



HAL
open science

La morale est-elle universelle? Les alternatives actuelles au modèle rationaliste de Kohlberg

Manuel Tostain

► **To cite this version:**

Manuel Tostain. La morale est-elle universelle? Les alternatives actuelles au modèle rationaliste de Kohlberg. La construction sociale de la personne, 4, Presses Universitaires de Grenoble, pp.47-57, 1999, La psychologie sociale, 2-7061-0830-4. hal-01659510

HAL Id: hal-01659510

<https://normandie-univ.hal.science/hal-01659510>

Submitted on 14 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

in "Beauvois, Daire & Dubois (Eds.)
La Psychologie Toulousaine, Vol. 4" (1999) PUG.
PP 47-57 ~~Texte~~

CHAPITRE 2 BIS

La morale est-elle universelle ? Les alternatives actuelles au modèle rationaliste de Kohlberg

Manuel Tostain

LA REMISE EN CAUSE DU MODÈLE DE KOHLBERG

L'approche psychologique de la morale a connu ces dix dernières années des évolutions importantes, liées essentiellement à une remise en cause du modèle dominant de Kohlberg (voir chapitre 2).

Ces critiques vont s'opérer dans deux directions. D'un côté, on va s'interroger sur la distinction faite par Kohlberg (1983) entre morale et convention, soit en se référant à des principes universels tels que les droits inaliénables de la personne humaine (le droit à la vie, à la liberté, à la dignité) ou à des impératifs catégoriques, comme ne pas faire souffrir autrui, soit en faisant correspondre la conduite à des critères plus restreints comme l'invocation des lois de son pays, la référence aux normes ou aux règles de son groupe. De l'autre côté, va être remise en question l'idée chère à Kohlberg selon laquelle l'objectif ultime de la morale, c'est la justice, c'est-à-dire la prise de décisions équitables liées à l'adoption d'un point de vue impartial. Le point commun entre ces deux directions critiques va être la contestation de la prétention universaliste du modèle de Kohlberg et de sa tournure cognitive (rappelons que pour Kohlberg, l'accès à la morale est surtout l'expression d'une capacité de décentration cognitive qui permet de se mettre à la place d'autrui).

Cette remise en question va se faire en deux étapes qui correspondent à deux niveaux d'analyse différents. D'abord, on va se demander si le modèle de Kohlberg décrit adéquatement la morale de la société qui constitue le cadre initial de ses développements théoriques, à savoir la société occidentale (Gilligan, 1982; Turiel, 1983). La première vague de critiques va être ainsi *intraculturelle*. Puis, dans un second temps, on va contester l'idée que son modèle puisse s'appliquer valablement aux sociétés traditionnelles non occidentales. En particulier, on va s'attacher à montrer que la morale de Kohlberg est non pas universelle comme cet auteur le prétend, mais ethnocentrique (en l'occurrence, elle serait à voir comme l'expression du libéralisme et de l'individualisme occidental). C'est ce que feront les tenants d'un courant culturaliste (Shweder, Mahapatra et Miller, 1987; Miller, 1994). La seconde vague de critiques va être ainsi liée à une approche *interculturelle* de la morale. Nous présenterons ces nouveaux modèles issus de ces critiques. Puis on soulignera, pour terminer, leurs insuffisances d'un point de vue psychosocial.

NUL N'EST PROPHÈTE EN SON PAYS : LES CRITIQUES INTRACULTURELLES

*La théorie des trois domaines d'Elliot Turiel:
l'enfant, un moraliste en miniature*

Selon Kohlberg, le développement de la morale suit, au cours du développement individuel, une évolution en trois étapes : d'abord un niveau égoïste ou *préconventionnel* qui correspond à une orientation égocentrique, puis un niveau *conventionnel* où les références sont sociocentriques (celles du groupe), puis un dernier niveau qualifié de *moral* où le sujet est capable de se décentrer et d'adhérer à des principes universels. Ce dernier niveau n'étant atteint au plus tôt qu'à la fin de l'adolescence. Cependant, suite à des études longitudinales, Turiel, un ancien collaborateur de Kohlberg, va avancer que ce dernier a sous-estimé le niveau de compréhension moral de l'enfant. La raison viendrait principalement de la méthode d'interrogation verbale qui serait trop schématique. Par exemple, quand Kohlberg présente une transgression à un enfant (un vol, un mensonge) et lui demande « pourquoi ce n'est pas bien ? », si l'enfant répond « parce qu'on est puni », Kohlberg en conclut que l'enfant est encore à un niveau préconventionnel, car il définit le bien par l'évitement de la punition (autrement dit, la morale revient ici à faire ce qui est demandé, uniquement pour s'éviter des ennuis personnels). Or Turiel, en posant des questions complémentaires, va montrer qu'il n'en est rien et que très tôt, dès 4-5 ans, l'enfant semble capable de comprendre qu'il y a des obligations morales objectives indépendamment de ses désirs ou des conventions de son groupe d'appartenance. Ainsi, si on ajoute « suppose que ce ne soit pas puni ou que tes parents ne s'en rendent pas compte, est-ce que ce serait mal quand même ? », l'enfant persiste en disant que ce n'est pas bien car cela rend l'autre (la victime) malheureux. Cela signifie que l'enfant n'en reste pas à une définition par la punition mais comprend que les actions réprouvées par la morale correspondent à celles qui ont des effets négatifs sur autrui.

Par la suite, Turiel (1983) va avancer que l'enfant est capable de faire la distinction entre ce qui relève de la morale, des conventions (les règles, les usages propres à son groupe), et du champ de son domaine personnel (par exemple les goûts). Pour Turiel, ces domaines se différencient selon différents critères. Ainsi, les actions associées au domaine moral, comme frapper quelqu'un qui ne nous a pas provoqué, ont des effets intrinsèques (le mal causé) sur l'intégrité de l'autre. Plus précisément, ce qui structure la moralité, ce sont les notions de souffrance, de bien-être et de justice. Les prescriptions morales ont de plus un caractère obligatoire, ne sont pas modifiables et sont valables quels que soient les contextes et les règles sociales. Par contraste, les actions qui font l'objet de règles conventionnelles, comme le vouvoiement, n'ont pas d'effets interpersonnels intrinsèques. Elles sont modifiables et relatives au contexte social. Enfin, les actions personnelles relevant de choix privés, n'ont pas non plus d'effets intrinsèques sur les autres et on considère qu'elles n'ont pas à être encadrées par des prescriptions sociales. Pour Turiel, si l'enfant est capable très tôt, d'appréhender ces distinctions, c'est parce qu'à la base, elles reposent sur des expériences d'interactions sociales relativement simples. En l'occurrence, l'enfant arriverait à saisir les différences entre ces trois

domaines, d'une part en observant les effets de ses conduites sur les autres par comparaison avec ce qu'il peut ressentir quand on lui fait la même chose; d'autre part, en écoutant les arguments avancés par les adultes pour l'inciter à faire ou à ne pas faire telle ou telle chose et qui ne sont pas les mêmes selon les trois domaines (par exemple, invocation d'arguments sur l'intégrité de la personne pour la morale, références aux usages du groupe pour la convention). De nombreux travaux confirmeront cette idée d'une distinction précoce entre les trois domaines (pour une synthèse, Turiel, Hildebrandt, Wainryb, 1991).

Ce modèle que l'on peut qualifier d'horizontal (le développement des trois domaines se fait en parallèle) par opposition au modèle de Kohlberg qui est en quelque sorte vertical (il s'agit d'un développement successif) suggère en définitive que l'accès à la morale est davantage lié à une observation inductive simple des conduites d'autrui que sous-tendu, contrairement à ce que pense Kohlberg, par l'acquisition de raisonnements déductifs sophistiqués (qui supposent un développement cognitif poussé).

Le projet de Turiel est aussi de montrer que les individus quelle que soit leur culture, peuvent s'entendre même s'ils ont des divergences d'opinion, dans la mesure où ils reconnaissent les différences entre les trois domaines et utilisent les mêmes critères distinctifs. Par exemple, tout le monde serait à même de comprendre que les autres ne suivent pas forcément nos coutumes car nous comprenons que celles-ci sont relatives à notre groupe d'appartenance; par contre tout le monde aurait les mêmes prescriptions morales, car elles renvoient à quelque chose d'objectif: l'intégrité de la personne. Cette idée pose cependant question. C'est en effet supposer que les individus font les mêmes découpages entre les trois domaines. Or, il est évident que c'est loin d'être toujours le cas. Prenons l'exemple de l'euthanasie. Certains considèrent qu'elle relève d'un choix personnel, d'une décision intime, tandis que d'autres, notamment pour des raisons religieuses (c'est Dieu qui donne la vie et la reprend), y voient au contraire une transgression morale objective. En fait, la difficulté du modèle de Turiel, c'est qu'il laisse de côté le problème des croyances, des idées qui sous-tendent la façon dont les individus associent tel contenu, tel thème à l'un des trois domaines. Au bout du compte on peut dire que dans une certaine mesure, Turiel et Kohlberg se rejoignent ici doublement. Ils sont universalistes, car ils pensent que la morale de référence est partout la même dans ses grandes lignes. Ils sont également formalistes car ils s'intéressent moins aux contenus des morales qu'à la nature des raisonnements moraux, et considèrent que les individus, quelle que soit leur culture, peuvent s'accorder dans la mesure où ils se réfèrent aux mêmes critères rationnels.

*L'éthique de la sollicitude de Carol Gilligan
ou la critique de l'androcentrisme de Kohlberg*

Si les travaux de Turiel ont contesté le caractère supposé tardif de l'acquisition de la morale, Carol Gilligan, également ancienne collaboratrice de Kohlberg, va pour sa part opérer une critique féministe.

Le point de départ du questionnement de Gilligan vient d'un constat peu flatteur: les femmes auraient un niveau moral inférieur à celui des hommes. C'est en tout cas ce que révélaient, à la fin des années 70, un certain nombre d'études basées

sur les séquences de développement moral de Kohlberg. Si tant est que ce constat s'avère exact, ce qui est loin d'être évident comme on le verra, même avec la grille de lecture de Kohlberg, deux attitudes sont possibles. Soit, si on suit une lecture partagée par de nombreux sociologues ou psychologues sociaux (par exemple Bourdieu, 1990; Lorenzi-Cioldi, 1988), on peut avancer que cette différence est liée à la position sociale dominée des femmes par rapport aux hommes qui serait peu favorable pour l'acquisition d'une morale véritablement autonome. Soit, autre attitude, le supposé moindre développement moral des femmes serait lié à un biais androcentrique, la morale mesurée par Kohlberg étant surtout une morale masculine. C'est dans cette brèche que vont s'engouffrer certaines psychologues féministes, et notamment Gilligan (1982). Pour elle, la morale de Kohlberg, qui met l'accent sur la justice, sur l'idée qu'une bonne décision doit être celle que prendrait un individu autonome et impartial n'est pas une construction scientifique mais renvoie aux stéréotypes de l'adulte masculin (l'indépendance, l'accent sur la rationalité). Il est donc normal que les hommes aient de meilleurs scores que les femmes car cette morale est en adéquation avec leurs rôles sociaux. Cependant, et c'est le point essentiel, à côté de cette morale masculine, il existerait une morale féminine non prise en compte par Kohlberg et tout aussi valable (voire plus?). Cette morale dite *de la responsabilité* ou encore *éthique de la sollicitude* serait fondée sur le souci d'autrui, sur la prise en compte des relations interpersonnelles concrètes et renverrait à des qualités féminines comme l'attention à l'autre, la sensibilité ou l'affectivité.

Voici un exemple des deux orientations morales mises en évidence par Gilligan lors d'entretiens de sujets à qui on demandait de définir la moralité. Morale de la justice: «C'est agir de la façon dont on voudrait être traité par les autres. C'est fondamentalement préserver le droit humain à l'existence, ne pas interférer avec le droit des autres individus.» (accent mis sur les *droits* d'individus égaux). Morale de la sollicitude: «Quand je pense moralité, je pense habituellement à des conflits entre des destins personnels. Je pense à des obligations envers les autres, ses enfants, la personne avec laquelle on vit.» (accent mis sur les *devoirs* envers autrui).

Gilligan va aller plus loin, en considérant que les hommes ont fondamentalement une morale des droits et de l'équité (voir Kohlberg) tandis que les femmes auraient essentiellement une morale de la sollicitude. Pour Gilligan, cette morale de la sollicitude serait le fruit d'un choix personnel des femmes qui considéreraient cette seconde morale comme plus humaine que la morale de la justice. Si cette théorie est séduisante (avec Kohlberg, la morale marchait sur une jambe, grâce à Gilligan elle marche sur deux jambes, et en plus elle réhabilite le sens moral des femmes), elle laisse toutefois un peu sceptique. Si effectivement, du fait d'expériences de vie différentes, on peut raisonnablement penser que les hommes et les femmes développent des orientations morales en partie différentes, il paraît cependant difficile d'accepter une telle dichotomie aussi systématique entre les uns et les autres. De nombreux travaux récents montrent en réalité (pour une synthèse, Walker, 1991) que ces deux morales coexistent chez les deux sexes (même si spontanément les uns et les autres ne privilégient pas la même). Signalons de plus, que les scores de «moralité» des hommes et des femmes, contrairement à ce qu'on pensait dans les années 70, sont sensiblement identiques, même avec le test de jugement moral de Kohlberg.

La thèse de Gilligan n'est d'ailleurs pas sans ambiguïté. En associant comme elle le fait cette morale de la sollicitude aux femmes, elle prend le risque d'une

lecture stéréotypée des différences hommes/femmes. Les premiers auraient une morale finalement cognitive et rationnelle puisque c'est la tonalité de la morale de Kohlberg à laquelle ils adhèrent. Les secondes une morale finalement empathique et affective (c'est ce qui se dégage le plus souvent des exemples de la morale de la sollicitude). D'autre part, si Gilligan est très critique envers la morale de Kohlberg, qu'elle trouve impersonnelle et abstraite (et au bout du compte assez égoïste par l'accent mis sur l'autonomie), elle est curieusement silencieuse sur une morale de la sollicitude qui, en se centrant sur l'affectivité, peut conduire à certains biais très discutables (par exemple, favoriser les personnes qu'on apprécie aux dépens des autres). Enfin, en valorisant cette morale qui serait pour elle typiquement féminine, car liée aux expériences particulières des femmes (par exemple, la maternité ou le soin aux enfants), Gilligan prend le risque de naturaliser les spécificités des femmes, de les figer dans une morale qui est aussi le produit de situations sociales parfois inéquitables pour ces dernières. Bref de reproduire cette asymétrie hommes/femmes qu'elle critique (Flanagan, 1996; Jaggar, 1996).

LA MORALE DE KOHLBERG :
L'EXPRESSION DU LIBÉRALISME OCCIDENTAL ?
LES CRITIQUES ANTHROPOLOGIQUES ISSUES
DES ÉTUDES INTERCULTURELLES

Rappelons que pour Kohlberg, la morale est universelle car elle est basée sur une rationalité qui est par définition la même partout. Or, assez rapidement, les études interculturelles vont mettre en évidence un moindre développement moral des sociétés traditionnelles par rapport aux sociétés occidentales (pour une synthèse, voir Snarey, 1985). On va s'apercevoir que cette différence est liée au fait que les individus des sociétés traditionnelles recourent plus souvent à des arguments de type conventionnel tandis que les individus des sociétés occidentales recourent plus volontiers à des principes abstraits. Deux interprétations vont être avancées pour expliquer cette différence. La première, partagée par Kohlberg lui-même, va être de dire que les individus des sociétés traditionnelles ont des conditions de vie qui entravent leur développement moral. C'est par exemple une moindre scolarisation, des structures sociales rigides ou encore des croyances archaïques qui empêchent l'individu d'accéder à une autonomie de raisonnement, condition nécessaire pour acquérir une véritable morale des droits et des principes. La seconde attitude partagée par ce qu'on appelle les culturalistes, va être de considérer qu'il y a un biais ethnocentrique, que le modèle de Kohlberg, supposé universel, est en fait une morale typiquement occidentale. Ils vont s'attacher à montrer qu'il existe d'autres morales tout aussi sophistiquées mais reposant sur des principes différents, sur une vision différente des rapports personne/société.

La théorie des 3 codes moraux de Richard Shweder

Pour Kohlberg la morale correspond au dépassement de la convention qui est acceptation passive des normes, respect non critique d'une tradition qui n'est pas toujours bonne. Par contraste, une véritable conduite morale est celle qui se réfère aux droits inaliénables de la personne (la vie, la liberté, la dignité) et qui considère, à l'instar de la Déclaration des droits de l'homme, que tous les hommes sont égaux en droit. Reprenant l'analyse de John Rawls (1971), Kohlberg énonce qu'une décision morale est juste si elle correspond à celle que prendraient des individus mutuellement désintéressés, c'est-à-dire dans l'idéal, soumis à un voile d'ignorance (ne sachant ni leur âge, ni leur sexe, ni leur statut social ou économique). Il faut bien voir que l'essence de cette morale est individualiste et se situe dans le prolongement de la philosophie des Lumières. Elle est individualiste car les droits des individus sont premiers et prioritaires par rapport aux exigences sociales, aux conventions. Elle est individualiste aussi dans le sens où elle se réfère à un individu autonome détaché des appartenances sociales (voir le voile d'ignorance).

Dans les sociétés traditionnelles, il en va tout autrement. Les rapports interpersonnels sont justifiés par des croyances religieuses, par des mythes d'origines qui posent le social d'abord, l'individu ne venant qu'en second. Elles sont dans ce sens qualifiées de holistes car le tout (le social) est premier par rapport au singulier (l'individu) qui lui est subordonné (Dumont, 1983). Elles valorisent peu l'identité personnelle (Geertz, 1973/1986). Dans ce cadre, les conventions ont une dimension morale car elles ne sont pas vues comme arbitraires mais comme l'expression d'un ordre supérieur (l'ordre divin) auquel il est impératif de se soumettre. Cela ne signifie pas pour autant que cette assimilation de la morale aux conventions est le fruit d'une soumission passive à l'autorité des dogmes ou liée à une incapacité à prendre en compte de grands principes. C'est en tout cas ce que vont montrer Shweder, Mahapatra et Miller (1987) lors d'études comparatives réalisées en Inde et aux États-Unis. Shweder et ses collaborateurs vont faire plus précisément deux hypothèses. D'abord, dans la mesure où la convention a une dimension morale dans les sociétés traditionnelles, les membres de ces sociétés ne feraient pas, contrairement à nous Occidentaux, la distinction entre morale et convention, par opposition à ce qu'avance par exemple Turiel. Ensuite, on aurait un modèle inverse à celui de Kohlberg, c'est-à-dire que la morale (des droits individuels) y serait jugée inférieure à la convention « morale » (le respect de l'organisation sociale). Dans leurs études, les sujets, des enfants et des adultes, américains et hindous, devaient donner leur avis à propos de comportements à connotation morale soit généraux (ne pas tenir sa promesse, voler) soit plus spécifiques à une culture (par exemple, manger du bœuf, ce qui est interdit en Inde). Ces auteurs classèrent les réponses selon que le comportement à respecter était vu comme universel et inaltérable (tout le monde devrait s'y soumettre, c'est une règle intangible) ou comme relatif et modifiable (c'est obligatoire pour notre culture mais le contraire est acceptable dans d'autres cultures, et on peut envisager une autre règle de comportement). Les premières réponses furent considérées, suivant en cela Turiel, comme morales (car renvoyant à un impératif universel), les secondes comme conventionnelles (car relatives à une société donnée). Les résultats furent tranchés. Pour ne prendre que les comportements cul-

tuellement spécifiques, qui par définition relèvent de la convention puisqu'ils sont autorisés dans un pays et interdits dans un autre et qui auraient dû, de ce fait, générer des réponses conventionnelles, on s'aperçut que les Hindous firent des réponses quasi exclusivement morales, contrairement aux Américains, qui bien que fournissant aussi des réponses morales, donnèrent de nombreuses réponses conventionnelles. Cela signifierait que les Hindous assimilent leurs conventions à une morale universelle, tandis que les Américains séparent davantage (bien que pas totalement) ce qui relève de leurs conventions de ce qui renvoie à la morale. Ainsi, la distinction chère à Kohlberg et Turiel entre morale et convention ne serait pas pertinente pour les Hindous. De plus, en terme d'ontogénèse, si les Américains respectèrent bien le modèle de Kohlberg (avec l'âge, ils distinguent de plus en plus la morale de la convention), tel ne fut pas le cas des Hindous pour qui cette distinction s'estompe, les droits individuels étant de plus en plus effacés et subordonnés au profit d'une morale conventionnelle. Enfin, Shweder et ses collaborateurs constatèrent que si le degré d'accord sur ce qui est permis ou souhaitable était très élevé entre enfants et adultes d'une même culture, la corrélation était proche de zéro entre les individus des deux cultures. Ce dernier point suggère qu'on aurait bien affaire à deux orientations morales différentes et indépendantes.

Shweder et Miller (1991) vont également s'attacher à montrer que les réponses conventionnelles des membres des sociétés non occidentales ne constituent pas un simple recours à la tradition mais correspondent à un raisonnement alternatif post-conventionnel abstrait qui repose sur des prémisses différentes. À partir de l'analyse d'entretiens, ils mettront en évidence que les sujets de ces sociétés, au lieu de se référer comme les Occidentaux aux droits individuels (basés sur la prémisse que le sujet est autonome et libre), règlent leurs conduites autour de l'idée que l'expression de soi repose sur l'interdépendance entre les individus, et que la place et les obligations que chacun a dans la société permettent seules l'accès à une vie moralement bonne. De plus nos deux auteurs montreront que pour les Hindous, la tradition n'est pas respectée pour elle-même mais parce qu'elle permet de réaliser un ordre moral supérieur dont elle n'est que l'instrument¹. Cet ordre moral, c'est celui que décrivent les grands textes sacrés sur la signification ultime de la vie humaine.

Dans le prolongement de ces études, Shweder (1990, 1997) considère qu'universellement il y aurait trois grands domaines éthiques ou codes moraux (les « *big three* »), chaque culture accordant aux différents codes une importance variable. Il y aurait une éthique de l'autonomie (code 1) qui valoriserait l'identité personnelle et qui insisterait sur la justice, la liberté et plus généralement sur les droits individuels. Il y aurait une éthique de la communauté ou des relations interpersonnelles (code 2) qui mettrait l'accent sur les devoirs et obligations de l'individu envers les autres, la société. Enfin, il y aurait une éthique de la divinité (code 3) qui insisterait sur la pureté, la sainteté et la réalisation de sa nature spirituelle. Comme on l'aura compris, le code 1, de par sa tournure individualiste, serait surtout présent dans nos sociétés occidentales, tandis que les sociétés traditionnelles, où l'idéal communautaire est très fort et où une vision non désacralisée du monde persiste, insisteraient davantage sur les codes 2 et 3. Le problème du modèle de Kohlberg

1. Par exemple, les Hindous interrogés disent que certaines de leurs traditions sont mauvaises et à ne pas suivre, car elles ne respectent pas les grands principes de vie.

serait donc, en insistant sur la justice et les droits individuels, d'avoir restreint la morale au code 1, ce qui est en partie valable pour l'Occident, mais réducteur dans une perspective interculturelle.

Si les travaux de Shweder montrent qu'il peut y avoir des morales alternatives à celle de Kohlberg, il nous semble cependant que ces auteurs exagèrent l'altérité entre morale occidentale et morale traditionnelle. Des travaux montrent en effet des convergences interculturelles certaines et constatent, contrairement à ce qu'avancent Shweder et ses collaborateurs, que les sociétés traditionnelles font également la distinction entre morale et convention (Hollos, Leis et Turiel, 1986; Nucci, Turiel et Encarnacion-Gawrych, 1983; Song, Smetana et Kim, 1987). La mise en évidence, par Shweder et ses collaborateurs, de différences aussi massives entre sociétés traditionnelles et sociétés occidentales, est liée à notre avis à des biais méthodologiques. Par exemple dans l'étude de 1987, il n'est pas tenu compte de la représentativité des Indiens interrogés. Or il s'agit d'Hindous ultra-orthodoxes, ce qui a certainement accru le fossé avec les réponses fournies par les Américains. D'autre part, une nouvelle analyse des réponses données par les Indiens et les Américains montrent que si les uns et les autres considèrent certaines de leurs pratiques culturelles comme universelles et non modifiables dans l'absolu, cela n'implique pas pour autant un refus définitif des pratiques de l'autre culture. Même si c'est, il est vrai, au prix d'un certain ethnocentrisme, comme on peut le voir au travers des arguments que les uns et les autres avancent : ainsi, pour les Américains, on peut excuser certaines pratiques des Hindous car ils n'ont pas encore bénéficié des lumières de la modernité, « c'est une culture qui remonte aux premiers âges de l'histoire », disent-ils. À l'inverse, les Hindous disent : « On ne saurait exiger des Américains, dont la nation est jeune et immature, la même élévation morale que pour nous qui bénéficions d'une longue tradition. » Autrement dit, pour les Américains, l'Inde c'est l'enfance de l'humanité. Pour les Hindous, les États-Unis, c'est l'humanité encore dans l'enfance.

Parallèlement au travaux de Shweder, Joan Miller va détailler les différences entre les orientations morales des occidentaux et des sociétés traditionnelles.

Joan Miller : la sollicitude de la tradition contre la justice de la modernité

Le travail de Miller part d'une reprise critique des théories de Kohlberg, Turiel et Gilligan. Pour elle, leurs théories sont culturellement spécifiques et les dimensions que ces auteurs distinguent, si elles sont également présentes dans les sociétés traditionnelles, y ont une signification et une place tout à fait particulières car elles reposent sur des visions différentes des rapports entre l'individu et le groupe (voir chapitre 1, le caractère déjà ethnocentrique de cette opposition).

À propos de Kohlberg, si Miller ne conteste pas l'existence d'une morale de la justice dans les sociétés traditionnelles, elle considère cependant qu'étant donné la prééminence que celles-ci accordent au social par rapport à l'individuel, les sujets de ces sociétés donnent la priorité à une morale centrée sur les relations interpersonnelles, sur l'aide à autrui. Autrement dit, à ce que Gilligan appelle l'éthique de la sollicitude. Pour le démontrer elle propose (Miller et Bersoff, 1992) à des Indiens et des Américains des dilemmes dans lesquels le sujet doit choisir entre deux actions qui renvoient à l'une ou l'autre morale. Par exemple, elle présente une

vignette où un individu qui a un ami aux prises avec de graves difficultés financières, voit tomber de la poche d'un inconnu de l'argent. La question qu'on pose ensuite au sujet est « faut-il ne rien dire et prendre l'argent pour son ami démuné (accent sur les relations interpersonnelles) ou au contraire le redonner à cet inconnu ? » (accent sur une justice impartiale faite sans tenir compte des liens de solidarité). Ici, on constate que les Indiens privilégient la première option, les Américains la seconde, ce qui va tout à fait dans le sens de l'hypothèse de Miller.

Contrairement à Gilligan qui pense que la morale des relations interpersonnelles résulte essentiellement de choix personnels, Miller, suite à l'analyse des explications données par les sujets pour justifier leur choix entre les deux options, montre que si pour les Américains, à l'instar de ce qu'avance Gilligan, l'accent mis sur les relations interpersonnelles relève d'une décision privée, pour les Indiens, ce même accent est vu comme une obligation morale impérative (le sujet doit s'y soumettre qu'il en ait ou non envie). Ces résultats la conduisent de plus à contester la généralité du modèle de Turiel selon lequel il y aurait trois domaines: le moral, le conventionnel et le privé. D'après Miller (1994), le domaine des décisions privées (qui peuvent avoir des connotations morales, par exemple décider d'aider quelqu'un) serait propre à nos sociétés libérales qui mettent l'accent sur l'autonomie des sujets. Par contre dans les sociétés traditionnelles, ce troisième domaine n'aurait pas d'existence ou en tout cas serait réduit à une portion particulièrement congrue. Seuls, selon elle, existeraient véritablement les domaines moral et conventionnel.

Si le modèle de Miller renforce l'idée mise en évidence par Shweder d'orientations morales différentes, il souffre à notre avis des mêmes ambiguïtés. Ainsi, peu d'informations nous sont données sur la représentativité des sujets interrogés (peut-être s'agit-il ici aussi de sujets ultra-orthodoxes, ce qui aurait pour effet une fois encore d'avoir exacerbé artificiellement le contraste entre société occidentale et traditionnelle). D'autre part, elle part du postulat (partagé également par Shweder), qu'à l'intérieur des sociétés traditionnelles, les sujets acceptent les obligations conventionnelles. Autrement dit, qu'il n'y a pas de remise en question des traditions. Ce postulat, qui aboutit à une vision très consensuelle des sociétés traditionnelles ne correspond pas, à notre avis, aux travaux anthropologiques qui montrent, à l'instar de ce qui se passe dans les sociétés occidentales, que la contestation sociale y existe aussi (voir Spiro, 1993). Enfin, le modèle de Miller, en suggérant la quasi-inexistence du domaine des choix privés revient à dire que l'identité personnelle y est presque complètement niée. Ici aussi, de nombreuses analyses démontrent le contraire (Hollan, 1992; Lloyd, 1996).

LIMITES DES THÉORIES MORALES ACTUELLES : POUR UNE APPROCHE PSYCHOSOCIALE

Les théories morales actuelles ont permis de donner une vision plus diversifiée de la morale, certaines d'entre elles mettant en évidence que la morale ne se réduisait pas à la seule justice. Elles sont cependant assez idéalistes dans la mesure où aussi bien chez les universalistes que chez les culturalistes, la morale est censée ne pas faire l'objet de désaccords majeurs. Chez Turiel, cet idéalisme se manifeste par

l'option selon laquelle on peut toujours arriver à un consensus car tout un chacun est capable d'aboutir à des distinctions nettes entre morale, convention et choix personnel grâce à l'utilisation de critères rationnels. Chez Gilligan, cet idéalisme est présent dans l'idée que les femmes s'accordent à une éthique de la sollicitude qui n'a pratiquement que des qualités. Quant à l'idéalisme de Shweder et Miller, fidèles en cela à l'optique culturaliste, on peut dire qu'il correspond au postulat selon lequel dans chaque société (surtout si elle est traditionnelle) tous les individus adhèrent aux valeurs morales majoritaires. C'est un portrait étrange que ces théories nous dessinent dans certains de leurs aspects, car il est bien éloigné des nouvelles qui nous parviennent de la « réalité » où les conflits de valeurs sont permanents et universels.

Cet idéalisme se traduit aussi par une négligence des rapports entre morale et action, et plus précisément repose sur le postulat implicite que les actions morales découlent nécessairement des idées et jugements moraux que les gens avancent. Pour ces auteurs, tout se passe comme s'il ne pouvait y avoir qu'un lien intime entre jugements moraux et actions, persuadés qu'ils sont que les premiers déterminent les secondes. Ici, finalement comme Kohlberg, ils considèrent que ce sont les idées morales qui mènent le monde. Or c'est loin d'être le cas. Les travaux de Boudon (1995) par exemple montrent que les acteurs sociaux changent de principes moraux selon le contexte situationnel. D'autres recherches vont même plus loin en soulignant la prééminence du contexte par rapport à ce que peuvent penser les gens. Que l'on pense ici aux belles études de Milgram (1974) sur la soumission à l'autorité, où des sujets, malgré leur réprobation de la violence, infligent des chocs électriques à une victime innocente. Que l'on pense aussi aux études de Latané et Darley (1970) sur les phénomènes d'absence d'altruisme en situation de groupe (pour une synthèse des rapports entre morale et action, voir Blasi, 1980 et surtout Bandura, 1991).

En fait, ce qui manque souvent dans ces théories, c'est une approche psychosociale. Cette approche permettrait d'abord de prendre en compte le rôle des situations concrètes dans lesquelles les sujets se meuvent et prennent telle ou telle décision, développent ou non tel ou tel comportement moral. Cette approche psychosociale permettrait ensuite de dépasser la dichotomie massive entre universalisme d'un côté, et relativisme ou culturalisme de l'autre. Les travaux de Haidt, Koller et Dias (1993) sont à ce titre exemplaires des bénéfices d'une telle approche. Ces auteurs montrent ainsi, à l'encontre des visions souvent homogénéisantes des universalistes (pour qui il n'existe qu'une seule morale) et des culturalistes (pour qui tous les membres d'une même société ont quasiment la même morale), que dans chaque société coexistent plusieurs morales et que le critère déterminant n'est pas la culture mais les appartenances sociales des sujets. Par exemple, ils remarquent que les sujets de bas statut social dans les sociétés occidentales ont une morale de type communautaire (normalement associée aux sociétés traditionnelles) tandis que des sujets de haut statut social, issus de sociétés holistes très hiérarchisées (comme l'Inde), ont une morale individualiste (celle normalement associée aux sociétés occidentales). L'approche psychosociale permettrait également de voir les effets conjugués des pratiques éducatives, des modes de pouvoir et des normes sociales sur les façons dont les individus évaluent les transgressions morales et se soumettent ou non aux impératifs moraux (Beauvois, 1994; Dubois, 1994; Hoffmann, 1970). Par ailleurs, il nous semble que la psychologie morale gagnerait

en pertinence si elle prenait en compte certaines approches philosophiques, comme celles qui s'intéressent aux objectifs de vie que les sujets se donnent (s'agit-il d'avoir une vie heureuse, honnête, honorable, altruiste, juste, pure, de valoriser sa différence ou son appartenance à un groupe?, etc.), objectifs qui peuvent influencer leur activité morale (Taylor, 1997).