautologie ; Hors = Hors sujet ; L. = Libertarianisme ; D. = Déterminisme.

Figure A1–53. Distribution des explications de la qualification métaphysique de notre univers, en fonction de leur catégorie, de leur sous-catégorie, et du domaine d'études.

examiné ; celui de la sociologie, d'ailleurs, joue ici le rôle homologue de celui de la philosophie dans les catégories métaphysiques, puisqu'il donne lieu à l'écart le plus important des trois disciplines entre les deux sous-catégories. Ainsi la catégorie explicative socio-anthropologique vire-t-elle – bien plus facilement que ses homologues métaphysiques –, lorsqu'elle est sollicitée par les répondants, à une coloration déterministe. Ces développements tendent à asseoir l'hypothèse explicative avancée un peu plus haut.[1]

D'une part, les individus – le plus souvent, étudiants en philosophie – qui comprennent effectivement le problème du déterminisme de manière métaphysique sont aussi ceux qui saisissent adéquatement l'impossibilité de réfuter son existence, et, par conséquent, ceux qui se rendent le compte le plus exact de l'inexorabilité qu'il confère à chacun de nos actes et de l'irresponsabilité agentique consubstantielle à cette dernière ; ce sont donc, en définitive, ceux qui sont capables de prendre la meilleure mesure des conséquences (individuelles, sociales et sociétales) qui pouvent être conjecturées d'une prise de conscience, à grande échelle, de cette irresponsabilité. C'est ainsi que ces individus, qui se trouvent devoir composer avec la dissonance qu'engendre une vérité irréfutable sur le plan métaphysique et, néanmoins, inacceptable sur celui de ses conséquences pratiques supposées, en viennent à produire la justification spécieuse – rationalisation ou tautologie – que nous venons de relever ; et l'on comprend, ce faisant, que ce n'est à rien d'autre que la naissance *in vitro* de la métaphysique compatibiliste dans ce qu'elle a de plus essentiel que nous venons ici d'assister en étudiant l'expression de ces philosophes en puissance.

D'autre part, les individus qui comprennent le problème du déterminisme d'une façon sociale – en majorité, des étudiants en sociologie – ne connotent pas, eux, ce dernier d'un caractère d'inexorabilité métaphysique : la plus déterministe des théories sociologiques ne laisse pas de conférer, à l'agent, ne serait-ce qu'une *potentialité* de liberté.[2] Il n'existe

[1] Remarquons, dans le prolongement de la note 1 de la page 533, que les interprétations qui sont proposées ici participent à une reconstruction *ex post* du raisonnement des répondants, fondée sur l'ensemble des manifestations attitudinales recueillies à leur sujet ; ce raisonnement est donc lui-même à considérer comme une attitude (et, partant, comme le produit d'un ensemble de déterminants objectifs) plutôt que comme une succession d'arguments logiques ou de "bonnes raisons" qui déterminent l'action, comme pourrait les évoquer et les invoquer la sociologie cognitive.

[2] C'est probablement là le sens qu'il faut attribuer au propos de Bourdieu (1994) selon lequel la sociologie "offre quelques-uns des moyens les plus efficaces d'accéder à la liberté que la connaissance des déterminismes sociaux permet de conquérir contre les déterminismes"

donc pas, dans le chef de l'étudiant en sociologie, d'impasse cognitive du type de celle avec laquelle nous supposons aux prises l'étudiant en philosophie et qui l'empêcherait d'avouer (voire de *s'*avouer) la qualification déterministe de notre univers. Au contraire, même : à partir du moment où cet "univers" est entendu de manière sociale, le déterminisme qui y règne devient une condition nécessaire tant à la démonstration qu'à la dénonciation du caractère socialement construit du mythe de la responsabilité de chacun pour sa réussite ou sa précarité socio-économique et, partant, de l'injustice foncière d'une distribution des biens (de quelque nature qu'ils soient) en fonction du mérite ou de tout autre critère fondé sur le postulat de la capacité d'autodétermination ; et c'est peut-être à comprendre le principe de la survenance – ici encore, *in vitro* – d'une philosophie politique socialiste[1] que nous invite, *in fine*, cette observation empirique des attitudes "métaphysiques" des futurs sociologues.

Afin de résumer – très schématiquement – ces interprétations, le tableau A1–47, décrit ci-dessous, identifie le positionnement philosophique[2]

Tableau A1–47.

Synthèse Des Positionnements Métaphysiques, Pratiques Et Philosophiques Des Répondants

Groupe académique	Positionnement métaphysique	Positionnement pratique	Positionnement philosophique
Gestion	Indéterminisme libertarien	Liberté	Libéralisme / Libertarianisme
Philosophie	Déterminisme	Liberté	Compatibilisme
Sociologie	Indéterminisme libertarien	Déterminisme	Socialisme

de chacun des trois groupes académiques à partir des critères de positionnements métaphysique et pratique, convoqués précédemment (voir tableau

(p. 11).

[1] Compatibilisme et socialisme doivent certes être définis, respectivement, comme une métaphysique et comme une philosophie politique, mais ils n'en constituent pas moins deux notions remarquablement symétriques : tandis que le premier associe déterminisme métaphysique et liberté pratique (ou socio-anthropologique), le second unit déterminisme social et liberté métaphysique (en ce sens, d'ailleurs, l'on pourrait remplacer *socialisme* par *communisme*, par exemple).

[2] L'emploi du terme *philosophique* à propos du compatibilisme participe d'un abus de langage (voir note 1, ci-dessus), que nous concédons, cependant, afin de ne pas surcharger le propos.

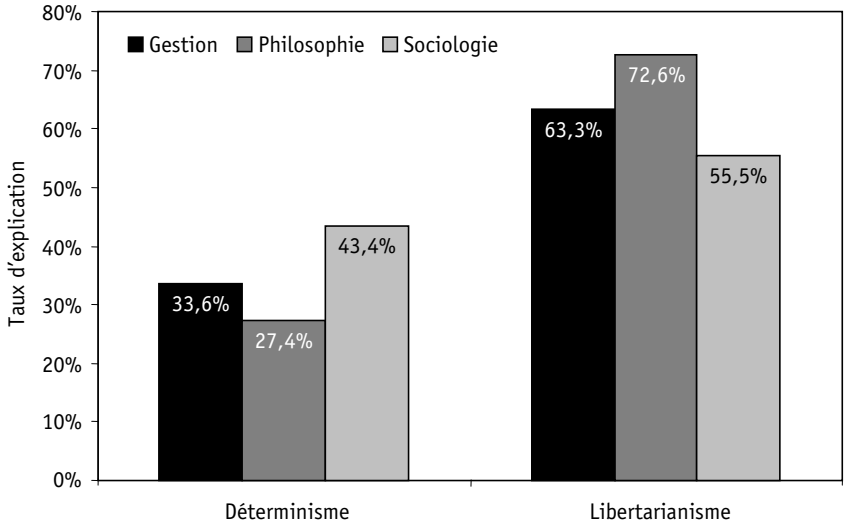
2, p. 64) dans le but de déterminer la cohérence de ces mêmes positionnements dans les théories de la justice.

Ces développements jettent, de surcroît, un éclairage neuf sur la corrélation que nous relevions ci-dessus, au terme de la section A1.3.2.7 ; pour rappel, la croyance en la responsabilité et au blâme dans un univers déterministe y apparaissait négativement liée à la qualification de notre univers : plus le répondant estime que l'univers *réel* est déterministe, plus il croit en la responsabilité de l'agent dans l'univers déterministe fictif dépeint dans la vignette du questionnaire. Or nous savons, à présent, que si cette représentation de la responsabilité est de nature métaphysique dans chacun des trois groupes d'étudiants formant notre population, l'image que se font les répondants de l'univers qu'il leur est demandé de qualifier est, elle, hétérogène : métaphysique en philosophie, mais socio-anthropologique en sociologie. Eu égard à ces deux disciplines, la corrélation précitée possède donc deux déclinaisons. En philosophie, elle revêt la forme suivante : plus notre univers [en son sens métaphysique] est perçu comme déterministe par le répondant, plus l'homme est perçu, par lui, comme responsable de ses actes dans l'univers [métaphysique] fictif ; autrement dit, la corrélation ne fait que corroborer nos conjectures relatives au compatibilisme subjectif des étudiants en philosophie ("bien qu'il soit déterminé en un sens fort, l'individu n'en est pas moins moralement responsable"). En sociologie, par contre, la corrélation se lit comme suit : plus notre univers [en son sens social] est perçu comme déterministe par le répondant, plus l'homme est perçu, par lui, comme responsable de ses actes dans l'univers [métaphysique] fictif ; en d'autres termes, le déterminisme socio-anthropologique n'est pas une fatalité pour ces futurs sociologues, car – à les suivre – l'individu, à supposer qu'il fût dégagé du joug du "social" (éducation, socialisation, reproduction, domination, aliénation, *etc.*), serait *authentiquement* libre (ce que le discours militant traduira encore par "un autre monde est possible").[1]

Le graphique suivant (figure A1–54, p. 559), qui illustre les proportions respectives d'explications libertariennes et déterministes de la qualification métaphysique de notre univers en fonction du domaine d'études, donne aux mêmes informations une perspective qui leur permet de

[1] Ceci confirme empiriquement l'hypothèse théorique de Nahmias (2011), selon laquelle il est possible que "there are two entirely distinct concepts of free will, one which involves [libertarian powers] and one which involves [compatibilist powers]. If so, perhaps different people use the concept 'free will' to refer to different capacities, or perhaps individuals apply the concept in different ways in different contexts" (p. 20).

confirmer les observations et discussions précédentes, à savoir la propension à l'explication libertarienne la plus forte en philosophie et la plus faible en sociologie.[1]



Note. Du fait de l'omission des explications hors sujet, les sommes respectives des taux par domaines peuvent être inférieures à 100%.

Figure A1–54. Distribution des explications de la qualification métaphysique de notre univers, en fonction des sous-catégories *Déterminisme* et *Libertarianisme* et du domaine d'études.

Pour affiner quelque peu encore ces résultats, l'on peut s'interroger sur l'éventuelle évolution diachronique des moyennes des catégories explicatives principales, à savoir *causalité* et *dualisme* pour ce qui concerne les explications proprement métaphysiques, et *socialisation* pour ce qui a trait aux explications socio-anthropologiques. Le tableau A1–48, p. 560 ci-dessous, ainsi que les graphiques subsumés dans la figure A1–55 (p. 561), illustrent ces variations.[2]

[1] Ces taux sont aisément interprétables, puisque l'ordre dans lequel ils se classent correspond à celui selon lequel se rangent (voir note 1, p. 511) ceux qui on trait à la qualification métaphysique de l'univers. S'ils ne peuvent être identiques à ces derniers (comme nous l'avons vu, plusieurs explications sont possibles pour une même qualification de l'univers), leurs *rapports* respectifs à ceux-ci sont, pour leur part, très proches.

[2] Les valeurs *t* n'ont pas été calculées dans ces analyses de l'évolution attitudinale temporelle, d'abord parce que la finalité de ces dernières consiste en une observation des tendances et non en un examen comparatif, ensuite parce que les écarts-types témoignent

Tableau A1–48.

Moyennes De Sous-Catégories D'explication De La Qualification Métaphysique De Notre Univers, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Causalité						
Libertarianisme						
Année 2	0,05	0,23	0,13	0,34	0,06	0,24
Année 5	0,03	0,16	0,32	0,48	0,06	0,25
Déterminisme						
Année 2	0,06	0,24	0,05	0,23	0,08	0,27
Année 5	0,05	0,22	0,12	0,33	0,00	0,00
Dualisme						
Libertarianisme						
Année 2	0,14	0,35	0,32	0,47	0,15	0,36
Année 5	0,15	0,36	0,20	0,41	0,10	0,30
Déterminisme						
Année 2	0,09	0,29	0,04	0,20	0,13	0,34
Année 5	0,12	0,33	0,11	0,31	0,10	0,30
Socialisation						
Libertarianisme						
Année 2	0,09	0,28	0,03	0,16	0,08	0,28
Année 5	0,10	0,30	0,04	0,20	0,13	0,34
Déterminisme						
Année 2	0,10	0,31	0,03	0,16	0,24	0,43
Année 5	0,18	0,38	0,12	0,33	0,35	0,49

Quelle que soit la sous-catégorie (déterministe ou libertarienne) considérée, l'explication authentiquement métaphysique de la qualification de notre univers, présente quoique faible en deuxième année de sociologie, tend à diminuer sur la durée des études dans cette dernière discipline, au profit d'explications sociales, et en particulier, d'explications sociales *déterministes*. Ceci confirme, encore une fois, la nature phagocytaire de la socialisation opérée par ce cursus académique, laquelle accentue le poids

d'une très importante dispersion des valeurs prises par les variables, réduisant ainsi fortement la pertinence d'éventuelles comparaisons.

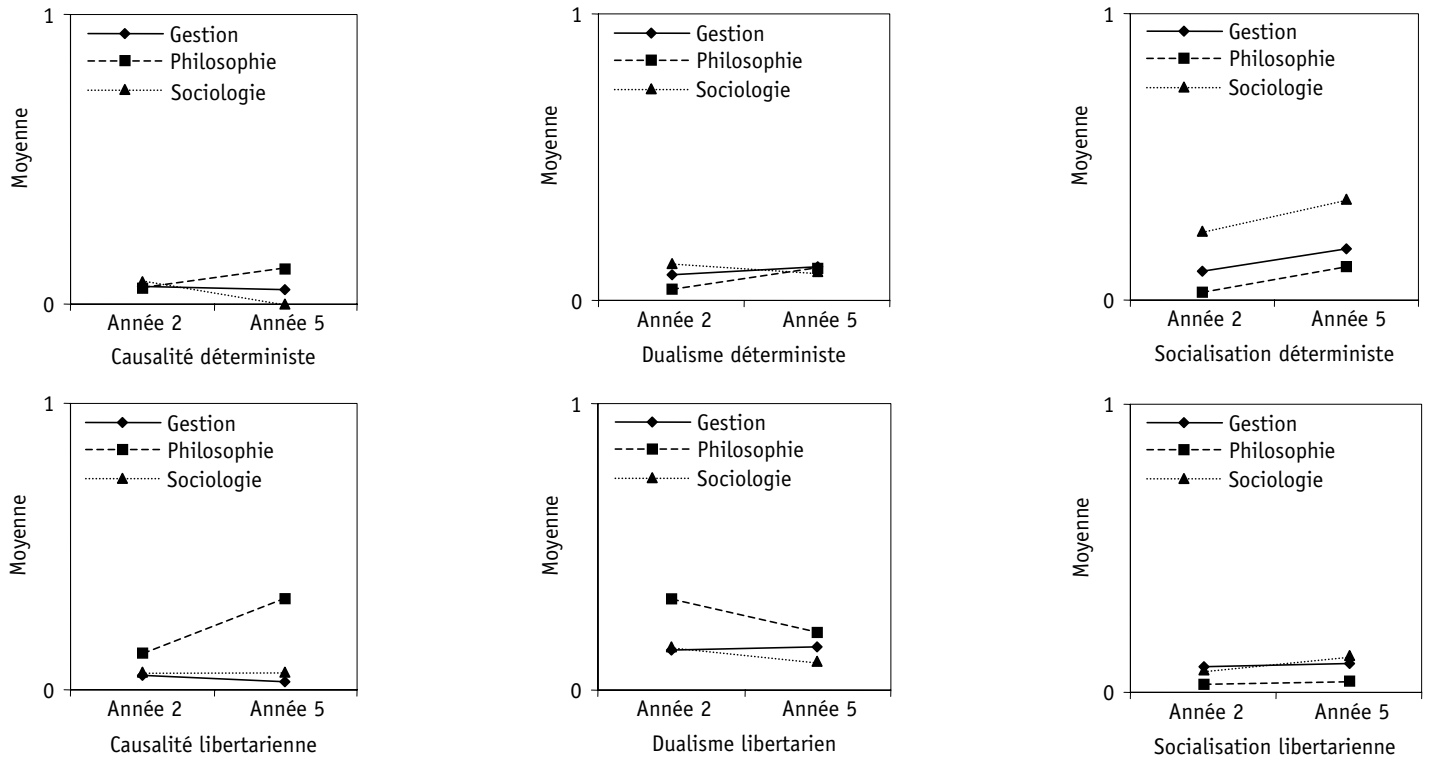


Figure A1–55. Moyennes de sous-catégories d'explication de la qualification métaphysique de notre univers, par niveau et par domaine d'études.

des déterminismes *sociaux* au point d'en faire les facteurs explicatifs de tout ce qui se produit dans notre "univers". Par ailleurs, peu de changements diachroniques sont décelables dans le groupe des étudiants en gestion ; lorsqu'elle existe, l'évolution s'y produit sous la forme d'une augmentation – aussi forte qu'en sociologie, soulignons-le – de la propension à l'explication socio-anthropologique déterministe. Au cours des études de philosophie, enfin, la mise à contribution de la sous-catégorie déterministe augmente dans chacune des trois catégories prises en compte ici, dans des mesures assez similaires (et similaires à celles observées en sociologie, pour ce qui est du déterminisme social)[1]. Ce n'est pas le cas de son homologue libertarienne : si l'on ne note aucune progression de l'explication par la liberté socio-anthropologique entre la deuxième année et la cinquième, l'on perçoit, en revanche, une nette diminution de l'explication métaphysique par le dualisme, et une augmentation – plus marquée encore – de l'explication métaphysique par la causalité. Chez les futurs philosophes, l'explication métaphysique demeure donc bien plus fréquemment mobilisée que son pendant socio-anthropologique, tout en se rapprochant, entre le début et le terme du cursus, de ce que nous avons nommé, un peu plus haut, la catégorie métaphysique par excellence, puisqu'elle représente le *concept* même de causalité métaphysique, là où l'explication par le dualisme ou par le monisme doit être envisagée comme une *catégorie* d'explication métaphysique parmi d'autres.

Un dernier type d'examen mérite d'être abordé au sujet des justifications fournies par les répondants quant à la qualification métaphysique de notre univers pour laquelle ils ont opté. De manière générale, celles-là confirment celle-ci : à un univers jugé déterministe correspond empiriquement, le plus souvent, une justification déterministe, et réciproquement.[2] Néanmoins, étant donné la possibilité d'explications multiples

[1] Ce qui réaffirme, une fois encore, un constat maintes fois renouvelé au cours des analyses réalisées : les études de sociologie rendent sensible au déterminisme socio-anthropologique, tandis que le parcours académique en philosophie incline à percevoir *aussi bien* (dans les deux sens de l'expression) ce dernier que le déterminisme métaphysique.

[2] Il suffit, pour s'en convaincre, de constater que les corrélations entre les qualifications libertariennes et les explications libertariennes sont positives, lors même que les corrélations entre que les qualifications déterministes et les explications déterministes sont négatives (sachant que la qualification de l'univers utilise les modalité de codage 0 pour le déterminisme et 1 pour le libertarianisme, tandis que les explications, tant déterministes que libertariennes, reçoivent la modalité 0 en cas d'absence dans la justification du répondant, et la modalité 1 en cas de présence dans celle-ci). Par exemple, concernant les explications déterministes, l'on relève $r_{\text{Causalité}} = -0{,}33^{\bullet}$, $r_{\text{Dualisme}} = -0{,}30^{\bullet}$, $r_{\text{Socialisation}} = -0{,}34^{\bullet}$,

au sein de la justification d'un même répondant – *i.e.* pour une seule qualification d'univers –, se posent diverses questions relatives aux interactions pouvant exister entre ces dernières. Ainsi le tableau A1–49 et la figure A1–56, ci-dessous, rendent-ils compte d'une différence significative entre les domaines de la gestion et de la philosophie, d'une part, et celui de la sociologie, d'autre part : les étudiants relevant de cette dernière recourent, beaucoup plus fréquemment que les autres, à une explication déterministe (au moins) *et* à une explication libertarienne (au moins).[1]

Tableau A1–49.

Taux De Répondants (%) Fournissant Au Moins Une Explication Déterministe Et Une Explication Libertarienne De La Qualification Métaphysique De Notre Univers, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	11,3	31,7	10,5	31,1	21,0	40,9
Année 5	15,8	36,6	20,0	40,8	29,0	46,1

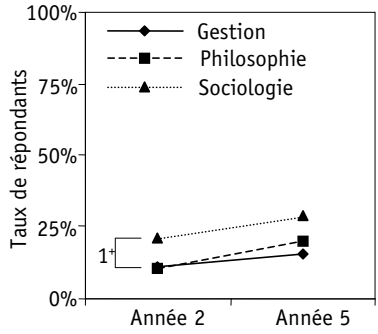


Figure A1–56 (à droite). Taux de répondants fournissant au moins une explication déterministe et une explication libertarienne de la qualification métaphysique de notre univers, par niveau et par domaine d'études. $t_1 = 2{,}42^{+}$.

Il n'est donc pas illégitime d'estimer qu'opter pour *une* (et une *seulement*) qualification de notre univers représente, pour eux, une contrainte dont ils s'extirpent partiellement par la possibilité de libre expression qui leur est fournie au moment de justifier leur choix. Ils usent de cette ressource pour exposer une représentation multifactorielle, et, surtout, nuancée (puisque comportant, à la fois, des éléments prenant parti pour la liberté de l'individu et des éléments insistant sur les déterminismes dont il est l'objet) de ce qui détermine les événements, en général, et les actions humaines, en particulier. Ceci contribue à renforcer l'interprétation proposée plus haut : justement parce que ce n'est pas à un problème métaphysi-

$r_{\text{Rationalisation}} = -0{,}07$ (n.s.) ; concernant les explications libertariennes, $r_{\text{Causalité}} = 0{,}10^{+}$, $r_{\text{Dualisme}} = 0{,}20^{\bullet}$, $r_{\text{Socialisation}} = 0{,}10^{+}$, $r_{\text{Rationalisation}} = 0{,}16^{\bullet}$, $r_{\text{Tautologie}} = 0{,}29^{\bullet}$.

[1] L'écart n'est statistiquement significatif qu'en deuxième année, entre gestion et sociologie ($t_1 = 2{,}42^{+}$, l'*ANOVA* cédant $F_{2,375} = 3{,}24^{+}$), mais on peut gager, au vu des valeurs regroupées dans le tableau A1–49, que toutes les différences synchroniques sont également valides.

que que répondent ces futurs sociologues mais à un problème qu'ils se représentent comme socio-anthropologique,[1] les concepts de libre-arbitre et de déterminisme compris en ce sens peuvent parfaitement coexister dans l'explication qu'ils (se) donnent de ce qu'ils entendent lorsque l'on parle de notre "univers", lequel correspond certainement moins, dans leur chef, à l'univers en son sens cosmique – tel que décrit dans la vignette – qu'à ce que l'on nomme ordinairement les *faits sociaux* ; et c'est cette absence d'exclusivité mutuelle qui autorise ce groupe de répondants, comme nous l'avons vu, à soutenir la possibilité même d'action politique contre l'injustice socialement construite. Comme le montrent le tableau A1–50 et la figure A1–57, d'ailleurs, lorsque les étudiants en sociologie (à l'instar des étudiants en gestion, du reste) associent plusieurs explications de

Tableau A1–50.

Moyennes De Scores De Qualification Métaphysique De Notre Univers, Chez Les Répondants En Fournissant Au Moins Une Explication Déterministe Et Une Explication Libertarienne, En Fonction Du Contexte D'études

	Gestion		Philosophie		Sociologie	
	M	σ	*M*	σ	*M*	σ
Année 2	0,88	0,33	1,00	0,00	0,88	0,33
Année 5	0,88	0,33	1,00	0,00	0,89	0,33

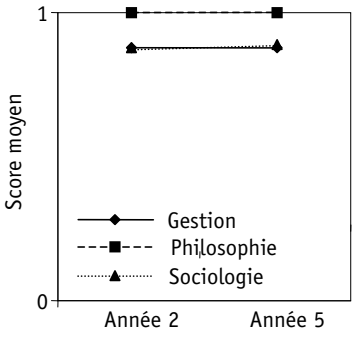


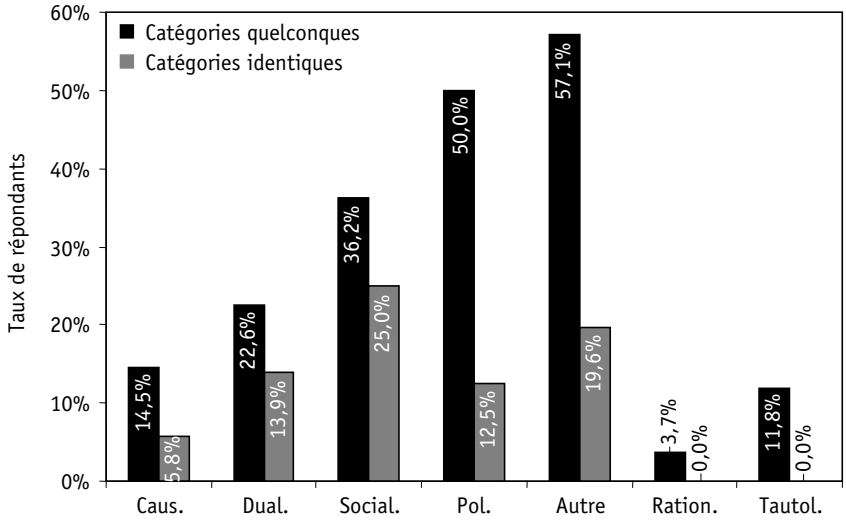
Figure A1–57 (à droite). Moyennes de scores de qualification métaphysique de notre univers, chez les répondants en fournissant au moins une explication déterministe et une explication libertarienne, par niveau et par domaine d'études.

sous-catégories antagonistes, ce n'est pas systématiquement pour légitimer une qualification libertarienne de notre univers ; ceci à l'inverse de leurs pairs philosophes : lorsque des explications déterministes *et* des explications libertariennes figurent dans leur justification, ce sont *toujours* celles-

[1] Comme l'indique Huebner (2011), la lecture d'une vignette assez longue provoque la formation de représentations (et de justifications) *au cours même* de cette lecture, c'est-à-dire avant que n'aient été présentés, au répondant, les éléments censés l'empêcher de construire certaines de ces justifications ; c'est pourquoi un scénario qui demande au participant d'abandonner un grand nombre de croyances – *a fortiori* tenues de longue date comme l'implique la socialisation académique – peut donner lieu à un certain degré d'incrédulité à son égard et, par là, engendrer la formation de représentations biaisées relativement au contenu objectif de la vignette.

ci qui l'emportent sur celles-là dans leur qualification métaphysique de notre univers.

Contrairement à son homologue socio-anthropologique, la causalité métaphysique ne peut, en son principe même, s'accommoder d'une posture conjonctive : soit le déterminisme est vrai, soit le libertarianisme est vrai, mais tous deux ne peuvent être vrais. C'est, d'ailleurs, ce qu'illustre assez distinctement le graphique ci-dessous (figure A1–58) : le taux de répondants qui apportent, à leur qualification de notre univers, une justification sollicitant *simultanément* les deux sous-catégories antagonistes (*libertarianisme* et *déterminisme*) de la catégorie *causalité* n'est que de 5,8%, c'est-à-dire le taux le plus bas de toutes les catégories.



Note. Caus. = Causalité logique ; Dual. = Dualisme ; Social. = Socialisation ; Pol. = Coercition politique ; Ration. = Rationalisation ; Tautol. = Tautologie.

Figure A1–58. Taux de répondants fournissant au moins une explication d'une sous-catégorie (déterministe ou libertarienne) et une explication de la sous-catégorie opposée (libertarienne ou déterministe, respectivement) d'une catégorie quelconque (■) ou identique (■), par catégorie d'explication de la qualification métaphysique de notre univers.

Ce pourcentage augmente pour la catégorie *dualisme* (ce qui démontre, encore une fois, une nature conceptuellement moins essentielle que celle de la catégorie précédente, même sur le plan empirique), et culmine, logiquement, dans la catégorie *socialisation*, laquelle – nous le savons – est principalement convoquée par les étudiants en sociologie (la validité des taux afférents à la catégorie *politique* doit, pour sa part, être relativi-

sée par la très faible mobilisation dont elle fait l'objet). Le graphique invite, en outre, à comparer les utilisations conjointes des sous-catégories déterministe et libertarienne, quelles que soient, cette fois, les catégories d'origine de ces dernières. Bien que la progression des taux y soit sensiblement la même que celle que nous venons de décrire, l'on épinglera, tout de même, le comportement statistique des trois dernières catégories. Ainsi celle recevant les explications non classables ailleurs (*autre*) affiche-t-elle le taux de répondants le plus élevé de toutes, ce qui traduit pertinemment non seulement son caractère disparate, mais aussi l'indécision des répondants qui justifient leur choix de la sorte : il n'est pas impossible que se rangent, sous cette bannière, tous les participants de l'étude qui ne peuvent – ou ne veulent – s'impliquer dans le problème qui leur est soumis ; de ce point de vue, cette catégorie trouve sa pleine utilité en ce qu'elle écarte, des autres catégories, ce que l'on pourrait nommer des non-réponses susceptibles, sans cela, de biaiser le contenu de ces dernières.[1] Enfin, les catégories *tautologie* et, surtout, *rationalisation* se montrent empiriquement très exclusives – plus encore que la catégorie *causalité* – ; elles signent, ce faisant, leur nature de "non-explication" : lorsqu'il choisit une explication ressortissant à l'une d'elles, le répondant ne module que très rarement sa justification par une explication antagoniste,[2] laquelle, sous l'angle de la logique tautologique ou rationalisatrice qui est la sienne, pourrait pourtant bénéficier d'un égal droit de cité.

[1] Autre symptôme de son caractère "fourre-tout", cette catégorie est aussi celle qui affiche le plus fort taux de répondants proposant des explications supplémentaires relevant d'autres catégories (quelle que soit leur orientation – libertarienne ou déterministe) que la sienne propre : 48,2%, contre 21,7% pour la catégorie *causalité*, par exemple.

[2] Ou même par une explication relevant d'une autre catégorie *de sous-catégorie identique* : à l'exact opposé de la catégorie *autre*, les catégories *rationalisation* et *tautologie* témoignent des plus faibles taux de répondants proposant des explications supplémentaires relevant d'autres catégories (quelle que soit leur orientation, libertarienne ou déterministe) que la leur propre – respectivement 20,4% et 14,2%, soit des taux plus bas encore que celui de la catégorie *causalité* (21,7%, voir note 1 ci-dessus), pourtant exclusive par nature.

Annexe A2. Modèle de questionnaire

ÉTUDE RELATIVE AUX REPRÉSENTATIONS DES ÉTUDIANTS SUR LE MONDE QUI NOUS ENTOURE

Dans le cadre de la préparation de ma thèse de doctorat, je réalise une étude visant à mieux cerner certaines représentations des étudiants. ***Votre collaboration m'est très précieuse.*** Auriez-vous donc l'amabilité de consacrer un petit moment de votre temps (20 minutes devraient suffire) à répondre aux questions ci-dessous ? ***Ce questionnaire est anonyme et confidentiel.***

D'avance, merci.

Merci de prendre en compte ces deux consignes :

1. Si possible, répondez à **toutes** les questions, sinon votre questionnaire risque de ne pas être valide.
2. Ce qui importe, ici, c'est **l'expression spontanée de votre opinion** : il n'y a pas de "bonnes" ni de "mauvaises" réponses.

Partie I

Pour chacune des propositions ci-dessous, placez une croix dans la colonne qui correspond le mieux à votre opinion.

	entièrement vrai	assez vrai	assez faux	entièrement faux	
La vie traite généralement les gens de manière juste.	○	○	○	○	1
L'avortement est un crime.	○	○	○	○	2
Les personnes pauvres pourraient souvent faire plus d'efforts pour s'en sortir.	○	○	○	○	3
Notre dieu (quel que soit son nom) a créé l'univers, y compris tous les êtres vivants, à partir de rien.	○	○	○	○	4
La peine de mort devrait être rétablie pour certains crimes.	○	○	○	○	5
Je préfère réfléchir à des projets à court terme qu'à des projets à long terme.	○	○	○	○	6
Quand deux personnes mariées ne s'entendent plus, il est normal qu'elles divorcent.	○	○	○	○	7
Pour ce qui concerne le succès ou l'échec de mes projets, j'ai souvent l'impression qu'il n'arrive que ce qui doit arriver.	○	○	○	○	8

L'égalité de toutes les catégories de gens de la société devrait être notre idéal.	○	○	○	○	9
Je préfère les activités qui ne demandent pas beaucoup de réflexion une fois que je les ai apprises.	○	○	○	○	10
Le niveau d'études et de qualification professionnelle des gens au chômage est souvent bas.	○	○	○	○	11
Aucune catégorie de gens ne devrait dominer la société.	○	○	○	○	12
La vie ne me traite pas souvent de manière juste.	○	○	○	○	13
Quand j'ai un projet, je suis presque toujours certain(e) d'arriver à le mener à bien.	○	○	○	○	14
J'aime les tâches qui demandent de trouver de nouvelles solutions aux problèmes.	○	○	○	○	15
Notre dieu (quel que soit son nom) a créé le monde de la façon décrite par les livres sacrés.	○	○	○	○	16

1/6

	entièrement vrai	assez vrai	assez faux	entièrement faux	
L'appauvrissement des pauvres est lié à l'enrichissement des riches.	○	○	○	○	17
L'humanité et les autres espèces vivantes sont le produit de l'évolution sur des millions d'années.	○	○	○	○	18
Quand je suis victime de "malchance" dans la vie, c'est que je l'ai cherché.	○	○	○	○	19
Les gens au chômage exploitent généralement bien les possibilités qui se présentent à eux pour trouver un emploi.	○	○	○	○	20
En Belgique, le secteur privé fournit suffisamment d'emplois.	○	○	○	○	21
Dans la vie, les gens me traitent souvent de manière injuste.	○	○	○	○	22
J'aime bien que ma vie soit remplie de "casse-tête" à résoudre.	○	○	○	○	23
J'aime avoir la responsabilité de projets qui nécessitent beaucoup de réflexion.	○	○	○	○	24
Il est normal que certaines catégories de gens aient plus de chance que d'autres dans la vie.	○	○	○	○	25
La situation économique actuelle de la Belgique ne joue pas un rôle important dans l'explication du chômage.	○	○	○	○	26
Quand j'obtiens ce que je désire, c'est souvent parce que j'ai beaucoup travaillé pour y parvenir.	○	○	○	○	27
J'aime bien réfléchir pendant de longues heures.	○	○	○	○	28
J'ai peu de contrôle sur les événements de ma vie.	○	○	○	○	29
La prévoyance fait souvent défaut aux personnes pauvres.	○	○	○	○	30
Certaines catégories de gens ont plus de valeur que d'autres.	○	○	○	○	31
Qu'une chose fonctionne me suffit ; savoir *comment* elle fonctionne ne m'intéresse pas.	○	○	○	○	32
Tout ce qui existait sur la Terre avant que l'Homme y apparaisse était le résultat de forces naturelles.	○	○	○	○	33
En Belgique, les écarts entre les hauts salaires et les bas salaires ne sont pas excessifs.	○	○	○	○	34
Le maintien de l'ordre devrait être un objectif prioritaire de notre gouvernement.	○	○	○	○	35
Je mérite les récompenses et les punitions que la vie me donne.	○	○	○	○	36
Quand les gens sont victimes de "malchance"	○	○	○	○	37

dans la vie, ils ne l'ont pas toujours cherché.					
Quand mes projets aboutissent, la chance y est pour beaucoup.	○	○	○	○	38
En général, les gens ne méritent ni les récompenses, ni les punitions que la vie leur donne.	○	○	○	○	39
On devrait essayer de rendre les revenus de tous plus égaux.	○	○	○	○	40
On aurait moins de problèmes si on traitait de manière égale toutes les catégories de gens de la société.	○	○	○	○	41
Parfois, certaines catégories de gens doivent être maintenues à leur place dans la société.	○	○	○	○	42
Dans la vie, les gens obtiennent souvent ce qu'ils méritent.	○	○	○	○	43
On devrait tendre vers plus d'égalité sociale.	○	○	○	○	44
L'égalité est plus importante que la liberté.	○	○	○	○	45
Après avoir créé l'univers, notre dieu (quel que soit son nom) s'est reposé le septième jour.	○	○	○	○	46
Dans un emploi, il faut parfois savoir passer outre les directives de la hiérarchie.	○	○	○	○	47
Souvent, je me retrouve à réfléchir sur des questions qui ne me concernent pas directement.	○	○	○	○	48
J'essaie d'éviter les situations dans lesquelles je risque de devoir beaucoup réfléchir.	○	○	○	○	49

2/6

Partie II

Pour chacune des propositions ci-dessous, placez une croix dans la colonne qui correspond le mieux à votre opinion.

	entièrement vrai	assez vrai	assez faux	entièrement faux	
Deux policiers (P_1 et P_2) exercent leur travail aussi correctement l'un que l'autre. Mais P_1 pense "je suis policier du lundi au vendredi, de 8h à 16h, et le reste du temps je ne prête aucune attention aux infractions commises", alors que P_2 pense "policier, on l'est ou on ne l'est pas, moi je suis là pour servir la loi, que ce soit pendant mes heures de service ou en dehors". P_2 est un meilleur policier que P_1.	○	○	○	○	50
Un dimanche matin de juin particulièrement ensoleillé, vous roulez à 130 km/h, sur une autoroute très tranquille. Un policier à moto vous arrête et vous dresse une contravention. Après avoir repris la route, vous pourriez vous dire "quel obstiné ! il n'y avait aucun risque d'accident !" ; mais vous vous dites plutôt "j'accepte la sanction, le policier n'a fait que jouer son rôle".	○	○	○	○	51
Le Docteur X exerce sérieusement sa profession, mais, dans sa manière d'être, il ne reflète pas du tout l'image qu'on se fait habituellement du médecin. À mes yeux, ceci ne dévalorise pas son statut de médecin, même pour un patient qui le rencontre pour la première fois.	○	○	○	○	52
Deux instituteurs réprimandent identiquement deux élèves qui portent un bonnet dans les locaux de l'école, en leur disant "enlève ton bonnet". Mais le premier (I_1) ajoute "c'est mon rôle de faire respecter le règlement", alors que le second (I_2) ajoute "tu sais que c'est très impoli ?!". Dans ce cas précis, I_2 est un meilleur éducateur que I_1.	○	○	○	○	53

3/6

Partie III

Imaginez un univers (A), dans lequel chaque événement se produisant (*même les réactions chimiques dans le cerveau d'une personne*) est complètement causé par les événements s'étant produits antérieurement. On peut dire que ce qui est arrivé au tout début de l'univers a causé ce qui s'est passé juste après, et ainsi de suite jusqu'à maintenant (à la manière d'une cascade de dominos). Donc, dans cet univers, Albert peut avoir l'impression de décider qu'il prend des frites au repas de midi, *mais il ne s'agit pas vraiment d'une décision* : cette "décision" n'est qu'une réaction chimique produite par son cerveau, et chaque réaction est le résultat de la réaction précédente, et ainsi de suite.

Imaginez, à présent, un autre univers (B), identique à l'univers A, *sauf pour ce qui concerne le cerveau humain* : la décision d'une personne dans l'univers B n'est pas complètement causée par les réactions chimiques de son cerveau. Donc, dans cet univers, *Béatrice est réellement libre de décider* qu'elle prend des frites au repas de midi.

Entourez l'univers qui, selon vous, correspond le plus au nôtre : **A** **B** 54

Expliquez brièvement votre choix :

..... 55

.....

Même si vous estimez que l'univers B correspond le plus au nôtre, imaginez que, comme Albert, vous faites partie de l'univers A (donc, *aucune de vos décisions n'est vraiment une décision* : cette "décision" n'est qu'une réaction chimique produite par votre cerveau, et chaque réaction est le résultat de la réaction précédente, et ainsi de suite). Un matin, pressé(e) d'arriver au cours, vous "décidez" (ou, plutôt, vous avez l'impression de décider) de brûler un feu qui vient juste de passer au rouge et, malheureusement, vous renversez Jean, un piéton qui avait commencé à traverser dans le passage clouté, au feu vert pour lui. Jean restera handicapé suite à votre infraction.

Pour chacune des propositions ci-dessous, placez une croix dans la colonne qui correspond le mieux à <u>votre</u> opinion.

	entièrement vrai	**assez vrai**	**assez faux**	**entièrement faux**	
Même dans cet univers A, dans lequel aucun de mes actes ne serait véritablement le produit de mon libre-arbitre, il serait normal que je doive répondre des conséquences de mon infraction, à savoir le handicap de Jean.	○	○	○	○	56
Même dans cet univers A, je mériterais le blâme d'autrui pour mon infraction.	○	○	○	○	57
Dans cet univers A, où le libre-arbitre n'est qu'une illusion, il pourrait quand même	○	○	○	○	58

exister des relations d'amour et d'amitié véritables.					
Le fait que je sois dépourvu(e) de tout libre-arbitre (comme dans cet univers A) n'empêcherait pas que ma vie ait un sens.	○	○	○	○	[59]

4/6

Partie IV

Si vous lâchez le stylo que vous tenez à la main, vous pouvez prédire qu'il tombera. Vous pouvez le prédire parce que vous savez que votre stylo, comme tout ce qui existe dans notre univers, *y compris le contenu de notre cerveau*, est soumis aux lois de la physique (la gravitation, dans le cas de la chute de votre stylo).

Imaginez que, en 2030, un ordinateur extrêmement puissant soit construit, et qu'on lui fournisse toutes les lois de la physique, ainsi que l'état de chaque "chose" (objets, éléments naturels, animaux, humains, *etc.*) présente dans le monde à ce moment-là. À partir de ces lois et de l'état du monde, l'ordinateur est capable de prédire (par calcul) tout ce qui se passera à n'importe quel moment du futur.

Pour vous amuser, vous consultez l'ordinateur, et il vous informe que, le 18 mars 2033, vous brûlerez un feu qui venait juste de passer au rouge et que, malheureusement, vous renverserez Jean, un piéton qui avait commencé à traverser dans le passage clouté, au feu vert pour lui. L'ordinateur vous informe aussi que Jean restera handicapé suite à votre infraction.

Pour chacune des propositions ci-dessous, placez une croix dans la colonne qui correspond le mieux à votre opinion.

	entièrement vrai	assez vrai	assez faux	entièrement faux	
Quelles que soient mes tentatives pour échapper à l'accident du 18 mars 2033, ces tentatives auront elles-mêmes été prises en compte dans les calculs de l'ordinateur ; en d'autres termes, ma destinée est entièrement déterminée, depuis ma naissance jusqu'à ma mort. Dans ces conditions, il ne serait pas normal que je doive répondre des conséquences de mon infraction, à savoir le handicap de Jean.	○	○	○	○	60
Pour les mêmes raisons, je ne mérite pas le blâme d'autrui pour mon infraction.	○	○	○	○	61
À partir du moment où je me rends compte (par l'expérience de l'ordinateur) que la destinée de chacun est entièrement déterminée, il ne peut plus exister de relations d'amour et d'amitié véritables.	○	○	○	○	62
Quand je me serai rendu compte, en 2033, que ma destinée est (et a toujours été) entièrement déterminée, ma vie ne pourra plus avoir de sens.	○	○	○	○	63

5/6

Partie V : quelques éléments pour vous situer

Votre sexe : **M** **F** [64]

Votre âge : **.....** **ans** [65]

Votre domaine d'étude : [66]

1ère année de *master* en sociologie ○

2nde année de *master* en sociologie ○

autre (Erasmus, *etc.*) ○

Les plus hauts diplômes obtenus par vos parents (père et mère) :	**père** [67]	**mère** [68]
aucun	○	○
primaire	○	○
secondaire inférieur	○	○
secondaire supérieur	○	○
graduat, régendat (équivalent du "baccalauréat" universitaire)	○	○
licence universitaire (équivalent du "*master*" universitaire)	○	○

La profession de vos parents (actuelle ou antérieure si à la retraite) :

profession de votre père : ..... ○ [69]

profession de votre mère : ..... ○ [70]

Si vous acceptez que je vous contacte pour vous permettre d'apporter des justifications à vos réponses, ou pour être informé(e) des résultats de cette étude, merci d'indiquer votre numéro de téléphone : [71]

.....

Vérifiez que vous avez répondu à toutes les questions.

Merci du soin que vous avez apporté au remplissage de ce questionnaire !

6/6

★

La plupart des philosophies politiques actuelles sont sous-tendues par la métaphysique compatibiliste (associant déterminisme ontologique et libre-arbitre pratique). La présente recherche est une critique sociologique de deux de ses postulats majeurs. Le premier défend la priorité normative de la démocratie sur la philosophie : l'opinion profane a toute légitimité d'édicter ce qui est faisable en matière de principes de justice. Le second, empirique, soutient l'universalité de la croyance au libre-arbitre.

Son examen débute par l'élucidation des limites d'une sociologie morale fondée sur l'attribution mutuelle de responsabilité. De là, le programme d'une sociologie morale *critique* est défini, à nouveaux frais, comme visant l'explication des mécanismes sociaux qui universalisent la croyance au libre-arbitre et en la responsabilité.

Suit une investigation quantitative comparant cette croyance chez des étudiants en gestion, en philosophie, en sociologie. Il en ressort que la contagion de certains aspects de cette croyance est liée à leur utilité sociale : cette croyance est, pour partie, l'effet objectif ultime d'une position sociale dominante, mais en est subjectivement perçue comme la cause initiale. Ainsi apparaît-il que *l'injonction à l'attribution de responsabilité morale*, comme médiateur de légitimation de l'ordre établi, découle bien moins d'une "gouvernementalité néolibérale psychologisante" que du fonctionnement de toute structure sociale hiérarchisée comme mouvement perpétuel de production d'inégalités. La véritable psychologisation est celle qui, par *l'injonction à l'exhibition narcissique*, décuple un présumé besoin de reconnaissance sociale, en travestissant la sommation de se conformer au modèle dominant en une invitation à en être différent, en faisant du narcissisme de l'individu une qualité suprême et, *in fine*, en renforçant la croyance en la capacité d'autodétermination. Conjointement, ces deux injonctions participent à l'institution du libre-arbitre.