

UNIVERSITÉ DE TOURS

ÉCOLE DOCTORALE : Humanités & Langues – H&L

ÉQUIPE de RECHERCHE E.A 2114 Psychologie des Âges de la Vie et Adaptation

THÈSE présentée par : **Lina BENTAHILA**

soutenue le : 05 juin 2023

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Tours**
Discipline/ Spécialité : Psychologie

Universalité et diversité culturelle dans le développement du raisonnement et du jugement moral : un cas d'étude entre la France et le Maroc

THÈSE dirigée par :

Monsieur FONTAINE Roger
Madame PENNEQUIN Valérie

Professeur, Université de Tours
Professeure, Université de Tours

RAPPORTEURS :

Madame SABATIER Colette
Monsieur MALLET Pascal

Professeure émérite, Université de Bordeaux
Professeur, Université Paris Nanterre

JURY :

Monsieur GUERRIEN Alain
Madame SABATIER Colette
Monsieur MALLET Pascal
Monsieur FONTAINE Roger
Madame PENNEQUIN Valérie

Professeur, Université de Lille
Professeure émérite, Université de Bordeaux
Professeur, Université Paris Nanterre
Professeur, Université de Tours
Professeure, Université de Tours

À la France, qui m'a accueillie, et au Maroc, mon pays de cœur.

REMERCIEMENTS

Je souhaite tout d'abord adresser mes plus vifs remerciements à mon directeur de thèse, le Professeur Roger Fontaine, pour son accompagnement bienveillant tout au long de ce travail de thèse et depuis ma première année de Master 1. Je vous suis sincèrement reconnaissante de m'avoir fait confiance et de m'avoir transmis, avec passion, votre intérêt pour la recherche. Merci pour tous les échanges stimulants que vous m'avez offerts au cours de ces années.

Je tiens également à remercier la codirectrice de cette thèse, la Professeure Valérie Pennequin d'avoir apporté un regard expert et bienveillant sur ce travail de recherche. Je vous remercie pour les enrichissantes sessions de travail que vous avez pu m'accorder, ayant fortement nourri ce travail de recherche.

Je remercie vivement les membres du jury qui me font l'honneur d'évaluer mon travail : le Professeur Alain Guerrien, président du jury ; la Professeure émérite Colette Sabatier et le Professeur Pascal Mallet, qui ont accepté d'être rapporteurs de cette thèse. Merci pour votre implication et le temps précieux que vous m'accordez.

Pour le recrutement des participants de cette recherche, je tiens à remercier Madame Benabdellah Mouna, directrice de l'établissement Hermitage à Casablanca, pour m'avoir autorisé à réaliser mes passations au sein de son lycée. Merci à mes collègues et amis d'avoir partagé mon questionnaire et d'avoir encouragé des personnes à participer à cette recherche. Merci aux participants, adolescents et adultes, français et marocains pour leur précieuse collaboration, me fournissant des données précises et rigoureuses pour cette recherche.

Je remercie l'ensemble des membres de l'équipe Pavéa. Plus particulièrement, je remercie Brigitte Geffray, ingénieure de recherche du laboratoire. Tu as été d'un soutien et d'une gentillesse sans égale. Merci pour ton aide et ta disponibilité jusqu'au dernier moment.

Aussi, merci aux doctorants, docteurs et ingénieurs d'études des laboratoires Pavéa, Qualipsy et Cerca de l'université de Tours. Tout particulièrement à celles et ceux qui sont devenus mes amis : Farah, Elina, Sarah, Alexandrine, Pierre, Nawal, Marie, Clothilde, Geoffrey, Guillaume, Julia, Mathilde. Je vous remercie pour le temps passé ensemble à la fac et à l'extérieur. Votre présence m'a permis d'avancer, de rire, de relâcher la pression et de vivre la plus belle des expériences doctorales.

Merci à tous mes amis et proches, ceux de toujours et les plus récents. Alya, Jalil, Mariam, Nouha, Ibtissam, Pénélope et tant d'autres de m'avoir encouragée et motivée dans ce projet. Plus particulièrement, un grand merci à Thibaud, la plus belle des rencontres durant ce doctorat. Je te remercie pour ton engagement sans faille et ce jusqu'au bout. À tous les moments que tu m'as accordés pour me relire, me conseiller et m'aider à prendre du recul. Merci pour ton écoute, ton soutien, ton optimisme, ta gentillesse et tes belles attentions ! Merci de m'inspirer à être la meilleure version de moi-même.

Enfin, je remercie de tout cœur les Bent, ma sœur et mon frère, Rita et Reda et surtout Maman et Papa, pour cet énorme soutien aux cours de ces nombreuses années d'études. Merci d'avoir été présents avec un amour inconditionnel qui m'aide à avancer chaque jour. Merci de voir toujours un peu plus loin que moi, de m'aider à dépasser mes peurs et mes doutes pour accomplir ce qui me paraît souvent inaccessible. Je vous promets de ne plus jamais douter de mes capacités et de toujours dépasser mes limites.

En écrivant ces remerciements, je suis véritablement émue, cette expérience m'a beaucoup apporté, tant personnellement que professionnellement. Je suis tellement reconnaissante d'avoir vécu cette thèse avec vous tous. Donc, un grand merci !

RÉSUMÉ

De nombreuses théories ont façonné le concept de morale et son évolution en l'ancrant dans le domaine des systèmes sociaux et des valeurs de chaque culture (Haidt & Joseph, 2004; Shweder et al., 1997). La transmission culturelle de fondements moraux construit le système moral des individus et joue alors un rôle primordial dans la prédiction du jugement et du raisonnement moral. Ce travail de recherche vise à saisir comment la culture et l'âge se combinent pour influencer conjointement la morale. Pour cela, nous avons mené une recherche interculturelle-développementale entre la France, société WEIRD, et le Maroc, société non-WEIRD, aux âges adolescent et adulte, pour rendre compte des modèles culturels de cognition morale. L'Étude 1 a permis de tester et valider le postulat de la théorie des principes moraux fondateurs de Haidt et Joseph (2004) qui souligne une vision pluraliste de la moralité. Les résultats démontrent que la culture française s'apparente à une culture individualiste et la culture marocaine s'apparente à une culture collectiviste. L'effet de l'âge au sein de chaque culture apporte des précisions quant à la structure des systèmes moraux, façonnés par l'expérience de vie dans un milieu culturel au cours d'un moment précis de l'Histoire. Ensuite, les résultats de l'Étude 2 indiquent qu'en fonction de la culture et de l'âge, les transgressions morales diffèrent. Cela montre que la structure du système moral, mais aussi l'importance qui lui est accordée, constituent une force motivationnelle qui guide différemment la prise de décision morale. En distinguant les types de dilemmes, entre un jugement moral et une intention de choix comportemental moral, nous avons vu que la prise de décision est soumise à plusieurs influences, notamment le principe moral soulevé, l'émotion, l'intérêt et la motivation personnelle et la conséquence. L'Étude 3, qui se concentre sur les justifications morales, a permis de montrer que le système de justification est sensible au contexte culturel. Grandir et développer son système moral dans une culture collectiviste qui met l'accent sur le collectif en tant qu'unité primaire de fonctionnement, conduit à un système de justification différent de celui d'une culture individualiste qui met l'accent sur les droits de l'individu. Enfin, l'Étude 4 démontre qu'en fonction de la culture et de l'âge, une sensibilité plus ou moins accrue à l'argumentation apparaît lors de la présentation de contre-arguments remettant en question les croyances morales pour trois situations ; le divorce, le suicide et l'avortement. De plus, les types d'arguments acceptés ou rejetés varient en fonction du contexte socioculturel. L'ensemble des résultats obtenus permettent de confirmer l'existence de fondements moraux, spécifiques à l'âge et la culture, pouvant être modifiés, renforcés ou supprimés. Ils composent des systèmes moraux uniques qui guident les pensées et actions morales.

Mots-clés : jugement moral, raisonnement moral, prise de décision, argumentation, approche interculturelle et développementale, sociétés WEIRD et non WEIRD.

ABSTRACT

Many theories have shaped the concept of morality and its development by anchoring it in the realm of the social systems and values of each culture (Haidt & Joseph, 2004; Shweder et al., 1997). The cultural transmission of moral foundations builds the moral system of individuals and has a primary role in the prediction of moral judgment and reasoning. This research aims to understand how culture and age combine to jointly influence morality. To this end, we conducted cultural-developmental studies between France, a WEIRD society, and Morocco, a non-WEIRD society, at adolescent and adult ages, to account for cultural patterns of moral cognition. Study 1 tested and validated the postulate of Haidt and Joseph's (2004) moral foundations theory, which emphasizes a pluralistic view of morality. The results show that the French culture resembles an individualistic culture, and the Moroccan culture resembles a collectivistic culture. The effect of age within each culture provides insight into the structure of moral systems, which are shaped by the experience of living in a cultural environment at specific time in history. Furthermore, the results of Study 2 show that moral transgressions differ according to culture and age. This shows that, not only the structure of the moral system, but also the importance attached to it, is a motivational force that guides moral decision-making differently. In distinguishing between types of dilemmas, between a moral judgement and a moral behavioral choice intention, we have seen that decision making is subject to several influences, including the moral principle invoked, emotion, self-interest and motivation, and consequence. Study 3, which focuses on moral justifications, has shown that the justification system is sensitive to cultural context. Growing up and developing one's moral system in a collectivist culture that emphasizes the collective as the primary unit of functioning leads to a different justification system than in an individualist culture that emphasizes the rights of the individual. Finally, Study 4 shows that, depending on culture and age, greater or lesser sensitivity to argumentation emerges when counterarguments challenging moral beliefs are presented for three situations: divorce, suicide, and abortion. Moreover, the types of arguments accepted or rejected vary according to the socio-cultural context. The overall results confirm the existence of age- and culture-specific moral foundations that can be modified, reinforced or suppressed. They form unique moral systems that guide moral thought and action.

Keywords: moral judgment, moral reasoning, decision making, argumentation, cross-cultural and developmental approach, WEIRD and non-WEIRD societies.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
PARTIE 1 : CADRE THÉORIQUE	5
CHAPITRE 1 : LA MORALE	6
1.1. Définition	6
1.2. Les fonctions de la morale	7
1.3. Le développement de l'identité morale tout au long de la vie	8
1.3.1. À l'adolescence	9
1.3.2. À l'âge adulte	13
1.4. Jugement moral, comportement moral et raisonnement moral	16
1.4.1. Le jugement moral	16
1.4.2. La nécessité de distinguer le jugement et le comportement moral	19
1.4.3. Le raisonnement moral	22
1.5. Synthèse	23
CHAPITRE 2 : UNE APPROCHE INTERCULTURELLE DE LA MORALE	25
2.1. Étudier la culture en psychologie	25
2.2. Orientations culturelles en France et au Maroc	29
2.3. Dépasser une approche développementale de la moralité pour tenir compte des variations morales interculturelles	34
2.3.1. Théorie du développement du raisonnement moral : de Piaget (1932/1995) à Kohlberg (1969,1971)	34
2.3.2. Théorie du domaine social : Turiel (1983)	36
2.3.3. L'approche des 3 éthiques : Shweder (1987, 1991)	38
2.3.4. Théorie des principes moraux fondateurs : Haidt et Joseph (2004)	39
2.3.5. Les fondements moraux : Graham et al. (2008)	41
2.4. Synthèse	43
CHAPITRE 3 : L'INFLUENCE DE LA CULTURE SUR LES PROCESSUS COGNITIFS DE LA MORALE	45
3.1. Processus cognitifs qui sous-tendent l'émergence du jugement et du raisonnement moral des sociétés WEIRD et non-WEIRD	45
3.1.1. Le modèle rationaliste	45
3.1.2. Le modèle socio-intuitif	47
3.1.3. La théorie de la « grammaire » morale universelle	51
3.1.4. Le modèle des processus duels	52
3.1.5. Synthèse des modèles sous forme de schéma	53
3.2. La justification et l'argumentation sociale des sociétés WEIRD et non-WEIRD	56

3.2.1.	L'hypothèse de la justification : Henriques (2011).....	56
3.2.2.	La théorie argumentative : Mercier et Sperber (2011)	58
3.2.3.	Effet des arguments moraux	59
3.2.4.	Argumentation et culture	61
3.3.	Synthèse	63
PROBLÉMATIQUE ET PRINCIPAUX OBJECTIFS		64
PARTIE 2 : RECHERCHES EMPIRIQUES		71
CHAPITRE 1 : MÉTHODOLOGIE GÉNÉRALE.....		72
1.1.	Participants.....	73
1.2.	Matériel	74
1.3.	Procédure.....	81
CHAPITRE 2 : L'INFLUENCE DU SYSTEME MORAL SUR LE JUGEMENT MORAL ET L'INTENTION DE CHOIX COMPORTEMENTAL : APPROCHE INTERCULTURELLE ET DEVELOPPEMENTALE		83
2.1.	Étude 1 : Le niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs : approche interculturelle et développementale	83
2.1.1.	Introduction.....	83
2.1.2.	Résultats	85
	<i>Analyses globales.....</i>	<i>85</i>
	<i>Interactions</i>	<i>87</i>
	<i>Structure des systèmes moraux en fonction de l'âge et de la culture.....</i>	<i>90</i>
	<i>Nommage des facteurs principaux : des résultats statistiques aux réflexions théoriques.....</i>	<i>95</i>
	<i>Contrôle de l'effet du genre sur le niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs ...</i>	<i>97</i>
2.1.3.	Discussion.....	98
2.2.	Étude 2 : L'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur la transgression morale de jugement et d'intention de choix comportemental : approche interculturelle et développementale	109
2.2.1.	Des cinq principes moraux fondateurs aux trois éthiques	109
2.2.2.	Introduction.....	110
2.2.3.	Résultats	114
	<i>Effet de la culture sur la prédominance des éthiques.....</i>	<i>114</i>
	<i>Analyses globales.....</i>	<i>115</i>
	<i>Interactions</i>	<i>116</i>
	<i>Analyses avec le Type de dilemme.....</i>	<i>117</i>
2.2.4.	Discussion.....	121
2.3.	Étude 3 : L'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur les justifications morales : approche interculturelle et développementale	129
2.3.1.	Des justifications qualitatives aux justifications quantitatives.....	129

2.3.2. Introduction.....	130
2.3.3. Résultats	132
<i>Analyse des indices de concordance inter dilemmes d'Autonomie, de Communauté et de Divinité.....</i>	<i>132</i>
<i>Analyse des indices de concordance inter dilemmes entre le jugement et l'intention de choix comportemental d'Autonomie, de Communauté et de Divinité</i>	<i>135</i>
2.3.4. Discussion.....	137
CHAPITRE 3 : RAISONNEMENT MORAL ET ARGUMENTATION : APPROCHE INTERCULTURELLE ET DEVELOPPEMENTALE	143
3.1. Étude 4 : Raisonnement et argumentation : approche interculturelle et développementale.....	143
3.1.1. Du jugement initial au jugement final : flexibilité des croyances	143
3.1.2. Introduction.....	147
3.1.3. Résultats	150
<i>Effet des trois situations sur l'acceptation en fonction de l'âge et de la culture.</i>	<i>150</i>
<i>Analyses des indices de flexibilité pour les trois situations.....</i>	<i>152</i>
<i>Effet de la culture sur le classement des arguments.....</i>	<i>154</i>
3.1.4. Discussion.....	157
PARTIE 3 : DISCUSSION GÉNÉRALE, LIMITES ET PERSPECTIVES	167
CHAPITRE 1 : DISCUSSION GENERALE.....	168
1.1. Synthèse des résultats de ce travail de thèse	168
1.2. Principales contributions des résultats de ce travail de thèse.....	171
1.2.1. Structure et impact du système moral.....	173
1.2.2. Processus cognitifs sous-jacents à la prise de décision morale	174
1.2.3. La persuasion raisonnée et la persuasion sociale	176
CHAPITRE 2 : LIMITES.....	179
2.1. L'aspect culturel.....	179
2.2. L'aspect méthodologique	180
CHAPITRE 3 : PERSPECTIVES	182
3.1. Quelles perspectives en termes de recherche ?	182
3.2. Quelles applications ?	185
CONCLUSION	188
BIBLIOGRAPHIE	190
CURRICULUM VITÆ	217
ANNEXES	225

LISTE DES FIGURES

Figure 1. Le modèle rationaliste du jugement moral.	54
Figure 2. Le modèle socio-intuitif du jugement moral	54
Figure 3. Le modèle des processus duels du jugement moral.....	55
Figure 4. Moyennes d'adhésion en fonction de la culture. *** $p < .001$	87
Figure 5. Moyennes d'adhésion aux 5 principes moraux en fonction de la culture. *** $p < .001$	88
Figure 6. Moyennes des 5 principes moraux en fonction de l'âge et de la culture.	89
Figure 7. Proportion cumulée de variance expliquée par chacun des facteurs et leurs valeurs propres des adolescents français.	90
Figure 8. Proportion cumulée de variance expliquée par chacun des facteurs et leurs valeurs propres des adultes français.	91
Figure 9. Proportion cumulée de variance expliquée par chacun des facteurs et leurs valeurs propres des adolescents marocains.	92
Figure 10. Proportion cumulée de variance expliquée par chacun des facteurs et leurs valeurs propres des adultes marocains.	93
Figure 11. Moyennes d'adhésion aux 5 principes moraux en fonction du genre. *** $p < .001$	98
Figure 12. Moyennes de transgression des 3 éthiques en fonction de la culture.	116
Figure 13. Moyennes de transgression des 3 éthiques en fonction de l'âge et de la culture. ** p $< .01$ *** $p < .001$	117
Figure 14. Moyennes de transgression des 3 éthiques en fonction de la culture et du type de dilemme. *** $p < .001$	119
Figure 15. Moyennes de transgression des 3 éthiques en fonction de l'âge, de la culture et du type de dilemme.	120
Figure 16. Moyennes des IDA en fonction de l'âge et de la culture. *** $p < .001$	133
Figure 17. Moyennes des IJC d'Autonomie et de Communauté en fonction de la culture ** p $< .01$	136
Figure 18. Distribution des individus en fonction de l'indice de flexibilité pour le divorce.	144
Figure 19. Distribution des individus en fonction de l'indice de flexibilité pour le suicide.	145
Figure 20. Distribution des individus en fonction de l'indice de flexibilité pour l'avortement.	146

Figure 21. Pourcentages d'individus trouvant le divorce, le suicide et l'avortement acceptable en fonction de l'âge et de la culture.	151
Figure 22. Moyennes des indices de flexibilité de l'avortement en fonction de l'âge et de la culture. *** $p < .001$	154
Figure 23. « Modèle culturel des processus duels de cognition morale » en fonction des principaux résultats obtenus rapportés au schéma du modèle des processus duels (Paxton & Greene, 2010).	172

LISTES DES TABLEAUX

Tableau 1. Caractéristiques des quatre grandes catégories de jugements moraux en réponse à une violation de norme.....	18
Tableau 2. Types de valeurs motivationnelles, au niveau culturel et individuel, associés aux sociétés WEIRD et non-WEIRD.	28
Tableau 3. Dimensions politiques, économiques, de droit, linguistiques, éducationnelles et religieuses de la France et du Maroc.....	30
Tableau 4. Les stades et sous-stades de la théorie du développement moral de Kohlberg.....	35
Tableau 5. Les cinq principes moraux fondateurs et leurs caractéristiques.....	40
Tableau 6. Effectifs et pourcentages et des adolescents et des adultes en fonction de la culture.	74
Tableau 7. Les quatre modules des principes moraux fondateurs présentés par Haidt & Joseph (2008).....	78
Tableau 8. Effet de l'âge, de la culture et du type de principe sur le niveau d'adhésion aux 5 principes moraux *** $p < .001$	86
Tableau 9. Analyse factorielle en rotation oblique des adolescents français. *poids factoriel > .60.....	91
Tableau 10. Analyse factorielle en oblique des adultes français. *poids factoriel > .60	92
Tableau 11. Analyse factorielle en oblique des adolescents marocains. *poids factoriel > .60	93
Tableau 12. Analyse factorielle en oblique des adultes marocains. *poids factoriel > .60	94
Tableau 13. Nommage des facteurs principaux des adolescents et adultes français et des adultes marocains.	95
Tableau 14. Nommage des facteurs principaux des adolescents et adultes marocains.	96

Tableau 15. Effet du genre, de l'âge, de la culture et du type de principe sur le niveau d'adhésion aux 5 principes moraux *** $p < .001$	97
Tableau 16. Matrice de corrélation des 3 types de transgression * $p < 0.05$	110
Tableau 17. Effectifs et pourcentages des français et des marocains (<i>avec l'âge</i>) en fonction de la prédominance des éthiques.	114
Tableau 18. Effet de l'âge, la culture et du type de transgression sur le degré de transgression. ** $p < .01$ *** $p < .001$	115
Tableau 19. Effet de l'âge, la culture et du type de dilemme sur le degré de transgression. *** $p < .001$	118
Tableau 20. Effet de l'âge et de la culture sur l'IDA * $p < .05$ ** $p < .01$ *** $p < .001$	133
Tableau 21. Effet de l'âge et de la culture sur l'IDC *** $p < .001$	134
Tableau 22. Effet de l'âge et de la culture sur l'IDD *** $p < .001$	134
Tableau 23. Effet de la culture sur l'IDC d'Autonomie *** $p < .001$	135
Tableau 24. Effet de la culture sur l'IDC de Communauté.	135
Tableau 25. Effectifs et pourcentages de l'IJC de Divinité en fonction de la culture.	137
Tableau 26. Effet de l'âge, la culture et l'indice de flexibilité du divorce *** $p < .001$	152
Tableau 27. Effet de l'âge, la culture et l'indice de flexibilité du suicide. *** $p < .001$	153
Tableau 28. Effet de l'âge, la culture et l'indice de flexibilité de l'avortement. *** $p < .001$. ** $p < .01$. * $p < .05$	153
Tableau 29. Effectifs et pourcentages du contre-argument jugé le plus convaincant par type d'argument en fonction de la culture pour le divorce.	155
Tableau 30. Effectifs et pourcentages du contre-argument jugé le plus convaincant par type d'argument en fonction de la culture pour le suicide.	156
Tableau 31. Effectifs et pourcentages du contre-argument jugé le plus convaincant par type d'argument en fonction de la culture pour l'avortement.	156

INTRODUCTION

- Renoncer à vos habitudes culturelles afin d'être mieux intégré dans votre pays d'accueil.
- Faire des remarques méchantes à une personne en surpoids sur son apparence.
- Refuser la demande d'un ami de l'aider à déménager dans un nouvel appartement, alors qu'il vous a aidé à déménager le mois précédent.
- Signer un papier qui dit « je vends mon âme, après ma mort, à quiconque possède ce papier ».
- Jeter une tomate pourrie à un dirigeant politique que vous n'appréciez pas.

Est-il acceptable d'agir en ce sens ? Accepteriez-vous d'agir en sens ?

Ces attitudes, bien qu'extrêmement différentes les unes des autres, renvoient toutes à des questionnements moraux. Les individus peuvent juger celles-ci différemment, en fonction de certains principes et valeurs, considérés comme étant centraux, et qui constituent leurs systèmes moraux. Haidt et Joseph (2004) définissent le système moral comme « *un ensemble imbriqué de valeurs, de pratiques, de croyances, d'institutions et de mécanismes psychologiques évolués* ». En fonction de cet ensemble dynamique, chaque individu impose à soi-même et aux autres des règles afin d'orienter les conduites sociales. Le système moral fournit un cadre commun permettant aux individus de prendre des décisions concernant la manière de se considérer réciproquement afin de coexister de façon non agressive tout en limitant leurs intérêts égoïstes. Au cours du développement, chaque personne, dans toutes les cultures, considère que certaines pensées et actions sont bonnes tandis que d'autres sont mauvaises, justes ou injustes, méritent des éloges ou des sanctions. Pour cette raison, la morale est si profondément enracinée dans le tissu social qu'il apparaît difficile de concevoir une société sans normes délimitant les frontières de ce qui est acceptable, légitime ou voulu de ses membres. De cette façon, la moralité joue un rôle central dans l'organisation et dans la cohésion des sociétés.

La morale correspond à « *un ensemble de règles d'action et de valeurs qui fonctionnent comme norme dans une société* » (Siksou, 2007). De nombreuses recherches en psychologie de la morale mettent en exergue le rôle primordial de la transmission culturelle de normes, valeurs et croyances partagées. Cette transmission influence particulièrement le fonctionnement moral, et plus spécifiquement, la construction identitaire, le développement

des orientations idéologiques et des croyances, ainsi que les jugements et comportements moraux. La morale est un héritage commun que l'individu acquiert au cours de son développement. L'intégration de cet héritage s'effectue progressivement à travers des expériences sociales propres à un milieu culturel. Par conséquent, des différences culturelles et d'âges, d'ordre cognitif, affectif et comportemental, sont susceptibles de manifester lors du jugement moral. De ce fait, ce travail de thèse s'interroge sur : comment la culture et l'âge se combinent-ils pour influencer la moralité humaine ? Pour cela, nous établissons une recherche interculturelle-développementale entre la France et le Maroc, qui vise à rendre compte des modèles culturels de cognition morale.

L'organisation de ce document s'effectue en trois parties comprenant chacune trois chapitres.

La **Partie 1** concerne la présentation du contexte théorique ayant conduit à l'élaboration de nos hypothèses et servant de cadre de référence aux différentes études réalisées. Nous voyons dans le **Chapitre 1** ce que représente la morale pour l'individu et la société, quelles sont ses fonctions, comment se développe l'identité morale pour enfin finir sur le jugement moral, aux différentes formes que peut prendre ce type de jugement ainsi qu'aux processus qui interviennent dans son élaboration. Le **Chapitre 2** s'intéresse à la morale sous une approche interculturelle. Nous voyons ainsi de quelle manière la culture s'étudie en psychologie pour ensuite nous concentrer sur les orientations culturelles de la France et du Maroc. Cela, en établissant un lien avec les orientations morales retrouvées dans les sociétés WEIRD et non-WEIRD. Puis, nous nous intéressons aux principales théories ayant façonné le concept de la moralité et de son développement en l'ancrant dans le domaine des systèmes sociaux de chaque culture. Le **Chapitre 3** met en évidence des modèles culturels de cognition morale qui sous-tendent l'émergence du jugement et du raisonnement moral des sociétés WEIRD et non-WEIRD. Pour enfin, s'intéresser à la justification et l'argumentation sociale de ces sociétés.

L'annonce d'une **problématique et des principaux objectifs** est effectuée avant la deuxième partie de cette thèse. À travers l'ensemble des connaissances soulevées dans la première partie, nous faisons un consensus quant aux théories et modèles soutenues dans cette thèse. Cela afin de mieux appréhender les objectifs et hypothèses générales de nos quatre études.

La **Partie 2** est consacrée à la présentation des quatre études empiriques réalisées afin de tester nos hypothèses. Dans le **Chapitre 1**, nous présentons toute la méthodologie générale

car nous avons les mêmes participants pour les quatre études. En effet, nos participants répondent à un questionnaire lors d'une seule passation. Ces participants sont répartis dans quatre groupes ; les français adultes, les français adolescents, les marocains adultes et les marocains adolescents. Le **Chapitre 2** s'intéresse aux trois premières études réalisées ayant un objectif commun ; étudier l'influence du système moral sur le jugement et l'intention de choix comportemental sous une approche interculturelle et développementale. Nous mettons en évidence l'effet de la culture et de l'âge sur le niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs (**Étude 1**). Puis, nous observons l'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur la transgression morale de jugement et d'intention de choix comportemental (**Étude 2**). Enfin, l'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur les justifications est relevée (**Étude 3**). Dans le **Chapitre 3**, nous nous intéressons plus particulièrement à l'effet du raisonnement et de l'argumentation morale sur le jugement moral sous une approche interculturelle et développementale. Cela dans une étude qui teste la flexibilité des croyances morales concernant des situations morales bien précises (**Étude 4**).

La **Partie 3** de cette thèse concerne la discussion générale, les limites et la mise en perspective des résultats issus des quatre études. Dans le **Chapitre 1**, nous discutons en détail de chaque apport afin de mettre en lumière les nouveautés à considérer par rapport aux théories et modèles soutenues pour élargir nos connaissances en recherche interculturelle-développementale de la morale. Le **Chapitre 2** met en exergue les limites de notre travail, cela afin de soulever, dans le **Chapitre 3**, des perspectives nécessaires pour de futures recherches en psychologie interculturelle de la morale.

PARTIE 1 : CADRE THÉORIQUE

CHAPITRE 1 : LA MORALE

1.1. Définition

Le terme « morale » vient du latin « *moralis* » et désigne ce qui a trait aux mœurs, au caractère et aux attitudes humaines en général. C'est un ensemble de valeurs, de règles implicites, de principes et d'usages culturellement ancrés et partagés, s'appliquant aux actions d'autrui, qui s'appuient sur l'opposition entre le Bien et le Mal pour orienter les conduites sociales (Atari et al., 2022; Haidt, 2007; Malle, 2021; Moll et al., 2007). La morale occupe un rôle primordial dans le fonctionnement d'une société et permet de réguler les relations sociales. La société la transmet autant à la conscience individuelle qu'à la conscience collective. Au quotidien, nous vivons et observons constamment des expériences impliquant la morale. En effet, celle-ci peut être vue comme « *un ensemble de solutions biologiques et culturelles aux problèmes de coopération et de conflits récurrents dans la vie sociale humaine* » (Decety, 2019). Elle permet aux individus d'assurer la survie du groupe et de décider des règles que l'Homme suit ou doit suivre dans sa vie personnelle et sociale. Ces règles varient selon la culture, les croyances et les conditions de vie d'un groupe sociétal. La morale impose souvent une prise de décision « que dois-je faire ? » en liant états mentaux (émotions, raisonnements, désirs) et action(s). Une action peut être caractérisée comme bonne ou mauvaise soit, d'après ses conséquences (c'est-à-dire selon les effets engendrés par cette action), soit d'après sa conformité à des valeurs, (c'est-à-dire selon les intentions ou motivations qui les commandent, indépendamment des conséquences) (Rai & Fiske, 2011).

Les valeurs sont communément définies comme des concepts abstraits qui guident les conduites humaines dans n'importe quelle situation (Lee et al., 2022; Schwartz, 2007). Les valeurs morales mettent en avant ce qu'un individu doit faire ou est autorisé à faire envers autrui et soi-même. Elles peuvent déterminer les comportements prosociaux, l'orientation politique, les préjugés, les attitudes à l'égard de la violence, etc. Ces valeurs peuvent être regroupées, en principes moraux, en fonction de leurs motivations spécifiques. En général, un principe moral (par exemple le principe de Loyauté est de protéger les intérêts du groupe) découle d'une ou de plusieurs valeurs morales (dévouement, fidélité, patriotisme). Ces valeurs sont structurées de façon hiérarchique et dynamique. Elles se définissent et s'organisent selon différentes motivations sous-jacentes, qui peuvent être aussi bien compatibles qu'antagonistes (Schwartz, 1992).

1.2. Les fonctions de la morale

Au cours de l'évolution, l'Homme a développé des besoins naturels attachés à la préservation de soi mais aussi à la préservation et au maintien des relations avec les autres. Cela nécessite une adaptation précise et systématique pour réguler les conflits et arbitrer entre la liberté individuelle et l'intérêt collectif. Cette adaptation peut créer une tension entre volonté d'agir pour soi et volonté de contribuer à la société (Curry, 2016). Selon Wong (2009), la morale est apparue pour résoudre ce conflit motivationnel. Sa fonction est de mettre en place un cadre qui satisfait de manière équilibrée les motivations orientées vers soi et celles orientées autrui. Elle permet aux individus d'adopter des conduites coopératives et donc de réguler l'égoïsme humain (Haidt & Kesebir, 2010). C'est en fixant un ensemble de règles de conduite diffusées dans la société (politesse, courtoisie, civisme), ou encore à des préceptes énoncés explicitement par une religion ou une doctrine (morale religieuse, morale politique, morale de droit) que la morale mène à un équilibre.

Il existe différentes règles morales en interaction : d'une part, les maximes de la morale personnelle (individuelle) et, d'autre part, les codes de conduite (ou principes) partagés dans un groupe culturel, religieux ou civil (collectifs) (Massé, 2017). Cela forme un ensemble de prescriptions et d'interdits utiles à la survie du groupe (Haidt & Kesebir, 2010). La fonction de la morale est avant tout sociale. Elle vise à la conservation d'un idéal social adapté selon un même schéma moral et adapté selon chaque culture et société. En effet, à l'intérieur de groupes de niveaux variés (la famille, la communauté, une organisation ou de façon élargie la patrie ou la société), il existe différents types de moralité. La morale constitue donc un standard qui permet d'apercevoir les qualités exigées pour être intégré à un groupe particulier. Elle a un rôle de ciment social pour promouvoir une coopération sociale bénéfique et respectueuse des intérêts d'autrui (Métayer, 2014).

Faciliter la coopération sociale n'est pas la seule fonction de la moralité. Elle incarne des idéaux vers lesquels tendre (l'éthique personnelle), spécifiant ce que doit être une « bonne » vie (Wong, 2009). Cette éthique s'oppose tout en étant liée à ce que Wong nomme « la morale au sens strict » qui impose une conception de la justice et du droit intransigeante. Ainsi, la morale contribue à la construction de l'identité. Une fonction intra-personnelle émerge à travers un ensemble distinct de désirs humains recommandé ou même exigé par les autres. En effet, la construction de l'identité s'effectue en lien avec l'attachement à un groupe partageant un même socle moral (Haidt, 2003). Les êtres humains ont des besoins profondément sociaux car ils

s'épanouissent dans les relations humaines, mais aussi car ils partagent et communiquent les uns avec les autres sur leurs satisfactions de vie. Une promotion d'idéaux moraux s'effectue souvent en justifiant des règles et des normes en vigueur pour leur donner du sens et de la valeur. L'effet est de les rendre attractifs pour tous afin qu'ils soient plus facilement approuvés au sein de la société (Pharo, 2004). La fonction individuelle de la morale est grandement liée à la fonction sociale. Les valeurs morales sont donc à la fois des devoir-être dictés par la société pour assurer une cohésion mais aussi des buts désirables sur le plan personnel (Matsumoto & Juang, 2013). Cela va dans le sens d'une description effectuée par Durkheim (cité dans Pharo, 2004) où la morale est à la fois obligatoire et désirée.

La morale peut servir de critère d'évaluation de soi et implique l'émergence d'émotions complexes. Par exemple, la compassion peut impliquer la reconnaissance de la souffrance d'autrui comme une raison d'aider ; la honte peut impliquer de se voir comme ayant échoué à être la personne que nous pensons ou espérons être ; la culpabilité peut être ressentie pour une action que nous avons réalisée et que nous considérons comme mauvaise (Wong, 2009). Une fonction de la morale est également de façonner certaines émotions humaines puissantes (peur, joie, dégoût, tristesse, colère etc.). Ces dernières influencent les conceptions morales (du bien et du mal, de devoirs, de valeurs) qui modélisent nos actions, dans la manière dont nous agissons, réagissons et interagissons. Cependant, ces conceptions ne sont pas nécessairement constantes tout au long de la vie d'un individu. Des ambivalences morales peuvent se créer en fonction d'expériences et de motivations en vue de développer une identité morale plus affirmée.

1.3. Le développement de l'identité morale tout au long de la vie

L'identité morale est généralement une conception de soi organisée autour d'un ensemble de traits moraux (Aquino & Reed, 2002). Elle représente la mesure dans laquelle le fait d'être une personne morale est important pour l'identité d'une personne. C'est un concept à l'intersection du développement moral et de la formation de l'identité. Elle peut être considérée comme une source de motivation morale reliant le raisonnement moral (sur le bien ou le mal de certaines actions) au comportement (Hardy & Carlo, 2011a). En d'autres termes, les individus qui ont un sentiment de maturité d'identité morale forte seront plus enclins à faire ce qu'ils jugent juste et à faire preuve d'un engagement moral durable. Une méta-analyse, réalisant la synthèse de 111 études, indique que l'identité morale est positivement associée au comportement moral (Hertz & Krettenauer, 2016). Hertz et Krettenauer. (2016) en conclut que

l'identité morale est un très bon prédicteur de l'action morale par rapport à d'autres constructions psychologiques car elle peut être une source importante de motivation morale.

Une identité basée sur la moralité permet de meilleures relations avec soi-même et avec les autres (Blasi, 1983; Moshman, 2005). Elle s'applique lors d'interactions à des groupes ethniques, professionnels, politiques ou familiaux. De ce fait, l'identité morale peut être vue comme une autre identité sociale potentielle qui peut faire partie du schéma de soi social d'une personne (Aquino & Reed, 2002). Il convient à présent de s'intéresser à la formation de l'identité morale au cours du développement.

1.3.1. À l'adolescence

L'adolescence, issue du latin « *adolescere* » (signifiant « croître »), est « *un passage qui se caractérise par des changements physiques (cérébraux et corporels), physiologiques, comportementaux et sociaux* » (Galvan., 2012). C'est une période transitoire qui suit la puberté et précède l'âge adulte, et fait l'objet d'une importante variabilité interindividuelle. Il est communément admis que son entrée débute avec la puberté, étape du développement au cours de laquelle s'opère un ensemble de transformations physiques et de remaniements psychiques. En revanche, sa fin, signalant le passage à l'âge adulte, est toujours imprécise. Nous pouvons nous baser sur plusieurs critères (cognitive : acquisition de la pensée formelle, biologique : capacité de faire un enfant, juridique : droit de vote, sociologique : autonomie financière, activité professionnelle, et psychique) (Cloutier & Drapeau, 2008). Ainsi, il n'existe aucun consensus concernant sa temporalité, mais l'adolescence tend plutôt à s'entendre, dans les sociétés contemporaines, de 10 à 25 ans. Nous allons plus particulièrement nous intéresser à la dimension psychique lorsqu'il s'agit de prise de décision morale. En effet, elle se réfère à la capacité à se définir en tant qu'individu indépendant, d'affirmer son identité et ses choix personnels.

Avant de nous concentrer sur l'adolescence, intéressons-nous à l'existence de précurseurs dans la formation de l'identité morale dès l'enfance. Par exemple, lorsque les enfants se conforment aux exigences ou aux règles de leurs parents, ils commencent à se considérer comme de « bonnes » ou de « mauvaises » personnes (Kochanska, 2002). Kochanska (2002) étudie des enfants d'âge préscolaire et observe l'existence d'une composante morale chez eux intégrée au sentiment d'identité. Les enfants sont susceptibles d'approuver des déclarations qui les décrivent, par exemple comme des personnes qui se sentent mal lorsqu'elles font quelque chose de mal, qui s'excusent, et qui essaient de réparer leurs propres méfaits.

Certaines émotions complexes de l'identité morale (par exemple, l'empathie, la culpabilité ou la honte) apparaissent tôt dans la vie, aux alentours de 6 ans. Leur intégration aux idéaux moraux et à l'image de soi est fondamentale pour la formation de l'identité morale (Hoffman, 2000). Néanmoins, une compréhension morale implique une réflexion interpersonnelle et idéologique sur des questionnements moraux et ce processus ne s'effectue généralement qu'à l'adolescence.

Les enfants sont le plus souvent guidés par des impulsions ou des désirs, des conséquences externes et les perceptions des autres que par des normes morales internes (Piaget & Gabain, 1965). Les adolescents ont une moralité davantage fondée sur des principes et moins centrée sur des facteurs externes comme la sanction et la réciprocité, qui sont plus caractéristiques de la moralité des enfants. Les adolescents sont plus sensibles aux attentes, aux attitudes et aux besoins des autres, et se sentent davantage responsables envers autrui. C'est une période est marquée par une amélioration des capacités à déduire le point de vue des autres, à se comprendre soi-même et à résoudre les problèmes sociaux. De ce fait, l'évolution vers une moralité fondée sur l'idéologie et la responsabilité sociale façonne progressivement le système moral des adolescents (Hardy & Carlo, 2011b). D'après Damon et Hart (1988), deux changements majeurs émergent et ouvrent la voie de l'intégration de la moralité dans le système identitaire. Premièrement, au début de l'adolescence, le soi est davantage compris dans une perspective de personnalité sociale, mettant l'accent sur les interactions avec les autres. Ces interactions prennent par exemple appui sur le fait d'être gentil, attentionné ou généreux. Cependant, cette période de développement se traduit par des incertitudes conceptuelles ou des difficultés comportementales issues de transgressions de normes collectives (Lehalle et al., 2004). Deuxièmement, à la fin de l'adolescence, le soi se définit de manière plus idéologique, par exemple en fonction des principes moraux, des croyances religieuses ou des opinions politiques. L'identité devient plus sociale et idéologique par nature, elle est prête à être intégrée à la moralité (Damon & Hart, 1988).

Certains facteurs peuvent favoriser la formation de l'identité morale. Au sein des caractéristiques de la personnalité, nous retrouvons la réussite scolaire, la maîtrise de soi, le lien avec les autres (y compris les attachements d'enfance), les émotions positives (par exemple, l'espoir et l'optimisme), et le fait de surmonter l'adversité et d'en tirer des leçons (Walker & Frimer, 2007). En ce qui concerne les contextes de développement, l'engagement religieux et la participation des parents (chaleur parentale, soutien familial) permettent une meilleure internalisation des valeurs morales dans le soi (Hardy & Carlo, 2011b). En outre, l'intégration

de la moralité dans l'identité de soi peut aussi être encouragée en offrant des possibilités d'apprentissage et d'action sur les principes moraux (loyauté, réciprocité, non-nuisance, etc.) ; notamment lors de services communautaires ou d'actions prosociales (Hart & Carlo, 2005). Selon Hart et Carlo (2005), agir selon des principes moraux est une façon pour les individus d'apprendre à valoriser ces principes et d'être capables de faire une différence dans le monde.

Pour beaucoup d'adolescents, une remise en cause des références construites pendant l'enfance se réalise. Cette remise en cause est liée à des expérimentations et explorations du fonctionnement social et familial et, par conséquent, entraîne des perturbations et des ambivalences avec des positions idéologiques contradictoires dans l'identité morale. À l'adolescence, les changements développementaux s'accordent mal avec des modèles d'accroissement progressifs, croissants, quantitatifs et linéaires. Par exemple, des bouleversements émotifs liés à la puberté entraînent des difficultés relationnelles. Une remise en question des valeurs (par exemple parentales) peut alors s'opérer (Jensen & Chen, 2013). En effet, le développement de l'identité à l'adolescence entraîne une prise de recul par rapport aux anciens modèles qui ont structuré la personnalité. Pour cela, Flavell (1968) introduit le concept de décentration sociale. Selon cet auteur, le développement cognitif influence le développement moral en tant que facteur de décentration sociale. Ce concept se réfère « *à la connaissance relative aux pensées et aux comportements d'autrui et consiste à adopter temporairement le point de vue d'autrui, à en connaître les buts, les motivations, les comportements* » (Artaud, 2009). Grâce à cette décentration sociale, une prise de recul devient possible et permet à un individu à restructurer ses propres modèles moraux en y incorporant ceux des autres. À partir de cette décentration, les adolescents vont prendre des positions face aux valeurs de leurs milieux. Tout d'abord, la pensée morale des parents est impliquée dans la pensée morale des adolescents. Dans l'étude de White et Matawie (2004), les résultats portant sur 218 dyades adolescent-parent révèlent que plusieurs valeurs des deux parents prédisent la moralité des adolescents. Cette transmission se retrouve en présence de communication des valeurs et actions morales ainsi que de cohésion familiale.

Ensuite, l'influence des pairs est susceptible de faire évoluer l'identité morale. Les pairs offrent de nouvelles « *occasions de prendre des rôles* » et exposent les adolescents à de nouveaux comportements moraux (Hart & Carlo, 2005). L'adolescence est une période où les individus testent plusieurs groupes ayant des règles de fonctionnement et des normes imposées. Cela a pour conséquence de favoriser une adhésion personnelle aux règles à travers des prises de décisions collectives, afin de mieux appréhender des situations sociales (souvent

conflictuelles) (Lehalle et al., 2004). C'est une période où les adolescents sont à la fois ouverts à une riche variété d'influences et, en conséquence, changent considérablement (Hart & Carlo, 2005). Ces influences se retrouvent, de nos jours, dans de fortes expositions aux médias et surtout aux réseaux sociaux¹. Les adolescents ont accès à de nouvelles informations morales, mais ils peuvent également créer et promouvoir leurs croyances et actions morales auprès des autres.

Les adolescents expérimentent le fonctionnement des groupes auxquels ils appartiennent, mais aussi le fonctionnement d'une culture au sein d'une société. C'est pour cela, qu'enfin, des conditions culturelles sont susceptibles d'induire des effets individuels adaptatifs. Elles leur permettent de comprendre comment les normes collectives se construisent dans un environnement social particulier (Jensen, 2015a). L'identité culturelle, impliquant d'adopter une vision du monde et de s'engager dans des pratiques comportementales qui unissent les gens au sein d'une communauté, influence l'identité morale (Jensen, 2010).

Des variabilités interculturelles sont à considérer. Il peut y avoir des similitudes dans les processus de changement formant l'identité morale des adolescents. Cependant, leurs significations et leurs perceptions sont susceptibles de varier en fonction des normes sociales, mœurs et systèmes de croyances uniques (Hart & Carlo, 2005). Il subsiste donc une interaction dynamique entre les croyances, normes et perceptions créant une identité morale enracinée dans la culture d'une personne. Ainsi, de multiples facettes culturelles de la moralité à l'adolescence sont à considérer.

Par ailleurs, les adolescents apprennent à naviguer dans de multiples contextes (à l'école, dans leurs quartiers, au travail) dans lesquelles différents agents d'influence se croisent (famille, pairs, médias, société en général). Ces agents présentent des valeurs, normes et croyances culturelles influençant le fonctionnement moral (White & Matawie, 2004). Des conflits intrapersonnels dans la pensée morale de l'adolescent, face aux contraintes perçues dans l'environnement social, peuvent ainsi survenir (Hart & Carlo, 2005). En effet, toutes les connaissances acquises sur d'autres systèmes de pensée, et toutes les interactions réelles avec un individu d'une autre culture peuvent faire changer les cadres de référence individuels. Cela passe par un partage émotionnel, une sensibilité aux besoins d'autrui, et un respect mutuel. Ces

¹ Les réseaux sociaux sont des lieux de socialisation très importants. Ils forment un espace commun offrant de nouvelles potentialités de contacts, d'échange, d'information et de coordination où les adolescents peuvent agir ensemble (Beaude, 2012).

interactions offrent une diversité de points de vue sur des questions d'ordre morale (réflexion ou problème à résoudre impliquant des valeurs et normes pour émettre un jugement) (Lehalle et al., 2004). L'adolescent doit alors s'adapter et faire des choix. Ces remises en cause aboutissent généralement à des engagements idéologiques renouvelés et à des choix comportementaux véritablement personnels à l'âge adulte.

1.3.2. À l'âge adulte

De nombreux chercheurs considèrent la période de l'adolescence comme cruciale pour la formation de l'identité morale. Le développement de l'identité morale ne se limite pour autant pas à cette période d'âge (Krettenauer et al., 2016). Les personnalités changent systématiquement tout au long de la vie. Les individus diffèrent selon leur propension à intégrer les valeurs morales dans leur sentiment de soi. Certaines personnes estiment qu'être honnête, compatissant, juste ou généreux est central pour leur identité, tandis que d'autres considèrent que les valeurs non morales, comme être actif ou extraverti, sont plus importantes. Ces différences individuelles sont attribuables à des trajectoires développementales différentes, où certains individus ont pu atteindre un niveau d'intégration moralité-soi plus élevé que d'autres (Hardy & Carlo, 2011a). Cela est documenté et démontré à plusieurs reprises dans de multiples études longitudinales (Lucas & Donnellan, 2011 ; Roberts et al., 2008). Avec l'avancée en âge, les traits de personnalité que sont la conscienciosité, l'agréabilité et la stabilité émotionnelle s'accroissent. À l'inverse, l'ouverture aux expériences et l'extraversion présentent des tendances plus faibles et moins cohérentes en fonction de l'âge tout au long de la vie (Bleidorn et al., 2013). Entre 20 et 45 ans, des changements importants s'effectuent car de nouveaux rôles sociaux apparaissent (par exemple, en tant que parent, partenaire, collègue ou superviseur). Ces rôles imposent aux individus qu'ils deviennent plus prévenants, autocontrôlés, responsables et stables sur le plan émotionnel (Krettenauer et al., 2016).

Dans une tentative de caractériser ces développements Roberts et al. (2008) formulent l'hypothèse selon laquelle le développement de la personnalité tend vers la maturité. Les personnes matures sont appréciées, respectées et parfois même admirées dans leur communauté. De ce fait, le principe de maturité² fait inévitablement appel à des qualités morales. La conscienciosité, l'agréabilité et la stabilité émotionnelle définissent des caractéristiques

² Le principe de maturité renvoie à la capacité à exprimer et assumer ces jugements et actions de façon libre et autonome (Robert et al., 2008).

importantes des personnes qui mènent une vie morale exemplaire (Lapsley & Hill, 2009). Par conséquent, nous pouvons raisonnablement nous attendre à une augmentation de l'identité morale à l'âge adulte dans le cadre d'une tendance plus générale du développement vers la maturité. C'est ce qu'observent Krettenauer et al. (2016) dans leur étude avec une corrélation positive entre le niveau moyen d'identité morale des individus et l'âge (14 à 65 ans). Ils observent également que la bienveillance, l'auto-direction et la conformité aux règles ont tendance à être plus importantes pour les participants plus âgés dans la définition de leur identité morale que pour les plus jeunes.

Au fur et à mesure que les individus grandissent et mûrissent, les traits qui définissent une personnalité morale deviennent plus importants. Cependant, l'identité morale n'est pas seulement définie par des traits mais implique des objectifs de vie et des orientations de valeurs, ainsi que des expériences et des récits qui contribuent à sa formation (Krettenauer & Hertz, 2015). Roberts et DelVecchio (2000) observent dans plusieurs études longitudinales que la stabilité des rangs des traits de personnalité tend à augmenter au cours de la vie pour atteindre un plateau entre 50 et 70 ans. Cette tendance s'inscrit dans une dynamique développementale plus générale de différenciation et d'intégration des représentations de soi des individus. Une dynamique de différenciation et d'intégration des concepts de soi a été documentée par Elbogen et al. (2001) chez des étudiants universitaires en première et en quatrième années. La moralité n'est pas limitée à un contexte social particulier mais s'étend à tous les domaines de la vie. De ce fait, une différenciation intercontextes (famille, amis, école/université) est un aspect important du développement de l'identité morale. Cette recherche observe deux tendances ; d'une part, l'importance des valeurs morales augmente avec l'âge (résultat similaire dans l'étude de Krettenauer et al., 2016). D'autre part, la différenciation entre les représentations de soi et les contextes constitue une tendance linéaire qui culmine entre l'adolescence et le début de l'âge adulte. Cela suggère qu'au cours du développement, les individus deviennent plus conscients de l'évolution des priorités morales en fonction des circonstances. Ce processus de différenciation est accompagné d'une tendance à (ré)intégrer les priorités de chaque valeur, de sorte que les identités morales ne soient pas seulement définies par l'importance de valeurs particulières, mais par leur importance constante dans différents domaines de la vie.

Les objectifs de vie des individus deviennent de plus en plus intrinsèques avec l'âge, car ils s'accordent mieux sur les besoins psychologiques fondamentaux qui sont l'autonomie, la compétence et les relations (Morgan & Robinson, 2013). Morgan et Robinson (2013) ont attesté que le caractère intrinsèque des objectifs de vie est positivement corrélé à la recherche

de sens personnel en menant une vie fondée sur des principes. Ces principes moraux s'ancrent de plus en plus au fur et à mesure du temps dans l'identité morale. Plusieurs rôles sociaux, responsabilités, relations interpersonnelles et affectives fortes permettent aux adultes de construire une identité morale plus affermie. Cela grâce à de meilleures connaissances morales (contrôle de la cognition morale), un meilleur sens de l'empathie (pour promouvoir le bien-être d'autrui), et un meilleur sens de l'autonomie (volonté d'agir réellement en accord avec ses valeurs morales les plus profondes) (Bleidorn et al., 2013). Ces constructions appartenant à l'identité morale sont directement en lien avec les comportements prosociaux et antisociaux adoptés. En effet, l'étude d'Hardy et al. (2017) révèle, sur une population de jeunes adultes (18 à 25 ans), que l'identité morale (correspondant au degré auquel les idéaux moraux, les actions morales et le fait d'être une personne morale sont au cœur de l'identité d'un individu) prédit plus fortement le comportement prosocial et antisocial que l'identité personnelle (renvoie au sentiment d'individualité, au sentiment de singularité et d'une continuité dans l'espace et le temps) et l'identité religieuse (définie comme l'importance qu'une personne accorde à son appartenance à une communauté religieuse particulière). Cela suggère que le fait de centrer son identité sur le fait d'être une personne morale peut être plus important pour le fonctionnement prosocial et antisocial que le simple fait d'avoir une identité personnelle plus mature. Concernant l'identité religieuse, l'identité morale peut engendrer plus de motivations liées au respect des normes morales. Néanmoins, ils observent que l'identité religieuse et l'identité morale sont interdépendantes mais quelque peu distinctes en tant que contenus identitaires, (l'identité morale contribuant peut-être davantage aux comportements moralement pertinents). Dans cette perspective, nous avons vu que la structure identitaire (plus précisément, la maturité de la personnalité) et le contenu identitaire (par exemple, l'identité religieuse et l'identité morale) sont à considérer lorsque nous voulons déterminer le fonctionnement psychosocial des individus. Ce schéma de résultat soutient l'idée de Blasi (1983) concernant l'importance de l'identité morale dans la motivation du comportement moral.

Chaque individu développe des objectifs de vie personnels avec l'avancé en âge. Comme l'a noté Erikson (1959), les identités morales procurent un sentiment de continuité dans le temps. C'est une fonction intégrative, en reliant le passé, le présent et l'avenir, qui crée un sentiment d'unité dans divers contextes et situations de rôles sociaux. En grandissant, les adolescents établissent de plus en plus des liens explicites entre leurs expériences passées et leur moi actuel (Habermas & Paha, 2001). Les événements passés peuvent apporter des preuves confirmant des traits stables ou ils peuvent mettre en évidence de nouveaux traits révélés par

l'événement. Ainsi, les expériences peuvent provoquer un changement de valeurs en fournissant une expérience d'apprentissage ou en transformant la vision de soi au-delà de l'expérience spécifique dont on se souvient. Cela s'applique directement au développement de l'identité moral. Par exemple, Krettenauer et Mosleh (2013) constatent que les adultes établissent plus que les adolescents un lien entre leur comportement immoral passé et leur moi actuel. De plus, les adultes reconnaissent explicitement la nature conflictuelle des comportements moraux et immoraux passés plus souvent que les adolescents. Ces résultats s'expliquent notamment par le fait qu'en racontant des histoires sur leurs réussites et leurs échecs moraux passés tout en les reliant à leur moi actuel, les adultes définissent de manière autoréflexive l'étendue de leurs responsabilités morales. Ils définissent quels types d'actions, de situations et de circonstances de vie impliquent ces responsabilités morales. Il fait assumer cette responsabilité morale pour qu'une concordance subsiste entre les jugements et les comportements moraux (Blasi, 1983). Ces récits de responsabilité au cours de développement sont essentiels pour que les motivations morales internes soient prises en compte dans l'action morale (Krettenauer & Mosleh, 2013). De ce fait, les adultes ont des ressources cognitives, plusieurs expériences de vie qui leur permettent de définir clairement ses responsabilités (identifiés à un système socioculturel de valeurs morales) engendrant une accordance entre leurs jugements et leurs comportements moraux.

1.4. Jugement moral, comportement moral et raisonnement moral

Étant donné que nos valeurs et principes moraux se manifestent lors de jugements, comportements et raisonnements moraux, nous allons tenter de définir ces concepts et de comprendre les liens qui les unissent.

1.4.1. Le jugement moral

Le jugement moral est un acte mental (une pensée traduite en parole), une évaluation qu'un individu effectue à propos d'une situation moralement significative. Diverses réactions psychologiques découlent de cette situation et génèrent un jugement moral distinct. Quatre grandes catégories de jugements moraux font l'objet d'une attention particulière dans la recherche en psychologie morale : les évaluations, les jugements de norme, les jugements d'injustice et les jugements de culpabilité (Malle, 2021).

Premièrement, les évaluations consistent à estimer le bien et le mal, le positif et le négatif d'une action. Les évaluations représentent les réponses humaines les plus

fondamentales. Elles peuvent être faites à propos de pratiquement n'importe quels sujets : des caractères écrits, des sons et des objets jusqu'aux décisions humaines, aux résultats involontaires, aux personnes et aux groupes. Deuxièmement, les jugements de norme consistent à déterminer si quelque chose est permis, requis ou interdit. Ces jugements ont été rendus célèbres en psychologie morale par la recherche sur le dilemme du Tramway³. Dans ces dilemmes, le protagoniste envisage une action qui sacrifie une vie mais en sauve plusieurs autres. La décision est profondément conflictuelle et les protagonistes sont invités à émettre un jugement de norme, pour lequel il existe de nombreuses variantes (Christensen & Gomila, 2012) : « Est-il moralement permis de ... », « Est-il approprié [pour vous] de ... » ou « Devrait-il ... ? ». Les jugements de norme sont assez différents des évaluations morales. Ils ont généralement pour objet des actions intentionnelles et sont souvent invoqués avant que l'action ne soit réalisée. Conformément à ces deux caractéristiques, plusieurs études utilisant les dilemmes moraux font appel aux jugements de norme avant la décision du protagoniste du dilemme. L'orientation future des participants vers l'action intentionnelle explique quels idéaux moraux ils soutiennent. Troisièmement, les jugements d'injustice concernent spécifiquement les violations intentionnelles de norme(s) morale(s). L'intentionnalité de l'acte est facilement détectable et le lien avec une norme morale est clair. Les jugements d'injustice sont sensibles à la raison pour laquelle le protagoniste de l'histoire a agi, c'est-à-dire à ses états mentaux. Ces derniers aident à déterminer la gravité de la transgression. Ainsi, les raisons spécifiques de l'action, potentiellement justifiables, sont prises en compte pour établir un jugement d'injustice. Par exemple, il peut être moralement condamnable de blesser ou de tuer une autre personne, mais pas pour certains s'il s'agit d'une véritable autodéfense. La prise en compte de raisons spécifiques, potentiellement justifiables, pour agir peut différencier les jugements d'injustice en fonction des normes morales prônées. Quatrièmement, les jugements de blâme englobent les jugements d'injustice avec les jugements de norme. Ils traitent de multiples sources d'information ; les contributions causales du protagoniste à la situation, les raisons et leur justification potentielle et les réflexions sur ce que le protagoniste aurait pu et dû faire différemment. Dans les jugements de blâme l'intentionnalité, la justification et le résultat sont connus. Toutes les informations sont présentes pour faire une critique morale fine du violateur de la norme. Le Tableau 1 résume les caractéristiques des quatre grandes catégories de

³ Dilemme du Tramway introduit par Foot (1967) et Thomson (1976).

jugements moraux en réponse à une violation de norme (issue et traduit de l'article de Malle, 2021).

Catégorie de jugement moral	Objet typique	Saisie d'informations primaires *4	Vitesse estimée	Fonctions sociales prédominantes
Évaluation	N'importe quoi	Comportement, résultats	300-600 ms	Suivi des violations, lancement de la recherche d'informations
Jugement de norme	Action intentionnelle (pas encore exécutée)	Action	Inconnu	Enseignement, persuasion, affirmation de normes
Jugement d'injustice	Action intentionnelle effectuée	Action, états mentaux	800 ms	Déclaration de violation, rappel des normes
Jugement de blâme	Action intentionnelle ou comportement non intentionnel d'une personne et résultat	Résultat, causalité, intentionnalité, états mentaux, possibilité de prévention.	1600 ms	Si public, critique morale (deuxième ou troisième personne), régulation du comportement futur.

Tableau 1. Caractéristiques des quatre grandes catégories de jugements moraux en réponse à une violation de norme.

Dans cette thèse, nos dilemmes moraux font appel à des jugements de norme. En effet, nous voulons observer comment les participants jugent une action qui n'a pas encore été exécutée. Cela nous permet d'observer les principes moraux qu'ils soutiennent par rapport à une action intentionnelle et d'effectuer une décision morale (impliquant un choix entre deux actions alternatives). Pour les jugements de norme, il est également possible de demander directement aux participants d'effectuer des prédictions les concernant, telles que : « Effectueriez-vous l'action décrite ? » ou « Acceptez-vous de ... ? ». Cela permet de mesurer leurs intentions de choix comportemental et d'observer leurs prises de décisions morales.

⁴ Le traitement de tous les jugements présuppose une comparaison au moins implicite avec un système de normes.

1.4.2. La nécessité de distinguer le jugement et le comportement moral

Il convient de distinguer le jugement du comportement moral. Le concept de comportement moral comprend toutes les actions pouvant être soumises au jugement moral et conséquemment évaluées à travers des valeurs morales (Gigerenzer, 2010). Il constitue l'aspect le plus visible de la morale de chaque individu. Nous le considérons en général comme un indicateur pertinent du caractère moral d'autrui ainsi que de la qualité de ses jugements moraux. Nous pouvons reconnaître une personne comme étant vertueuse en nous appuyant plus sur ses actes que ses principes, ses connaissances morales ou son jugement (Moore et al., 2008).

Lorsque nous traitons une information nous activons un ensemble de représentations mentales parmi lesquelles se trouvent des connaissances, des représentations de soi et d'autrui, des buts ou encore des croyances (Aquino & Reed, 2002). En s'intéressant à la morale sous une approche socio-cognitive, Lapsley et Lasky (2001) mettent en exergue l'existence de différences interindividuelles concernant les degrés de disponibilités et d'accessibilités⁵ des structures de connaissances morales (composés de valeurs et principes moraux) lors d'une situation morale. D'après cette approche, ces structures de connaissances dynamiques sont plus ou moins disponibles en fonction du contexte. Ce degré d'accessibilité dépend de l'histoire et du développement d'une personne, mais aussi de la fréquence et de la cohérence des expériences faisant intervenir ces connaissances précises. Plus celles-ci sont utilisées fréquemment, notamment via la socialisation, l'expérience, l'éducation, plus elles deviennent accessibles rapidement et continuellement (Cervone & Tripathi, 2009).

Chaque individu, au cours de son développement, va être confronté à des expériences sociales propres à un contexte culturel. Par conséquent, les types de connaissances morales développées varient. Lapsley et Lasky (2001) relèvent que lorsque ces connaissances morales sont plus activées elles deviennent plus accessibles et l'individu devenant « expert » les traite plus automatiquement. Par exemple, lorsque nous adhérons fortement à un principe moral, nous avons tendance à la fois à le repérer plus facilement au sein des situations, mais aussi à réagir en accord avec ce principe et de ne pas le transgresser. Plus globalement, l'adoption de comportements moraux dépend de processus d'évaluation qui font appel aux connaissances morales les plus accessibles sur le moment. L'importance d'une forte identité morale permet de reconnaître davantage la dimension éthique d'une situation en la jugeant à travers son propre

⁵ L'accessibilité est définie comme le potentiel d'activation d'une structure de connaissance disponible (Higgins, 1999)

prisme moral (Lapsley & Hill, 2009). Cela suppose que plus l'individu adhère à des principes moraux, bien connus et distingués dans un contexte particulier, plus l'adéquation entre ses connaissances morales et ses comportements moraux est forte. Les résultats de l'étude de Lee et al. (2022) observent que les individus qui attribuent une grande importance à une valeur vont s'engager plus fréquemment dans des comportements exprimant cette valeur. En contrepartie, les individus qui attribuent une faible importance à une valeur adoptent moins fréquemment des comportements exprimant cette valeur.

Néanmoins, parmi les études qui s'intéressent à la distinction entre le jugement et le comportement lors d'une prise de décision morale pour une même situation, celles de Moore et al. (2008), de Nadelhoffer et Feltz (2008) et de Garrigan et al. (2016) soulèvent le fait que le lien entre la capacité à déterminer ce qui est bien ou mal et les choix comportementaux n'est pas univoque. Leurs résultats montrent que le jugement peut avoir un rapport lointain avec le comportement moral. De ce fait, les connaissances morales qu'une personne possède ne semblent pas influencer de façon directe et systématique ses comportements moraux. Comment expliquer cela ?

Les jugements moraux peuvent être soit des jugements sur autrui (impersonnels) soit des décisions de réponse sur ce qu'il faut faire soi-même dans un dilemme moral (personnel). Dans cette thèse, le premier est appelé jugement et le deuxième est appelé intention de choix comportemental⁶. Le jugement, à l'inverse du choix comportemental n'implique pas de conséquences personnelles et directes. Cette distinction est fondée sur une différence de perspective concernant une situation présentée. Pour résoudre un choix comportemental, l'individu est un acteur réel ou simulé (il se projette à la place du protagoniste). Il se place dans un référentiel égocentré, adopte un mode de résolution subjectif et est responsable de son action (Christensen & Gomila, 2012). D'une manière opposée, le jugement se fonde sur un mode d'évaluation qui n'engendre pas de conséquence pour l'individu lui-même. Celui-ci ne se projette pas et demeure dans une évaluation objective à un niveau très abstrait (Tassy, 2011). Les conséquences personnelles d'un jugement sont moins graves que celles d'un choix comportemental, ce qui implique que la responsabilité morale est moins forte (Saltzstein, 1994). Cette distinction s'établit en modulant les conséquences possibles dans le dilemme moral. Par exemple, la question « sacrifieriez-vous une personne pour en sauver plusieurs ? »

⁶ Les intentions de choix comportemental correspondent à des simulations de comportements moraux dans les dilemmes présentés dans cette thèse.

implique des conséquences personnelles (simulées), et est proche d'un choix comportemental. Au contraire, la question « est-il acceptable de sacrifier une personne pour en sauver plusieurs ? » n'engage aucune conséquence personnelle et se rapproche d'un jugement. Lors de dilemmes moraux, des résultats démontrent que les possibles conséquences personnelles inférées par un changement de perspective sont un facteur déterminant dans les réponses (Moore et al., 2008).

La différence de perspective entre le jugement et le comportement moral est avant tout sociale. Plusieurs études montrent qu'il existe une tendance générale à négliger les contraintes et conséquences situationnelles dans l'explication du comportement des autres, mais que celles-ci sont mises en avant dans l'explication de son propre comportement (Adams et al., 2022; Christensen & Gomila, 2012; Yelderman et al., 2021). Dans ces études, les conflits moraux présentés sont sujets à des forces extérieures : des récompenses pour un comportement moral déviant ou des pressions des pairs ou des autorités. Le conflit se situe donc entre une règle morale clairement applicable et une considération non morale comme l'intérêt personnel. Le jugement moral sur autrui peut négliger ou sous-estimer ces contraintes situationnelles qui pèsent sur le protagoniste de l'histoire. En revanche, dans le comportement moral, l'acteur reconnaît plus clairement les pressions exercées sur lui et les conséquences de ces actions. Cela a un effet sur la résolution du conflit avec une apparition de compétences égocentriques (Saltzstein, 1994). La résolution du conflit fait appel à une règle morale concrète d'ordre inférieur induite ou imposée par des forces extérieures. En d'autres termes, l'acteur et l'observateur peuvent adhérer aux mêmes principes moraux, mais des différences dans le traitement des informations situationnelles peuvent entraîner une divergence. Notamment quant à ce qui est considéré comme la bonne ligne de conduite, et quant à la responsabilité personnelle de l'individu dans cette action.

Le traitement des informations situationnelles est également soumis au contexte. Le jugement moral est généralement évalué sur la base de situations hypothétiques dans lesquelles les informations sur l'histoire passée et les contextes sociaux plus larges sont sommaires ou absents. L'individu va alors appliquer de manière inflexible une règle morale spécifique. En revanche, un comportement moral est plus souvent évalué sur la base de situations concrètes et riches en contexte (Schein, 2020). Certaines différences entre les mesures de jugement et de comportement peuvent également être dues, non pas à l'application de règles morales différentes, mais à des inférences différentes sur la situation. Pour pallier cet effet et réellement appréhender la façon dont les jugements moraux reflètent des comportements

moraux spécifiques, nous avons contrôlé l'effet du contexte. En effet, pour les dilemmes de jugement et les dilemmes d'intention de choix comportemental, nous utilisons des questions contextualisées plutôt que des endossements de principes abstraits. Les décisions morales de la vie réelle impliquent des principes situés dans des contextes spécifiques. L'utilisation de scénarios réalistes nécessite de naviguer entre des principes moraux et non moraux concurrents. Par exemple, dans le cas de la dénonciation, le principe de Loyauté envers les employeurs entre en conflit avec la protection des consommateurs contre les préjudices (Dungan et al., 2019). Dungan et al. (2019) ont d'abord mesuré les préoccupations en matière de loyauté en demandant aux participants de faire un choix forcé. Il s'agit de déterminer si une personne loyale et fidèle a un meilleur caractère moral. Puis ils demandent spécifiquement ce qui serait pertinent de faire, si demain, les participants eux-mêmes observaient un collègue commettre un acte qui viole la sécurité ou les règles légales. Ces auteurs trouvent des corrélations significatives entre la loyauté et les intentions et comportements de dénonciation. En contextualisant la Loyauté, ils ont pu rendre compte au mieux du lien entre préoccupations morales et comportements moraux. Le contexte a donc un impact sur les comportements moraux à travers l'activation de différents modes de pensée et de traitement de l'information.

La perspective sociale, le contexte, l'intentionnalité du protagoniste, le type de principe transgressé, l'émotion, les motivations, la chaîne causale et la conséquence de l'action influencent l'évaluation et l'action morale. Au vu de ces différents facteurs, le soi moral apparaît comme étant une construction dynamique soumise à leurs influences. Par conséquent, bien qu'ayant une identité morale forte, les individus n'agissent pas toujours en cohérence avec leurs systèmes moraux.

1.4.3. Le raisonnement moral

Lorsque les individus évaluent ou effectuent une action, quel que soit le type de jugement moral, ils passent par un raisonnement moral. Ce raisonnement peut se définir comme une analyse critique et réfléchie. C'est un exercice de la pensée consciente qui consiste à déterminer ce qui est bien ou mal. Dans cette thèse, le raisonnement est vu selon une perspective interactionniste. Le raisonnement est vu comme une compétence sociale dont la fonction argumentative permet aux individus d'accéder à des croyances plus solides que le raisonnement solitaire (Mercier, 2016). C'est donc un outil de la cognition individuelle qui a évolué à des fins sociales et argumentatives. Afin de maintenir une stabilité dans la

communication, les êtres humains disposent de capacités cognitives élaborées leur permettant de filtrer les informations communiquées. Le raisonnement se comprend mieux lorsque nous envisageons sa dimension sociale et argumentative. En effet, c'est au travers de l'échange d'arguments (ou de raisons) que se révèlent ses caractéristiques qui exposent son caractère adaptatif. Le raisonnement moral est un processus cognitif qui apparaît souvent quotidiennement (Adler & Rips, 2008). Par exemple, chaque jour, les individus sont confrontés à la question de savoir s'ils doivent mentir ou non dans une situation donnée. Ils peuvent prendre cette décision en raisonnant sur la moralité de leurs actions potentielles et en évaluant leurs actions par rapport aux conséquences potentielles. Cependant, beaucoup de décisions sont prises rapidement, guidées par des intuitions ancrées dans le système moral (Haidt & Kesebir, 2010). La question⁷ qui se pose est alors de savoir quelle est la place du raisonnement moral lorsque nous effectuons un jugement moral et une intention de choix comportemental. En tout cas, le raisonnement moral est un processus à prendre en compte pour comprendre comment l'individu arrive à expliquer son jugement ou comportement moral (Paxton & Greene, 2010).

1.5. Synthèse

Nous avons vu dans cette partie que la morale est un paramètre nécessaire au fonctionnement de toute société. Elle désigne un idéal à atteindre mais aussi des limites à ne pas transgresser. La morale se forme et se retrouve dans l'identité morale qui se développe tout au long de l'enfance et de l'adolescence jusqu'à l'âge adulte. Ce développement ouvre la voie à une intégration plus poussée du système moral et à un meilleur accès aux connaissances morales. L'identité morale apparaît alors comme une force motivationnelle qui influence la perception des situations ainsi que la façon dont l'individu y réagit. En effet, les préoccupations morales doivent être considérées par l'individu comme étant essentielles pour qu'elles puissent déterminer son action. Cependant, nous avons ensuite réinterprété la centralité de l'identité morale en termes d'accessibilité chronique des structures de connaissance. D'une personne à une autre, un même principe moral peut être plus ou moins disponible et influencer les comportements moraux avec plus ou moins de force. Les facteurs, tels que la perspective adoptée et le degré de contexte dans lequel la décision morale est prise, entraînent une variation du niveau d'accessibilité des principes moraux et expliquent, en partie, l'écart entre un jugement et un comportement. Par exemple, l'intérêt personnel (protection de l'estime de soi)

⁷ Cette question est abordée dans la partie 3.1. Processus cognitifs qui sous-tendent l'émergence du jugement et du raisonnement moral des sociétés WEIRD et non-WEIRD.

occupe une place centrale en tant que vecteur motivationnel. De plus, les types de connaissances morales développées ne sont pas les mêmes entre chaque individu. Elles dépendent d'expériences sociales propres à un contexte culturel. Les cultures varient considérablement dans leurs promotions et leurs transmissions de jugements et de comportements moraux jugés acceptables ou non. Nous allons désormais essayer de mieux appréhender le rôle de la culture dans la prévision de la pensée et de l'action morale.

CHAPITRE 2 : UNE APPROCHE INTERCULTURELLE DE LA MORALE

2.1. Étudier la culture en psychologie

La culture est envisagée dans cette thèse selon les termes de Tylor (1871), c'est « *un ensemble complexe qui comprend le savoir, les croyances, l'art, la morale, les lois, les coutumes qui induit des représentations et des comportements spécifiques, collectivement valorisés* ». Pour compléter cette définition, nous nous appuyons sur les termes de Carrier (1992) dans le Lexique de la Culture : « *la culture, c'est la mentalité typique qu'acquiert tout individu s'identifiant à une collectivité, c'est le patrimoine humain transmis de génération en génération* ». Ce « patrimoine humain » se compose de croyances, valeurs et modes de vie. Il évolue dans le temps sous l'effet d'échanges verbaux et comportementaux influençant les pensées, les agirs et les moyens de communication des personnes et des sociétés. La culture est « *la mentalité commune d'une société donnée* » (Quéré, 2018).

Deux approches existent pour l'étude de la culture en psychologie ; la psychologie culturelle⁸ et la psychologie interculturelle. Notre thèse suit principalement les principes, objectifs et méthodes de la psychologie interculturelle. L'objectif de la psychologie interculturelle est avant tout de dégager des lois universelles de la structure mentale et du comportement humain, en identifiant les relations constantes mais aussi les particularismes entre les individus et les cultures. Ceci, sur la base de données observables et mesurables, dans le but de valider des théories existantes développées dans les sociétés du monde entier (Guerraoui & Reveyrand-Coulon, 2013). Dans nos études nous appliquons des mesures comparatives au sein de deux cultures pour repérer les similitudes et les différences au niveau du développement psychologique de la morale. Nous décidons d'aborder ces comparatifs à travers la dimension individualisme-collectivisme basée sur le travail de Hofstede (1980).

Hofstede (1980) identifie six dimensions culturelles : la distance hiérarchique, le contrôle de l'incertitude, la dimension masculinité/féminité, l'indulgence, l'orientation court terme/long terme⁹ et enfin la dimension individualisme/collectivisme qui est la dimension que nous retenons pour distinguer nos cultures. Hofstede développe par la suite un cadre

⁸ La psychologie culturelle s'intéresse à « *l'étude de la relation constitutive intime entre les structures socioculturelles et le développement psychologique individuel* » (Guerraoui & Reveyrand-Coulon, 2013).

⁹ Les définitions des six dimensions est présentée dans l'Annexe 1.

systematique pour évaluer et différencier les cultures nationales et les cultures organisationnelles (Hofstede et al., 2010). Ce cadre fournit un indice de référence pour chaque dimension pour plus de 76 pays¹⁰ (y compris pour la France et le Maroc). La dimension individualisme-collectivisme est le plus souvent utilisée pour expliquer des différences entre les cultures (Triandis, 2001). Cette dimension se réfère à la relation qu'a un individu avec ses semblables. Elle est utilisée pour décrire, expliquer et prédire les différences d'attitudes, de valeurs, de comportements, de cognition, de communication, d'attribution, de socialisation et de concepts de soi (Green et al., 2005). D'autres échelles culturelles, comme l'échelle de dimensions culturelles de Trompenaars (1998), incluent également cette dimension individualisme-collectivisme.

Triandis (1995) a mis en évidence plusieurs attributs qui caractérisent les cultures individualistes et collectivistes. Dans les cultures collectivistes, les individus se considèrent comme interdépendants (famille, tribu, nation, etc.). Ils se comportent de manière communautaire : ils accordent la priorité aux objectifs de leur(s) groupe(s) et façonnent leur comportement principalement sur la base des normes de leur(s) groupe(s). Ils peuvent être particulièrement préoccupés par les relations qui sécurisent l'harmonie du groupe et guident les comportements. Les cultures collectivistes prônent donc l'interdépendance entre les individus et la conformité. Les buts individuels sont subordonnés aux besoins du groupe. Dans ces cultures, les opinions et les croyances servent les intérêts du groupe. Par exemple, dans l'étude de Ohbuchi et al. (1999), les résultats montrent que les collectivistes, dans des situations de conflit, se préoccupent avant tout de maintenir leurs relations avec les autres, alors que les individualistes se préoccupent avant tout d'obtenir justice.

Dans les cultures individualistes, les individus se considèrent comme indépendants du groupe. Les engagements et objectifs personnels sont considérés comme relevant de décisions personnelles plutôt que comme des obligations imposées par la société. L'appartenance à une communauté est alors un choix qui a une signification utile. C'est-à-dire que dans la signification véhiculée par l'individu, son action est pertinente comme élément singulier à la perte de la relation sociale (Badie, 1991). Les traits d'une culture individualiste sont l'autonomie, la réussite personnelle, la recherche d'unicité, ainsi que les besoins et les droits

¹⁰ Les données apparaissent dans la dernière édition du livre « Culture's Consequences : Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations » (Hofstede et al., 2001). Les indices des 76 pays se retrouvent sur le site officiel du projet Hofstede Insights (<https://www.hofstede-insights.com>).

individuels. Les attitudes, les droits individuels, les réalisations, la liberté et l'autonomie guident le comportement de l'individu.

Plusieurs recherches en psychologie interculturelle examinent les preuves d'apparition des cultures individualistes et collectivistes dans les sociétés du monde entier. Parmi celles-ci nous retrouvons celles d'Alqahtani (2018), d'Atari (2022), de Graham et al. (2016), de Green et al. (2005) et de Jensen (2011). Leurs résultats associent généralement les sociétés occidentales¹¹ à la culture individualiste et les sociétés traditionnelles¹² à la culture collectiviste. Par exemple, l'étude de Green et al. (2005) étudie les schémas d'individualisme et de collectivisme¹³ au sein de 20 pays. Ces auteurs évaluent l'autonomie (une sous-dimension de l'individualisme) et l'interdépendance basée sur le groupe (une sous-dimension du collectivisme), en les liant à la compétitivité (présente dans les deux dimensions). Ils explorent les variations intra et inter-pays de la distribution de ces typologies au sein des 20 pays avec une analyse des correspondances. Dans la plupart des pays occidentaux, les non-compétiteurs autonomes constituent le groupe le plus fréquent alors que les compétiteurs autonomes et les compétiteurs interdépendants sont plus courants dans les pays non occidentaux. Le statut de la compétitivité en tant que sous-dimension est donc particulièrement prégnant. Hofstede (2001) révèle que la compétitivité est liée aux indices de collectivisme et de distance hiérarchique. Ces résultats soulignent les avantages des recherches interculturelles qui croisent des sous-dimensions de l'individualiste et du collectiviste afin d'élaborer des typologies plus complètes. Cependant, cette analyse démontre également l'existence de variations inter-sujets au sein d'un même pays.

Dans la recherche en psychologie interculturelle contemporaine, les sociétés occidentales sont communément qualifiées de WEIRD (Westernized, Educated, Industrialized, Rich and Democratic), c'est-à-dire occidentales, éduquées, industrialisées, riches et

¹¹ Nous utilisons le terme « occidental » pour désigner les pays regroupés dans le nord-ouest de l'Europe (Royaume-Uni, France, Allemagne, Suisse, Pays-Bas, etc.) et les anciennes colonies anglo-saxonnes telles que les États-Unis, le Canada, l'Australie, la Nouvelle-Zélande.

¹² Nous utilisons le terme « traditionnel » pour désigner certains pays regroupés en Afrique (pays du Maghreb, Gabon, Côte d'Ivoire, Sénégal etc.), Au Moyen-Orient (Égypte, Iran etc.), en Amérique du Sud (Brésil, Colombie etc.) et en Asie (Corée du Sud, Cambodge, Laos, Indonésie etc.).

Nous reconnaissons que ces étiquettes présentent des limites transculturelles, mais nous les utilisons par commodité.

¹³ L'individualisme et le collectivisme sont des concepts larges et complexes qui ne peuvent être réduits à certaines de leurs sous-dimensions. Par conséquent, cette recherche se concentre sur comment les combinaisons de l'autonomie et de l'interdépendance basée sur le groupe expliquent des variations au sein de plusieurs pays.

démocratiques. Les sociétés traditionnelles sont regroupées sous l'appellation non-WEIRD, c'est-à-dire non-occidentales, moins éduquées, moins industrialisées, assez pauvres et non démocratiques (Atari et al., 2020; Henrich et al., 2010). Le concept WEIRD, tel qu'il a été introduit par Henrich et al. (2010), est un indicateur qui renvoie à une nouvelle et plus complète théorisation sur les origines de régularités et de différences, dans le comportement humain observé à travers le monde (Apicella et al., 2020). Henrich (2020) discute dans son livre des caractéristiques des sociétés WEIRD et met en lumière les composantes contraires des sociétés non-WEIRD. Parmi les caractéristiques des sociétés WEIRD, l'auteur donne une priorité à la pro-socialité impersonnelle dans les relations interpersonnelles (la pro-socialité impersonnelle comprend l'inclination à faire confiance à des étrangers ou à coopérer avec des personnes anonymes). Il relève également un niveau élevé d'individualisme avec une valorisation de soi. Enfin, il soulève la question du raisonnement et explique que ces sociétés ont tendance à valoriser la pensée analytique lors de résolution de problèmes contrairement aux sociétés non-WEIRD qui valorisent la pensée heuristique. Les sociétés non-WEIRD, mettent davantage l'accent à l'interdépendance entre individus. Cela est lié à haut un niveau de collectivisme et une valorisation du groupe. Le tableau 2 décrit synthétiquement les types de valeurs motivationnelles, au niveau culturel et individuel, associés aux sociétés WEIRD et non-WEIRD.

	Société WEIRD	Société Non-WEIRD
Dimensions d'Hofstede (1980)	Individualisme	Collectivisme
Niveau individuel	Autodirection et Hédonisme	Tradition, Conformité et Sécurité
Niveau culturel	Autonomie intellectuelle et affective	Conservatisme, Conformité, Intérêts du groupe

Tableau 2. Types de valeurs motivationnelles, au niveau culturel et individuel, associés aux sociétés WEIRD et non-WEIRD¹⁴.

Néanmoins, il ne faut pas considérer que tous les membres des sociétés non-WEIRD possèdent l'ensemble des caractéristiques des cultures collectivistes et que tous les membres des sociétés WEIRD ont les caractéristiques possèdent celles des cultures individualistes. Au

¹⁴ Inspiré du Chapitre 1 du livre "The WEIRDest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous" (Henrich, 2020).

contraire, les individus sont amenés à puiser dans les deux dimensions, individualisme et collectivisme, en fonction des contextes sociaux et relations sociales (Green et al., 2005; Hwang, 2015; Triandis, 2001). De plus, notons que l'individualisme et le collectivisme se retrouvent également dans les systèmes sociaux, à la moralité, à la religion, aux fonctionnements cognitifs et à la politique et l'économie du pays (Hofstede, 2001; Triandis, 1995, 2001). Un dernier facteur concerne la mondialisation¹⁵. Nous discuterons dans cette thèse de son effet car il ne faut pas omettre le fait que les sociétés sont toujours dynamiques, et il existe depuis longtemps des interactions substantielles entre diverses sociétés (Apicella et al., 2020).

Wang et al. (2016) relèvent que les sociétés WEIRD représentent 16% de la population mondiale mais constituent 96% des échantillons des recherches en psychologie. Il est donc nécessaire de développer une compréhension de la psychologie et du comportement humain davantage représentative de la diversité humaine. Quatre domaines sont très étudiés dans ces comparaisons interculturelles : la prise de décision sociale (équité, coopération et punition), les concepts de soi indépendants ou interdépendants (et les motivations associées), le raisonnement analytique ou heuristique, et le raisonnement et jugement moral (Henrich et al., 2010). Avant de questionner le domaine de la morale, il nous semble nécessaire de décrire l'orientation culturelle des deux pays étudiés dans cette thèse, la France et le Maroc, afin de comprendre leurs associations avec les termes WEIRD et non-WEIRD.

2.2. Orientations culturelles en France et au Maroc

Nous allons d'abord présenter, synthétiquement, les dimensions politiques, économiques, légales, linguistiques, éducationnelles et religieuses de la France et du Maroc pour ensuite discuter des orientations culturelles de ces deux pays (Tableau 3).

¹⁵ La mondialisation se définit comme un ensemble de processus (économiques, sociaux, culturels, technologiques, institutionnels) qui contribuent à la mise en relation des sociétés et des individus du monde entier.

	France	Maroc
Politique	Cinquième République : Laïque, démocratique libérale et sociale	Monarchie constitutionnelle Islamique Souverain actuel : Roi Mohammed VI
Économique	PIB : 2 352 milliards d'euros et PIB par habitant : 44 814,70 d'euros en 2022 Dépenses sociales : 31 % de son PIB en 2019 (Organisation de Coopération et de Développement Économiques, s. d.) ¹⁶	PIB : 135,666 milliards d'euros et PIB par habitant : 3 600,95 d'euros en 2022 Dépenses sociales : 2,3 % de son PIB en 2017 (La Banque Mondiale, 2017)
Droit	Droit en vigueur : Constitution du 4 octobre 1958, Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, Préambule de la Constitution du 27 octobre 1946 (LégiFrance, s. d.-a, s. d.-b, s. d.-g)	Droit en vigueur : Constitution Marocaine de 2011 (Bulletin officiel du Royaume du Maroc, s. d.)
Éducation	Système public laïc avec un enseignement francophone Taux d'alphabétisation : 99,9% en 2015 Dépenses d'éducation : 5,5% de son PIB en 2020 (La Banque Mondiale, s. d.-a) Niveau d'éducation : 13 % des personnes âgées de 25 à 34 ans n'ont aucun diplôme ou seulement le brevet des collèges en 2018 (Institut National de la Statistique et des Études Économiques, 2018)	Système public islamique avec un enseignement francophone et arabophone Taux d'alphabétisation : 74% en 2018 Dépenses d'éducation : 6,8 % de son PIB en 2020 (La Banque Mondiale, s. d.-b) Niveau d'éducation : 26,5% des personnes âgées de 25 à 34 ans n'ont aucun diplôme en 2020 (Haut-Commissariat au Plan, 2020)
Langue	Langue de la République : Français, Loi constitutionnelle de 1992 (LégiFrance, s. d.-c)	Langues officielles Maroc : Berbère et Arabe classique (qui se décline lui-même en plusieurs dialectes parlés selon les régions). Le pays considère comme autres langues culturelles le Français et l'Espagnol (Constitution Marocaine de 2011).
Religion	Pays laïc avec une grande tradition judéo-chrétienne ancienne : 37% de croyants (dont 48% de catholique, 4% de musulman etc.), 31% de non-croyant, 15% d'agnostiques et 10% d'indifférence en 2019 (Comité interministériel de la laïcité, 2019)	Religion officielle du pays : l'Islam (Constitution Marocaine de 2011)

Tableau 3. Dimensions politiques, économiques, de droit, linguistiques, éducationnelles et religieuses de la France et du Maroc.

¹⁶ « s.d. » est le terme utilisé par les normes APA 7^{ème} édition pour citer un site sans date répertoriée.

Le Maroc est sous un protectorat français de 1912 à 1956. Cette période façonne durablement les relations entre les deux pays. Lorsque le Maroc a pris son indépendance, plusieurs transformations accélérées ont eu lieu dans l'organisation sociale, l'organisation du pouvoir économique et politique, et dans la gestion de l'éducation en restant dans le sillage de la tradition française (Vermeren, 2010). Par exemple, le Maroc maintient l'arrimage à la France avec la langue française considérée comme langue culturelle pratiquée dans l'enseignement en plus de l'arabe (Tableau 3). Économiquement parlant, en 2020, la France est le deuxième partenaire commercial du Maroc (Direction générale du Trésor, 2020). De ce fait, ces deux pays continuent de s'influencer à travers un puissant lien historique qui les lie.

Néanmoins, il existe plusieurs sources de différences entre nos deux pays en lien avec les aspects présentés sur le Tableau 3. Par exemple, le protectorat n'a pas remis en cause la monarchie islamique (Tableau 3). Selon tous les textes constitutionnels du Maroc, l'Islam est la religion de l'État. Le pouvoir de ce pays tire son autorité du Coran. Ce dernier régit les systèmes politiques du pays (Constitution Marocaine de 2011). À l'inverse, d'après le premier article de la constitution de 1958 « *la France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale* » (Tableau 3). La France est une démocratie libérale. Elle soutient une idéologie politique et une forme de gouvernement dans laquelle la démocratie fonctionne selon les principes du libéralisme, qui correspond à la protection des libertés de l'individu. Elle est caractérisée par des élections qui se veulent justes, libres et concurrentielles entre plusieurs partis politiques distincts. La laïcité de la France se traduit surtout par une séparation des Églises et de l'État depuis la loi de 1905 (LégiFrance, s. d.-d) : « *la République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public* ».

Les gouvernements des deux pays n'ont pas les mêmes priorités en termes de dépenses. La France accorde une partie bien plus importante de son PIB aux dépenses sociales que le Maroc (Tableau 3). Les mesures de l'Organisation de coopération et de développement économiques suggèrent que les dépenses sociales de la France pourraient amener à considérer ce pays comme l'un des plus égalitaire au monde. Cependant, sans les dépenses sociales, les mesures de l'OCDE montrent que la pauvreté et les inégalités en France seraient parmi les plus élevées du monde. Par exemple, la France est un des pays qui affiche le pire écart de réussite scolaire entre les enfants les plus défavorisés et ceux issus des familles favorisées (Organisation de Coopération et de Développement Économiques, s. d.). Le Maroc investit peu en dépenses sociales (cela représente moins de 5% de son PIB, Tableau 3). Le pays ne possède pas de

régime dédié à la protection sociale de l'enfance, des personnes en situation de chômage, ni des personnes en situation de handicap. Selon la Mission du Conseil Économique, Social et Environnemental (2018), le Maroc doit développer des dispositifs et des mécanismes publics de protection sociale, proportionnés à ses moyens en faveur des personnes et des catégories non encore couvertes. Par exemple, les actifs du secteur informel ; les travailleurs non-salariés, les aides familiales, les mères célibataires, les personnes en situation de handicap, les personnes en situation de pauvreté et d'exclusion sociale, les personnes au chômage etc.

Si nous faisons le lien entre les dimensions relevées dans le Tableau 3 et les appellations WEIRD et non-WEIRD, la France est bien une société WEIRD, occidentale, éduquée, industrialisée, riche et démocratique. Le Maroc est bien une société non-WEIRD, traditionnelle, moins éduquée, moins industrialisée, assez pauvre et non démocratique. Ces pays se distinguent par leurs institutions historiques, qui comprennent les règles, lois et organisations relatives à la vie familiale, aux écoles, aux soins de santé, aux affaires, au gouvernement, aux sports, aux médias, aux arts et aux sciences. Les caractéristiques des pays sont tout autant les conséquences de processus historiques que leurs sources. Cela entraîne un développement spécifique de l'identité (le langage et la religion en sont des manifestations visibles), des valeurs (présentes dans l'esprit et invisibles) et des institutions (règles, lois, organisations qui sont visibles). Ces trois types de facteurs s'entremêlent de manière dynamique tout au long de la vie de l'individu (Hofstede et al., 2010). Il est indispensable de les considérer pour comprendre la culture d'un pays et/ou d'une personne. Cependant, il faut faire preuve de vigilance car nous appartenons à plusieurs groupes et catégories différentes pouvant correspondre à différents niveaux de culture. Par exemple, un niveau national en fonction de son pays, un niveau d'appartenance régionale et/ou religieux et/ou linguistique, un niveau de genre, un niveau de génération, un niveau de classe sociale (associé aux possibilités d'éducation), un niveau organisationnel (notamment au travail). Ces différents niveaux peuvent être en partie conflictuels. Par exemple, les valeurs religieuses peuvent entrer en conflit avec les valeurs liées à la génération.

Lorsque nous nous intéressons précisément aux dimensions d'individualisme et de collectivisme, la France et le Maroc se différencient de façon significative. Une différence importante est à noter dans l'indice d'individualisme d'Hofstede. L'échelle va de 0 à 100, avec 50 comme niveau moyen. Un score bas (inférieur à 50) indique que la société est collectiviste et un score supérieur à 50 dénote une société individualiste. Avec un score de 71, la France se révèle être une société individualiste alors que le Maroc, avec un score de 46, est considéré

comme une société collectiviste (Hofstede Insights, 2022). Les français sont donc plus indépendants de leur groupe de référence alors que les marocains ont un engagement étroit et à long terme envers les membres du « groupe », qu'il s'agisse de la famille, de la famille étendue ou de relations élargies. La Loyauté y est alors primordiale et l'emporte sur la plupart des autres règles et règlements de la société.

Dans l'étude de Green et al. (2005), la France appartient à la catégorie non-compétiteur autonome. Cette catégorie se rapproche d'un individualisme horizontal. Cette étude différencie deux types d'individualisme avec l'horizontal et le vertical. Les individualistes horizontaux veulent être uniques et se distinguer des groupes. Ils sont autonomes, mais ne sont pas particulièrement intéressés par l'obtention d'un statut élevé. À l'inverse, les individualistes verticaux veulent être différents et se distinguer en mettant l'accent sur la hiérarchie. Il encourage la compétition individuelle. L'individualisme horizontal est lié à l'autodirection (qui renvoie à l'indépendance de pensée et d'action) (Cukur et al., 2004 ; Soh & Leong, 2002) alors que l'individualisme vertical est lié à l'hédonisme (Cukur et al., 2004) et au pouvoir (Soh & Leong, 2002).

L'étude de Ladhari et al. (2015) évalue le collectivisme horizontal et vertical au Maroc. Les résultats mettent en évidence que le Maroc est collectiviste horizontal, c'est-à-dire que les marocains se considèrent comme semblables aux autres (le soi est le même que le soi des autres). Ils mettent l'accent sur les objectifs communs avec les autres ainsi que sur la sociabilité et l'interdépendance. Le collectivisme vertical se retrouve en seconde position. Il correspond aux individus qui sont prêts à renoncer à leurs intérêts individuels en faveur de ceux de leur groupe. Les individus mettent l'accent sur l'intégrité de leur groupe, mais soulignent la nécessité d'une hiérarchie de pouvoir bien structurée et acceptent que les membres internes au groupe puissent avoir un statut supérieur à celui des autres. Enfin, l'individualisme se retrouve en troisième position dans leurs orientations culturelles. Les marocains sont donc, quel que soit le type de collectivisme, collectivistes avant tout. Le collectivisme horizontal est lié à la bienveillance (Nelson & Shavitt, 2002; Soh & Leong, 2002) ; le collectivisme vertical est lié aux valeurs conservatrices, telles que le traditionalisme (Cukur et al., 2004), la sécurité et la conformité (Cukur et al., 2004).

Les membres d'une société non-WEIRD, ici les marocains, représentent donc un point de comparaison particulièrement pertinent avec la France, une société WEIRD. Ces deux pays s'influençant encore, nous pouvons nous demander si cela a un impact sur les pensées et

comportements humains, notamment sur les systèmes moraux. Grâce aux schémas conceptuels fournis par la psychologie interculturelle, avec la distinction entre l'individualisme-collectivisme, nous pouvons penser que les systèmes moraux des français et marocains ne reposent pas sur les mêmes fondements.

2.3. Dépasser une approche développementale de la moralité pour tenir compte des variations morales interculturelles¹⁷

2.3.1. Théorie du développement du raisonnement moral : de Piaget (1932/1995) à Kohlberg (1969,1971)

De nombreuses théories ont façonné le concept de la moralité et de son développement en l'ancrant dans les cultures et leurs pratiques de socialisation particulières. Les études scientifiques influentes en psychologie sur la moralité remontent principalement à la théorie constructiviste de Piaget (1932) et à la théorie sur le développement du raisonnement moral de Kohlberg (1976). Kohlberg, à la fin des années 1950, à partir du travail de Piaget, établit un modèle universel du développement moral. En effet, Piaget identifie des étapes successives du jugement moral liées à l'âge des enfants, pouvant être standardisées au sein des groupes culturels, des classes sociales, des sexes et des statuts ethniques. Le premier stade est le stade hétéronome où l'individu obéit aux règles par crainte de punition. Le second est le stade autonome où la nécessité de respecter les interdits dans la vie sociale est fondée sur le respect des règles. Par la suite, Piaget relève l'existence de séquences développementales, chaque étape préparant la suivante. La progression à travers les étapes est uniforme (critère de la séquence invariable), sans saut (les étapes fondamentales ne peuvent être contournées), ni régression (la compétence, une fois construite, ne peut normalement pas être perdue). Enfin, les facteurs culturels et autres facteurs sociaux ne modifient pas la séquence de développement. Cependant, différentes opportunités de prises de perspective sociale peuvent influencer le positionnement de l'enfant dans les étapes de développement (Gibbs et al., 2007).

Afin de tester l'applicabilité interculturelle de ces résultats, Kohlberg a révisé et développé le travail de Piaget sur le jugement moral. Il identifie, comme Piaget, des stades liés à l'âge, stables et universels. Dans ces travaux (1981, 1984), les séquences développementales relevées par Piaget semblent se confirmer. Pour relever ces stades, Kohlberg décide d'utiliser

¹⁷ Cette partie s'appuie sur la rédaction de l'article "Universality and Cultural Diversity in Moral Reasoning and Judgment" (Bentahila et al., 2021) présentée dans l'Annexe 2.

comme technique d'évaluation du jugement moral des dilemmes hypothétiques standardisés. Ces derniers sont plus susceptibles de susciter un raisonnement spontané et authentique. Avec cette méthodologie, Kohlberg identifie le stade préconventionnel qui apparaît dans un premier temps. Celui-ci précède la compréhension et l'acceptation des conventions sociales. Il fait référence à la moralité hétéronome. Dans un second temps, le stade conventionnel représente un conformisme aux attentes et conventions de la société et de l'autorité. Il fait référence à la moralité autonome. Finalement, au stade postconventionnel, l'individu formule et accepte des principes moraux généraux qui sont sous-jacents aux règles, et l'individu est indépendant face à l'approbation sociale. Les stades et sous-stades de la théorie du développement du raisonnement moral sont présentés dans le Tableau 4.

Stade préconventionnel Les individus obéissent aux règles par peur d'être punis.	Sous-stade 1 : Obéissance et punition Sous-stade 2 : Individualisme et échange
Stade conventionnel Les individus se conforment aux attentes et aux conventions de la société et de l'autorité. Ils évitent les reproches et recherchent l'approbation sociale.	Sous-stade 3 : Bonnes relations interpersonnelles Sous-stade 4 : Maintenir l'ordre social
Stade postconventionnel Les individus formulent et acceptent des principes moraux généraux. Les droits des autres peuvent l'emporter sur l'obéissance aux lois et aux règles.	Sous-stade 5 : Contrat social et droits individuels Sous-stade 6 : Principes universels

Tableau 4. Les stades et sous-stades de la théorie du développement moral de Kohlberg.

Pour Piaget et Kohlberg, la moralité est universelle car elle est basée sur la rationalité qui, par définition, est partagée par tous les individus. La question de leurs recherches est alors de savoir si les mêmes étapes de développement apparaissent dans toutes les cultures. Une méta-analyse de 45 études interculturelles dans 27 pays a examiné l'affirmation d'universalité portée par la théorie de Kohlberg (Snarey, 1985). Snarey (1985) note que l'entretien moral basé sur le dilemme rend compte de manière adéquate des préoccupations et valeurs morales universelles dans toutes les cultures. L'hypothèse selon laquelle le développement des stades

est invariant dans les étapes est bien confirmée lorsque l'adaptation du contenu à la culture est réalisée et que la langue de l'entretien correspond à celle du sujet. Les résultats transversaux et longitudinaux indiquent la présence des sous-stades 1 à 4 dans toutes les cultures. De plus, une étude plus récente De Gibbs et al. (2007) compare 75 études dans 23 pays et suggère que les deux premiers stades de Kohlberg sont universels.

Une critique importante concernant cette théorie a été avancée par Bukatko et Daehler (2003) : elle ne tient pas compte de la mesure des valeurs morales spécifiques aux cultures. Kohlberg ne s'intéresse ni au contenu de la moralité, ni aux valeurs spécifiques qui en découlent. Il s'intéresse plutôt à la structure du développement moral, en examinant comment les pensées et les raisonnements se transforment au cours des différentes étapes. Pourtant, il est nécessaire, pour rendre compte du développement du raisonnement moral, de comprendre les valeurs de chaque culture. Par exemple, les croyances du peuple Afar en Éthiopie valorisent la polygamie avec des épouses partagées qui jouent un rôle social essentiel dans leur société, alors que cette pratique peut être considérée comme une transgression morale dans les pays occidentaux. Ou encore, les personnes issues de cultures asiatiques réagissent différemment aux dilemmes moraux par rapport à celles issues de cultures occidentales. En effet, les sociétés asiatiques se concentrent davantage sur le maintien d'un ordre social harmonieux (Dien Winfield, 1982). Le développement de la théorie du raisonnement moral ne rend pas compte de ces observations, alors que la recherche interculturelle montre que les valeurs et principes moraux peuvent influencer la structure morale.

2.3.2. Théorie du domaine social : Turiel (1983)

La recherche a également examiné les différences et les similitudes d'interaction sociale en termes de moralité à travers le prisme de la théorie du domaine social (Turiel, 1983). Celle-ci montre que la morale est fermement ancrée dans les systèmes sociaux et les valeurs de chaque culture. Turiel définit trois domaines ; le domaine moral, qui contient les règles qui protègent et régulent les droits ou le bien-être des individus. Le domaine sociétal est lié à la compréhension des conventions sociales et des règles qui contrôlent les interactions sociales. Le domaine personnel détermine les décisions et les choix personnels (Bukatko & Daehler, 2003). Ce modèle est horizontal, c'est-à-dire que les trois domaines se développent en parallèle, à l'opposé des modèles de Piaget et Kohlberg qui sont en développement successif. L'accès à la morale est ici lié à l'observation inductive des conduites des autres plutôt qu'à l'acquisition de raisonnements déductifs (lié à un développement cognitif élevé) comme le suggère

Kohlberg. Les travaux de Turiel suggèrent que tous les individus sont capables de s'entendre, quelle que soit leur culture, même s'ils ont une différence d'opinions, pour la raison qu'ils peuvent reconnaître les différences entre les trois domaines et utiliser les mêmes critères distinctifs (Tostain, 1999a). Il suppose donc que tous les individus répartissent la moralité dans les trois mêmes domaines. Or, c'est loin d'être toujours le cas. L'avortement en est un exemple frappant. Certains pensent qu'il relève d'un choix personnel, d'une décision privée, alors que d'autres, notamment pour des raisons religieuses (« c'est Dieu qui donne la vie, et c'est Lui qui l'enlève »), le considèrent comme une transgression morale. En ce sens, les limites du modèle de Turiel sont qu'il laisse de côté la question des croyances et des idées qui soutiennent la façon dont les individus assemblent un tel contenu et le pousse dans un seul des trois domaines.

D'autres recherches révèlent que la différence entre la moralité et les conventions sociales peut ne pas être aussi universelle que le suggère la théorie des domaines. L'étude de Shweder et al. (1987) comparant des enfants d'Inde et des États-Unis et l'étude de Haidt et al. (1993) comparant des individus du Brésil et des États-Unis, indiquent que le domaine moral est défini dans un sens beaucoup plus large en Inde et au Brésil. Des préoccupations concernant la pureté, la dégradation spirituelle et des attentes morales de loyauté envers son groupe d'appartenance sont des préoccupations incluses dans leurs domaines moraux. Ces auteurs observent que les actions et règles considérées comme des choix personnels ou des conventions sociales par la société occidentale sont davantage « moralisées » en Inde ou au Brésil. Ainsi, les Indiens et Brésiliens assimilent leurs conventions à une morale universelle. La distinction proposée par Kohlberg et Turiel entre morale et convention n'est donc pas applicable pour ces populations. Enfin, Turiel et Kohlberg partagent le même double constat. En tant qu'universalistes, ils pensent que la moralité est, dans le monde entier, la même dans les grandes lignes. En étant également formalistes, ils ne s'intéressent pas suffisamment au contenu de la morale et estiment que les sujets, quelle que soit leur culture, peuvent s'accorder dans la mesure où ils se réfèrent aux mêmes raisonnements moraux (Tostain, 1999a). Ils postulent l'existence d'un code moral fondé sur le droit et la justice, applicable sans trop de difficultés aux sociétés occidentales, mais n'étant pas pour autant partagé de façon universelle à travers le monde (Haidt et al., 1993; Shweder et al., 1997).

Le point de vue de Kohlberg a prédominé au cours des dernières décennies mais les récents développements théoriques en psychologie interculturelle de la morale, construits sur une approche évolutionniste, suggèrent que notre comportement peut être expliqué par des mécanismes psychologiques internes (Curry, 2016; Haidt & Joseph, 2004; Shweder et al.,

1997). De ce point de vue, les mécanismes internes pertinents sont des adaptations et des produits de la sélection naturelle. Par conséquent, les intuitions morales rudimentaires, telles que l'aversion pour le mal et la réciprocité, remontent aux tout premiers débuts de l'histoire humaine. La morale a évolué bien avant l'émergence de notre espèce (*Homo sapiens*) et remplit la fonction adaptative de faciliter la coopération au sein des groupes et contre les ennemis. Ce cadre évolutif se concentre sur les orientations motivationnelles enracinées dans des systèmes émotionnels inconscients évolués, développés par des expériences qui prédisposent une personne à réagir à un acte ou à des événements d'une manière particulière. Il est suggéré que les adaptations évolutives des espèces régulent les comportements et promeuvent le bien-être individuel. Ainsi, les principes moraux d'un individu sont relatifs à sa culture d'appartenance. Selon les cultures, les notions de Bien et de Mal sont définies différemment et conduisent à des valeurs et principes différents. Une même action peut très bien être considérée comme une grave transgression morale dans certaines cultures et comme un simple délit social dans d'autres cultures (Shweder et al., 1987). Chaque société possède alors un système moral, dépendant de ses croyances, idéologies et visions du monde particulières (Jensen, 2011). L'histoire des sociétés montre, par exemple, que le divorce, l'avortement ou récemment le mariage homosexuel sont perçus par certains comme une atteinte directe à la morale, et doivent être évités à tout prix. Tout le monde n'a donc pas la même idée des domaines auxquels la moralité peut s'appliquer (Skitka et al., 2005). Haidt (2007) propose le terme de « *communauté morale* » pour caractériser chaque groupe qui partage les mêmes valeurs et normes morales, ces groupes partagent également les mêmes idées sur la manière de les faire respecter.

2.3.3. L'approche des 3 éthiques : Shweder (1987, 1991)

Plusieurs modèles ont été conçus pour proposer une approche plus large et plus structurée de la moralité que celles de Kohlberg, Piaget et Turiel. Shweder (1987) est le premier à dépasser la vision « occidentaliste » et réductrice de la morale ayant primé durant les 60 premières années de recherche depuis les études de Piaget (1932). Il réalise une série d'études ethnographiques, principalement aux États-Unis et en Inde. Il constate que les jugements moraux des Indiens s'appuient sur des règles sociales difficiles à appliquer universellement, fondées notamment sur des règles sociales et religieuses. Aux États-Unis, en revanche, les jugements moraux s'appuient sur des règles sociales plus libérales, fondées sur les droits individuels, la justice et le principe d'éviter de nuire. À partir de ces résultats, Shweder, en se basant sur le principe de pluralisme moral, développe une taxonomie morale qu'il considère

comme universelle avec trois grands types d'éthique « les Big Three ». Il les définit comme trois morales essentielles, chacune véhiculant une vision particulière de la moralité. Les cultures diffèrent les unes des autres sur le plan moral, en fonction de l'importance accordée à chacune des trois éthiques. L'éthique d'Autonomie vise à protéger l'individu, sa liberté, ses droits, à l'aider à satisfaire ses besoins et à atteindre ses objectifs. L'éthique de Communauté vise à protéger l'intégrité du groupe, sa structure, son organisation, sa réputation, ainsi que les rôles et le statut de ses membres. L'éthique de la Divinité vise à protéger l'âme et l'esprit ainsi que tous les aspects spirituels de l'individu et de son environnement naturel (Shweder et al., 1997).

Plusieurs études examinent l'utilisation des trois éthiques en Inde, au Brésil, au Japon, aux Philippines et aux États-Unis (Haidt et al., 1993; Jensen, 2015a; Rozin et al., 1999; Vasquez et al., 2001). De manière générale, nous retrouvons un schéma où les pays WEIRD utilisent plus fréquemment l'éthique d'Autonomie que les deux autres éthiques, tandis que les pays non-WEIRD présentent des arguments basés sur la Communauté et la Divinité. Pour Shweder (1997), l'hémisphère occidental, compte tenu de ses références individualistes, résonne avec l'éthique d'Autonomie. *A contrario*, les sociétés traditionnelles, étant donné qu'elles sont fondées simultanément sur l'interdépendance entre les individus et les croyances dans le droit divin ou naturel, prônent principalement l'éthique de la Communauté et l'éthique de la Divinité. Les théories de Kohlberg et Turiel restreignent la morale à l'éthique d'Autonomie en insistant sur la justice et les droits individuels. Cette approche est limitante dans une perspective interculturelle, car elle réduit, à tort, le champ moral aux valeurs privilégiées par les Occidentaux. L'approche des 3 éthiques permet de dépasser cette limite. Ainsi, selon des contingences idéologiques, qu'une lecture historique peut permettre d'appréhender, chaque société n'exprime qu'une partie de cette morale universelle (Bentahila et al., 2021). En fonction de sa vision du monde, l'individu se conforme à l'une ou l'autre de ces trois éthiques, ou à toutes, mais à des degrés divers.

2.3.4. Théorie des principes moraux fondateurs : Haidt et Joseph (2004)

Il y a environ trente ans, Shweder et Haidt (1993) proposent des théories de la cognition morale fondées sur la culture. Ils font valoir le fait que les évaluations morales diffèrent considérablement entre les individus, les pays et les périodes historiques. Sous cette même approche, Haidt et Joseph (2004) élargissent l'approche des « Big Three » en matière de moralité dans la théorie des principes moraux fondateurs. La motivation à l'origine de ces

travaux est que la plupart des recherches en psychologie de la morale se concentrent sur deux aspects : Bien/Mal ou réciprocité/justice, mais ne prennent pas en compte les différences entre cultures observées dans d'autres domaines moraux. Par exemple, chez les sociétés WEIRD, l'accent est mis sur la compassion et l'équité, alors que les sociétés non-WEIRD regardent l'obéissance à l'autorité, la loyauté envers le groupe et les questions de pureté comme des préoccupations morales légitimes (Graham et al., 2011). Ainsi, le domaine moral doit être élargi pour inclure ces préoccupations. Par conséquent, le socle commun de toutes les cultures est composé de cinq grands principes moraux, chacun étant caractérisé par une fonction adaptative ayant émergé au fil du temps (Graham et al., 2009; Haidt & Kesebir, 2010). Ces principes correspondent à cinq mécanismes psychologiques à la base de toute intuition morale (Graham et al., 2009). Le principe de Non-nuisance proscriit toute forme de souffrance causée volontairement à autrui et sous-tend des comportements de soins liés à la protection des personnes. Le principe d'Équité vise à réguler les échanges et les relations entre individus à travers l'idée de réciprocité. Le principe de Loyauté vise à protéger les intérêts du groupe, en valorisant les liens qui unissent l'individu à son groupe. Le principe d'Autorité se base sur le maintien de la structure hiérarchique au sein du groupe via le respect du statut, des rôles sociétaux et des devoirs associés. Le principe de Pureté vise à protéger l'individu de la contamination qui peut toucher son corps mais aussi son esprit via la valorisation de la maîtrise de soi et de la spiritualité. Les caractéristiques des cinq principes moraux de la théorie des principes moraux fondateurs sont présentées dans le Tableau 5.

Principes moraux	Caractéristiques
Non-nuisance	Bienveillance, gentillesse, sympathie, compassion
Équité	Réciprocité, confiance, respect des droits individuels
Loyauté	Dévouement, fidélité, patriotisme
Autorité	Obéissance, discipline, soumission
Pureté	Chasteté, dévotion, piété, propreté

Tableau 5. Les cinq principes moraux fondateurs et leurs caractéristiques.

Plusieurs raisons sont évoquées par Haidt et Joseph (2004) pour le choix des cinq principes. Premièrement, ils retrouvent un degré élevé de similitude de l'utilisation de ces cinq défis adaptatifs. Par exemple, dans la logique des rituels d'initiation qui rendent un groupe fort,

dans la hiérarchie et la soumission qui soudent la cohésion des groupes, mais aussi dans les règles de pureté et de pollution qui régulent souvent les processus biologiques tels que la menstruation, la naissance. Deuxièmement, ils observent que quatre des cinq principes (tous sauf la Pureté) se retrouvent chez d'autres primates. Cela conforte l'idée que ces principes émanent d'intuitions préexistantes à l'expérience. Troisièmement, les cinq principes correspondent parfaitement aux trois éthiques de Shweder (les principes de Non-nuisance et d'Équité renvoient au discours de l'éthique d'Autonomie, les principes d'Autorité et de Loyauté renvoient au discours de l'éthique de Communauté et le principe de Pureté renvoie au discours de l'éthique de Divinité). Quatrièmement, trois principes correspondent à trois modèles relationnels dans la théorie des modèles relationnels de Fiske (1992) (Équité, Loyauté et Autorité). Cette théorie explique la similarité et la diversité interculturelles dans un large éventail de domaines culturels qui sont en partie innés. Pour Haidt et Joseph (2004), ces cinq principes sont les plus importants pour expliquer la moralité humaine et la diversité morale. De plus, le contenu inné est révisé au cours du développement car les individus construisent activement leurs connaissances morales dans un contexte culturel qui utilise la narration pour façonner le développement de valeurs spécifiques. Ces théoriciens ont récemment ajouté un sixième fondement, Liberté/Oppression, qui renvoie à la réactance et au ressentiment envers ceux qui limitent la liberté d'un individu (Graham et al., 2013). Étant donné que la majorité des recherches menées à ce jour se sont concentrées sur les cinq principes initiaux, notre travail de thèse se concentrera sur ceux-ci.

2.3.5. Les fondements moraux : Graham et al. (2008)

Graham et al. (2011) s'intéressent ensuite à la mesure des principes moraux fondateurs en créant le questionnaire des principes moraux fondateurs. Ils examinent les différences interculturelles des fondements moraux de participants issus de sociétés non-WEIRD en Asie du Sud, Asie de l'Est et Asie du Sud-Est et de participants issus de sociétés WEIRD aux États-Unis, Royaume-Uni, Canada et Europe occidentale. Dans l'ensemble, les participants non-WEIRD obtiennent des scores plus élevés en ce qui concerne les principes de Loyauté et de Pureté par rapport aux participants WEIRD. Selon ces mêmes auteurs, les différences se concentrent sur la Loyauté et la Pureté, ce qui est justifiable compte tenu des différences culturelles en matière de collectivisme (Triandis, 2001) et du lien entre la Pureté et la pratique religieuse, en particulier en Asie du Sud (Shweder et al., 1997). Graham et al. (2011) suggèrent de représenter ces cinq principes fondateurs comme les cinq curseurs d'un « *égaliseur moral* »,

avec des niveaux variables selon les systèmes moraux. C'est donc la hiérarchisation des valeurs morales issues de ces principes qui différencie les cultures et les individus. À travers ces analyses, la place d'un universalisme pluraliste est envisageable. Ainsi, les individus peuvent à la fois tenir compte de préoccupations morales universelles (comme le souci de l'intégrité personnelle, de la dignité, du droit à la vie et plus généralement les droits de l'homme) et de croyances spécifiques à chaque culture. Ces nouvelles orientations montrent encore une fois de plus ce que Kohlberg néglige, à savoir le rôle des expériences de vie individuelles spécifiques et des représentations culturelles dans la formation de la moralité.

Graham et al. (2009) décrivent deux fondements principaux rassemblant les cinq principes moraux. Les principes de Non-nuisance et d'Équité comme le fondement Individualisant, car ils sont tous deux liés aux droits individuels et que l'individu est au centre des valeurs morales. Ce fondement renforce les groupes et les institutions en liant les individus à des rôles et des devoirs afin de limiter leur nature imparfaite. Il est vital car il permet à certaines cultures de supprimer l'égoïsme en protégeant directement l'individu et en enseignant les individus à respecter les droits des autres. Ces théoriciens affirment que cette fondation est particulièrement répandue dans les sociétés individualistes car elles s'alignent sur l'importance des droits des individus, de la justice et du souci du bien-être des individus (Vauclair et al., 2014). De nos jours, nous parlons des sociétés individualistes comme étant des sociétés WEIRD, dites occidentales, éduquées, industrialisées, riches et démocratiques (Henrich et al., 2010 ; Atari et al., 2020). Les traits d'une culture individualiste sont l'autonomie, la réussite personnelle et la recherche de l'unicité.

Néanmoins, les cultures ne limitent pas leurs valeurs à celles qui protègent l'individu. C'est pourquoi Graham et al. (2009) définissent le fondement d'Engagement correspondant aux trois autres principes (Autorité, Loyauté et Pureté) car ils lient les gens en tant que groupes (Doğruyol et al., 2019). Ce fondement restreint la liberté des individus afin de promouvoir les intérêts du groupe (Vauclair et al., 2014; Vauclair & Fischer, 2011). Avant tout, la fonction de la morale est sociale, elle contribue à la définition d'un idéal partagé pour assurer une vie de groupe harmonieuse. La morale régule l'égoïsme des individus en les incitant à adopter des comportements qui facilitent la coopération (Haidt & Kesebir, 2010). Nous retrouvons principalement ce fondement au sein des sociétés collectivistes, dites non-WEIRD (orientales, moins éduquées, moins industrialisées, assez pauvres, et non démocratiques). Les cultures collectivistes prônent l'interdépendance entre les individus, le conformisme et privilégient les besoins du groupe par rapport à la poursuite des objectifs individuels.

Les résultats empiriques soutiennent la théorie de la division des fondements Individualisant et d'Engagement entre les sociétés individualistes et collectivistes (Graham et al., 2009, 2011). Ainsi, les individus au fil de leurs expériences et de leurs évolutions, s'appuient davantage sur l'un ou l'autre de ces fondements et principes moraux. En fonction de l'histoire, des croyances religieuses, de l'écologie sociale et de la réglementation institutionnelle (comme la structure de la parenté ou les marchés économiques) chaque société développe un système moral. Celui-ci définit plusieurs lignes directrices morales parmi lesquelles on retrouve la réciprocité du groupe, la protection, le soutien apporté aux autres, la défense de l'unité du groupe mais aussi l'auto-préservation (Graham et al., 2016b). Maxwell (2011) reconnaît l'idée selon laquelle le contexte culturel peut rendre saillant un ou plusieurs fondements, parfois même antagonistes. Il est donc nécessaire de prendre en compte ces fondements prototypiques lors de l'évaluation de l'identité morale des cultures. Cependant, il ne faut pas croire que les individus, en raison de leurs expériences singulières et de leur culture, vivent dans des univers moraux complètement différents. La morale ne se réduit pas à une morale culturelle ou de statut social. En effet, il existe des préoccupations morales universelles. L'hétérogénéité interindividuelle doit être prise en compte car les individus ne se plient pas passivement aux contraintes sociales et aux représentations dominantes de leur culture (Lloyd, 1992; Spiro, 1993). Un individu peut ne pas être en accord avec ces traits. Il peut être confronté à des multiples représentations culturelles et choisir de prendre ces distances avec certaines.

2.4. Synthèse

La culture est un phénomène collectif en étant partagée par les individus qui vivent ou ont vécu dans le même environnement social. L'approche socio-intuitif propose un changement paradigme en proposant une moralité pluraliste vue comme universelle et enracinée dans le passé évolutif de l'Homme. Cependant, elle ne pas néglige la diversité culturelle. En fonction de l'histoire, des dimensions politiques, économiques, légales, linguistiques, éducationnelles et religieuses, chaque société développe une moralité qui met l'accent sur plusieurs orientations morales. Chaque dimension peut nous informer quant à la nature des différences culturelles entre les sociétés WEIRD et non-WEIRD, leurs racines et leurs conséquences sur les pensées et actions de leurs membres. De ce fait, selon son expérience socioculturelle, l'individu peut se conformer à un ou plusieurs principes moraux, mais à des degrés différents. Ces principes façonnent le système moral constituant un cadre de référence majeur sur lequel l'individu s'appuie afin de juger et agir sur diverses situations. Cela, dans le but d'y répondre de la

manière la plus adaptée possible afin qu'il régule ses relations et interactions sociales. Il est prématuré de supposer que tout processus psychologique, même basique, est immunisé contre l'expérience socioculturelle, d'autant plus lorsque nous nous intéressons à des processus de haut niveau tels que le jugement et raisonnement moral (Wang et al., 2016). Il convient alors de définir les caractéristiques culturelles qui sont susceptibles d'avoir un impact sur l'expression ou le développement du jugement et raisonnement moral chez les sociétés WEIRD et non-WEIRD. Nous allons maintenant nous intéresser aux processus cognitifs qui sous-tendent les phénomènes moraux dans ces sociétés.

CHAPITRE 3 : L'INFLUENCE DE LA CULTURE SUR LES PROCESSUS COGNITIFS DE LA MORALE

3.1. Processus cognitifs qui sous-tendent l'émergence du jugement et du raisonnement moral des sociétés WEIRD et non-WEIRD¹⁸

Les principales théories du jugement moral tentent de déterminer précisément le rôle que jouent les processus cognitifs et émotionnels dans l'élaboration de ce type de jugement. Elles s'attachent à savoir dans quelle mesure le caractère moral ou immoral établi trouve son origine dans un raisonnement logique et contrôlé, ou dans une intuition automatique et inconsciente.

3.1.1. Le modèle rationaliste

Dans ce modèle, le développement moral est étroitement lié au développement cognitif, et par la suite, au développement des capacités de raisonnement. Il s'inspire d'une approche kantienne de la moralité. Pour Kant (1785), pour déterminer si un acte est moral, il faut faire appel à la raison pure, indépendamment de l'expérience. Un acte est moral si le principe d'action peut être érigé en loi universelle. De plus, l'action doit avoir pour but de servir chaque individu et l'humanité en général.

D'une manière générale, le raisonnement moral peut être considéré comme une approche systématique et réfléchie qui permet aux individus de prendre des décisions morales. Le processus de raisonnement moral comporte trois étapes : la première étape est la définition de la situation, la deuxième étape est l'analyse de la situation et la troisième étape est la prise de décision (Lyons, 1983). Le raisonnement moral comprend des justifications faites pour et pendant une action morale (Royal & Baker, 2005; Smetana, 2006). Les individus sont donc influencés par un processus cognitif contrôlé, qui est une activité mentale consciente par laquelle on évalue un jugement moral. Le raisonnement moral est lié au développement de processus contrôlés, mais ceux-ci sont compromis par des biais cognitifs, notamment celui de l'égoïsme (Fontaine et Pennequin, 2020). Le niveau moral d'un individu dépend de ses capacités de raisonnement, et à ce titre, les sociétés non-WEIRD ont un développement moral moindre par rapport aux sociétés WEIRD (pour une synthèse, voir Snarey, 1985). Ceci est dû au fait que les sociétés Occidentales sont fondées sur une tradition philosophique qui met

¹⁸ Cette partie s'appuie sur la rédaction de l'article *Universality and Cultural Diversity in Moral Reasoning and Judgment* (Bentahila et al., 2021) présenté dans l'Annexe 2.

l'accent sur le débat et le raisonnement. Ce dernier joue un rôle central dans les institutions, qu'il s'agisse d'éducation, de justice ou même de politique (Lloyd, 1992; Peng & Nisbett, 1999). L'institutionnalisation de l'éducation signifie théoriquement que les individus des sociétés WEIRD sont naturellement programmés pour raisonner de manière abstraite. De plus, les parents des classes moyennes ou supérieures des sociétés occidentales ont de nombreuses discussions avec leurs enfants et s'attendent à ce qu'ils proposent des explications (Mercier, 2016). Tous ces facteurs suggèrent que le raisonnement est une capacité cognitive particulièrement valorisée dans les sociétés occidentales et qu'il est concevable que leur niveau moral soit plus élevé. Ce contexte culturel semble créer des conditions qui favorisent le développement de capacités de raisonnement moral, accompagné d'une motivation pour s'engager dans des activités argumentatives. Or, de multiples résultats empiriques mettent en doute ces postulats.

Tout d'abord, Shweder et al. (1997) montrent que les réponses conventionnelles des individus des sociétés non-WEIRD ne constituent pas un simple maintien de leur tradition (basée sur des croyances religieuses et mythes d'origines), mais se conforment plus à un raisonnement alternatif post-conventionnel abstrait basé sur des prémisses différentes. Leur analyse, réalisée à partir d'entretiens, montre que les individus des sociétés non-WEIRD ne se réfèrent pas, comme les Occidentaux des sociétés WEIRD aux droits individuels (basés sur la prémisses montrant que le sujet est autonome et libre). À cet effet, les individus des sociétés non-WEIRD organisent plutôt leurs vies autour d'une idée : l'expression de soi, fondée sur l'interdépendance entre les individus, et que la place et les obligations de chacun dans la société donnent accès à une vie moralement acceptable. Leurs convictions reposent sur le postulat que certaines traditions permettent d'obtenir un ordre moral supérieur. Cet ordre moral est, par exemple, décrit au sein des sociétés religieuses dans des textes sacrés et confère un sens ultime à la vie humaine. Si nous nous référons aux trois éthiques de Shweder, par rapport à l'éthique d'Autonomie, les idées relatives aux droits individuels sont relativement moins répandues dans la moralité des sociétés non-WEIRD. Chez ces dernières, les discours moraux défendent des devoirs, non pas dans l'intention de protéger les droits individuels, mais en faisant respecter l'ordre social ou pour des raisons religieuses (Hwang, 2015). Par exemple, selon l'Islam, la vie sur terre est courte et temporaire, tandis que la vie après la mort est éternelle et perpétuelle. Ceux qui se dévouent à la charité iront au paradis tandis que ceux qui se consacrent à de mauvaises actions iront en enfer. Chez les bouddhistes, il faut adhérer à cinq exigences : ne pas tuer, voler, mentir, être lascif, ne pas goûter à la viande. La violation de l'une de ces règles peut

entraîner une rétribution automatique du karma dans une vie ultérieure. Ce type de discours moral s'inscrit dans le modèle des systèmes moraux qui impliquent l'éthique de Communauté ou l'éthique de Divinité, plutôt que l'éthique d'Autonomie.

Ensuite, des études interculturelles observent que la différence concernant le niveau moral des deux types de sociétés est liée au fait que les individus des cultures collectivistes recourent plus souvent à des arguments de type conventionnel tandis que les individus des cultures individualistes recourent plus volontiers à des principes abstraits (Tostain, 1999b). Deux interprétations sont mises en avant pour expliquer cette différence. La première, également partagée par Kohlberg, consiste à dire que les individus des sociétés non-WEIRD ont un mode de vie qui entrave leur développement moral. Par exemple, une moindre scolarisation, des structures sociales rigides ou encore des croyances archaïques qui empêchent l'individu d'accéder à l'autonomie de raisonnement, l'empêche de développer une véritable moralité de droits et de principes. Cette explication est réfutable car, comme nous l'avons vu, les jugements moraux peuvent être justifiés de différentes manières. Les sociétés WEIRD sont plus susceptibles de faire appel à des principes abstraits pour justifier un jugement moral (cf. stade post-conventionnel de Kohlberg). Ce qui est moins le cas des sociétés non-WEIRD qui justifient leurs choix par des arguments se référant à leur société, à l'autorité (cf. stade conventionnel). La deuxième explication consiste à considérer qu'il existe un biais ethnocentrique. La prétendue moralité universelle de la théorie de Kohlberg est typiquement un trait occidental. Cependant, il existe d'autres morales, tout aussi sophistiquées, mais fondées sur des principes différents, issus d'une vision différente des relations entre l'individu et la société.

3.1.2. Le modèle socio-intuitif

Les faits empiriques mettent en évidence les limites des théories rationalistes traditionnelles, qui accordent un rôle prédominant au raisonnement dans le jugement moral. Des recherches plus récentes critiquent et soulignent la force et l'importance des intuitions morales fondées sur l'émotion (Bentahila et al., 2021). Dans le cadre du modèle socio-intuitif, Haidt (2001) propose un ensemble de « liens » occasionnels reliant trois processus psychologiques : l'intuition, le jugement et le raisonnement. En fait, il exploite un modèle dans lequel le jugement n'est pas le produit d'un raisonnement conscient mais le produit de processus cognitifs automatisés et inconscients. Cette approche s'appuie sur la théorie du double processus (Evans, 1989; Stanovich & West, 2008; Wason & Evans, 1974). Elle postule que de

multiples systèmes de traitement indépendants mais en interaction sous-tendent la pensée, le jugement et la prise de décision. Il existe deux types de rationalités différentes caractérisées par deux systèmes. Le système 1, à savoir le système heuristique, est influencé par les croyances de l'individu. Il permet de penser, de parler, de raisonner, de prendre une décision et d'agir de manière adaptative pour atteindre ses objectifs sans rechercher la cohérence. Le système 2, à savoir le système analytique, permet de penser, de parler, de raisonner et de prendre une décision selon une approche hypothético-déductive. Dans le modèle socio-intuitif, le jugement moral est donc principalement intuitif, d'abord lié au système heuristique. Il conduit l'individu à évaluer si l'action d'une personne est acceptable ou non d'un point de vue moral. Le « *raisonnement post-hoc* » postule (contrairement au modèle rationaliste) que le raisonnement d'une personne est principalement guidé par son jugement, plutôt que l'inverse. Selon Haidt (2001), l'individu sait immédiatement si son jugement révèle un acte moral acceptable ou inacceptable. Une intuition qu'il nomme « *gut-feeling* » est ressentie rapidement, au travers d'émotions, sans que l'individu ait forcément conscience des raisons qui l'ont conduit à un tel jugement. Cela explique pourquoi certaines personnes ne savent pas spontanément expliquer leurs jugements. Le raisonnement, processus conscient, intentionnel et contrôlé par le système 2, n'intervient que « rétrospectivement », une fois que l'individu doit justifier une action de manière consciente (Hauser et al., 2007).

Haidt (2003) parle d'intuitions morales innées et universelles qui guident les jugements moraux. Il identifie cinq catégories d'intuitions (correspondant aux cinq principes moraux) dont les individus héritent, produites lors de la sélection naturelle à l'œuvre au cours de l'hominisation. Il existe un grand nombre de débats autour de cette affirmation. Néanmoins elle est assez cohérente avec la recherche soutenant l'existence de jugements moraux concernant l'équité, les soins et la loyauté dès la petite enfance (pour une synthèse, voir Hamlin, 2013). Ce modèle inclut des processus d'influences socioculturels qui façonnent et modifient l'ébauche initiale de l'esprit moral. Tout au long de son développement, un individu est influencé par plusieurs membres d'un groupe. En verbalisant, ces individus peuvent déclencher l'émergence de certaines intuitions propices aux croyances, valeurs et idéologies du groupe et ainsi, influencer le jugement moral individuel. C'est pourquoi certaines intuitions peuvent se développer et s'étendre, tandis que d'autres sont inhibées. Cette approche peut nous permettre de comprendre pourquoi les sociétés WEIRD et non WEIRD ne jugent et ne justifient pas de la même manière. Chaque société a des domaines de préoccupation morale développés par l'évolution, dans lesquels certaines intuitions sont plus prédominantes que d'autres. Haidt

suggère même qu'il existe une période critique pendant l'enfance, au-delà de laquelle les catégories d'intuitions non développées sont ensuite éternellement oubliées.

L'esprit de chaque individu a un contenu moral diversifié qui est spécifique aux expériences sociales. Les enfants construisent activement leur connaissance morale dans un contexte culturel qui utilise le récit pour façonner et guider le développement de principes moraux particuliers (Haidt & Joseph, 2008). Par exemple, selon la culture, la définition de l'être humain varie. C'est en fonction de ces définitions que nous accordons ou non des droits aux individus lors d'un jugement moral. Si nous posons la question : est-il acceptable moralement d'avorter ? Certaines sociétés considèrent cela acceptable car le fœtus n'est pas encore perçu comme un être humain à part entière. Elles le justifient au motif que le fœtus n'a pas vécu de reconnaissance sociale, de rite de passage etc. D'autres sociétés, respectueuses de l'individu considèrent l'acte inacceptable et le justifient au motif que le fœtus est un être humain qui a le droit à la vie et voient l'acte comme un meurtre. Le jugement moral se produit sur la base d'intuitions morales, reliant la perception d'un modèle dans le monde social (souvent une valeur ou un vice) à une évaluation. Ce sont des éléments de structure mentale rapide et spécifique à un principe qui influencent fortement le jugement moral (Haidt, 2001). En effet, si ces cinq intuitions sont innées, les individus apprennent simplement quel événement, dans leur culture, compte comme acte de préjudice ou d'injustice. Par exemple, au cours des dernières années, les sociétés occidentales (notamment américaines) ont développé une sensibilité accrue aux abus sexuels sur les enfants. À un tel point que les membres de ces sociétés sont consternés par des comportements sociaux tout à fait habituels dans d'autres parties du monde, comme le fait de faire dormir les enfants dans le même lit qu'un parent du sexe opposé jusqu'au milieu de l'enfance ou d'embrasser les parties génitales des petits garçons en preuve d'affection, comme cela se fait dans certains pays du Moyen-Orient (Shweder et al., 1995). Face à cette préoccupation morale, ces sociétés occidentales réagissent alors rapidement, automatiquement et avec émotion.

Le modèle socio-intuitif proposé par Haidt (2001) décrit un jugement moral avant tout déterminé par l'état émotionnel amené par le jugement. Chaque société a des réactions implicites immédiates aux histoires de violation morale marquées par ses croyances, valeurs et idéologies sociales (Haidt, 2001). Les réactions émotionnelles, telles la colère ou la culpabilité, peuvent influencer les jugements et comportements moraux. Les individus peuvent parfois savoir qu'un acte est mal sans avoir la capacité d'expliquer pourquoi (Haidt, 2001). Cela nous laisse à penser que le raisonnement moral n'est qu'un des facteurs, sûrement pas le plus fort,

influençant les décisions morales. Selon Matsumoto et Juang (2013), la culture peut affecter les émotions de plusieurs manières. Les êtres humains naissent avec une gamme d'émotion de base. Celles-ci s'expriment universellement chez tous les humains par des expressions faciales. Cependant, la culture crée des règles, des directives et des normes qui régulent ces émotions et influencent le système des émotions de base pour maintenir la coordination sociale. Des études révèlent que les violations morales sont perçues comme plus ou moins sévères en fonction de l'état émotionnel actuel d'une personne (Greene et al., 2009; Horberg et al., 2011). Les émotions amplifient le jugement moral et chaque société peut exprimer ses émotions différemment selon la préoccupation morale soulevée. La thèse d'Alqahtani (2018) compare une population Saoudienne représentant une culture collectiviste et une population Britannique représentant une culture individualiste. Ces résultats démontrent que les deux groupes ne ressentent pas les mêmes émotions lors de violations morales des principes moraux fondateurs (cette thèse s'appuie sur la théorie de Haidt & Joseph, 2004). En effet, dans la population Saoudienne ; la Non-nuisance et l'Équité déclenchent du ressentiment, la Loyauté déclenche de la tristesse, du ressentiment et de l'apathie, l'Autorité déclenche du ressentiment et de l'apathie, et la Pureté déclenche du dégoût. Dans la population Britannique ; la Non-nuisance déclenche de la colère, l'Équité déclenche de la colère et du dégoût, la Loyauté déclenche de la tristesse, de la colère et de l'apathie, l'Autorité déclenche la colère et de l'apathie, et la Pureté déclenche du dégoût. L'émotion a un lien avec les conditions environnementales et peut alors influencer le jugement moral (Blasi, 1999).

Dans le modèle socio-intuitif, le raisonnement, processus conscient, intentionnel et contrôlé, apparaît seulement « *a posteriori* », lorsque la personne doit le justifier de façon consciente (Hauser et al., 2007). Pour cela, elle rationalise de façon explicite les intuitions morales qui ont guidé son jugement. De plus, le modèle socio-intuitif énonce que parfois, le raisonnement peut avoir le dessus sur l'intuition et amener au jugement moral. Cela se produit plus rarement, uniquement quand l'individu a des ressources cognitives suffisantes pour inhiber et dépasser sa première intuition. Haidt (2009) laisse également la porte ouverte quant à l'influence sociale. Il explique qu'il est également possible, occasionnellement, que le raisonnement exprimé par un autre individu (ou groupe) modifie le jugement initial de la personne.

3.1.3. La théorie de la « grammaire » morale universelle

Le modèle de Haidt est le premier à mettre en lumière la place de l'intuition et le rôle des émotions dans le jugement moral. Il fait néanmoins l'objet de plusieurs critiques car il n'explique pas le processus à l'origine des intuitions morales, en accordant un rôle extrêmement limité aux processus contrôlés (Mikhail, 2007; Waldmann et al., 2012). En effet, Haidt et Kesebir (2010) n'évoquent que l'utilisation du système heuristique parmi les processus cognitifs impliqués lors d'un jugement moral. Ils ne fournissent aucune explication plus détaillée sur les processus cognitifs qui sous-tendent les intuitions morales. Pour combler cette absence, Mikhail (2007) élabore un modèle décrivant les différents processus mentaux qui sous-tendent toutes les intuitions morales. Il décrit ainsi trois étapes. La première opération consiste à élaborer une représentation structurée de la situation intégrant sa temporalité, sa chaîne causale, les intentions des acteurs (d'obtenir de bons effets et d'éviter les mauvais), ses propriétés morales et tous les éléments pertinents implicites. La deuxième opération est de construire une description structurée de la situation en reliant toutes ses caractéristiques entre elles afin de séparer les effets intentionnels des effets collatéraux. La troisième opération est d'appliquer à la situation une certaine compréhension tacite, des principes et règles spécifiques à la situation, afin de déterminer son acceptabilité morale. Selon Mikhail (2007), la longueur, la complexité et la nature abstraite de ces étapes ainsi que leurs caractères rapides, intuitifs soutiennent l'hypothèse selon laquelle ces étapes dépendent d'algorithmes innés et spécifiques.

Mikhail, en s'inspirant des travaux de Rawls (1971) et de Chomsky (1957), décrit ces connaissances en grammaire morale universelle qui procure à l'individu une forme de stabilité et de systématisme dans ses intuitions morales. Il considère, comme Haidt, que la morale a en son centre un noyau de règles ou de principes innés. Cette grammaire morale permet à l'individu, au cours de son développement, d'intégrer un système de valeurs issu de son environnement (Mikhail, 2011). Les sociétés disposent donc d'une compétence morale unique et universelle qui émerge de processus cognitifs sous-jacents demeurants inconscients. Cette compétence s'exprime à travers une performance morale particulière liée à la culture et à l'éducation.

Pour tester la confirmation de l'existence d'une grammaire morale universelle, Hauser et al. (2007) apportent des éléments expérimentaux à l'appui en évoquant les jugements et arguments des personnes confrontées au dilemme du tramway (Foot, 1967; Thomson, 1976). Ils présentent un dilemme sous deux versions différentes à 5 000 sujets provenant de 18 pays

WEIRD et non-WEIRD, avec des jeunes et des adultes (13-70 ans), des hommes et des femmes, des religieux et des athées/agnostiques, ainsi que des personnes avec divers degrés d'éducation.

Dans une première version, on présente le dilemme moral de cette manière : *Un tramway roule à bonne vitesse sur sa voie. Cinq ouvriers effectuent des réparations sur la voie. Sur une autre voie sur laquelle peut être réorienté le tramway, travaille un seul ouvrier. Un employé de l'entreprise du tramway qui se trouve proche de l'aiguillage et qui comprend la situation peut ou non réorienter le tramway. S'il le fait il évitera la mort des cinq ouvriers et s'il ne le fait pas il évitera la mort d'un seul ouvrier. A-t-il le droit de réorienter le tramway sur l'autre voie ?* Dans une autre version on présente le dilemme de cette manière : *Un tramway roule à bonne vitesse sur sa voie. Cinq ouvriers effectuent des réparations sur la voie. John passant sur un pont au-dessus de la voie, comprend qu'il peut arrêter le tramway en jetant quelque chose de volumineux sur la voie. Un piéton portant un sac volumineux marche à côté de lui. S'il le pousse sur la voie il provoquera l'arrêt du tramway et sauvera la vie des cinq ouvriers. Mais en conséquence il sacrifiera la vie du piéton. Mais s'il ne le fait pas il évitera la mort d'un seul ouvrier. A-t-il le droit de pousser le piéton depuis le pont ?*

Face à la première version, 89% des sujets jugent l'action de réorienter le tramway moralement acceptable. En revanche pour la deuxième version, 11% des sujets jugent que pousser le piéton sur la voie est moralement inacceptable. Dans les deux cas, les raisonnements moraux ont un caractère universel car ils sont indépendants du niveau d'étude, de la religion et de la culture. Ces résultats démontrent donc l'existence d'une grammaire morale universelle (Hauser et al., 2007).

3.1.4. Le modèle des processus duels

Le modèle socio-intuitif proposé par Haidt accorde une place limitée aux processus contrôlés du raisonnement moral (Paxton & Greene, 2010). Ainsi, il existe actuellement dans la littérature en psychologie morale un courant très influent qui accorde au raisonnement une place plus importante. Par exemple, Pizarro et Bloom (2010) émettent l'hypothèse que le raisonnement moral joue un rôle prépondérant dans la formation des intuitions morales. Nichols (2004) souligne l'influence des règles morales ancrées dans l'émotion mais appliquées via le raisonnement. Greene et al. (2004, 2009, 2010) proposent un modèle des processus duels au sein de laquelle l'intuition et le raisonnement sont à égalité. Ces deux structures de pensées correspondent à deux systèmes neurologiques, entrant souvent en compétition. Le raisonnement moral apparaît alors plus fréquemment que ne le conçoit Haidt. Sa fonction est

de justifier le jugement moral mais aussi à contrecarrer la première intuition. En effet, plusieurs études montrent que l'individu s'engage dans un raisonnement moral poussé quand son jugement moral est susceptible d'être vu comme étant peu correct et qu'il cherche à dépasser une attitude implicite négative (Paharia et al., 2009). Cela peut également se produire lorsque l'individu remarque que son jugement a une absence de fondement (Cushman et al., 2006). Mais aussi, lorsque le contexte social dans lequel se situe un individu le pousse à être particulièrement rationnel ou à réévaluer ses réactions émotionnelles (Pizarro et al., 2003). Ce modèle montre que l'individu peut être sensible aux arguments qu'on lui présente, qu'il les intègre ensuite dans son raisonnement, et qu'après, il juge différemment l'acceptabilité morale d'une situation jugée intuitivement et rapidement. Le questionnement moral est remis en question avec l'apparition de nouveaux principes pouvant être utilisés à des fins d'opposition aux intuitions primaires (Paxton & Greene, 2010). Plusieurs questions morales sont réévaluées et réexaminées au cours de développement. Lors d'un raisonnement moral, chaque personne est motivée par son système moral qui ne cesse d'évoluer.

Le jugement moral semble donc être le produit de processus automatisés et contrôlés. C'est la temporalité de ces processus qui diffère. Avant même d'élaborer ce modèle, Greene et al. (2004) trouvent bien des profils d'activations cérébrales qui impliquent distinctement à la fois les réseaux des émotions et ceux du contrôle cognitif lors de différents choix moraux. Contrairement à une conception unitaire des fondements rationnels ou émotionnels de notre moralité, ces résultats avancent une vision d'un système alternatif, dynamique, dans lequel des processus émotionnels automatisés et rationnels contrôlés se confrontent pour générer une décision morale dépendante du contexte (Tassy, 2011). Le raisonnement revêt ici une fonction interactionniste et écologique car les individus sont amenés à défendre une opinion, elle-même menée par l'influence sociale et la conformité, agissant comme moyen de persuasion.

3.1.5. Synthèse des modèles sous forme de schéma

Nous avons présenté le modèle rationaliste avec les théories cognitives et développementales de Piaget et Kohlberg qui soulignent le rôle du raisonnement dans le jugement moral. Puis nous l'avons critiqué à travers les récentes recherches en psychologie interculturelle de la morale. D'abord, le modèle socio-intuitif d'Haidt (2001) avance que le jugement moral n'est pas le produit d'un raisonnement conscient mais le produit d'intuitions morales. Ces dernières proviennent de processus cognitifs automatisés et inconscients avant tout déterminés par l'état émotionnel amené par la situation. Puis, Mikhail (2007) complète le

modèle socio-intuitif et décrit les différentes opérations mentales conduisant à l'intuition morale. Enfin, Greene et al. (2004, 2009, 2010) proposent de structurer le rôle des processus cognitifs contrôlés et émotionnels automatisés avec une temporalité différente, liée au contexte situationnel. Les processus cognitifs sous-jacents sont présentés dans les schémas ci-dessous en synthétisant les étapes successives lors d'un jugement moral.

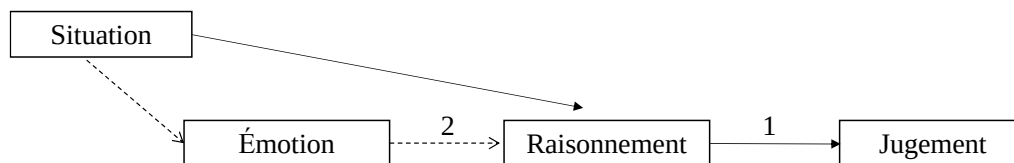


Figure 1. Le modèle rationaliste du jugement moral.

Les flèches numérotées représentent (1) le raisonnement moral. Un autre phénomène est représenté en pointillé car les auteurs du modèle font l'hypothèse qu'il se produit moins fréquemment : (2) le jugement émotionnel.

Créé à partir des travaux du modèle rationaliste.

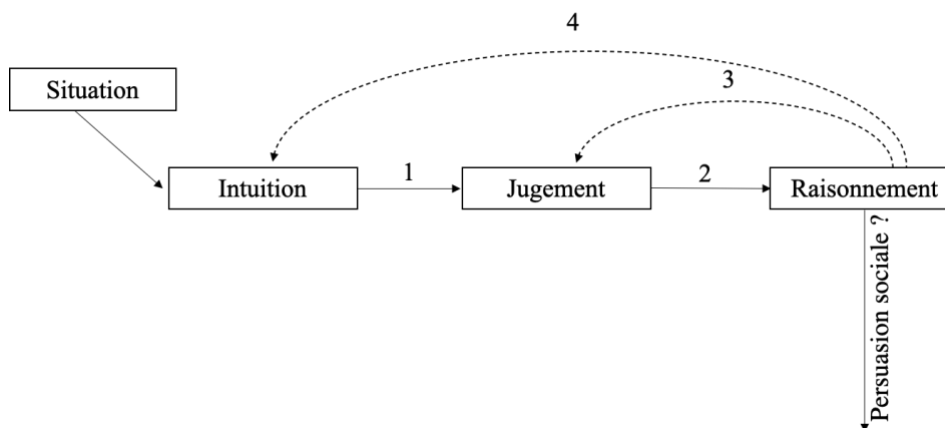


Figure 2. Le modèle socio-intuitif du jugement moral

Les flèches numérotées représentent (1) le jugement intuitif (2) le raisonnement post-hoc. Deux autres phénomènes sont représentés en pointillé car l'auteur fait l'hypothèse qu'ils se produisent moins fréquemment : (3) le jugement raisonné et (4) la réflexion privée. Ce modèle laisse une place à l'influence sociale qui peut se produire lorsque les individus s'influencent les uns les autres à travers leurs capacités d'argumentation.

Adapté de Haidt (2001).

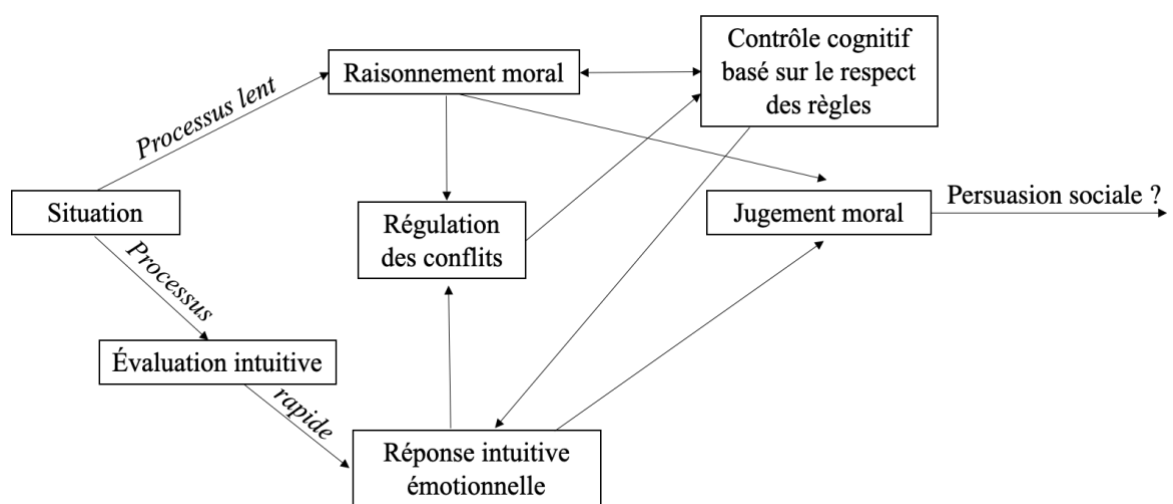


Figure 3. Le modèle des processus duels du jugement moral

Selon le modèle des processus duels, les jugements moraux sont motivés à la fois par des réponses émotionnelles intuitives et un raisonnement moral contrôlé. Seule la temporalité des processus diffère. Le rôle des processus cognitifs contrôlés est fondé sur le respect des règles, en particulier avec une application consciente des principes moraux intuitive utilitaire à la résolution de la situation. Ce modèle laisse une place à l'influence sociale qui peut se produire lorsque les individus s'influencent les uns les autres à travers leurs capacités d'argumentation.

Adapté de Paxton et Greene (2010).

Le modèle socio-intuitif et le modèle des processus duels envisagent différemment le rôle de l'influence sociale. Le modèle socio-intuitif suggère qu'une personne ne change jamais d'avis si l'influence sociale ne passe pas d'abord par le système émotionnel automatisé. Par exemple, il est impossible qu'Eliot change l'opinion de Marc sur le mariage homosexuel (ou sur la consommation légale de cannabis, ou en partisan de la réforme des soins de santé ou de toute autre chose) sans d'abord changer le « cœur », c'est-à-dire la façon dont il se sent concernant ces sujets. En revanche, le modèle des processus duels suggère qu'Eliot peut faire changer d'avis Marc en commençant par la « tête ». Ce modèle souligne une influence sociale ciblant d'abord le système cognitif contrôlé pour entraîner un changement d'avis (Paxton & Greene, 2010). Finalement, ces deux modèles ne diffèrent que par leur degré d'utilisation du système émotionnel et du système contrôlé dans le discours moral.

Il ne faut pas négliger le facteur culturel qui joue un rôle primordial dans l'influence sociale. En effet, la nature des arguments échangés ou les types d'arguments acceptés ou rejetés varient en fonction du contexte social et culturel (Mercier, 2016). Nous allons maintenant voir que l'utilisation que la justification et l'argumentation dépendent fortement du facteur culturel.

3.2. La justification et l'argumentation sociale des sociétés WEIRD et non-WEIRD

Les processus de justification sont des phénomènes exclusivement humains. Dans presque toutes les formes d'échanges sociaux, les individus justifient constamment leurs comportements, à eux-mêmes et aux autres. Des recherches montrent que les individus justifient spontanément leurs transgressions morales pour légitimer des actions, des attitudes, des pratiques, et pour éviter le blâme, démontrer leur innocence, parvenir à un accord et convaincre les autres (Malle et al., 2014). Lorsque nous justifions cela suppose, premièrement, qu'il existe des raisons morales qui s'opposent à l'adoption de la position concernée. Deuxièmement, nous supposons qu'il existe des raisons en faveur de celle-ci. Troisièmement, nous supposons qu'il existe des croyances morales partagées qui peuvent servir de terrain d'entente (accord sur les jugements). Enfin, le succès ou l'échec de la tentative de justification entraîne des conséquences sur la croyance des individus concernés (Hermann, 2015).

3.2.1. L'hypothèse de la justification : Henriques (2011)

Les décisions morales peuvent être justifiées de différentes manières. Pour expliquer une pratique, nous pouvons invoquer l'opinion publique (« la majorité des gens trouvent cette pratique bonne »), les coutumes de la culture (« nous l'avons toujours fait de cette façon »), une autorité éminente (« notre chef ou Dieu nous ordonne de faire ceci »), ou des principes issus d'une réflexion personnelle (« il n'est pas bon de faire souffrir les autres ») (Tostain, 1999b). La science, les lois, les dictats moraux, les religions et les croyances philosophiques peuvent être considérés comme des systèmes de justification à grande échelle. Ils fournissent aux individus des lignes directrices pour faire qu'un comportement soit socialement acceptable ou inacceptable (Henriques, 2011). Henriques (2011) introduit l'hypothèse de justification pour fournir un cadre de compréhension des croyances et des valeurs humaines à l'aide d'un du facteur culturel. L'hypothèse de justification fait partie d'un cadre théorique plus large appelé le système de l'arbre de la connaissance développé par ce même auteur. Les systèmes de justifications peuvent être associés à ce que Dawkins (1989) appelle un *mème*, qui est une unité d'évolution culturelle. Nous pouvons clairement envisager l'évolution de tels systèmes. Il existe

trois éléments clés de l'évolution : la variation (différentes justifications sont proposées), la sélection (certaines justifications sont meilleures que d'autres pour légitimer une action) et la rétention (les justifications sélectionnées sont stockées et répétées) (Schaffer et al., 2008). À partir de ces éléments, de nouveaux systèmes de justification émergent au cours de l'évolution humaine.

L'hypothèse de justification répond à la question : « pourquoi existe-t-il une telle variété de types de systèmes de justification ? ». Henriques (2011) explique que les sociétés WEIRD ont des systèmes de justification distincts. La religion est séparée de la loi, du gouvernement, de la Science et de toutes les autres institutions culturelles. En revanche, les sociétés non-WEIRD ne distinguent pas nécessairement les visions religieuses du monde, les explications des phénomènes naturels et les prescriptions de conduite sociale dans leurs systèmes de justification. Cela peut expliquer pourquoi la justification morale, qui implique une valeur, un principe et un jugement, n'est pas la même entre les sociétés WEIRD et non-WEIRD. Schaffer et al. (2008) défendent avec force l'utilité de conceptualiser la religion comme un système de justification à grande échelle. Les individus suivent différents objectifs fondamentaux qui servent de force de différenciation dans les systèmes de justification. Ainsi, le cœur de la culture repose sur la présence de systèmes de justification à grande échelle pour coordonner et justifier les opinions et les comportements de la morale humaine.

Selon Henriques (2011), les systèmes de justification reposent sur un modèle tripartite de la conscience humaine. Ce modèle comprend un soi expérimental, un soi privé et un soi public, ainsi que des processus de filtrage entre ces trois domaines. Le soi expérimental se réfère aux expériences généralement classées en sensations et perceptions (à travers les 5 sens, par exemple toucher de la laine), en sentiments et émotions (par exemple la joie) et en besoins motivationnels (par exemple la faim). Ce sont des sensations « *brutes* » stockées en mémoire à long terme au fil des expériences vécues. Les deux autres domaines de la conscience humaine représentent deux domaines séparables de la justification, le privé et le public. Le soi privé est le centre de la conscience autoréflexive. Il s'agit d'un système de conscience qui traduit et alimente le soi expérimental. Ce soi élabore directement un dialogue interne qui tisse un récit de ce qui se passe et pourquoi. Le soi public existe entre les individus et est l'image que nous essayons de projeter aux autres. C'est un mélange de la façon dont nous voulons être vus et la façon dont nous imaginons être vus par les autres, même si ces deux aspects peuvent être faussés par rapport à la présentation réelle reçue par les autres. Ce soi est lié au monde social et à la culture des groupes dans lesquels les justifications sont établies. L'une des tâches

centrales de la navigation dans l'environnement social consiste à maintenir une position justifiable aux yeux des autres. C'est en fonction de cet environnement sociale qu'une tension importante et dynamique subsiste entre le soi public et le soi privé. Les individus diffèrent grandement dans la mesure où ils se concentrent sur l'un ou l'autre ou les deux soi lors d'un choix moral (Fenigstein, 2009).

Les systèmes de justification privé et public ne sont pas clairement séparés au début du développement. Au fur et à mesure que le langage se développe, une séparation claire s'effectue entre notre propre perspective et celle des autres. Des systèmes de justification sont soit inhibés soit autorisés en fonction du développement des fonctions exécutives, des expériences et des règles établies au sein de son groupe d'appartenance (Fenigstein, 2009). Le processus de filtrage de justification est relativement inconscient pendant l'enfance et l'adolescence, c'est-à-dire que le dialogue du soi privé et du soi public est moins intériorisé consciemment. Il émerge au fur et à mesure, grâce aux expériences sociales, permettant qu'une identité psychosociale distincte devienne le fondement de la conscience d'un soi réfléchi à l'âge adulte.

Nous allons maintenant voir que ces justifications peuvent être mises à mal par des arguments. Dans la plupart des cas, un individu peut changer d'avis grâce à des arguments parce qu'il n'est pas en mesure de justifier correctement son jugement. En effet, les arguments sont les raisons substantielles avancées pour justifier un jugement ou un comportement moral.

3.2.2. La théorie argumentative : Mercier et Sperber (2011)

Pour rappel, le modèle socio-intuitif laisse ouvert la possibilité que le raisonnement joue un rôle plus important lorsque les gens échangent des arguments entre eux, au lieu de s'engager dans un raisonnement solitaire ; « *un bon raisonnement émerge souvent d'une dyade* » (Haidt, 2007). Le rôle joué par le raisonnement dans le jugement moral selon ce modèle est similaire au rôle joué par le raisonnement dans la théorie argumentative du raisonnement (Mercier & Sperber, 2017). Cette théorie suggère que la fonction principale du raisonnement est d'argumenter. Les individus produisent des arguments afin de convaincre les autres, et d'évaluer les arguments des autres afin d'être convaincu. De ce point de vue, le raisonnement solitaire a surtout pour fonction de se préparer à défendre ses opinions ou ses décisions, en prévision d'éventuelles critiques. Les individus avancent des arguments pour défendre leurs opinions respectives. Seuls les meilleurs arguments donnent lieu à un examen critique des autres membres du groupe, et ces arguments peuvent finir par être pris en compte. Cette théorie

donne donc de l'importance à la nature des liens sociaux entre les humains. Le groupe a un effet sur le raisonnement des individus en provoquant une augmentation des raisonnements hypothético-déductifs.

L'argumentation occupe une place importante dans les pratiques de la vie réelle. L'argumentation est un discours critique par lequel les sciences progressent (Mercier & Sperber, 2017). L'efficacité de l'argumentation et les faiblesses apparentes du raisonnement individuel sont montrées dans plusieurs résultats expérimentaux (Mercier & Sperber, 2017). Par exemple à la tâche de sélection de Wason, les performances des individus augmentent très significativement lorsqu'ils la passent en groupe (Maciejovsky & Budescu, 2007). Ou encore lors du problème de Paul et Linda (*Paul regarde Linda et Linda regarde John. Paul est marié mais John ne l'est pas. Une personne mariée regarde-t-elle une personne qui n'est pas mariée ? Oui / Non / On ne peut pas dire*), entre 80% et 90% des participants répondent « on ne peut pas dire ». Pourtant la réponse est « Oui » car Linda est soit mariée, soit non mariée, et dans les deux cas, il est vrai qu'une personne mariée regarde une personne non mariée. Nous observons encore un échec typique de réponse individuelle (Trouche et al., 2014). En effet, lorsque ceux qui ont fourni la réponse intuitive mais erronée reçoivent l'argument pour la bonne réponse (écrit par un autre participant), environ la moitié d'entre eux accepte l'argument et la bonne réponse. Le contexte de groupe améliore considérablement les performances de raisonnement. Il provoque des débats, des désaccords et des polémiques qui permettent de sélectionner les bons et les mauvais arguments. Mais quel rôle joue l'argumentation dans un contexte moral ?

3.2.3. Effet des arguments moraux

Dans le cas des jugements moraux, il est suggéré que l'argumentation joue un rôle limité par rapport à d'autres processus sociaux tels que la confiance ou la conformité (Bloom & Van Reenen, 2010). Les convictions morales des individus jouent un rôle essentiel car elles peuvent les aveugler, même face à de forts arguments. Nous allons aborder cela en relevant des données évaluant d'abord le pouvoir des arguments moraux puis l'impuissance des arguments moraux pour changer d'avis.

Dans le domaine moral il est souvent difficile d'explicitement quelle est la meilleure ou la moins bonne réponse. D'après Baumard et al. (2013) les arguments moraux solides sont ceux qui prédisent avec précision des comportements coopératifs entre individus. De ce fait, les bonnes décisions morales sont celles qui montrent que les individus sont de bons partenaires

de coopération. La théorie argumentative prédit que l'argumentation aide les individus en désaccord, mais dont les intérêts se regroupent, à parvenir à de meilleures convictions et à de meilleures décisions (Mercier, 2015). La meilleure décision est rarement la plus morale car il s'agit de la meilleure décision pour le collectif. Cependant, l'argumentation peut mettre à défaut la cohérence entre un jugement initial et une décision, étant donné les principes moraux auxquels nous sommes attachés.

Pour montrer que les arguments influencent les opinions morales, la méthodologie standard consiste à mesurer les opinions des participants, à les exposer à des arguments et à mesurer leurs nouvelles opinions. De plus, pour savoir si chaque argument est convaincant, il faut manipuler le type ou la qualité de l'argument. Paxton et al. (2012) utilisent une méthode alternative consistant à comparer les opinions des participants qui ont reçu un argument à celles des participants qui ont reçu un autre argument. Ils demandent aux participants de lire une histoire d'inceste entre un frère et une sœur. Puis ils fournissent l'un des deux arguments aux participants : un argument faible : qui suggère qu'avoir des relations sexuelles est une expression normale de l'amour dans toute relation, ou un argument fort : qui suggère que le sentiment de dégoût ressenti envers l'inceste n'est pas justifié. Les participants sont ensuite invités à évaluer la moralité du comportement du frère et de la sœur. Les résultats nous montrent que les participants exposés à l'argument fort acceptent mieux leur comportement que ceux exposés à l'argument faible. Ici, la qualité des arguments (fort/faible) affecte le jugement moral des participants. Ces résultats montrent que même un seul argument factuel peut avoir un effet significatif sur une question moralement chargée. Cependant, un autre aspect intéressant aurait pu être examiné : la culture des participants. En effet, le pouvoir de l'argumentation n'est pas le même selon les cultures. Certains types d'arguments sont plus à même d'exercer une influence sur la croyance. Il est nécessaire de s'intéresser aux principes moraux mobilisés par chaque argument. Cela en vue de déterminer les types d'arguments acceptés ou rejetés en fonction du contexte culturel¹⁹.

En revanche, d'autres études montrent que les participants peuvent être très critiques à l'égard d'arguments qui remettent en cause leurs positions morales. Cela au point de rejeter complètement tout argument contestataire, quelle que soit sa force (Taber & Lodge, 2006). Par exemple, Edward et Smith (1996) donnent l'argument suivant à des participants soit favorables, soit opposés à la peine de mort : « la condamnation à mort d'une personne garantit qu'elle ne

¹⁹ Il s'agit d'un des objectifs principaux de l'Étude 4.

commettra plus jamais de crime. Par conséquent, la peine de mort ne doit pas être abolie ». Ils constatent que les participants opposés à la peine de mort, comparés aux participants favorables à la peine de mort, évaluent cet argument comme étant très faible.

Premièrement, le rejet d'arguments remettant en cause certaines positions peut découler de la capacité à trouver des contre-arguments (Edwards & Smith, 1996; Taber & Lodge, 2006). Par exemple, un participant qui s'oppose à la peine de mort n'aurait aucun mal à trouver des contre-arguments à l'argument présenté. Lorsque de bonnes objections du contre-argument existent, alors elles ont toutes les chances d'être utilisées, ainsi, l'individu demeure insensible à toute contre-suggestion. Deuxièmement, le rejet d'arguments mettant en cause certaines positions peut découler de l'intuition (l'heuristique) trop puissante pour que le raisonnement change (Fontaine & Pennequin, 2020). La puissance des heuristiques et de leur impénétrabilité aux démonstrations et arguments logiques provient d'un système moral façonné et construit au fil du temps dans un contexte socioculturel bien défini. C'est bien ce que nous observons dans certains champs particuliers comme la politique, la religion, l'éducation, la santé pour lesquels nous sommes souvent convaincus que nous avons raison contre l'avis des autres groupes. Les débats ne font alors que très souvent renforcer les individus dans leurs intuitions. Avant tout, le raisonnement reste motivé par les besoins et les motivations morales de l'individu.

Les résultats examinés ici montrent que les arguments peuvent affecter les jugements moraux. Ils montrent également que tous les arguments n'ont pas la même efficacité, ce qui suggère que les groupes font la distinction entre des arguments de différentes forces. En effet, le pouvoir de l'argumentation lors de débats moraux n'est pas le même selon les cultures, nous allons maintenant relever des distinctions entre les sociétés WEIRD et les sociétés non-WEIRD.

3.2.4. Argumentation et culture

La nature des arguments échangés ou les types d'arguments acceptés ou rejetés varient en fonction du contexte social et culturel (Trouche, 2016). Les membres des sociétés WEIRD accordent depuis longtemps une plus grande valeur à l'argumentation dans leurs institutions, que ce soit en matière de science, de droit ou de politique (Peng & Nisbett, 1999). Ils mettent relativement moins l'accent sur le fait de sauvegarder l'harmonie sociale que les sociétés non-WEIRD (Kim & Markus, 1999; Oetzel et al., 2001). Cela leur permet d'avoir des débats plus conflictuels et ouverts (Mercier et al., 2015). En outre, dans les sociétés WEIRD, les individus

sont confrontés à une variété de choix et de visions du monde. Dans ces sociétés, nous pouvons nous attendre à devoir défendre nos choix, puisqu'il est probable de rencontrer des personnes qui font des choix différents (Schwartz, 2004).

En règle générale, les membres des sociétés non-WEIRD ont beaucoup moins de choix : qu'il s'agisse de choix de religions, d'achats de biens de consommation, de profession, de personnes à fréquenter, etc. (Levi-Strauss, 1966). De plus, ils ont généralement des systèmes institutionnels, religieux et politiques qui promeuvent des idéologies strictes. Ces systèmes sont beaucoup moins contestés dans ces sociétés car ils servent avant tout l'intérêt du groupe (Levi-Strauss, 1966). Cette absence relative de choix se traduit par un allègement du fardeau de la justification. Ces sociétés apprécient moins l'argumentation et peuvent être plus réticentes à s'engager dans des débats moraux sur des sujets tels que l'euthanasie, l'avortement, la religion, le divorce, l'éducation, etc. En effet, ils adhèrent plus fortement à leurs croyances morales, ce qui démontre souvent la puissance des intuitions qu'ils valorisent et leur impénétrabilité face aux démonstrations et arguments logiques. De plus, ces sociétés accordent à leurs décisions morales une valeur plus symbolique, de sorte qu'il est sans doute plus important de prendre une décision socialement acceptable qu'une décision intrinsèquement bonne. Pour ce faire, les liens entre les individus sont étroits et, à ce titre, un individu doit privilégier les intérêts de son groupe dans ses opinions et croyances (Triandis, 2001). Les normes, obligations et devoirs liés aux objectifs du groupe, à la sécurité et à l'harmonie du groupe guident leurs décisions morales.

Nous pouvons tout de même envisager une universalité concernant le rôle de l'argumentation, quelle que soit la culture. Les individus peuvent être confrontés au biais de confirmation. La théorie argumentative le décrit comme un biais par lequel les individus produisent massivement des arguments défendant leurs opinions préférées (Mercier, 2010). Par conséquent, le raisonnement permet rarement aux individus de rectifier ses intuitions erronées. Au contraire, le biais « *myside* » peut conduire à un excès de confiance dans les choix moraux (Koriat et al., 1980). Ce biais peut être une réponse cognitive à un environnement culturel spécifique dans lequel l'argumentation est valorisée et où il est particulièrement important d'être capable de défendre son point de vue. Comme prévu ces caractéristiques sont adaptatives et fréquemment présentes chez les adultes des populations WEIRD (Mercier & Sperber, 2017), mais elles sont également observées dans une culture qui diffère à bien des égards des cultures WEIRD, comme chez les K'iche' au Guatemala (Castelain et al., 2015). Ainsi, aucune preuve solide de leurs absences dans d'autres cultures n'existe.

L'argumentation a une fonction adaptative car elle facilite grandement la communication. De ce fait, une deuxième réponse peut apparaître : la capacité à évaluer raisonnablement les arguments des autres, en rejetant les plus faibles et en acceptant ceux qui sont suffisamment forts (Hahn & Oaksford, 2007). Des arguments suffisamment forts peuvent prévaloir et faire changer d'avis un individu sur une croyance préconçue.

3.3. Synthèse

Le jugement moral est le produit à la fois de processus automatisés et contrôlés. Ces deux types de processus se différencient en matière de temporalité. Les processus automatisés englobent le traitement des informations affectives et s'effectuent de manière très rapide (quelques millisecondes). Les processus contrôlés contenant le raisonnement sont plus lents (plusieurs minutes voire plusieurs heures), le temps d'accéder consciemment aux informations abstraites en les évaluant de façon systématique. Plusieurs questions morales peuvent être ensuite réexaminées et réévaluées longtemps après avoir été soumises à l'individu en raison de la persuasion sociale. Cette dernière passe par des justifications et argumentations élaborées entre individus. Généralement, le type de justification requis est une justification faisant référence à des normes morales. Les types de justification influencent différemment les individus qui ont diverses positions fondamentales servant de force de différenciation dans les systèmes de justification. Ces positions proviennent de constructions sociales et culturelles (croyances, symboles, artefacts, pratiques) structurant la conscience humaine. L'argumentation entre en jeu lors de débats moraux et aide l'individu à justifier sa position. La théorie argumentative souligne l'importance de l'argumentation et de l'échange de raisons dans la cognition humaine. La fonction de l'argumentation morale est avant tout une fonction sociale qui s'appuie sur une cognition de haut niveau. Elle peut mettre à mal certains arguments émis mais peut également améliorer la communication, et dans ce sens représenter un avantage évolutif au sein de nos sociétés.

PROBLÉMATIQUE ET PRINCIPAUX OBJECTIFS

Nous avons passé en revue les travaux en psychologie de la morale qui attribuent un rôle primordial aux facteurs culturels qui affectent le système moral de l'individu. Shweder (1990, 1997) parle de pluralisme moral et développe une taxonomie morale qu'il considère comme universelle avec trois grandes formes d'éthiques (Autonomie, Communauté et Divinité). En s'inspirant des travaux de Shweder, Haidt et Joseph (2004) développent la théorie des principes moraux fondateurs. Selon ces théoriciens, il existe un socle commun à toutes les cultures composées de cinq grands principes moraux qui structure le système moral. Ces principes (Non-nuisance, Équité, Loyauté, Autorité et Pureté) correspondent à cinq mécanismes psychologiques à l'origine de toute intuition et activité morale. Ce modèle met en exergue l'importance de l'apprentissage culturel dans lequel chaque culture s'appuie de manière différenciée sur ces principes intuitifs universellement disponibles (Graham et al., 2009; Haidt & Kesebir, 2010). Par la suite, Graham *et al.* (2009) décrivent deux fondements principaux (Individualisant et d'Engagement) rassemblant les cinq principes moraux. À travers leurs expériences et leurs développements, les individus peuvent s'appuyer davantage sur l'un ou l'autre de ces fondements. Mikhail (2011), en accord avec le modèle socio-intuitif, décrit une morale formée autour d'un noyau de principes universels. Il s'agit d'une grammaire morale universelle qui permet aux individus, au cours de leurs développements, d'intégrer des fondements moraux spécifiques liés à leurs univers culturels.

Par conséquent, afin d'étudier la moralité, nous pensons qu'il est judicieux de choisir des modèles théoriques qui incluent des concepts moraux basés sur le groupe, présents dans toutes les sociétés humaines. Notre travail de thèse s'inscrit dans la continuité de ces travaux qui invoquent l'existence de fondements moraux universels que les cultures peuvent modifier, renforcer ou supprimer pour créer leurs propres systèmes moraux. Ainsi, chaque société dispose d'une compétence morale unique et universelle qui s'exprime à travers une performance morale particulière liée à la culture.

La distinction entre l'individualisme et le collectivisme décrit par Hostede (1890) permet de mettre en évidence plusieurs attributs qui composent les cultures. De multiples recherches en psychologie interculturelle ont examiné les preuves d'apparition des cultures individualistes et collectivistes dans les sociétés du monde entier (Alqahtani, 2018; Atari, 2022; Graham et al., 2011, 2016a; Green et al., 2005; Jensen, 2011; Ladhari et al., 2015). Les résultats

associent généralement les sociétés WEIRD à la culture individualiste et les sociétés non-WEIRD à la culture collectiviste. Nous avons donc fait le choix d'établir, à notre tour, une étude comparative entre la France, une société WEIRD, et le Maroc, une société non-WEIRD, pour rendre compte de la diversité culturelle des fondements moraux.

Il nous semble essentiel d'aborder cette question sous une approche développementale. La morale se forme et se retrouve dans l'identité morale qui se développe de l'enfance jusqu'à l'âge adulte. À des moments précis de l'Histoire, tous les individus se développent dans un milieu culturel particulier qui contient des croyances, coutumes, principes, règles et institutions locales et mondiales. Tout au long de leurs vies, ces individus vivent au sein de cultures et interagissent avec d'autres personnes qui véhiculent des comportements et pensées spécifiques à leur culture (Jensen, 2015a). Une intégration des fondements moraux s'effectue alors progressivement au travers d'expériences sociales propres à un milieu culturel particulier. Notre thèse vise ainsi à saisir comment la culture et l'âge se combinent pour influencer conjointement la morale. De ce fait, comment les fondements moraux structurent-ils les systèmes moraux des français et marocains ? Sur quels fondements moraux s'appuient-ils le plus ? Comment ces fondements influencent les prises de décisions morales ? Et, existe-t-il des changements et des constantes en fonction de l'âge ?

Pour répondre à ces questions, 4 études avec des objectifs précis ont été réalisées. Notre travail de thèse se divise en 2 sections.

La **première section**²⁰ comprend 3 premières études²¹ qui poursuivent un même objectif principal : étudier l'influence du système moral sur le jugement et l'intention de choix comportemental sous une approche interculturelle et développementale.

L'objectif de l'**Étude 1** est d'observer l'effet de la culture et de l'âge sur le niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs. La théorie des principes moraux fondateurs de Haidt et Joseph (2004) postule l'existence de préoccupations morales universelles assorties de croyances spécifiques à chaque culture. Ainsi, chaque société n'exprime qu'une partie de l'universalité morale. De ce fait, existe-t-il des différences et similitudes dans le degré

²⁰ Cette section correspond au Chapitre 2 de la Partie 2 de cette thèse.

²¹ Nous réunissons ces 3 études dans une section car la méthodologie utilisée dans ces études est liée et suit un fil logique. La conception théorique du questionnaire de l'étude 1 est appliqué à la conception des dilemmes moraux présentés dans l'étude 2. Mais aussi, un lien est fait entre les résultats de l'étude 1 et une variable de l'étude 2. De plus, l'étude 3 s'appuie sur les justifications apportées par les participants lors de la prise de décision aux dilemmes moraux de l'étude 2.

d'adhésion aux principes moraux entre et au sein de chaque culture ? Il s'agit d'observer comment s'intègrent les fondements moraux dans les systèmes moraux des adolescents et adultes français et marocains.

L'objectif de l'**Étude 2** est de déterminer l'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur la transgression morale de jugement et d'intention de choix comportemental. Le système moral de l'individu, constitué d'un ensemble d'idéaux, lui permet de mobiliser une force motivationnelle qui guide son jugement ou son action (Métayer, 2011). À l'adolescence, l'individu apprend et se confronte à de nouvelles règles et savoirs qui l'amènent à devoir trouver un équilibre entre les nécessités de restreindre son désir ou de le satisfaire via la transgression. De plus, en étant une période de reconstruction identitaire, l'accès aux connaissances morales, quel que soit le contexte, est moins efficace, ce qui peut entraîner des répercussions sur les décisions morales des adolescents (Krettenauer & Mosleh, 2013). Ces éléments nous conduisent à étudier comment la conjonction de la culture française ou marocaine avec l'âge adolescent ou adulte influence la transgression morale.

Le modèle des processus duels de Paxton et Greene (2011) explique que lorsqu'un individu répond à un dilemme moral, des processus émotionnels automatisés et contrôlés rationnels entre en confrontation pour générer une décision morale. Selon ces auteurs, l'activation d'un processus plutôt que l'autre dépend du contexte social et du type de dilemme. Ce contexte englobe l'expérience sociale propre à un contexte culturel, mais aussi la position du protagoniste qui répond au dilemme. En effet, lorsque d'une résolution de dilemme moral, le changement de perspective a de possibles conséquences sur les réponses (Moore et al., 2008). Il est donc nécessaire de distinguer le jugement (sans conséquence personnelle, sans projection, avec un mode de résolution objectif) du choix comportemental (avec des conséquences étant un acteur simulé, sur un référentiel égocentrique, avec un mode de résolution subjectif). Ensuite, cette distinction nous conduit à observer les différences de transgression entre les jugements et les intentions de choix comportemental.

Le système moral guide le jugement ou l'action d'un individu. Plus un individu adhère à un principe moral, plus il est contraint à ne pas l'enfreindre. Mais que se passe-t-il lorsque ce principe entre en contradiction avec l'intérêt personnel ? Troisièmement, en distinguant le jugement moral de l'intention de choix comportemental, nous voulons identifier plus précisément comment la conjonction de la culture française ou marocaine avec l'âge adolescent ou adulte influence la transgression morale.

L'objectif de l'**Étude 3** est de déterminer l'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur les justifications morales. L'hypothèse de la justification (Henrique, 2011) souligne que la justification dépend de motivations fondamentales provenant de constructions culturelles qui s'établissent au fil du temps. Ces constructions aident l'individu à argumenter et à mobiliser des raisons pour justifier ses pensées et agirs moraux. De plus, le développement ouvre la voie à une intégration plus poussée du système moral. Avec l'avancée en âge, les fondements importants du système moral se spécifient, ce qui les amènent à apparaître de manière constante dans différents domaines de vie (Bleidorn et al., 2013). De ce fait, nous voulons voir comment la conjonction de la culture française ou marocaine avec l'âge adolescent ou adulte influence les types de justifications. Quelles motivations morales modélisent le système de justification ? Il s'agit d'analyser finement les raisonnements post-hoc réalisés en justifiant.

La **deuxième section**²² représente l'**Étude 4** qui a pour but d'étudier le raisonnement et l'argumentation morale sous une approche interculturelle et développementale.

Dans notre thèse, le raisonnement a une fonction interactionniste et écologique. Selon la théorie argumentative (Mercier & Sperber, 2011), la fonction principale du raisonnement est d'argumenter. L'influence sociale a un effet sur les raisonnements en provoquant une augmentation des raisonnements hypothético-déductifs. En fonction de l'époque, du lieu et de la culture, chaque société instaure différentes normes, valeurs et règles morales qui déterminent ce qui est bien et ce qui est mal. Certaines cultures approuvent des situations²³ que d'autres désapprouvent. Krettenauer et Hertz (2015) soulignent que la période de l'adolescence est précisément celle où de telles croyances morales se déterminent et se différencient. Pour chaque adolescent, la résistance face aux nombreuses croyances véhiculées dans sa culture passe par des réflexions critiques. Par ailleurs, le maintien de croyances motivées peut être particulièrement difficile lorsque les individus reçoivent des arguments qui menacent leurs croyances (Paxton et al., 2012). De ce fait, comment l'argumentation impacte-t-elle la flexibilité des croyances morales ?

Tout d'abord, nous voulons connaître les croyances morales de nos adolescents et adultes français et marocains concernant 3 situations précises ; le divorce, le suicide et

²² Cette section correspond au Chapitre 3 de la Partie 2 de cette thèse.

²³ Pour rappel dans cette étude, les situations réfèrent à des événements de vie qui engendrent des débats moraux quant à leurs acceptabilités ou non (par exemple ; l'euthanasie, le suicide, le divorce, l'homosexualité, l'avortement etc.).

l'avortement. Existe-t-il des différences et des similitudes de croyances entre et au sein de chaque culture ?

Ensuite, nous voulons déterminer si la culture et l'âge ont un effet sur la flexibilité des croyances morales dans les trois situations. Quelle culture, française ou marocaine, est susceptible de changer de croyance face à des contre-arguments ? Les adolescents sont-ils plus susceptibles de changer de croyance que les adultes ? Comment la conjonction de la culture française ou marocaine avec l'âge adolescent ou adulte influence la flexibilité des croyances ?

Enfin, les types d'arguments acceptés ou rejetés varient en fonction du contexte social et culturel (Trouche, 2016). Cela suppose que certains arguments ont le pouvoir de convaincre que d'autres non pas, et donc, que les individus font la distinction entre des arguments de différentes forces. Nous voulons établir plus précisément l'effet de la culture sur l'importance accordée aux contre-arguments présentés dans chaque situation. Il s'agit de déterminer quels types de contre-arguments apparaissent les plus convaincants chez les français et les marocains.

PARTIE 2 : RECHERCHES EMPIRIQUES²⁴

²⁴ Toutes les études ont été soumises au Comité d'Éthique de la Recherche de Tours-Poitiers.

CHAPITRE 1 : MÉTHODOLOGIE GÉNÉRALE

Nous faisons le choix de présenter la méthodologie générale dans un seul chapitre pour des raisons méthodologiques et théoriques. Nous avons les mêmes participants pour les 4 études. Les participants répondent à un questionnaire lors d'une seule passation. Les 4 outils utilisés dans cette thèse sont présentés sous forme d'étapes. L'organisation de ce questionnaire s'est effectuée de manière logique et progressive. De plus, nos outils s'appuient sur des concepts théoriques clés auxquels se réfèrent cette thèse, à savoir la théorie des principes moraux fondateurs (Haidt & Joseph, 2004, Graham et al., 2011) et l'approche des 3 éthiques (Schweder, 1990, 1997). Ce questionnaire présente donc un cheminement cohérent et suit un fil logique avec un objectif commun ; évaluer la morale sur la prise de décision.

La passation du questionnaire est présentée en 5 étapes :

- Dans la première étape, une présentation de l'étude est faite. Cette présentation n'est pas la même pour les adolescents et pour les adultes (présentée dans l'Annexe 3). Un consentement est requis pour continuer. Puis, les participants sont interrogés sur leur âge, genre, niveau d'étude, pays de naissance, catégorie socio-professionnelle, langue parlée.
- Dans la deuxième étape, ils répondent aux 14 énoncés sur l'identité ethnique de la version québécoise du MIE (Tremblay et al., 2000). Cette étape contient un court questionnaire qui nous permet d'inclure ou d'exclure les participants en fonction de leurs scores.
- Dans la troisième étape, ils répondent à la version française du Moral Foundations Questionnaire, le questionnaire des principes moraux fondateurs (Métayer & Pahlavan, 2014). Cette étape concerne l'Étude 1.
- Dans la quatrième étape, 10 dilemmes moraux sont présentés. Il y a 2 dilemmes par principe (Non-nuisance, Équité, Loyauté, Autorité et Pureté), 1 dilemme de jugement moral et 1 dilemme d'intention de choix comportemental. Certains dilemmes sont totalement inventés et inédits, d'autres s'inspirent des dilemmes de l'étude de Graham et al. (2011). Cette étape concerne l'Étude 2. Les participants doivent, à la suite de chaque dilemme, justifier librement leurs choix. Nous avons codé ces justifications à l'aide du manuel de codage des 3

éthiques de Jensen (2015a), pour les traiter dans l'Étude 3 de manière quantitative.

- Dans la dernière étape, les participants répondent à un questionnaire sur l'évaluation du raisonnement moral. Il s'inspire du questionnaire TERA (Three Ethics Reasoning Assessment) de Jensen (2015b). Cette étape concerne l'Étude 4.

La présentation du questionnaire avec des exemples est présentée dans l'Annexe 4.

1.1. Participants

L'échantillon visé par la présente étude témoigne des caractéristiques des populations source qui comprennent des adolescents et des adultes ayant une culture française ou une culture marocaine. Les participants ont répondu à plusieurs critères de sélection.

Les adolescents doivent être âgés de 15 à 19 ans. Ces choix d'âges sont justifiés par le fait que les adolescents doivent avoir un degré de maturité morale et d'introspection suffisamment élevé pour être en mesure de répondre aux questions et aux dilemmes des études. Vers 15-19 ans, les adolescents sont généralement aux lycées voir en première année d'études supérieures. En psychologie, nous distinguons généralement trois grandes étapes au sein de l'adolescence. Les âges choisis se situent à la mi-adolescence où les processus biopsychosociaux et transformations physiques sont bien entamés. Et surtout, où la recherche d'identité atteint un point culminant avec l'apparition de la capacité à manipuler des concepts théoriques et de l'intérêt pour les questions fondamentales. Sur le plan psychologique, nous retrouvons à ces âges-là un tiraillement entre des mouvements contradictoires et des comportements d'expérimentation, de transgression et de prise de risque (Cloutier & Drapeau, 2008).

Les adultes doivent être âgés de 35 à 60 ans. Cette période représente des instants de vie qui marquent notamment l'autonomie et des états apparents de maturité morale et de stabilités physiques, intellectuelles et affectives.

Enfin, les participants doivent avoir un score de 3 ou plus (moyenne variant de 1 à 4) au questionnaire de la Mesure d'Identité Ethnique (MIE) pour être inclus dans l'étude. Étant donné que le questionnaire est effectué en ligne, avec un panel de répondants provenant uniquement d'un milieu urbain, nous nous sommes assurés que l'identité ethnique liée à la culture (marocaine ou française) est suffisamment forte.

Au total 346 personnes, ont participé à l'étude [45,09% hommes (N= 156) et 54,91 % femmes (N= 190), âge moyen pour les adolescents français = 16,53, ET = 1,58, âge moyen pour les adolescents marocains = 17,41, ET = 1,62, âge moyen pour les adultes français = 41,21, ET = 5,34, âge moyen pour les adultes marocains = 44,02, ET= 6,03].

À la suite de l'analyse de leurs réponses au questionnaire MIE, 44 participants ont été exclus. 11 adultes français, 5 adultes marocains, 12 adolescents français et 16 adolescents marocains ont eu un score inférieur à 3.

L'étude a donc été réalisée sur un échantillon de 302 participants [45,70% hommes (N= 138) et 54,30% femmes (N= 164), âge moyen pour les adolescents français = 16,95, ET = 1,42, âge moyen pour les adolescents marocains = 16,66, ET = 1,28, âge moyen pour les adultes français = 40,67, ET = 6,10, âge moyen pour les adultes marocains = 43,22, ET= 5,39]. Les effectifs et pourcentages de chaque groupe sont présentés dans le Tableau 6.

	Adolescents	Adultes	Total
France	73 (24,17%)	77 (25,50%)	150 (49,67%)
Maroc	75 (24,83%)	77 (25,50%)	152 (50,33%)
Total	148 (49%)	154 (51%)	302 (100%)

Tableau 6. Effectifs et pourcentages de adolescents et des adultes en fonction de la culture.

1.2. Matériel

Mesure d'Identité Ethnique (MIE) (Perron & Coallier, 1992 cité par Tremblay et al., 2000)

Pour cette étude interculturelle, 14 énoncés du MIE ont été administrés pour mesurer l'identité ethnique des participants. En effet, il nous semble important d'avoir des participants ayant une identité ethnique liée à leur culture (marocaine ou française) suffisamment forte.

Le choix de la MIE se justifie par le fait qu'elle a été validée au Québec auprès d'adolescents québécois (Tremblay et al., 2000), est traduite en français et est adaptable culturellement. De plus, le temps requis pour répondre est d'environ 5 à 10 minutes. Les

qualités psychométriques de la MIE sont satisfaisantes et en font un instrument utile dans les études concernant l'identité ethnique (Tremblay et al., 2000).

Comme dans l'instrument original de Perron et Coallier (1992), le questionnaire comprend 20 énoncés qui sont regroupés en deux facteurs : 1) l'identité ethnique (14 items) et 2) l'orientation allo-sociale (6 items). Nous avons besoin de participants manifestant ce sentiment d'appartenance à une culture. Une identité ethnique dans laquelle leurs attitudes, valeurs et comportements sont reliés à leur culture. C'est pour cela que nous avons seulement administré le premier facteur. L'identité ethnique comprend trois dimensions : l'affirmation et l'appartenance, l'identité ethnique réalisée et les comportements ethniques. Les énoncés du questionnaire sont évalués à l'aide d'une échelle de type Likert en 4 points (1= tout à fait en désaccord à 4= tout à fait en accord).

Nous avons fait le choix, à travers l'utilisation de cette échelle, de garder les participants ayant eu 3 ou plus à l'échelle d'identité ethnique. En effet, plus le score est élevé, plus il correspond à une identité ethnique réalisée (moyenne variant de 1 à 4).

Questionnaire des principes moraux fondateurs (MFQ) (Métayer & Pahlavan, 2014)

Ce questionnaire construit par Graham et al. (2011) a été choisi car il permet d'évaluer le système moral des individus. Ce questionnaire s'appuie sur la théorie des principes moraux fondateurs (Haidt & Joseph, 2004). Il s'agit d'une mesure auto rapportée de l'importance accordée à cinq principes moraux qui sont à l'origine des valeurs morales (Non-nuisance, Équité, Loyauté, Autorité, Pureté). Il est en 2 parties de 15 items dont chacune comporte 3 items par principe. Dans la première partie, il est demandé aux participants d'évaluer dans quelle mesure les items proposés sont selon eux des critères importants pour émettre un jugement moral. L'objectif de cette partie est de recouvrir le plus largement possible le champ moral, avec à la fois des éléments abstraits (par exemple : les droits, le groupe) et des exemples d'application du principe (par exemple : l'amour pour son pays). Dans la deuxième partie, les participants doivent se placer vis-à-vis d'une série d'affirmations liées aux principes afin de capter leur sensibilité morale.

Les participants doivent spécifier sur une échelle de type Likert en 6 points la pertinence des items (0 = pas du tout pertinent ; 5 = extrêmement pertinent) et leur adhésion aux affirmations (0 = fortement en désaccord ; 5 = fortement d'accord). Une moyenne est calculée pour chaque principe en faisant la moyenne des réponses aux items relatifs à chacun des 5

principes. Le score d'adhésion est de 0 à 6 pour chacun des 5 principes moraux évalués, plus le score est élevé, plus l'individu adhère au principe.

Le MFQ offre une mesure précise du système moral fondée sur la théorie des principes moraux fondateurs d'Haidt et Joseph (2004) intégrant cinq principes. Il permet de comparer des individus de diverses cultures assez rapidement et simplement. Les qualités psychométriques de la version Française témoignent l'existence de validité interne, temporelle et prédictive satisfaisante. Son utilisation a plusieurs fois mis en exergue l'existence de structure morale en 5 dimensions dans plusieurs pays du monde ; en Asie, en Europe, dans le Moyen-Orient (Doğruyol et al., 2019, Graham et al., 2011). Cependant, une étude récente incluant 27 pays n'a pas réussi à reproduire les mêmes résultats (Iurino & Saucier, 2020). Pour cela, il nous semble pertinent de voir les résultats en France mais surtout au Maroc où l'outil n'a jamais été utilisé. Grâce au MFQ, la mesure du système moral établie dans cette thèse est théoriquement fondée, structurée et adaptée aux études interculturelles.

Les dilemmes moraux (créés par les auteurs de cette thèse, 2020)

Nous avons élaboré plusieurs dilemmes moraux en respectant les critères suivants :

- Nous avons présenté des dilemmes de norme.
- En fonction de l'histoire, les dilemmes peuvent être antisociaux ou pro-sociaux (Wark & Krebs, 1996) :
 - Pour les dilemmes antisociaux : une décision doit être prise sur la façon de réagir. Que faire en cas de transgression, d'injustice, de crime, de violation des règles (par exemple : tricher, mentir, mal se comporter, tromper, répandre des rumeurs etc.) ? Le participant est confronté à la tentation de satisfaire ses besoins et désirs, d'acquérir des ressources, d'augmenter son gain en se comportant de façon malhonnête, immorale, injuste, ingrate.
 - Pour les dilemmes pro-sociaux : le participant est confronté à deux ou plusieurs personnes lui faisant des demandes incompatibles (souvent impliquant leur relation) et doit décider d'aider ou non (par exemple : aider un ami criminel, prendre les clés de voiture d'un ami ivre, aider son beau-père violent, aider sa mère à arrêter de prendre de la drogue, etc.). Le participant se sent en conflit pour savoir s'il est responsable d'adopter un comportement proactif au nom d'une autre personne et quels sont ses devoirs ou responsabilités envers celle-ci.

- Tous les protagonistes impliqués ont le même statut, ici celui de membre de la famille (frère, sœur, mère ou père). Ce choix s'explique par le fait que les réponses peuvent varier en fonction du statut du protagoniste (par exemple, une personne peut vouloir sauver sa mère mais pas son meilleur ami). C'est pour cela que nous avons toujours utilisé le même statut pour tous les dilemmes.
- Les conséquences sont fortes (par exemple, la mort, l'emprisonnement, un renvoi, une trahison etc.). En effet, lorsque la conséquence est forte nous pouvons nous attendre à ce que les participants transgressent davantage les principes moraux auxquels ils adhèrent.
- Chaque dilemme créé se base sur l'atteinte aux valeurs d'un principe moral particulier. Nous nous sommes appuyés sur les caractéristiques de quatre modules moraux pour chaque principe présentés par Haidt & Joseph (2008) dans le Tableau 7. De plus, certains dilemmes s'inspirent des dilemmes de l'étude de Graham et al. (2011). Cependant, plusieurs modifications ont été effectuées en fonction des critères établis.

	Non-nuisance	Équité	Loyauté	Autorité	Pureté
Challenge adaptatif	Protection et soin des individus, vulnérable, ou parent blessé	Profitez des avantages de la coopération dyadique avec d'autres personnes	Profitez des avantages de la coopération de groupe	Négocier la hiérarchie	Évitez les microbes et les parasites
Domaine approprié (déclencheur adaptative)	Souffrance, détresse ou menace des proches	Tricherie, coopération, tromperie	Menace ou défi à un groupe	Signes de domination et de soumission	Déchets, personnes malades
Caractéristique des émotions	Compassion	Colère, gratitude, culpabilité	Fierté de groupe, appartenance ; rage contre les traîtres	Respect, peur	Dégoût
Valeurs et vices	Soin, gentillesse (cruauté)	Équité, justice, honnêteté, fiabilité (malhonnêteté)	Loyauté, patriotisme, abnégation (trahison, lâcheté)	Obéissance, déférence (désobéissance, immobilité)	Tempérance, chasteté, piété, propreté (luxure, intempérance)

Tableau 7. Les quatre modules des principes moraux fondateurs présentés par Haidt & Joseph (2008).

- Pour chaque principe, 2 types de dilemmes sont présentés aux participants. Nous nous sommes appuyés sur le modèle de Moll et al. (2007) :
 - Pour les dilemmes de jugement moral : ils ne présentent pas de conséquence personnelle, ils sont sans projection et le mode de résolution est objectif. La question posée est « Est-il acceptable que « ... » ? ».
 - Pour les dilemmes d'intention de choix comportemental : les participants sont des acteurs simulés, le référentiel est égocentrique et le mode de résolution est subjectif. La question posée est « Acceptes-tu de « ... » ? ».

Il y a donc 10 dilemmes, 1 dilemme de jugement et 1 dilemme d'intention de choix comportementale pour les 5 principes. Nous avons pré-testé nos 10 dilemmes avec 10 participants non inclus dans l'étude. Ce prétest avait pour objectif de vérifier que chaque

version d'un dilemme portait bien sur les valeurs du principe en question. Le but était de conserver des dilemmes clairs et équilibrés.

Les dilemmes sont répartis de façon aléatoire dans la partie 4 du questionnaire. Pour les dilemmes de jugement, les participants indiquent sur une échelle en 6 points (1 = complètement inacceptable à 6 = complètement acceptable) dans quelle mesure selon eux l'acte du protagoniste était acceptable ou non. Pour les dilemmes d'intention de choix comportementale, les participants indiquent sur une échelle en 6 points (1= Pas du tout à 6 = Tout à fait) dans quelle mesure ils acceptent de transgresser le principe du dilemme. Pour les 10 dilemmes, cocher 6 sur l'échelle indique que les participants transgressent le principe du dilemme. Une inversion de score a été réalisée pour les dilemmes d'Autorité et de Loyauté (dilemmes 1, 4, 6 et 7 dans l'Annexe 4).

À la suite de chaque dilemme, les participants doivent justifier librement leurs réponses avec la question « Quelle(s) motivation(s) morale(s) vous a le plus guidé vers cette réponse ? Comment justifiez-vous votre choix ? ».

Manuel de codage des 3 éthiques (Jensen, 2015a) (présenté dans l'Annexe 5).

Ce manuel nous a permis de coder les justifications libres des participants. Il est très détaillé quant aux directives de cotation de justification. Il existe 3 types de justifications ; d'Autonomie, de Communauté et de Divinité en référence à l'approche des 3 éthiques de Schweder (1990, 1997).

Nous nous sommes concentrés sur ces 3 justifications sans distinguer les sous-catégories de justifications²⁵ par éthiques que propose Jensen (2015a).

Premièrement, le discours moral au sein de l'éthique d'Autonomie définit la personne comme un individu autonome qui est libre de faire des choix, avec peu de limites. Les justifications de cette éthique sont centrées sur les droits, les besoins, les sentiments et le bien-être de l'individu. Ce qui limite le choix d'un individu est principalement l'interdiction d'infliger des dommages à soi-même et à autrui. Cela pour ne pas empiéter les droits intra et interindividuelles. L'éthique comprend également le souci d'égalité.

Deuxièmement, le discours moral de l'éthique de Communauté décrit l'individu en termes d'appartenance à des groupes, tels que la famille, les pairs, la communauté ou la nation.

²⁵ Les détails de toutes les sous-catégories sont présents dans l'Annexe 5.

Les personnes sont décrites comme agissant en fonction de leurs rôles sociaux (par exemple en tant que mère, père, ami, directeur ou Français). L'idée véhiculée est que les rôles sociaux lient les individus les uns aux autres dans des relations complexes d'obligations différentes. Cette éthique inclut également le souci de promouvoir le bien-être, les objectifs, les besoins et les intérêts des groupes sociaux.

Troisièmement, le discours moral de l'éthique de Divinité envisage l'individu comme une entité spirituelle. Ces comportements doivent être conformes aux directives données par un ordre spirituel ou naturel donné (afin, par exemple, d'éviter une punition de la part de Dieu(s)). Ainsi, la personne évite une dégradation et se rapproche de la Pureté morale.

Questionnaire sur l'évaluation du raisonnement moral (Inspiration du questionnaire TERA ; Three Ethics Reasoning Assessment, Jensen, 2015b).

Le questionnaire TERA évalue le raisonnement par rapport à une sélection de situations morales spécifiques, à savoir l'avortement, le divorce, le suicide et le suicide en cas de maladie terminale.

Concernant notre questionnaire, nous nous sommes inspirés de la forme du questionnaire TERA. De plus, nous proposons également des questions sur 3 situations spécifiques, le divorce, l'avortement et le suicide avec la question suivante : « Pensez-vous qu'en général, il est moralement acceptable de « ... » ? ». Les participants indiquent sur une échelle en 8 points (1 = complètement inacceptable à 8 = complètement acceptable) dans quelle mesure selon eux la situation était acceptable ou non.

Si les participants cochent les cases de 1 à 4, cela signifie qu'ils trouvent la situation moralement inacceptable. Si les participants cochent les cases de 5 à 8, cela veut dire qu'ils trouvent la situation moralement acceptable. Cette évaluation influence la suite de la présentation car nous avons présenté aux participants seulement des contre-arguments concernant leur jugement initial. Le but est de proposer des contre-arguments afin de changer l'opinion du participant sur la situation en question. Enfin, à la différence du questionnaire TERA, une dernière question est posée : « *Après avoir lu ces arguments, pensez-vous généralement que c'est moralement acceptable de « ... » ?* ». Celle-ci nous a permis de relever le jugement final des participants et de mesurer la flexibilité des croyances.

Concernant les contre-arguments, le questionnaire TERA propose 6 arguments en lien avec les 3 éthiques (Approche des 3 éthiques de Shweder et al., 1987). De notre côté, nous

avons proposé dans chaque situation possible 5 arguments en lien avec les 5 principes moraux (Non-nuisance, Équité, Loyauté, Autorité et Pureté). À la lecture des contre-arguments, les participants doivent obligatoirement les classer de 1 = plus convaincant à 5 = moins convaincant.

Nous avons créé ces arguments en respectant plusieurs critères :

- En fonction du jugement initial, les arguments sont soit en faveur soit à l'encontre des 3 situations : divorce, avortement et suicide.
- Pour chaque scénario, nous avons présenté à chaque fois 5 arguments, 1 par principe moral en respectant les caractéristiques de 4 modules moraux pour chaque principe présenté par Haidt et Joseph (2008) dans le Tableau 7. Les arguments font surtout appel aux challenges adaptatifs et aux valeurs des principes.

1.3. Procédure

La sélection des participants a été effectuée grâce au recrutement d'échantillons volontaires. Cela repose sur un choix raisonné d'individus respectant des critères fixés à l'avance (critères mentionnés plus haut). En raison des difficultés d'accès aux établissements scolaires et associatifs en France, liées aux conditions sanitaires dû à la Covid-19, le recrutement s'est effectué sur Internet via les réseaux sociaux du 25 décembre 2020 au 06 mai 2021. L'ensemble du matériel a été diffusé sur le logiciel SphinxOnline sous forme de questionnaire intitulé « Rôle du jugement moral sur la prise de décision ». Le lien du questionnaire a ensuite été largement diffusé sous l'effet « *boule de neige* ». Pour certains adolescents marocains (46 participants), le recrutement a pu être effectué en collège/lycée en passation collective dans l'établissement public marocain Hermitage en janvier 2021. En moyenne la passation dans les classes a duré environ 30 à 40 minutes et la moyenne de passation en ligne pour les autres participants est de 31 minutes. Pour le consentement des mineurs français et marocains, le recrutement s'est effectué sans autorisation parentale car d'après la CNIL « *en France, les enfants de 15 ans ou plus peuvent consentir eux-mêmes au traitement de leurs données fondé sur le consentement dans le cadre des services de la société d'information* ».

Le questionnaire a été proposé en langue française et arabe. En effet, la langue pratiquée au Maroc est majoritairement l'arabe, qui est la langue maternelle mais la maîtrise du français

est répandue. Il nous a quand même semblé judicieux de proposer le questionnaire en arabe car certains marocains se sentaient plus à l'aise avec leur langue maternelle. Une traduction à rebours (back-translation) a été faite avec l'aide de deux bilingues arabes et français. Au total, seulement 35 adultes marocains ont choisi de faire le questionnaire en arabe. Tout comme la version française, le questionnaire en arabe avait exactement les mêmes questions dans le même ordre de passation.

CHAPITRE 2 : L'INFLUENCE DU SYSTEME MORAL SUR LE JUGEMENT MORAL ET L'INTENTION DE CHOIX COMPORTEMENTAL : APPROCHE INTERCULTURELLE ET DEVELOPPEMENTALE

2.1. Étude 1 : Le niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs : approche interculturelle et développementale

2.1.1. Introduction

Cette première étude vise à étudier les spécificités culturelles du développement moral. En effet, la théorie des principes moraux fondateurs est décrite par Haidt lui-même comme une théorie du développement (Haidt & Joseph, 2004). Cependant, peu de recherches développementales ont été menées dans le cadre de cette théorie. À l'inverse, le domaine s'est résolument concentré sur les fondements moraux des adultes. Par exemple, une méta-analyse des effets de l'âge sur les fondements moraux a référencé 122 études, avec un échantillon de 492 298 participants, un âge moyen de 30.58 et un écart-type de 8.95 ans (Castilla-Estévez & Blázquez-Rincón, 2021). Le développement moral et la culture sont liés à bien des égards. La culture, à travers les exigences de l'environnement écologique, démographique et institutionnel, ainsi que les expériences historiques, définit en grande partie les voies de développement de la morale (Helkama & Sortheix, 2015). Nous avons choisi d'étudier l'impact du système moral en nous appuyant sur la théorie des principes moraux fondateurs (Haidt & Joseph, 2004). Cette théorie postule l'existence d'une organisation de base à partir de laquelle chaque culture développe ses propres valeurs morales constitutives de son système moral. C'est un socle commun à toutes les cultures composées de cinq principes moraux à la base de toute intuition et activité morale (Graham et al., 2009). Chaque société n'exprime donc qu'une partie de cette universalité morale due à des perspectives morales spécifiques. Par conséquent, nous voulons savoir si la culture et l'âge ont un effet sur le niveau d'adhésion aux principes moraux. Il s'agit de mieux comprendre la structure du système moral des adolescents et adultes français et marocains. Nous nous appuyons sur la version française du questionnaire des fondements moraux comme outil de mesure du système moral (Métayer & Pahlavan, 2014).

L'environnement social joue un rôle dans la maturité morale. Le développement de l'identité morale continue de se construire à l'adolescence (Hart & Carlo, 2005; Krettenauer & Hertz, 2015; Lapsley & Hill, 2009). En effet, en adoptant les systèmes moraux des autres, les adolescents reconstruisent les leurs. Cela engendre une restructuration des modèles de pensée

morale antérieurs. Durant cette période de vie, une forte exploration des normes externes représentées par des valeurs familiales et des cadres institutionnels s'effectue (Krettenauer & Hertz, 2015; White & Matawie, 2004). À mesure que les adolescents grandissent, des codes moraux sont établis pour relever des défis et résoudre des problèmes. Une certaine confusion peut survenir lorsque les individus redéfinissent sans cesse leurs valeurs morales dues à des ambivalences des positions idéologiques contradictoires dans leurs identités morales. Ces remises en cause peuvent aboutir généralement à un positionnement moins affirmé des principes moraux soutenus dans l'identité morale. *A contrario*, les adultes semblent avoir une identité morale plus affirmée due à de meilleures connaissances morales, un meilleur sens de l'empathie et une forte volonté d'agir en accord avec les principes moraux qu'ils soutiennent (Bleidorn et al., 2013). **Hypothèse 1** : concernant l'âge, nous pensons retrouver un niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs plus fort chez les adultes que chez les adolescents.

Nous avons vu que la France est une société WEIRD, occidentale, éduquée, industrialisée, riche et démocratique. Nous pouvons affirmer cela à travers le score de WEIRDness de la France (score de 0.79) calculé en notant chacune des 5 dimensions dans l'étude interculturelle de Klein et al. (2018). Le score combiné a été dichotomisé en utilisant le score moyen des scores WEIRDness comme seuil²⁶. Les pays en dessous de 0.5 sont codés comme non-WEIRD tandis que les pays au-dessus de 0.5 sont codés comme WEIRD. Il n'y a pas de données sur le Maroc dans cette base de données mais l'étude récente d'Atari et al. (2022) attribue au Maroc un score de WEIRDness à 0.149. Les idéologies des systèmes institutionnels, religieux, politiques sont clairement définies et strictes dans les pays non-WEIRD. Néanmoins, l'occidentalisation de ces pays peut également les amener à assimiler des valeurs véhiculées en Occident (Apicella et al., 2020). Cette assimilation se retrouve dans des modèles culturels occidentaux que les pays non-WEIRD appliquent dans leurs institutions. Nous supposons alors l'existence d'une influence de la culture individualiste dans les pays non-WEIRD. En raison de cette influence, les marocains intègrent sûrement plus que les français les cinq principes moraux dans leur système moral, mais accordent quand même plus d'importance aux valeurs prédominantes de leur culture. **Hypothèse 2** : concernant la culture, nous nous attendons à ce que les marocains aient un niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs plus fort que les français.

²⁶ Les scores de plusieurs pays se trouvent dans le site du projet Many Lab 2 : Investigating Variation in Replicability Across Sample and Setting (<https://osf.io/b7qrt/>).

De plus, les principes dominants dans la culture individualiste devraient rencontrer un niveau d'adhésion plus fort que les principes dominants dans la culture collectiviste. **Hypothèse 3 :** les principes de Non-Nuisance et d'Équité ont un niveau d'adhésion plus fort que les principes d'Autorité, de Loyauté et de Pureté.

Plusieurs recherches relèvent que le fondement Individualisant (rassemblant les principes de Non-nuisance et d'Équité) est dominant dans les cultures individualistes dites WEIRD. Au contraire, le fondement d'Engagement (rassemblant les principes d'Autorité, de Loyauté et de Pureté) est plus répandu dans les cultures collectivistes dites non-WEIRD (Alqahtani, 2018; Atari et al., 2020; Graham et al., 2011, 2016a; Green et al., 2005; Jensen, 2011; Ladhari et al., 2015). Ces fondements s'intègrent dans le système moral d'une manière plus ou moins forte en fonction de l'importance que les individus leur accordent. **Hypothèse 4 :** nous pensons que les marocains ont un niveau d'adhésion plus fort aux principes moraux d'Autorité, de Loyauté et de Pureté alors que les français ont un niveau d'adhésion plus fort aux principes moraux de Non-nuisance et d'Équité.

Les adolescents n'ont pas encore fixé leurs croyances dans de nombreux de domaine de vie (Jensen, 2010). Plus particulièrement, nous pensons que les adolescents marocains sont confrontés à de multiples représentations dues à l'implication de la mondialisation. Arnett (2002) explique que cette dernière peut entraîner l'augmentation d'une confusion identitaire chez les jeunes des cultures non occidentales. Une confrontation entre les valeurs des anciennes générations avec celles véhiculées aujourd'hui peut déstabiliser le système moral. Et par conséquent, ces adolescents, à travers l'hétérogénéité inter-individuelle, ne se plient sûrement pas passivement aux représentations dominantes de leur culture. **Hypothèse 5 :** nous pensons que l'effet de l'âge s'observe uniquement chez les marocains. Le niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs des adultes marocains est plus fort que celui des adolescents marocains.

2.1.2. Résultats

Analyses globales

Les données ont été analysées à l'aide du logiciel Statistica. Les résultats sont traités à l'aide d'une ANOVA factorielle simple avec mesures répétées. Le plan factoriel est sur un modèle inter-sujets à 4 niveaux (2 Âge x 2 Culture : Adolescents français vs. Adultes français vs. Adolescents marocains vs. Adultes marocains) x intra-sujets à 5 niveaux (Type de principe :

Non-nuisance vs. Équité vs. Loyauté vs. Autorité vs. Pureté). De plus, des comparaisons planifiées ont permis de tester les différences formulées dans les hypothèses et de préciser leur significativité.

Les moyennes et écarts-types des niveaux d'adhésion en fonction du type de principe, de l'âge et de la culture sont présentés dans l'Annexe 6.

Afin de ne pas alourdir la présentation des résultats, seuls les résultats significatifs sont présentés.

	SC	Ddl	CM	F	p
Âge	60.46	1	60.46	39.03	***
Culture	58.48	1	58.48	37.75	***
Âge*Culture	39.25	1	39.25	25.34	***
Type de principe	181.47	4	45.37	89.43	***
Type de principe *Âge	4.17	4	1.07	2.06	0.084
Type de principe *Culture	358.06	4	89.51	176.44	***
Type de principe *Âge*Culture	4.32	4	1.08	2.13	0.075

Tableau 8. Effet de l'âge, de la culture et du type de principe sur le niveau d'adhésion aux 5 principes moraux *** $p < .001$.

L'effet de l'âge sur le niveau d'adhésion est statistiquement significatif (Tableau 8). L'**Hypothèse 1** est validée ; les adultes ont un niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs plus fort que les adolescents.

L'effet de la culture sur le niveau d'adhésion est statistiquement significatif (Tableau 8). L'**Hypothèse 2** est validée ; les marocains ont un niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs plus fort que les français.

L'effet du type de principe sur le niveau d'adhésion est statistiquement significatif (Tableau 8). L'**Hypothèse 3** est validée ; les principes de Non-nuisance et d'Équité ont des niveaux d'adhésion plus fort que les principes de Loyauté, d'Autorité et de Pureté.

Interactions

Tout d'abord, il existe une interaction statistiquement significative entre l'âge et la culture sur le niveau d'adhésion (Tableau 8). Les comparaisons planifiées révèlent que les adultes marocains ont un niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs plus fort que les adolescents marocains, les adolescents et adultes français (Figure 4).

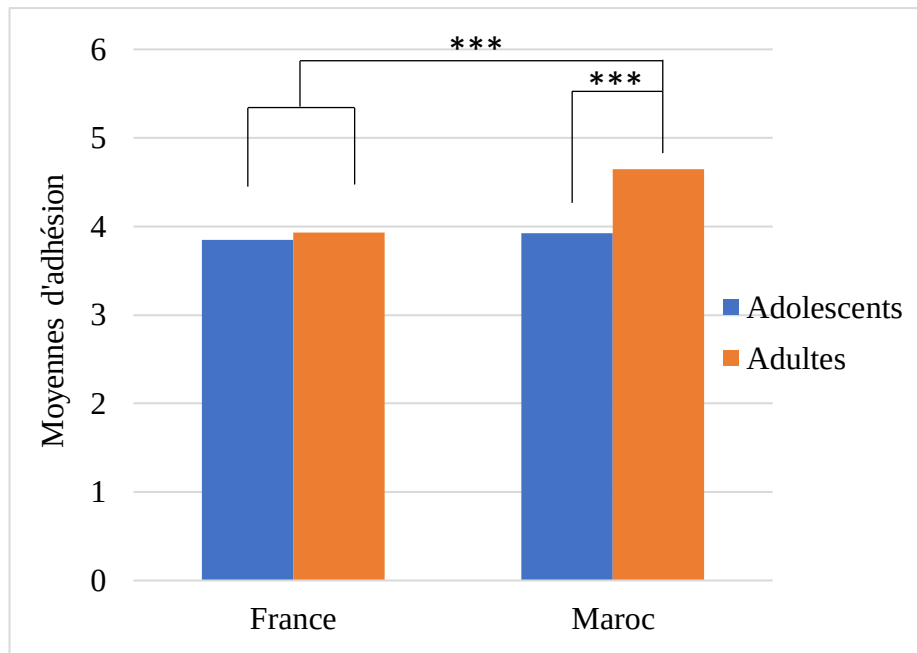


Figure 4. Moyennes d'adhésion en fonction de la culture. *** $p < .001$.

Ensuite, il existe une interaction statistiquement significative entre la culture et le type de principe sur le niveau d'adhésion (Tableau 8). L'**Hypothèse 4** est validée ; les comparaisons planifiées révèlent que les marocains ont un niveau d'adhésion plus fort aux principes moraux d'Autorité, de Loyauté et de Pureté alors les français ont un niveau d'adhésion plus fort aux principes moraux de Non-nuisance et d'Équité. (Figure 5).

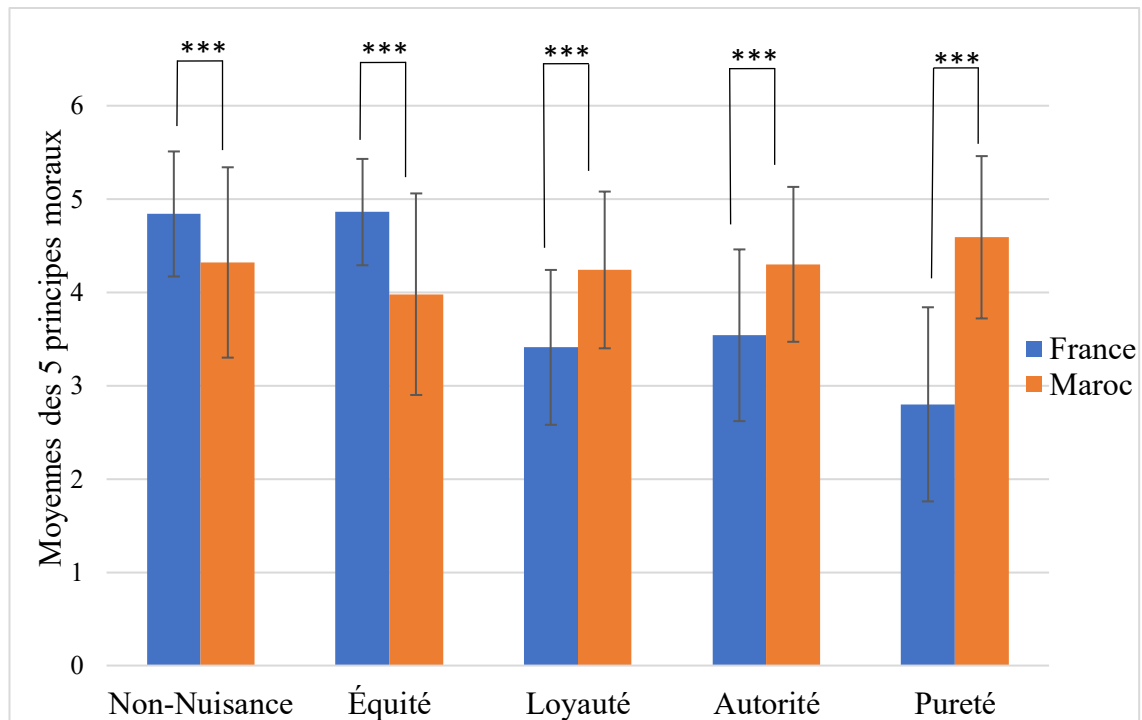


Figure 5. Moyennes d'adhésion aux 5 principes moraux en fonction de la culture.
*** $p < .001$.

Enfin, il existe une tendance à la significativité avec un $p < 0.075$ pour l'interaction entre l'âge, la culture et le type de principe sur le niveau d'adhésion (Tableau 8). L'**Hypothèse 5** est validée du fait que nous retrouvons bien un effet de l'âge seulement pour la culture marocaine. En effet, pour les français, à l'exception des moyennes du principe de Non-nuisance, les moyennes des principes moraux des adultes et des adolescents sont relativement similaires. Cela a pour conséquence d'aplatir l'effet de l'âge dans l'interaction (Figure 6).

Néanmoins, il est très intéressant d'observer que, pour les marocains, entre les adolescents et les adultes, les moyennes des cinq principes moraux fondateurs sont différentes. En fonction de l'âge, une augmentation à l'adhésion à chaque principe moral s'observe. L'adhésion est plus haute, surtout pour le principe de Pureté, chez les adultes marocains (Figure 6).

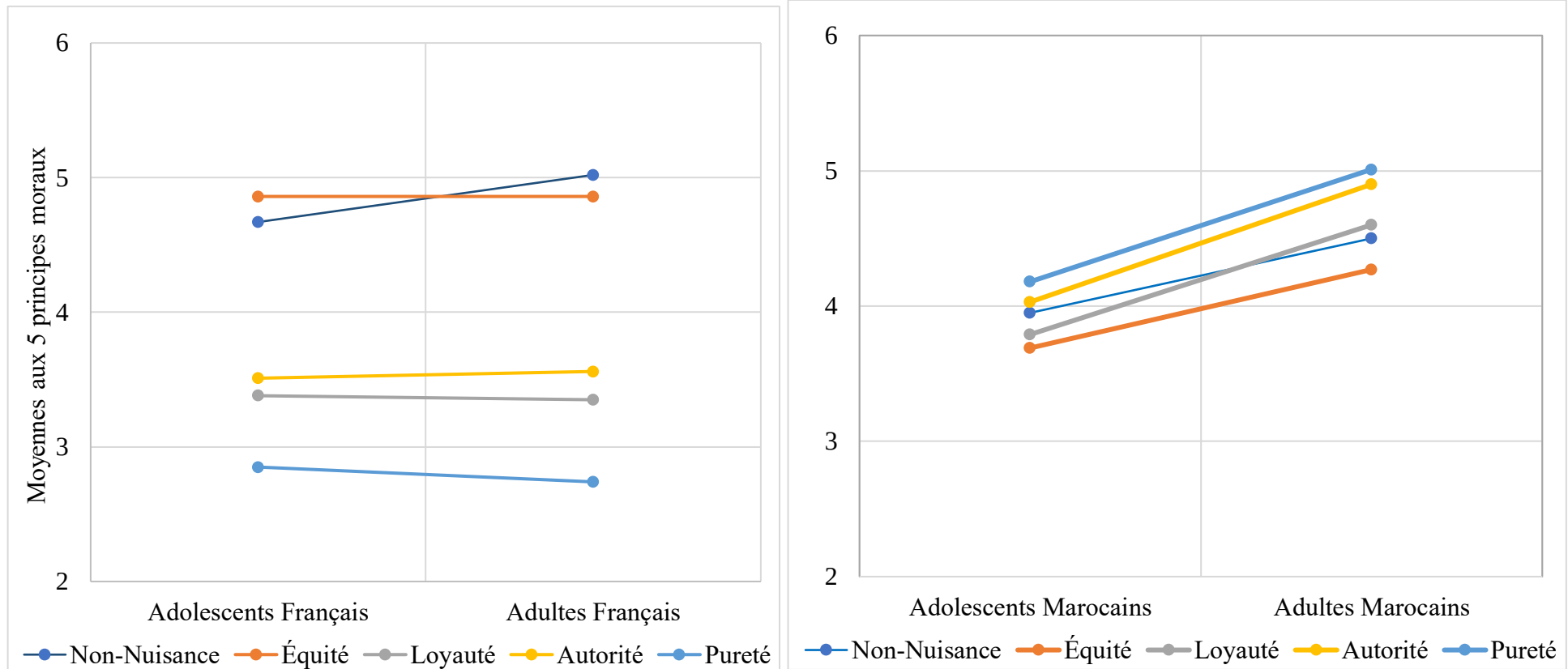


Figure 6. Moyennes des 5 principes moraux en fonction de l'âge et de la culture.

Pour plus de lisibilité et pour mieux se représenter les regroupements de principes moraux des quatre groupes, la Figure 6 est présentée à l'aide d'un graphique comparatif.

Nous avons effectué une analyse factorielle (analyse des facteurs principaux avec rotation oblique) afin de préciser les différences entre les structures des systèmes moraux de nos adolescents et adultes français et marocains.

Nous allons examiner les résultats de nos 4 groupes. Pour choisir le nombre de facteurs à garder nous nous appuyons sur deux critères habituellement retenus. Pour commencer, nous nous appuyons sur le critère de Kaiser (1960) qui ne retient que les facteurs ayant une valeur propre supérieure à 1. Nous allons observer la variance expliquée pour chacun des facteurs principaux à l'aide d'un *scree plot*. Cette figure représente visuellement les proportions cumulées de variance expliquée par chacun des facteurs et leurs valeurs propres. Enfin, avec le tracé des poids factoriels nous observons les poids factoriels marqués supérieurs à .60 (corrélation modérée). À 0.80 la corrélation est excellente. Avec ces corrélations nous pouvons confirmer le regroupement des variables en facteur.

- Pour les français

Pour les **adolescents**, l'analyse factorielle permet d'expliquer 72.24 % de la variance totale avec 2 facteurs dont la valeur propre est supérieure à 1 (Figure 7).

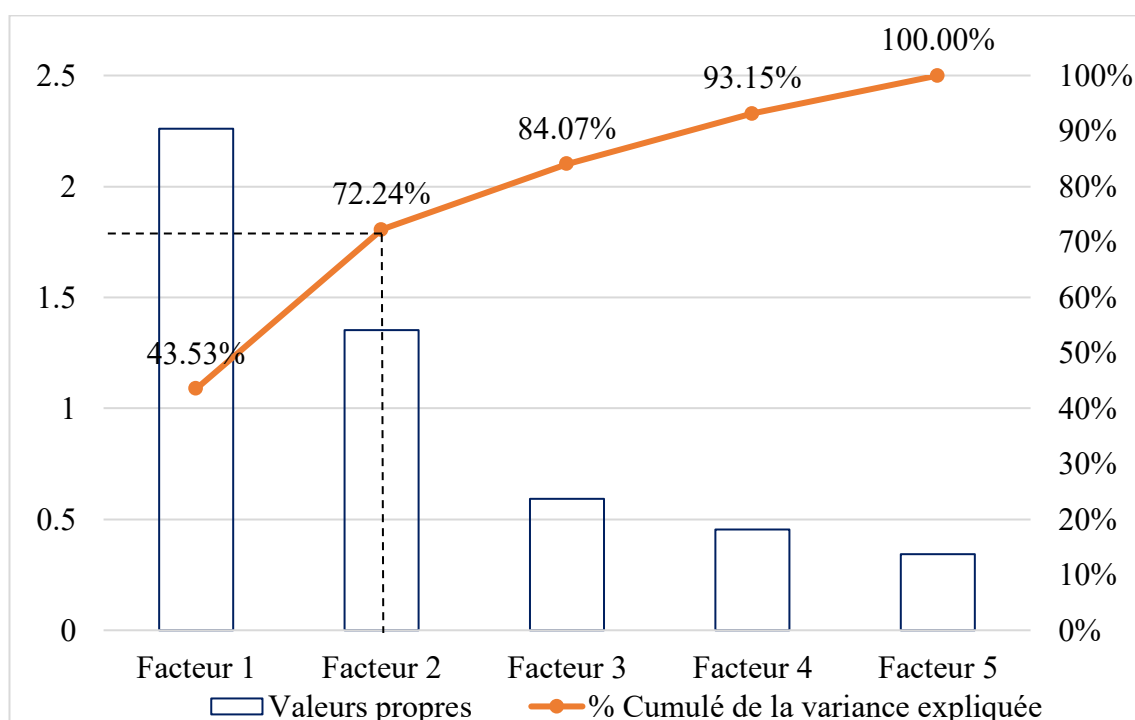


Figure 7. Proportion cumulée de variance expliquée par chacun des facteurs et leurs valeurs propres des adolescents français.

Le facteur 1 explique 43.53 % de la variance et ce facteur est représenté essentiellement par la Loyauté, l'Autorité et la Pureté. Le facteur 2 explique 28.70 % de la variance et ce facteur est représenté essentiellement par la Non-nuisance et l'Équité (Tableau 9).

Analyse factorielle	Poids Factoriels (rotation Oblimin)	
Variables	Facteur 1	Facteur 2
Non-nuisance	0.252	0.602*
Équité	0.202	0.609*
Loyauté	0.725*	0.020
Autorité	0.818*	-0.228
Pureté	0.749*	0.331

Tableau 9. Analyse factorielle en rotation oblique des adolescents français. *poids factoriel > .60

Pour les **adultes**, l'analyse factorielle permet d'expliquer 80.16 % de la variance totale avec 2 facteurs dont la valeur propre est supérieure à 1 (Figure 8).

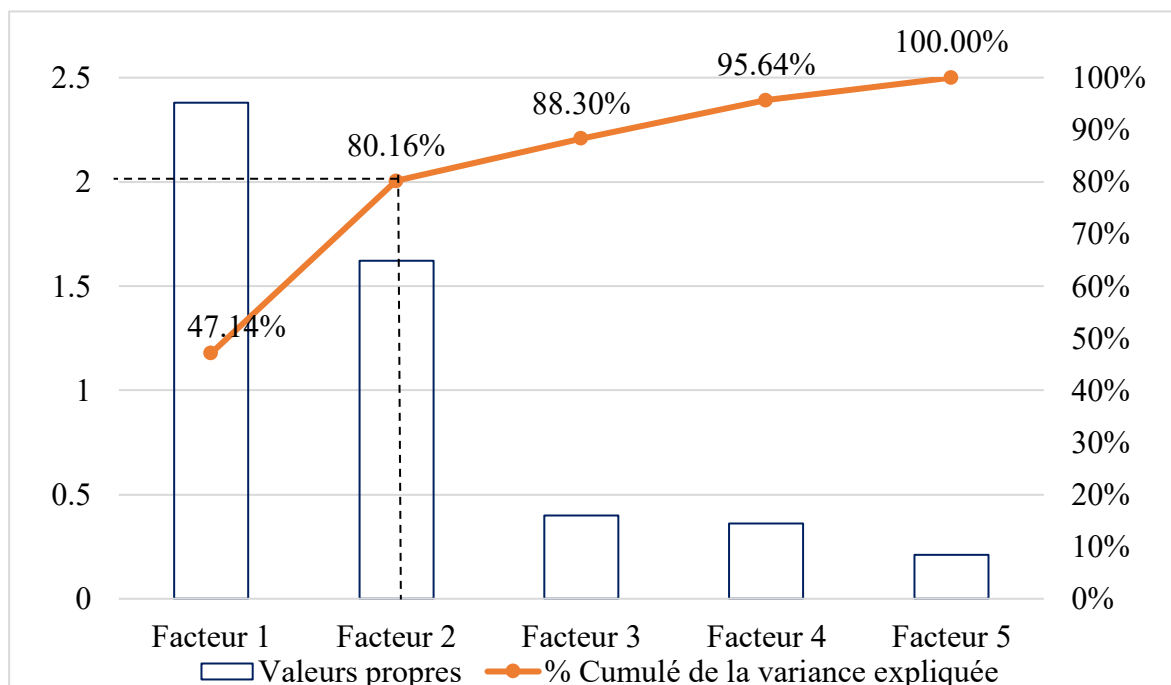


Figure 8. Proportion cumulée de variance expliquée par chacun des facteurs et leurs valeurs propres des adultes français.

Le facteur 1 explique 47.14 % de la variance et ce facteur est représenté essentiellement par la Loyauté, l'Autorité et la Pureté. Le facteur 2 explique 33.02 % de la variance et ce facteur est représenté essentiellement par la Non-nuisance et l'Équité (Tableau 10).

Analyse factorielle	Poids Factoriels (rotation Oblimin)	
Variables	Facteur 1	Facteur 2
Non-nuisance	-0.074	-0.722*
Équité	-0.094	-0.846*
Loyauté	0.869*	0.053
Autorité	0.824*	0.059
Pureté	0.756*	0.042

Tableau 10. Analyse factorielle en oblique des adultes français. *poids factoriel > .60

- Pour les marocains

Pour les **adolescents**, l'analyse factorielle permet d'expliquer 68.19 % de la variance totale avec 2 facteurs dont la valeur propre est supérieure à 1 (Figure 9).

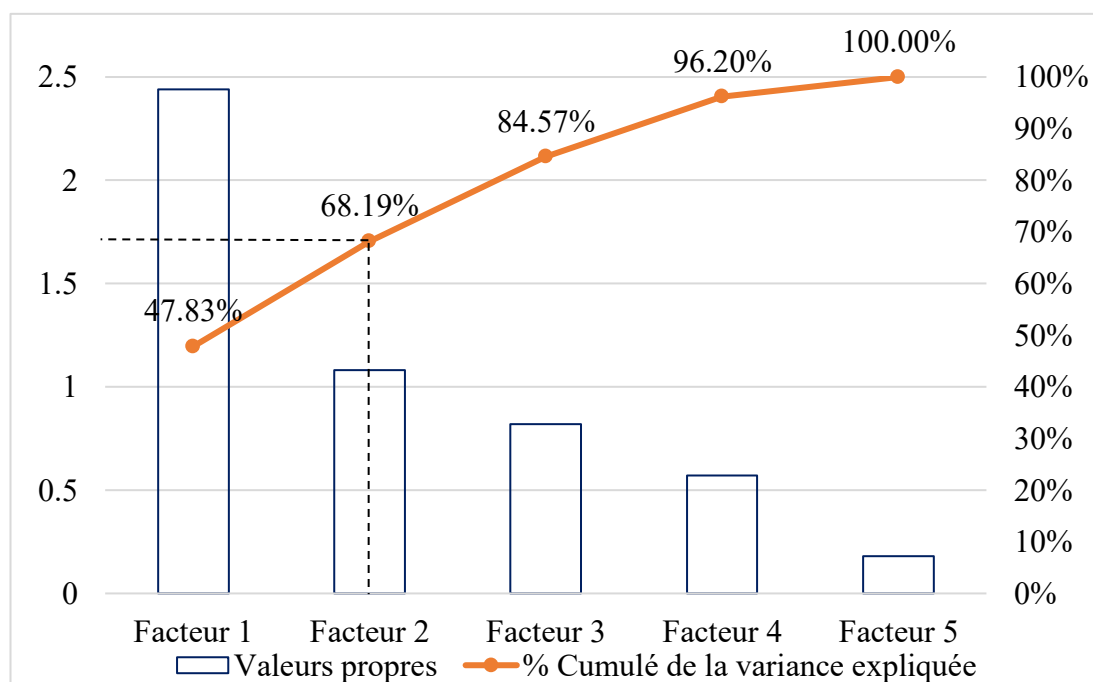


Figure 9. Proportion cumulée de variance expliquée par chacun des facteurs et leurs valeurs propres des adolescents marocains.

Le facteur 1 explique 47.83 % de la variance et ce facteur est représenté essentiellement par la Non-nuisance, l'Équité, la Loyauté et l'Autorité. Le facteur 2 explique 20.36% de la variance et ce facteur est représenté essentiellement par la Pureté (Tableau 11).

Analyse factorielle	Poids Factoriels (rotation Oblimin)	
Variables	Facteur 1	Facteur 2
Non-nuisance	0.741*	0.157
Équité	0.973*	0.106
Loyauté	0.508*	0.069
Autorité	0.639*	-0.134
Pureté	0.168	0.979*

Tableau 11. Analyse factorielle en oblique des adolescents marocains. *poids factoriel > .60

Pour les **adultes**, l'analyse factorielle permet d'expliquer 72.75 % de la variance totale avec 2 facteurs dont la valeur propre est supérieure à 1 (Figure 10).

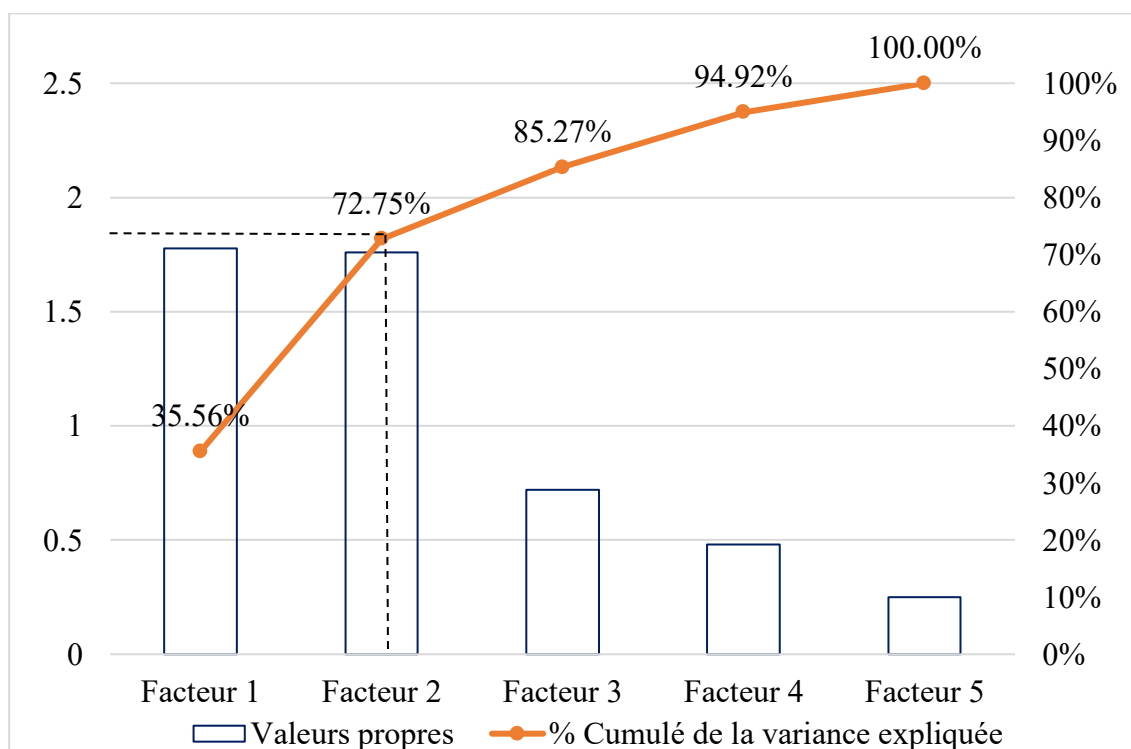


Figure 10. Proportion cumulée de variance expliquée par chacun des facteurs et leurs valeurs propres des adultes marocains.

Le facteur 1 explique 35.56 % de la variance et ce facteur est représenté essentiellement par la Non-nuisance et l'Équité. Le facteur 2 explique 35.20 % de la variance et ce facteur est représenté essentiellement par l'Autorité et la Pureté (Tableau 12). La Loyauté est mal représentée par les 2 facteurs mais plus fortement présente dans le facteur 2 avec une corrélation à 0.56.

Analyse factorielle	Poids Factoriels (rotation Oblimin)	
Variables	Facteur 1	Facteur 2
Non-nuisance	0.808*	0.169
Équité	0.758*	0.172
Loyauté	0.249	0.563
Autorité	-0.110	0.674*
Pureté	0.177	0.656*

Tableau 12. Analyse factorielle en oblique des adultes marocains. *poids factoriel > .60

Nommage des facteurs principaux : des résultats statistiques aux réflexions théoriques

Pour faciliter la compréhension de la structure du système moral de nos populations, nous allons à travers les principes moraux corrélés, tenter de nommer les facteurs principaux déclinés en 2 facteurs. Nous nous appuyons sur la théorie des principes moraux fondateurs (Haidt & Joseph, 2004, Graham et al., 2011) et sur l'approche des 3 éthiques (Schweder, 1990, 1997) afin de synthétiser les cinq fondements moraux psychologiques qui construisent les systèmes de moraux de nos 4 groupes. De plus, nous avons conçu des regroupements inédits qui forment de nouveaux fondements (*en italique*).

	Adolescents français		Adultes français	
	Facteur 1 (43.53 %)	Facteur 2 (28.70 %)	Facteur 1 (47.14 %)	Facteur 2 (33.02%)
Principes moraux de la théorie des principes moraux fondateurs (Haidt & Joseph, 2004, Graham et al., 2011)	Loyauté, Autorité et Pureté	Non-nuisance et Équité	Loyauté, Autorité et Pureté	Non-nuisance et Équité
Fondements moraux de la théorie des principes moraux fondateurs (Haidt & Joseph, 2004, Graham et al., 2011)	Engagement	Individualisant	Engagement	Individualisant
Éthiques de l'approche des 3 éthiques (Schweder, 1990, 1997)	Communauté et Divinité	Autonomie	Communauté et Divinité	Autonomie

Tableau 13. Nommage des facteurs principaux des adolescents et adultes français et des adultes marocains.

	Adolescents marocains		Adultes marocains	
	Facteur 1 (47.83 %)	Facteur 2 (20.36%)	Facteur 1 (35.56%)	Facteur 2 (35.20 %)
Principes moraux de la théorie des principes moraux fondateurs (Haidt & Joseph, 2004, Graham et al., 2011)	Non-nuisance, Équité, Loyauté et Autorité	Pureté	Non-nuisance et Équité	Autorité, Pureté et Loyauté
Fondements moraux de la théorie des principes moraux fondateurs (Haidt & Joseph, 2004, Graham et al., 2011) et création de nouveaux fondements moraux (conçus par les auteurs de cette thèse, 2022)	<i>Fondement de Sollicitude intra et inter personnelle</i>	<i>Fondement de Divinité</i>	Individualisant	Engagement
Éthiques de l'approche des 3 éthiques (Schweder, 1990, 1997)	Autonomie et Communauté	Divinité	Autonomie	Communauté et Divinité

Tableau 14. Nommage des facteurs principaux des adolescents et adultes marocains.

Pour rappel, le fondement Individualisant se concentre sur la provision et la protection des droits individuels. Le fondement d'Engagement contribue à lier les gens entre eux et à les aider à prospérer en tant que groupes et nations.

Il existe deux nouveaux regroupements de principe chez les adolescents marocains formant de nouveau fondement :

- Le *fondement de Sollicitude intra et inter personnelle* fondé comme une phénoménologie du rapport de soin, d'attention, d'entraide, de prise en compte de ses besoins et ceux des autres pour atteindre ses objectifs tout en préservant des liens sociaux. Ce fondement constitue une restructuration inédite d'éthique ; entre l'Autonomie et la Communauté.
- Le *fondement de Divinité* vise à protéger l'esprit et le corps de l'individu en valorisant sa spiritualité et son contrôle de soi. Ce fondement correspond à l'éthique de Divinité.

Tous ces fondements structurent le système moral de nos 4 groupes. Nous discuterons en détail de ces orientations morales dans la discussion.

Contrôle de l'effet du genre sur le niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs

Il nous a semblé intéressant de rajouter le genre comme variable indépendante dans l'ANOVA pour contrôler son effet sur l'adhésion aux cinq principes moraux fondateurs des adolescents et adultes français et marocains.

Afin de ne pas alourdir la présentation du Tableau 15, seuls les résultats supplémentaires en fonction du genre sont présentés.

	SC	Ddl	CM	F	p
Genre	1.31	1	1.31	0.85	0.357
Culture*Genre	4.71	1	4.71	3.05	0.081
Âge*Genre	0.00	1	0.00	0.00	0.995
Âge*Culture*Genre	0.85	1	0.85	0.55	0.458
Type de principe*Genre	9.28	4	2.32	4.62	***
Type de principe*Âge*Genre	4.75	4	0.84	1.67	0.153
Type de principe*Culture*Genre	0.47	4	0.12	0.23	0.919
Type de principe *Âge*Culture*Genre	1.69	4	0.42	0.84	0.497

Tableau 15. Effet du genre, de l'âge, de la culture et du type de principe sur le niveau d'adhésion aux 5 principes moraux *** $p < .001$.

Il existe une seule interaction statistiquement significative entre le genre et le type de principe sur le niveau d'adhésion (Tableau 15). Nous remarquons qu'il existe une distribution assez similaire entre les femmes et les hommes dans les principes moraux de Loyauté, d'Autorité et de Pureté. Néanmoins, concernant les principes de Non-nuisance et d'Équité, les femmes ont des moyennes plus fortes que les hommes (Figure 11).

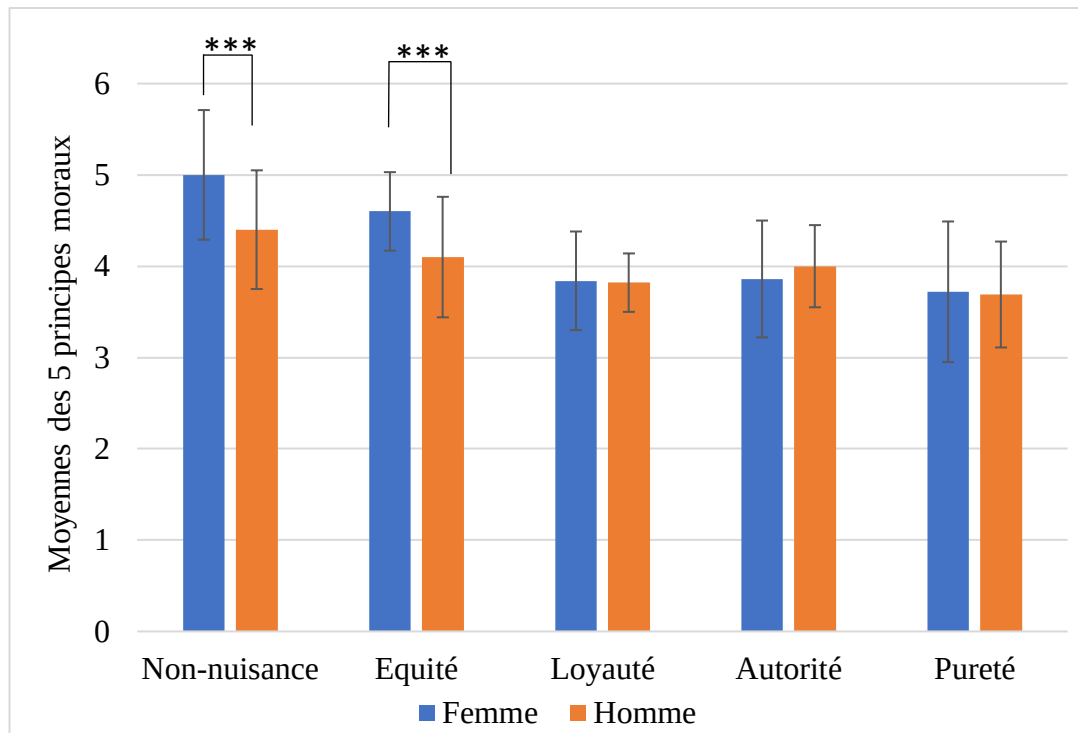


Figure 11. Moyennes d'adhésion aux 5 principes moraux en fonction du genre.
*** p < .001

Globalement, les distributions des scores aux cinq principes moraux en fonction du genre sont ressemblantes. L'outil ne permet pas d'identifier des différences de genre.

2.1.3. Discussion

L'objectif de l'Étude 1 est de déterminer si la culture et l'âge ont un effet sur le niveau d'adhésion aux principes moraux. La finalité de cette étude est de voir comment se structure le système moral des adolescents et adultes français et marocains en se basant sur les fondements Individualisant et d'Engagement qui regroupent les cinq principes moraux.

Il existe un effet significatif de l'âge sur le niveau d'adhésion : les adultes ont un niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs plus fort que les adolescents (Hypothèse 1 validée). De plus, il existe un effet significatif de la culture sur le niveau d'adhésion : les marocains ont un niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs plus fort que les français (Hypothèse 2 validée). Les résultats au niveau de la double interaction de la culture et de l'âge sur le niveau d'adhésion nous apportent des détails quant au groupe qui engendre ces effets significatifs. C'est plus précisément le niveau d'adhésion des adultes marocains (plus fort que ceux des 3 autres groupes) qui entraîne l'effet significatif de l'âge et de la culture sur le niveau d'adhésion. L'étude récente d'Atari et al. (2022) mesure les fondements moraux de pays

WEIRD et non-WEIRD. Plus spécifiquement, leur deuxième étude utilise examine le niveau d'adhésion aux principes moraux d'adultes provenant de 19 pays, dont la France et le Maroc. Pour les français, l'âge moyen est de 43.7 ans, la religion majoritaire de l'échantillon est le Christianisme à 48.5% et le pays est WEIRD à 0.79. Pour les marocains, l'âge moyen est de 41.8 ans, la religion majoritaire de l'échantillon est l'Islam à 96.6 % et le pays est WEIRD à 0.15. L'importance de chaque principe dans le système moral n'est pas le même entre les deux pays. Dans leur étude, l'adhésion aux cinq principes moraux est plus forte au Maroc²⁷ qu'en France²⁸. Ces résultats sont donc similaires aux résultats de notre étude ; les adultes marocains ont des niveaux d'adhésion plus fort que les adultes français.

Les adultes marocains accordent plus d'importance aux cinq principes moraux qu'ils évaluent fortement comme essentiels pour définir leurs identités morales. Nous pouvons lier ce résultat avec la validation de l'Hypothèse 3 où les principes de Non-nuisance et d'Équité ont des niveaux d'adhésion plus fort que les principes de Loyauté, d'Autorité et de Pureté. Cet effet se retrouve car les adultes marocains semblent également intégrer et considérer les cinq principes moraux. Ils sont plus perméables aux principes moraux qu'ils intègrent dans leur système moral. Globalement, chez les marocains, la prédominance des valeurs de la culture collectiviste ne signifie pas qu'ils négligent les valeurs des cultures individualistes. *A contrario*, chez les français, nous observons une dichotomie très forte au niveau des moyennes des principes moraux (Figure 6). Ils incorporent fortement les principes de la culture individualiste (Non-nuisance et Équité) et très peu ceux de la culture collectiviste (Autorité, Loyauté et Pureté). De ce fait, les marocains semblent avoir un système moral plus diversifié que les français. En effet, les marocains, les adultes en particulier, incorporent fortement, mais à des niveaux d'importance différents, les cinq principes moraux dans leur système moral. Tandis que les français se préoccupent essentiellement du fondement Individualisant.

Nous observons une double interaction significative entre la culture et le type de principe sur le niveau d'adhésion. L'Hypothèse 4 est validée ; les marocains ont un niveau d'adhésion plus fort aux principes moraux d'Autorité, de Loyauté et de Pureté alors que les français ont un niveau d'adhésion plus fort aux principes moraux de Non-nuisance et d'Équité. Ces résultats sont conformes avec la littérature en psychologie interculturelle de la morale. En

²⁷ Les moyennes aux principes moraux des marocains sont : Non-nuisance : 4.21, Équité = 3.36, Loyauté = 4.16, Autorité = 3.95 et Pureté = 3.93 (Étude 2 : Atari et al., 2022).

²⁸ Les moyennes aux principes moraux des français sont : Non-nuisance : 4.08, Équité = 3.23, Loyauté = 3.89, Autorité = 3.22 et Pureté = 3.09 (Étude 2 : Atari et al., 2022).

effet, celle-ci retrouve des adhésions plus fortes aux principes de Non-nuisance et d'Équité appartenant au fondement Individualisant chez les sociétés WEIRD, ici la France. On y mentionne également des adhésions plus fortes aux principes d'Autorité, de Loyauté et de Pureté appartenant au fondement d'Engagement chez les sociétés non-WEIRD, ici le Maroc (Alqahtani, 2018; Atari et al., 2020; Graham et al., 2011, 2016; Green et al., 2005; Jensen, 2011; Ladhari et al., 2015; Shweder et al., 1987, 1997; Vasquez et al., 2001).

Le système moral des français se caractérise avant tout par le fondement Individualisant. Les idéologies et doctrines en France tirent leurs origines de la tradition religieuse judéo-chrétienne. Le christianisme part du principe que puisque tous les humains ont été créés à l'image de Dieu, tous les humains sont égaux. Chaque être humain possède l'essence de l'humanité et doit obéir aux commandements divins déclarés par Dieu. Cependant, ce concept d'individu et de discours de divinité qui le sous-tend ont radicalement changé après la Renaissance en Europe. Le mouvement de l'esprit des lumières, qui émerge dans la seconde moitié du XVII^e siècle, détache les individus du monde extérieur auquel ils appartiennent. Le rationalisme met alors l'accent sur le libre arbitre et le raisonnement subjectif de l'individu (Jolibert, 2012). Par la suite, l'expansion du capitalisme moderne contribue à la montée de l'individualisme (Hwang, 2015). Le concept occidental de la formation du soi, dans l'environnement culturel de l'individualisme, impose une vision dualiste du monde. Des distinctions nettes entre l'esprit et la matière, la cognition et l'affection, le soi et la société, la nature et la culture sont faites. D'après Geertz (1974), le soi, avec sa spontanéité, son intimité, son unicité et ses sentiments authentiques, a une frontière nette qui le sépare du monde social extérieur composé de règles, rôles ou contextes spécifiques.

Dans la vision occidentale de l'être humain, l'individu est conçu comme antérieur et plus fondamental que la société. Cette dernière est traitée comme une construction artificielle conçue principalement pour satisfaire les besoins humains. Lorsqu'un ordre social ne peut plus servir à satisfaire ces besoins, il doit être repensé et reconstruit pour rétablir sa fonction. Sur la base de cette prémisse, en France l'accent est mis sur les droits des individus. Selon Dworkin (1978), tous les codes moraux englobent les droits personnels, les devoirs personnels et les objectifs sociaux, mais ils peuvent différer dans la priorité accordée à ces trois catégories. La moralité occidentale est fondée sur le concept de droits personnels, plutôt que sur les devoirs personnels ou les objectifs sociaux. Les êtres humains sont appréciés comme quasi-sacrés et absolus, leurs demandes légitimes doivent être précautionneusement respectées. Le libre arbitre et le droit à la liberté d'une personne sont naturels, fondamentaux et inéluctables. Pareillement, le devoir

de respecter les droits d'autrui est tout aussi important et inéluctable. Une Équité règne et les droits de chacun sont limités par les droits identiques des autres individus. Chacun est encouragé à lutter pour les droits de tous les êtres humains à la plus grande liberté globale (Dumont, 1992). La violation des codes moraux de devoirs négatifs (par exemple, ne pas tuer, ne pas voler, etc.) est condamnée. En revanche, la pratique des devoirs positifs (par exemple, entreprendre un acte altruiste, être charitable) est soumise au droit de choix de l'individu. Par conséquent, une certaine division est fréquemment suscitée entre la demande sociale et le désir de liberté de choix de la personne. Pour cela, elle peut s'affranchir des normes de la religion, de la tutelle de l'État, du travail, de la famille. Cependant, cet affranchissement ne peut être radical car si les individus dévalorisent toutes les obligations sociales en dépit de leurs droits individuels cela peut avoir pour conséquence d'entraîner un effet négatif qui restreint leurs libertés personnelles. Par exemple, lorsque nous travaillons dans une association qui engendre des bénéfices, cela est vu comme une résolution de choix personnel avec une considération utilitaire (servir la communauté), plutôt que de le voir comme une demande sociale forcée. De surcroît, les engagements en matière de soins interpersonnels (lié au principe de Non-nuisance) sont considérés comme des questions de décision personnelle dans les sociétés individualistes (Miller, 1994), plutôt que des obligations envers une cible sociale particulière dans les sociétés collectivistes (Mahmood, 2005).

Le système moral des marocains se caractérise avant tout par le fondement d'Engagement. Contrairement au dualisme occidental typique, la plupart des philosophies islamiques prônent une vision moniste de l'origine. Cela veut dire que la vie d'un individu est considérée comme une partie inséparable du monde dans lequel elle se trouve, et non comme une entité indépendante s'opposant au monde extérieur (Fakhry & Nasr, 1989). Le Maroc est un pays musulman et a pour guide le Coran. Plusieurs passages de ce texte sacré renvoient à l'unicité. L'Islam propose d'unir les êtres humains sur la base de la pensée et des objectifs communs. Cela a pour but de créer une communauté ayant une vision qui n'est pas assaillie par les différences. En restant dans cette unicité, l'objectif d'une collaboration harmonieuse de toute la société est atteint. Au lieu de tracer les limites d'un individu autour de la surface de son corps physique, la plupart des philosophies islamiques considèrent que ces limites s'étendent à la famille ou à la société dans leur ensemble (Fakhry & Nasr, 1989). Les forces extérieures prédéterminent alors l'ordre social.

Les rôles au sein du groupe primaire sont particulièrement immuables par les propres efforts de chacun. Par conséquent, nous pouvons penser que le système moral des marocains

confère des caractéristiques obligatoires non seulement aux devoirs négatifs d'omission, mais aussi à certains devoirs positifs (Mahmood, 2005). Par exemple, la piété filiale, c'est-à-dire prendre soin de ses parents ou la Zakât, c'est-à-dire l'aumône pour aider son prochain sont des devoirs positifs inconditionnels à appliquer dans la société marocaine. Ces types de devoirs positifs sous forme d'impératifs catégoriques incitent les individus à remplir des obligations envers des personnes spécifiques dans la communauté. Ces obligations sont là pour assurer le bon fonctionnement de la société, plutôt que de protéger les droits des individus (Pettit, 2015). La moralité des sociétés non-WEIRD est fondée sur des devoirs ou des objectifs de groupe plutôt que sur des droits (Hwang, 2015). Par rapport à la moralité occidentale avec le fondement Individualisant, les idées sur les droits individuels sont relativement moins présentes dans les moralités traditionnelles. Même les discours moraux qui défendent des devoirs négatifs dans leurs systèmes moraux ne sont pas proposés dans le but de protéger les droits individuels, mais en considération du maintien de l'ordre social ou pour des raisons religieuses. Par exemple, une raison religieuse de se consacrer à la charité est que selon l'Islam la vie sur terre est courte et temporaire, tandis que la vie future est éternelle et perpétuelle. Ainsi, les personnes qui se consacrent à la charité, particulièrement ceux qui se sacrifient pour Dieu, iront au paradis. À l'inverse, ceux qui se livrent à de mauvaises actions iront en enfer. De ce fait, ces discours moraux nous permettent de mieux comprendre l'interaction dynamique entre les principes moraux soutenus et les événements sociaux particuliers dans une communauté donnée.

Enfin, nous allons relever les similitudes et les différences au sein même de nos cultures. La dernière triple interaction culture, âge et type de principe sur le niveau d'adhésion nous donne plus de détails quant aux différences relevées pour chaque principe au sein de chaque culture (Hypothèse 5 validée, effet significatif marginal à $p < 0.075$). De plus, l'analyse des facteurs principaux nous permet de voir la structure des systèmes moraux des quatre groupes.

Pour les marocains, nous observons que le niveau d'adhésion des cinq principes moraux fondateurs est plus fort chez les adultes marocains que chez les adolescents marocains. Nous observons également des différences au niveau de la structure de leurs systèmes moraux. Comme nous l'avons vu, l'âge est un prédicateur significatif du niveau moyen d'identité morale (Aquino & Reed, 2002; Krettenauer et al., 2016; Krettenauer & Hertz, 2015; Lapsley & Hill, 2009). En effet, les adultes marocains s'identifient bien par rapport à leur environnement social dans lequel une partie de leur identité morale est enracinée dans la culture collectiviste, sans pour autant négliger les valeurs morales de la culture individualiste. Durant le développement identitaire de ces adultes, les représentations culturelles au Maroc sont plus nettes, fortes et

présentes dans les groupes sociaux auxquelles ils appartiennent. Par exemple, le principe de Pureté²⁹ est très fort chez les adultes marocains. Ce principe traduit une intuition visant à éviter la contamination et la dégradation corporelles et spirituelles. L'adhésion à ce principe est en lien avec l'identité religieuse des adultes marocains qui, avec l'âge, s'est solidifiée. Cela grâce au principe de maturité qui fait inévitablement appel à des qualités morales reconnues et appliquées dans plusieurs contextes environnementaux. Leur système moral semble fort et riche, représentant une identité morale clairement connue et affirmée.

La structure du système moral des adultes marocains vient confirmer ces résultats attestant de deux fondements distincts ; le fondement Individualisant où les principes de Non-Nuisance sont corrélés et le fondement d'Engagement où les principes de Loyauté, d'Autorité et de Pureté sont corrélés. Les deux fondements de la théorie des principes moraux fondateurs se retrouvent bien dans une société non-WEIRD à l'âge adulte. C'est plus précisément le fondement d'Engagement qui est soutenu par rapport au fondement Individualisant chez les adultes marocains. Graham et Haidt (Graham & Haidt, 2010) affirment que ce fondement se retrouve davantage chez les sociétés non-WEIRD car elles ont une appartenance religieuse plus forte (l'Islam a une place très importante au Maroc). Ils expliquent que la religion est entrelacée avec les cinq principes moraux, mais qu'elle favorise plus fortement le fondement d'Engagement. Par exemple, Yi et Tsang (2020) constatent que les dimensions les plus conservatrices de la religiosité (telles que la foi de proximité, l'engagement religieux et la représentation autoritaire de Dieu) sont positivement liées aux principes moraux de Loyauté, d'Autorité et de Pureté. De surcroît, Yalçındağ *et al.* (2019) observent des associations entre la religiosité et les principes moraux en Turquie et trouvent une association négative entre la religiosité et l'Équité.

Les adolescents marocains adhèrent moins fortement aux cinq principes moraux que les adultes marocains. Ce résultat va dans le sens de l'étude de Krettenauer *et al.* (2016) qui démontre que le niveau moyen de l'identité morale augmente de manière significative à l'âge adulte. Nous pouvons penser qu'une réorganisation du système moral se déroule pour ces adolescents car ils sont confrontés à plusieurs pratiques culturelles transmettant des messages moraux différents. Une remise en question des principes peut alors s'opérer (Jensen & Chen, 2013). En effet, la confusion identitaire peut augmenter chez les jeunes des cultures non occidentales en raison de la mondialisation (Arnett, 2002). La conséquence psychologique de

²⁹ Moyenne d'adhésion de 5.01 sur 6.

la mondialisation est qu'elle entraîne des transformations de l'identité, c'est-à-dire que les adolescents changent les perceptions de l'environnement social dans lequel ils se trouvent. Il faut souligner que la transition vécue par le Maroc depuis quelques décennies soumet la société à un processus de globalisation qui diversifie les sources d'information et de valeurs. Contrairement aux adultes, ils ne sont pas encore engagés dans un mode de vie défini et n'ont pas encore développé des habitudes de croyance et de comportement bien ancrées. De ce fait, ils sont plus ouverts à ce qui est nouveau et inhabituel. C'est à travers l'intérêt aux médias mondiaux, films, musiques, télévision, internet que s'opèrent des changements de croyances et de comportements (Schlegel, 2009). Par exemple, Booth (2002) relève que dans les pays arabes, les adolescents des classes moyennes et supérieures des zones urbaines ressemblent à bien des égards aux adolescents occidentaux (les adolescents de notre étude vivent dans ses zones). Il se forme au Maroc un accès à une éducation étendue et à une variété de loisirs. C'est un processus d'acculturation³⁰ qui s'effectue et qui amène les adolescents à concilier, dans leurs systèmes moraux, les ambivalences et les contradictions culturelles. En effet, parallèlement aux effets de la mondialisation, des incitations se multiplient en faveur d'une réaffirmation de l'identité islamique et d'une résistance à l'influence corruptrice de la culture mondiale dominée par l'Occident (Booth, 2002). Ces incitations se retrouvent dans les circonstances locales, l'environnement local et les traditions locales. Ces principes, valeurs et règles transmis restent importants étant utilisées dans leurs interactions quotidiennes avec leur famille et les membres de leur communauté. Ainsi, ils sont amenés à conserver une identité marocaine même s'ils développent également une identité en tant que membres de la culture mondiale. Nous pouvons considérer qu'une élaboration d'identité biculturelle s'effectue. Chaque culture présente des normes culturelles, croyances et règles différentes qui ont un impact sur leur fonctionnement moral. L'adaptation peut être longue et difficile car les images, valeurs et opportunités qu'ils perçoivent comme faisant partie de la culture mondiale peuvent fragiliser les croyances issues des pratiques culturelles marocaines. Cela peut alors entraîner une exploration identitaire plus étendue et une réorganisation du système moral.

Les fondements Individualisant et d'Engagement ne se retrouvent pas dans le système moral des adolescents marocains. Ces résultats suggèrent que les corrélations des principes moraux présentent une structure qui n'est pas compatible avec la théorie des principes moraux

³⁰ Acculturation : « l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact direct et continu entre les groupes d'individus de cultures différentes avec les changements subséquents dans les cultures originales des deux groupes impliqués » (Redfield et al., 1936).

fondateurs (Haidt & Joseph, 2004, Graham et al., 2011). Face à une telle dichotomie, les adolescents marocains se retrouvent dans une position d'indécision entre des systèmes de valeurs qu'ils n'arrivent pas à concilier. Il existe chez eux deux nouveaux regroupements de principes formant de nouveaux fondements. Nous nommons le premier le *fondement de Sollicitude intra et inter personnelle*. Nous le définissons comme une phénoménologie du rapport de soin, d'attention, d'entraide, de prise en compte de ses besoins et ceux des autres pour atteindre ses objectifs tout en préservant des liens sociaux. Nous nommons le deuxième le *fondement de Divinité*. Ce dernier vise à protéger l'esprit et le corps de l'individu en valorisant sa spiritualité et son contrôle de soi. Ces résultats peuvent, en partie, se réconcilier avec l'approche des 3 éthiques de Shweder (1990, 1997).

D'une part, le *fondement de Sollicitude intra et inter personnelle* constitue une restructuration inédite d'éthique ; entre l'Autonomie et la Communauté (approche des 3 éthiques de Shweder, 1990, 1997). Le rassemblement de ces deux éthiques peut nous faire penser que les adolescents marocains accordent de l'importance à l'effet d'appartenance dans le processus d'individuation³¹. En effet, ce processus consiste à prendre de distance avec ses appartenances (par exemple familiales). C'est se forger une identité commune avec son groupe d'appartenance (dépendante) et une identité singulière issue de sa différenciation avec ce même groupe (indépendante). L'Autorité devient aussi essentielle pour que l'appartenance au groupe soit clairement définie, avec des limites à respecter. Dans l'optique de l'individuation, les adolescents marocains établissent eux-mêmes des règles, normes et valeurs, en respectant leur héritage familial et culturel. Ils se soucient qu'une Équité régisse pour que chacun puisse appartenir sans empêchement à des groupes spécifiques. De ce fait, les préoccupations d'autonomie prennent en compte la communauté. Ils commencent à distinguer leurs besoins contre ceux des autres pour atteindre leurs objectifs tout en préservant des liens sociaux. L'appartenance à une communauté est alors pour eux un choix personnel qui a une signification utile.

D'autre part, le *fondement de Divinité* correspond au principe de Pureté de la théorie des principes moraux fondateurs (Haidt et Joseph, 2004) et à l'éthique de Divinité de l'approche des 3 éthiques (Shweder, 1990, 1997). Chez les adolescents marocains (mais aussi chez les adultes marocains) le principe de Pureté est profondément moralisé. Cependant, pour les adolescents ce principe se distingue et n'est pas corrélé aux principes de Loyauté et d'Autorité.

³¹ L'individuation et l'individualisation ne sont pas à confondre car l'individualisation est un concept qui renvoie à l'idée que l'individu est indépendant de tout, notamment de toute appartenance et de tout héritage.

Dans certaines sociétés, la capacité à appréhender la contagion et à valoriser la Pureté semble contribuer aux idées de sacralité, c'est-à-dire au maintien des pensées religieuses. La protection de l'esprit et du corps est un aspect important dans la religion musulmane. En effet, la Pureté est liée à la religion car pour se protéger l'individu valorise sa spiritualité religieuse (Bouhdiba, 2010). L'Islam prône la Pureté qu'elle nomme *Al-tahara*, terme arabe qui désigne l'état de pureté. C'est un art de sublimer le corps et l'esprit, d'en annuler les souillures et de les mettre au service la société. Par exemple, il existe des techniques purificatoires précises et rigoureuses qui impliquent une attention soutenue (par exemple les ablutions). Les adolescents marocains ont donc exprimé un attachement à part entier au *fondement de Divinité*. Ce fondement est un aspect crucial de leur identité morale qui transmet plusieurs règles culturelles et valeurs traditionnelles.

Pour les français, *a contrario*, nous observons au niveau de la triple interaction culture, âge et type de principe sur le niveau d'adhésion que, excepté la moyenne du principe de Non-nuisance plus forte chez les adultes que chez les adolescents, les niveaux d'adhésion aux principes moraux fondateurs des deux groupes français sont relativement similaires. Il existe distinctement trois regroupements de principes en fonction des moyennes. Tout d'abord, les français ont des moyennes similaires (les plus élevées) aux principes de Non-nuisance et d'Équité. Ensuite, les moyennes d'Autorité et de Loyauté se rassemblent. Enfin, la moyenne de Pureté est isolée et très faible pour nos deux groupes. Nous remarquons que cela correspond bien aux 3 éthiques de Schweder (1990, 1997). En effet, quel que soit l'âge, les français adhèrent plus fortement à l'éthique d'Autonomie, puis à l'éthique de Communauté et enfin très faiblement à l'éthique de Divinité. Nous pouvons donc dire que différents principes et éthiques influencent le système moral avec des trajectoires développementales qui comportent des chemins communs selon le contexte culturel. Les adolescents français vivent dans un milieu social riche de familles, de pairs, d'institutions et de pratiques culturelles. Plusieurs études constatent que les processus familiaux, tels que l'adaptabilité, la cohésion et la communication familiales, permettent de prédire les différences de contenu de la pensée morale des adolescents (Hart & Carlo, 2005; Rest & Thoma, 1985; J. Smetana, 1999; White & Matawie, 2004). De ce fait, pour les adolescents français, nous pensons que les parents (voir la famille) mais aussi les groupes de pairs en France apportent une contribution unique et sans contradiction au développement de leur morale. Pour transmettre et léguer des messages moraux, ces groupes créent des opportunités et des pratiques uniques pour former un système moral unique. À travers divers niveaux d'influence, ces agents prônent des croyances, normes et règles claires,

permettant aux adolescents de se sentir suffisamment en sécurité pour ne pas remettre en question leurs questionnements moraux. Cela passe par un processus d'enculturation dans lequel les adolescents imprègnent les normes et valeurs de la culture française, forgeant ainsi leur identité morale (Dasen, 2000).

Nous notons tout de même que la moyenne de Non-nuisance est plus forte pour les adultes français que les adolescents français. Pour rappel, ce principe appartient, avec l'Équité, au fondement Individualisant. Nos résultats sont en partie cohérents avec les résultats d'études qui révèlent que ce fondement, lié à la sensibilité des individus aux signaux de souffrance et aux préoccupations en matière d'égalité et de justice, devient plus important avec l'âge (Jensen, 2011; Skoe, 2010). Pour expliquer l'augmentation de l'importance de la Non-nuisance, Erikson (1950) suggère qu'à l'âge adulte les individus deviennent plus génératifs, c'est-à-dire qu'ils veulent guider et protéger la génération suivante. De ce fait, leur capacité à prendre soin des autres atteint un niveau plus élevé. Cependant, pour nos adolescents, les préoccupations liées à l'Équité sont aussi élevées que celles des adultes. Cela s'explique par le fait que, de nos jours, la France soutient l'inclusion générale pour maintenir les normes universelles de non-discrimination (d'après la Commission nationale consultative des droits de l'homme, 2005). Les adolescents évoluent dans de multiples contextes mais l'un des plus importants est l'école. Dans le système scolaire français, les positions idéologiques en matière d'éducation soulèvent un argument moral qui implique une justice égale pour tous les membres de la société. En effet, les adolescents français sont déjà fortement sensibilisés à l'Équité à l'école, cela étant en lien avec les dilemmes de l'éducation inclusive³². Ce récent fonctionnement scolaire renvoie un discours de solidarité et d'universalité pour l'inclusion de tous. En d'autres termes, ce discours évoque le postulat selon lequel il faut être solidaire envers les personnes avec lesquelles nous partageons une identité collective, et ce, sans nécessairement partager ni même aimer leurs besoins et valeurs personnels. Cette notion d'Équité apparaît alors importante et se forge rapidement dans l'identité morale des adolescents. Par la suite, elle perdure et se retrouve dans d'autres contextes (par exemple, au travail). Notons que plusieurs lois prônent l'Équité en France. Cela montre que c'est un principe fondamental inscrit dans l'histoire du pays et de ses

³²Les politiques et les pratiques de l'école inclusive visent à fournir les mêmes chances à tous les enfants, ayant ou non un handicap. Elles sont mises en place au niveau de la classe, de l'établissement et du système éducatif dans son ensemble. D'après la loi de 2005 (pour l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées), tout individu a le droit d'aller dans une école ordinaire. La HALDE (Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité) créée en 2004 par la loi contre les discriminations (loi du 30 décembre 2004) est habilitée à engager le droit pénal dans les cas avérés de discrimination.

spécificités socioculturelles (par exemple, la loi pour l'égalité des chances, du 31 mars 2006, instaure diverses mesures relatives à l'emploi et à l'éducation). Sous une perspective morale, l'Équité positionne les français dans le contexte de maintien ou de soutien des intérêts communs des citoyens (intérêts tels que la non-discrimination). Leurs perspectives et besoins individuels découlent alors des intérêts communs du grand public.

En France, quel que soit l'âge, nous retrouvons le fondement Individualisant (Non-nuisance et Équité) contre le fondement d'Engagement (Loyauté, Autorité et Pureté) en tant que deux fondements déconnectés. Les fondements de la théorie des principes moraux fondateurs se retrouvent bien dans une société WEIRD à l'adolescence et à l'âge adulte. Nos analyses factorielles parviennent donc à reproduire les structures généralement trouvées dans les populations WEIRD (Davies et al., 2014; Graham et al., 2011b; Métayer & Pahlavan, 2014; Nilsson & Erlandsson, 2015). Cela conforte et solidifie la vision pluraliste de la moralité affirmée par l'approche des 3 éthiques Shweder (1990, 1997) et par la théorie des principes moraux fondateurs de Haidt et Joseph (2004). Plus précisément les français soutiennent plus le fondement Individualisant par rapport au fondement d'Engagement. Cette structure de fondement, que nous retrouvons également chez les adultes marocains, souligne que ce modèle semble universel et peut nous permettre de comprendre le système moral d'une société. Cependant, cette structure bidimensionnelle n'existe pas chez les adolescents marocains.

2.2. Étude 2 : L'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur la transgression morale de jugement et d'intention de choix comportemental : approche interculturelle et développementale

2.2.1. Des cinq principes moraux fondateurs aux trois éthiques

Il est possible qu'un dilemme moral puisse rendre saillant un principe moral de manière chronique ou temporaire. Cela peut alors se refléter au niveau des scores du questionnaire des fondements moraux quant à une sensibilité dispositionnelle et/ou situationnelle sur le plan moral. À l'aide de la version française du questionnaire des principes moraux de Métayer et Pahlavan (2014), nous avons mesuré l'importance qu'accordent les français et marocains aux cinq principes moraux. Ce questionnaire nous a permis de relever le ou les principes où l'adhésion est la plus élevée (plus la moyenne est haute, plus l'individu adhère au(x) principe(s)). Nous avons ensuite remarqué que beaucoup de participants ont des moyennes égales ou très proches, notamment entre les principes de Non-nuisance et d'Équité, les principes de Loyauté et d'Autorité, les principes de Loyauté et de Pureté. Choisir un principe prédominant n'a donc pas toujours été possible. À partir de ces observations et en suivant la littérature, il nous a semblé pertinent de rassembler les cinq principes moraux en 3 éthiques³³. En effet, Haidt et Joseph (2004) ont élargi le modèle des trois éthiques (Schweder, 1991, 1997) dans leur théorie des principes moraux fondateurs. Selon ces mêmes auteurs, les principes de Non-nuisance et d'Équité correspondent à l'éthique d'Autonomie. Les principes de Loyauté et d'Autorité correspondent à l'éthique de Communauté. Le principe de Pureté correspond à l'éthique de Divinité. Nous avons donc construit deux nouvelles variables « Type de transgression » et « Prédominance des éthiques » pour l'Étude 2.

Pour la variable « Type de transgression », les transgressions des dilemmes de Non-nuisance et d'Équité se regroupent dans la Transgression d'Autonomie. Les transgressions des dilemmes de Loyauté et d'Autorité se regroupent dans la Transgression de Communauté. Les transgressions des dilemmes de Pureté se regroupent dans la Transgression de Divinité. Tous les scores de transgression sont ramenés sur une échelle allant de 0 à 6. Un score de 6 correspond à une forte transgression. Une matrice de corrélation avec les 3 scores de transgression vient également soutenir notre choix. Nous observons des coefficients de Pearson proche de 0

³³ Les analyses des facteurs principaux de l'étude 1 montrent qu'il existe généralement 2 facteurs. Le premier regroupe la Non-nuisance et l'Équité (Éthique d'autonomie ; Fondement individualisant). Le second regroupe la Loyauté, l'Autorité et la Pureté (Éthiques de Communauté et de Divinité ; Fondement d'engagement). Malgré ces résultats, nous faisons le choix de garder la structure à 3 éthiques. Le choix de ne pas avoir regroupé les éthiques de Communauté et de Divinité permet de ne pas perdre d'information et d'avoir plus de détail dans l'analyse.

signifiant que les variables sont faiblement corrélées linéairement (Tableau 16). Il n'y a pas de dépendance linéaire entre ces 3 scores et nous pouvons les manipuler séparément.

	Transgression Autonomie	Transgression Communauté	Transgression Divinité
Transgression Autonomie	1.00	-0.23*	-0.25*
Transgression Communauté	-0.23*	1.00	-0.04
Transgression Divinité	-0.25*	-0.04	1.00

Tableau 16. Matrice de corrélation des 3 types de transgression * $p < 0.05$.

Pour la variable « Prédominance des éthiques », en fonction de la ou des moyenne(s) la/les plus haute(s), chaque participant s'est vu attribuer une éthique prédominante. Certains participants ont des moyennes semblables à plusieurs éthiques et n'ont aucune prédominance d'éthique. La variable dépendante « Niveau d'adhésion aux principes moraux fondateurs » de l'Étude 1 devient donc « Prédominance des éthiques » pour l'Étude 2.

2.2.2. Introduction

L'Étude 1 nous a permis de voir que le développement du système moral émerge différemment en fonction du contexte culturel et que son importance varie également par rapport à l'âge. En effet, la culture influence le développement du système moral car elle transmet des valeurs, normes, règles propres à un contexte culturel particulier. Mais comment ce système influence-t-il la prise de décision morale lors de jugements moraux plus contextualisés et concrets ? L'objectif de l'Étude 2 est alors de déterminer l'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur la transgression morale de jugement et d'intention de choix comportemental.

À travers les résultats de l'Étude 1, les français adhèrent plus au fondement Individualisant et les marocains au fondement d'Engagement. **Hypothèse 1** : en effectuant la correspondance avec les 3 éthiques, nous pensons que les français ont une prédominance d'éthique d'Autonomie plus forte que les marocains. Les marocains ont une prédominance des éthiques de Communauté et Divinité plus forte que les français.

Dans chaque dilemme moral, les participants ont le choix de transgresser ou non une situation impliquant un principe spécifique. La transgression est vue dans cette thèse comme

un refus de suivre les règles, une désobéissance aux injonctions de conformité. Plus spécifiquement, dans notre étude, c'est un acte qui peut traduire la contestation d'un principe moral spécifique. Cette transgression ne représente pas forcément un acte négatif, elle peut induire un acte heureux ou nécessaire mais aussi un acte horrible, révoltant. La transgression ne se conçoit pas sans le système moral. L'acte transgressif souligne l'existence de principes et règles de conduite que le système remet en question. En effet, si le respect d'un principe à travers une règle spécifique n'existe pas, alors la transgression n'a plus de raison d'être et disparaît. L'approche développementale revêt un intérêt tout particulier dans cette démarche car la période de l'adolescence est assez représentative de l'état d'esprit inhérent à la transgression (Descendre, 2010). À l'adolescence, l'individu apprend et se confronte à de nouvelles règles et savoirs qui l'amènent à devoir trouver un équilibre entre les nécessités de restreindre son désir ou celles de le relancer via la transgression. L'adolescent apprend donc à se donner des limites mais aussi à désirer et s'autoriser, à oser et aller au-delà de ce qui est permis, cela en passant par la transgression. Sur le plan psychique, la transgression est alors plus forte à l'adolescence car elle initie l'accès à l'autonomie et à la créativité (Hans, 2008).

Hypothèse 2 : Nous pensons donc que les transgressions sont plus fortes chez les adolescents que chez les adultes.

L'Étude 1 révèle que la culture influence l'apparition, à des degrés différents, de fondements moraux. Cette influence omniprésente est un facteur clé qui peut affecter la prise de décision morale. En effet, le système moral de l'individu, constitué d'un ensemble de croyances, valeurs et idéologies, lui permet d'avoir une force motivationnelle qui guide son jugement ou son action (Métayer, 2011). Les résultats de l'Étude 1 démontrent que les marocains, en particulier les adultes, incorporent fortement, mais à des niveaux d'importance différents, les cinq principes moraux dans leur système moral. La prédominance des valeurs de la culture collectiviste ne signifie pas qu'ils négligent les valeurs des cultures individualistes dans leur système moral. Ils ont des préoccupations morales plus étendues, ce qui les amènent à davantage considérer les deux fondements lors d'une prise de décision morale. *A contrario*, les français se préoccupent essentiellement du fondement Individualisant, correspondant à l'éthique d'Autonomie. **Hypothèse 3 :** nous pensons alors que les français transgressent globalement plus que les marocains. Les français sont plus susceptibles de transgresser le fondement d'Engagement (correspondant à l'éthique de Communauté et de Divinité). Et par conséquent, cela augmente les scores de transgression pour les éthiques de Communauté et de Divinité par rapport au score de transgression de l'éthique d'Autonomie.

Les 3 éthiques de Shweder (1990, 1997) s'organisent, en fonction de leur importance, différemment au sein du système moral des français et marocains. Nous pensons alors que les deux cultures transgressent davantage les éthiques qui sont moins prédominantes dans leurs systèmes moraux. **Hypothèse 4** : en lien avec notre première hypothèse, nous pensons que les français transgressent plus les dilemmes de Communauté et de Divinité que les marocains. En revanche, les marocains transgressent plus les dilemmes d'Autonomie que les français.

L'identité morale se développe tout au long de la vie et permet aux individus d'intégrer plus profondément leurs systèmes moraux. Cela leur donne un accès plus rapide aux connaissances morales quel que soit le contexte, afin de répondre de manière adaptée et en cohérence avec leurs systèmes (Krettenauer & Mosleh, 2013). Si l'adolescence est une période de reconstruction identitaire, nous pouvons nous attendre à ce qu'à cette période, l'accès aux connaissances morales soit moins efficace, ce qui entraîne des répercussions sur les décisions morales. En effet, une forme de déconnexion entre le système moral et les choix peut s'observer chez les adolescents due à une accessibilité moins efficace des structures et connaissances morales que pour les adultes. Les éthiques qu'ils soutiennent peuvent alors être plus ou moins disponibles et influencer leurs décisions morales avec plus ou moins de force. De plus, la tendance à la transgression des valeurs, normes et règles correspond à une étape importante de formation de la personnalité et de développement intellectuel à l'adolescence (Descendre, 2010). Cette transgression peut permettre l'apparition d'un esprit critique car elle remet en cause la légitimité d'un système moral considéré auparavant comme évident, incontestable, naturel et nécessaire. En conséquence, même si les adolescents adhèrent fortement à une éthique, ils sont susceptibles de la transgresser davantage que les adultes lors d'une prise de décision morale. **Hypothèse 5** : en lien avec la deuxième et la cinquième hypothèse, nous pensons que pour les deux cultures, les adolescents transgressent plus que les adultes. Plus spécifiquement, pour les dilemmes d'Autonomie, l'effet de l'âge s'observe uniquement chez les français. Pour les dilemmes de Communauté et de Divinité, l'effet de l'âge s'observe uniquement chez les marocains.

L'Étude 2 vise également à étudier la distinction de transgression entre un jugement et une intention de choix comportemental (simulation de comportement moral). En effet, nous avons vu que lorsque nous résolvons un dilemme moral, le changement de perspective a de possibles conséquences dans nos réponses (Moore et al., 2008). Il est donc nécessaire de distinguer le jugement (impersonnel, sans conséquence, sans projection, avec un mode de résolution objectif) du choix comportemental (personnel, avec des conséquences simulées, avec

un mode de résolution subjectif). De plus, les stratégies de traitement de l'information sont différentes lors d'un jugement par rapport à un choix. Des études montrent que lorsque nous jugeons le comportement des autres nous négligeons les contraintes et conséquences situationnelles. En revanche, ces dernières ne sont pas négligées et sont même mises en avant dans l'explication de notre propre comportement (Adams et al., 2022; Christensen & Gomila, 2012; Yelderman et al., 2021). L'émotion, l'intérêt personnel et les motivations vont également affecter nos stratégies de traitement d'information dans l'utilisation de nos connaissances morales, et sont amplifiés lors d'un comportement moral (Tassy, 2011). Tous ces facteurs peuvent en partie expliquer les écarts de réponses entre un jugement et un comportement moral. **Hypothèse 6 :** pour cette raison, nous pensons que les transgressions sont plus fortes lors d'une intention de choix comportemental que lors d'un jugement, quels que soit l'âge et la culture.

Nous pensons, selon notre deuxième hypothèse, que plus un individu adhère à une éthique morale, plus il juge qu'elle ne doit pas être enfreinte. Mais existe-t-il une différence de transgression entre le jugement moral (le participant juge l'action d'un autre individu) et l'intention de choix comportemental (le participant est l'acteur simulé) pour la même éthique ? Les éthiques sont des repères moraux déterminant la conduite des individus en société. Tout individu peut valoriser des éthiques spécifiques, dont chacune de ses actions et comportements doivent en être l'expression. Par ailleurs, l'adhésion à ses éthiques perd-elle sa force en étant confrontées aux intérêts personnels ? En d'autres termes, l'égoïsme, les libertés individuelles, les émotions ressenties peuvent rendre un individu incapable de se soumettre aux règles qu'il s'est fixées. Les repères moraux peuvent alors être mis à mal dans le comportement moral d'une personne. Nous pensons alors que les participants sont moins indulgents envers les éthiques qu'ils prônent lorsqu'ils sont les protagonistes d'un dilemme moral. **Hypothèse 7 :** en lien avec la quatrième et la sixième hypothèse, nous pensons que les transgressions sont plus fortes lors d'une intention de choix comportemental que lors d'un jugement moral. Cette distinction est plus marquée pour la transgression des dilemmes d'Autonomie chez les français et pour la transgression des dilemmes de Communauté et de Divinité chez les marocains.

2.2.3. Résultats

Effet de la culture sur la prédominance des éthiques

Nous allons présenter une comparaison de pourcentages à l'aide du test statistique Chi-2 de Pearson permettant de repérer l'effet de la culture sur la prédominance des éthiques. Ce test permet d'apprécier l'existence ou non d'une relation entre deux variables qualitatives au sein d'une population.

La prédominance des éthiques est significativement différente entre les français et les marocains (Chi2 de Pearson = 122.84, $p < 0.001$). Dans cette population, 40.73% de français a une prédominance d'Autonomie contre 10.26% pour les marocains. Nous retrouvons 13.25% de marocains avec une prédominance de Communauté contre 3.64% pour les français. Enfin, 18.54% de marocains a une prédominance de Divinité contre 0.99% pour les français (Tableau 17).

	Français	Marocains	Total
Autonomie	123 (40.73%) <i>Adolescents : 61, Adultes : 62</i>	31 (10.26%) <i>Adolescents : 16, Adultes : 15</i>	154 (50.99%)
Communauté	11 (3.64%) <i>Adolescents : 5, Adultes : 6</i>	40 (13.25%) <i>Adolescents : 17, Adultes : 23</i>	51 (16.89%)
Divinité	3 (0.99%) <i>Adolescents : ,1 Adultes : 2</i>	56 (18.54%) <i>Adolescents : 28, Adultes : 28</i>	59 (19.54%)
Aucune	13 (4.30%) <i>Adolescents : 6, Adultes : 7</i>	25 (8.28%) <i>Adolescents : 14, Adultes : 11</i>	38 (12.58%)
Total	150 (49.67%)	152 (50.33%)	302 (100%)

Tableau 17. Effectifs et pourcentages des français et des marocains (*avec l'âge*) en fonction de la prédominance des éthiques.

La variable indépendante « Prédominance des éthiques » n'est pas traitée dans l'analyse de variance à mesures répétées du fait d'un nombre très restreint d'individus dans certains groupes (par exemple, 3 français adhèrent à l'éthique de Divinité contre 56 marocains). L'**Hypothèse 1** est validée ; la culture a bien un effet sur la prédominance des éthiques. La prédominance d'éthique d'Autonomie est plus forte chez les français. La prédominance des éthiques de Communauté et Divinité sont plus fortes chez les marocains.

Analyses globales

Les données ont été analysées à l'aide du logiciel Statistica. Les résultats sont traités à l'aide d'une ANOVA factorielle simple avec mesures répétées. Le plan factoriel est sur un modèle inter-sujets à 4 niveaux (2 Âge x 2 Culture : Adolescents français vs. Adultes français vs. Adolescents marocains vs. Adultes marocains) x intra-sujets à 3 niveaux (Type de transgression : Transgression Autonomie vs. Transgression Communauté vs. Transgression divinité).

Les moyennes et écarts-types de transgressions en fonction du type de transgression, de l'âge et de la culture sont présentés dans l'Annexe 7.

Afin de ne pas alourdir la présentation des résultats, seuls les résultats significatifs sont présentés.

	SC	Ddl	CM	F	p
Âge	0.13	1	0.13	0.14	0.711
Culture	31.32	1	31.82	34.87	***
Âge*Culture	0.60	1	0.60	0.65	0.419
Type de transgression	207.18	2	103.59	80.73	***
Type de transgression *Âge	5.60	2	2.80	2.18	0.113
Type de transgression *Culture	253.19	2	126.60	98.67	***
Type de transgression *Âge*Culture	17.40	2	8.70	6.78	**

Tableau 18. Effet de l'âge, la culture et du type de transgression sur le degré de transgression. ** $p < .01$ *** $p < .001$.

L'effet de la culture sur le degré de transgression est statistiquement significatif (Tableau 18). L'effet du type de transgression sur le degré de transgression est statistiquement significatif (Tableau 18). L'**Hypothèse 3** est validée ; les français transgressent globalement plus que les marocains. Globalement, ce sont les scores de transgression de Divinité qui sont plus forts que les scores de transgression d'Autonomie et de Communauté.

Interactions

Tout d'abord, il existe une interaction statistiquement significative entre le type de transgression et la culture sur le degré de transgression (Tableau 18). L'**Hypothèse 4** est partiellement validée ; les comparaisons planifiées révèlent que les marocains transgressent plus les dilemmes d'Autonomie que les français. Les français transgressent plus les dilemmes de Divinité que les marocains (Figure 12). Cependant, les français et les marocains transgressent pareillement les dilemmes de Communauté (Figure 12).

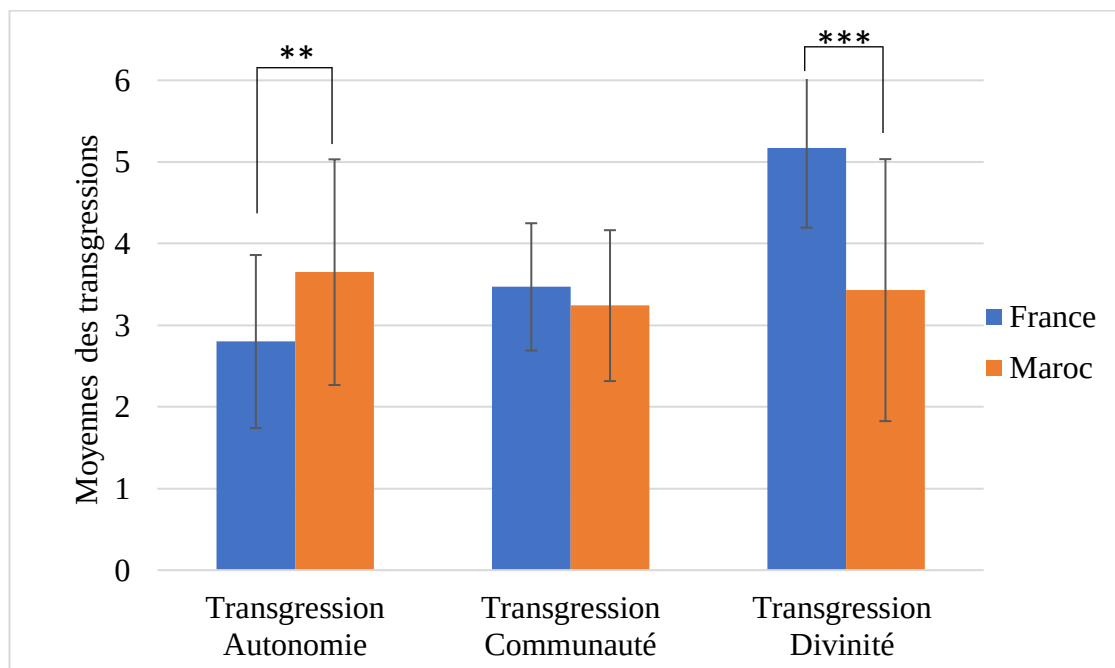


Figure 12. Moyennes de transgression des 3 éthiques en fonction de la culture.

** $p < .01$ *** $p < .001$.

Ensuite, il existe une interaction statistiquement significative entre le type de transgression, l'âge et la culture sur le degré de transgression (Tableau 18). L'**Hypothèse 5** est partiellement validée ; les comparaisons planifiées révèlent que les adolescents français transgressent plus les dilemmes d'Autonomie que les adultes français. Les adolescents marocains transgressent plus les dilemmes de Divinité que les adultes marocains (Figure 13).

Cependant les adolescents et adultes marocains transgressent pareillement les dilemmes de Communauté (Figure 13).

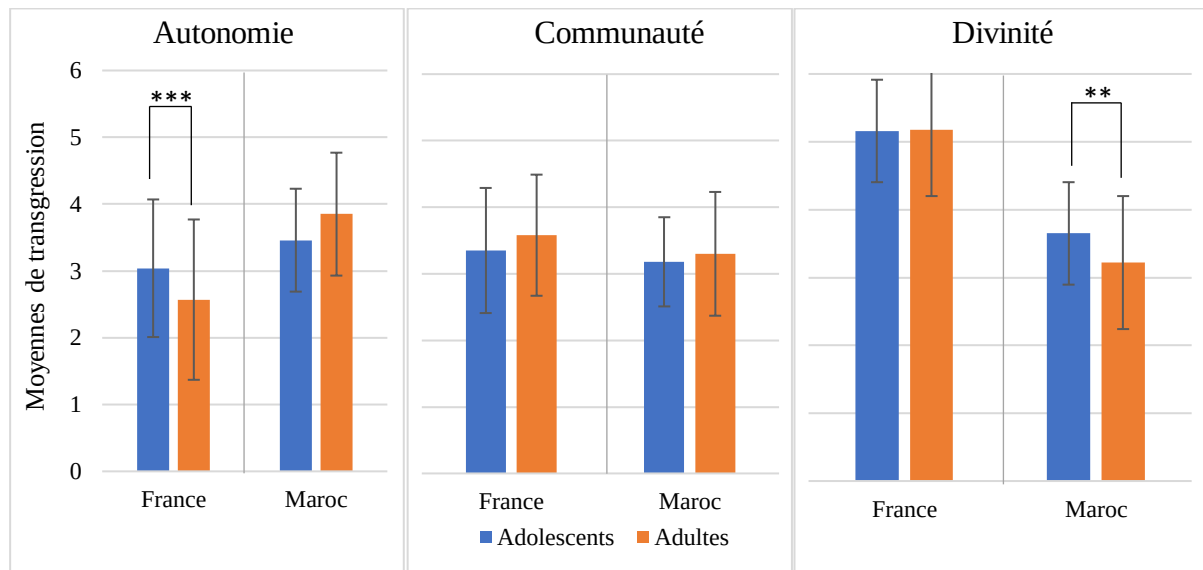


Figure 13. Moyennes de transgression des 3 éthiques en fonction de l'âge et de la culture. ** $p < .01$ *** $p < .001$.

Analyses avec le Type de dilemme

Jusqu'à présent, notre analyse statistique prenait en compte le type de transgression sans distinguer les types de dilemme. Une nouvelle ANOVA factorielle simple avec mesures répétées est faite avec un plan factoriel sur un modèle inter-sujets à 4 niveaux (2 Âge x 2 Culture : Adolescents français vs. Adultes français vs. Adolescents marocains vs. Adultes marocains) x intra-sujets à 6 niveaux (3 Type de transgression x 2 Type de dilemme : Transgression Autonomie Jugement vs. Transgression Autonomie Intention de choix comportemental vs. Transgression Communauté Jugement vs. Transgression Communauté Intention de choix comportemental vs. Transgression divinité Jugement vs. Transgression Divinité Intention de choix comportemental). De plus, pour toutes, des analyses des comparaisons planifiées ont permis de tester les différences formulées dans les hypothèses et de préciser leur significativité.

Nous allons donc voir en détail cela avec 6 scores, chaque transgression d'éthiques (Autonomie, Communauté et Divinité) comporte 2 scores de transgression, 1 score de jugement et 1 score d'intention de choix comportemental.

Les moyennes et écart-types de transgressions en fonction du type de transgression, type de dilemme, de l'âge et de la culture sont présentés dans l'Annexe 8.

Afin de ne pas alourdir la présentation des résultats, seuls les résultats significatifs sont présentés.

	SC	Ddl	CM	F	p
Type de dilemme	577.03	5	58.73	80.73	***
Type de dilemme *Âge	61.93	5	12.39	6.30	***
Type de dilemme *Culture	565.38	5	113.08	57.55	***
Type de dilemme *Âge*Culture	46.58	5	9.32	4.74	***

Tableau 19. Effet de l'âge, la culture et du type de dilemme sur le degré de transgression. *** $p < .001$.

Tout d'abord, l'effet du type de dilemme sur le degré de transgression est statistiquement significatif (Tableau 19). L'**Hypothèse 6** est validée : les scores de transgression en intention de choix comportemental sont plus forts que les scores de transgression en jugement.

Ensuite, il existe une interaction statistiquement significative entre le type de dilemme et l'âge sur le degré de transgression (Tableau 19). Les adolescents transgressent plus les intentions de choix comportemental par rapport aux jugements que les adultes.

De plus, il existe une interaction statistiquement significative entre le type de dilemme et la culture sur le degré de transgression (Tableau 19). L'**Hypothèse 7** est partiellement validée ; les comparaisons planifiées révèlent que globalement les transgressions sont plus fortes lors d'une intention de choix comportemental que lors d'un jugement. Cette transgression est plus marquée pour les français pour les dilemmes d'Autonomie. Elle est plus marquée pour les marocains pour les dilemmes de Divinité (Figure 14). Cependant, les français transgressent plus à l'intention de choix comportemental qu'au jugement aux dilemmes de Communauté et les marocains aux dilemmes d'Autonomie (Figure 14).

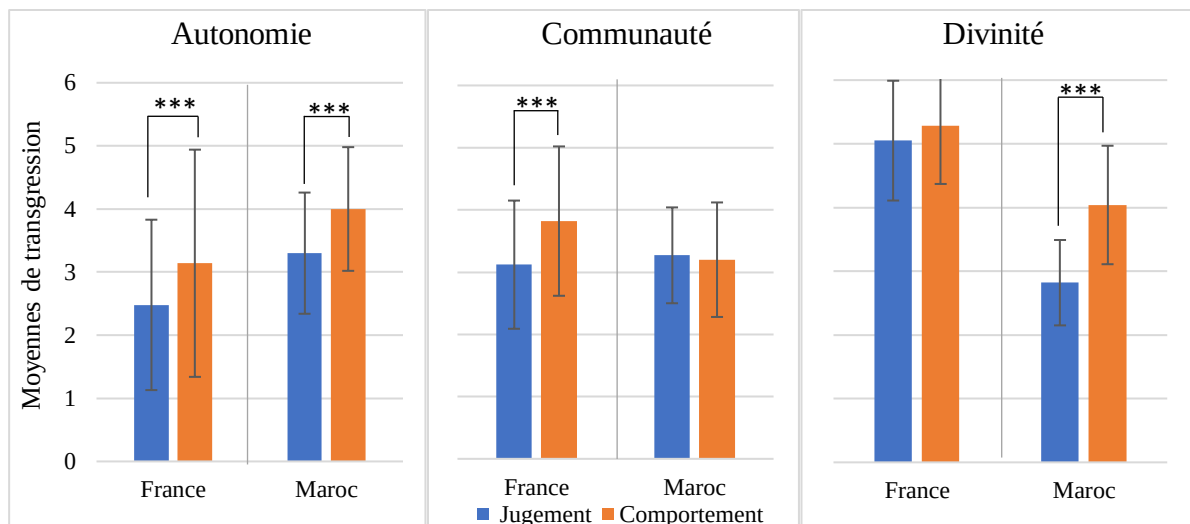


Figure 14. Moyennes de transgression des 3 éthiques en fonction de la culture et du type de dilemme. *** $p < .001$.

Enfin, il existe une interaction statistiquement significative entre le type de dilemme, la culture et l'âge sur le degré de transgression (Tableau 19). Les comparaisons planifiées révèlent que globalement les transgressions sont plus fortes lors d'une intention de choix comportementale que lors d'un jugement moral. Cette transgression est plus marquée pour les adolescents français aux dilemmes d'Autonomie, de Communauté et de Divinité. Elle est plus marquée pour les adultes français aux dilemmes d'Autonomie et de Communauté. Elle est plus marquée pour les adolescents marocains aux dilemmes d'Autonomie, de Communauté et de Divinité. Enfin, elle est plus marquée pour les adultes marocains aux dilemmes de Divinité (Figure 15).

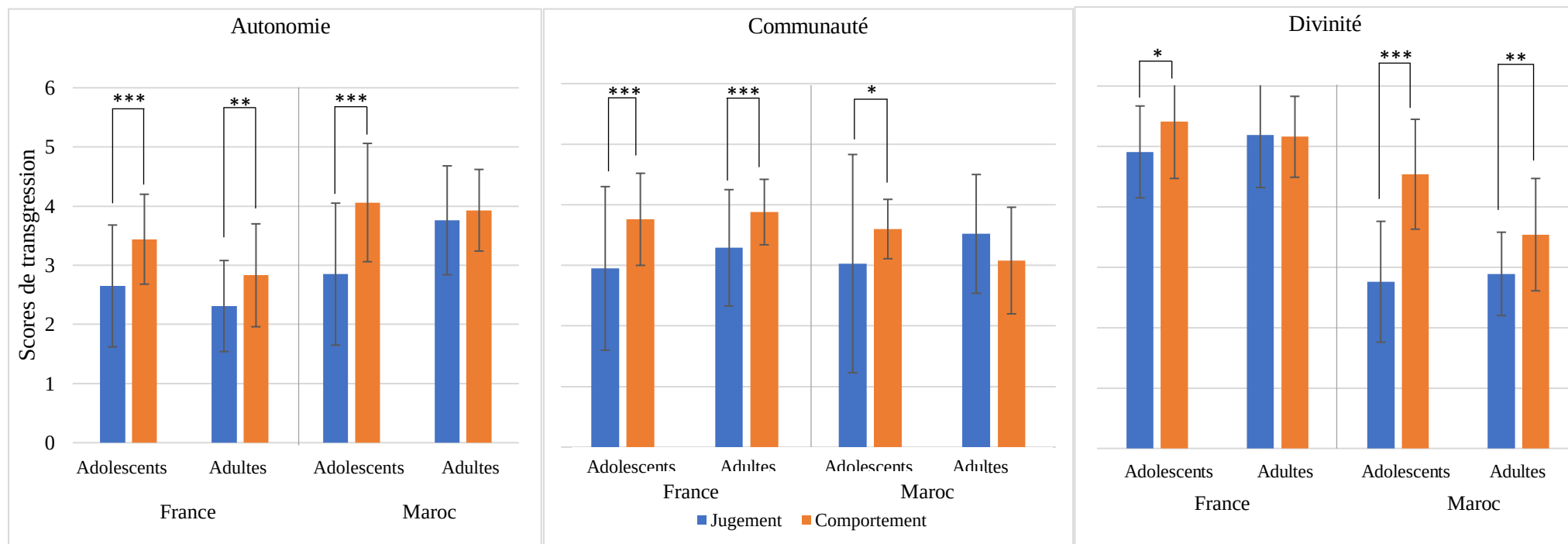


Figure 15. Moyennes de transgression des 3 éthiques en fonction de l'âge, de la culture et du type de dilemme.

* $p < .05$ ** $p < .01$ *** $p < .001$.

2.2.4. Discussion

L'objectif de l'Étude 2 est de déterminer l'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur la transgression morale de jugement et d'intention de choix comportemental. Nous nous attendions à ce que l'adhésion à une/des éthique(s) ait des répercussions sur les transgressions morales chez nos adolescents et adultes français et marocains. Les résultats obtenus vont dans le sens attendu.

Le degré d'importance que les individus attribuent aux 3 éthiques de Shweder (1990, 1997), et donc la priorité qu'ils donnent à une éthique plutôt qu'à une autre varie au sein de nos deux cultures. La prédominance de l'éthique d'Autonomie est plus forte chez les français et la prédominance des éthiques de Communauté et de Divinité est plus forte chez les marocains (Hypothèse 1 validée). Ces différences de priorité influencent nettement la façon dont les personnes perçoivent et interprètent les dilemmes moraux présentés. L'Hypothèse 3 validée nous apprend que les français transgressent globalement plus que les marocains, cela influence notamment le score de transgression de l'éthique de Divinité qui est très fort. Chez les français, un lien s'observe entre la moyenne d'adhésion très faible au principe de Pureté³⁴ et la transgression très forte à l'éthique de Divinité. La prise de décision morale n'est pas conforme aux directives de l'éthique de Divinité visant à protéger l'âme et l'esprit afin d'éviter la dégradation et se rapprocher de la Pureté morale. D'après Bargh (1990), plus une éthique s'active, plus des processus cognitifs et motivationnels orientés vers un but suivent spontanément et influencent la décision. Nous pouvons penser que les français activent plus fortement l'éthique d'Autonomie, notamment dans les dilemmes de l'éthique de Divinité à laquelle ils n'adhèrent pas, ce qui les amène à plus transgresser cette éthique. *A contrario*, l'Étude 1 révèle que les marocains ont des préoccupations morales plus étendues. Nous pouvons donc penser qu'ils considèrent davantage les trois éthiques dans leurs décisions morales, et sont donc plus disposés à éviter de fortes transgressions.

Nous observons un lien entre la prédominance des éthiques et la culture avec la transgression pour deux éthiques. Les français adhèrent à l'éthique d'Autonomie et la transgressent moins. Les marocains adhèrent à l'éthique de Divinité et la transgressent moins (Hypothèse 4 validée). Cela peut s'expliquer par le fait que dans les structures de connaissances morales, l'éthique en question s'active afin d'affecter le traitement de l'information et la prise de décision. L'activation se produit alors automatiquement lorsque cette éthique est le principal

³⁴ Moyenne d'adhésion de 2.8 sur 6 (Étude 1).

centre d'intérêt (Verplanken & Holland, 2002). Ainsi, si une éthique centrale fait partie du système moral, une focalisation sur cette éthique s'active et la met en action lorsqu'une situation appropriée se présente et, ainsi, suscite un choix conforme à cette éthique (Cervone & Tripathi, 2009). Ces éthiques peuvent se développer à différentes étapes de la vie. La culture, les groupes de pairs, les parents, les institutions peuvent servir de source d'éthique(s) particulière(s). Des valeurs centrales, issues de ces éthiques peuvent donc, dans certains cas, se manifester sous la forme d'habitudes générales en étant mises en œuvre dans une variété de situations (Elbogen et al., 2001). De ce fait, plus l'éthique est exprimée dans des comportements et contextes variés, plus elle est accessible et, probablement, influence inconsciemment le processus cognitif qui mène à la prise de décision morale (Lee et al., 2022). Ces explications nous permettent de comprendre pourquoi les français transgressent moins l'éthique d'Autonomie et les marocains transgressent moins l'éthique de Divinité. Chaque éthique est centrale dans leurs systèmes moraux et prime lorsqu'une décision morale l'inclut.

Cependant, concernant l'éthique de Communauté à laquelle les marocains adhèrent le plus, nous n'observons pas de différence de transgression avec les français. Plusieurs raisons peuvent expliquer ce résultat. Les éthiques correspondent à des aspects relativement larges et abstraits, tandis que transgresser des dilemmes concerne une décision spécifique et concrète. Il se peut qu'un manque de connaissances, d'accès aux valeurs, ainsi que des contraintes situationnelles ou temporelles interfèrent avec l'adoption d'une éthique prônée (Lee et al., 2022). De plus, plusieurs éthiques peuvent motiver une décision, et inversement, les individus peuvent exprimer une même éthique dans différents contextes. Dans notre population, la prédominance de l'éthique de Divinité chez les marocains est de 18.54% alors que celle de l'éthique de Communauté est de 13.25%, étant assez proche de celle de l'éthique d'Autonomie de 10.26% (Tableau 17). Nous pouvons alors penser que, pour les marocains, l'éthique de Divinité a un poids plus important lors de prises de décisions morales aux dilemmes de Communauté. Ainsi, même si l'éthique de Communauté les motive, elle n'est pas la première à s'activer pour répondre aux dilemmes. L'éthique de Divinité, voire même l'éthique d'Autonomie, s'active en priorité et laisse alors l'opportunité aux marocains de transgresser l'éthique de Communauté sans pour autant s'écarter de leurs idéaux moraux.

L'Hypothèse 2 de cette étude n'est pas validée ; quelle que soit la culture, globalement nous n'avons pas pu démontrer que les transgressions sont plus fortes chez les adolescents que chez les adultes. Le facteur culturel a ici toute son importance. En effet, nous venons de voir que, selon la culture, le degré d'importance que les individus attribuent aux différentes éthiques

n'est pas le même, et que cela influence nettement leurs décisions morales. De ce fait, des adultes français ou marocains qui n'adhèrent pas à une éthique spécifique peuvent la transgresser tout autant que des adolescents. Ces résultats nous montrent à quel point il est primordial de prendre en compte la culture et l'éthique des dilemmes pour réellement voir si l'âge a un effet sur la transgression morale. La validation de l'Hypothèse 5 démontre qu'il existe bien une différence de transgression en fonction de l'âge, la culture et l'éthique des dilemmes. Pour les français qui adhèrent à l'éthique d'Autonomie, cette dernière est plus transgressée par les adolescents que les adultes. Pour les marocains qui adhèrent à l'éthique de Divinité, cette dernière est plus transgressée par les adolescents que les adultes. Alors, pourquoi les adolescents sont-ils plus à même de transgresser une éthique à laquelle ils adhèrent ?

L'adolescence est une période de reconstruction identitaire où se produit des changements importants dans le développement de l'identité morale. Pour que les adolescents décident et agissent moralement il faut qu'ils développent des capacités à différencier cognitivement les éthiques universelles tout en établissant des liens avec leurs expériences personnelles, le tout dans un contexte culturel et situationnel particulier (Krettenauer et al., 2016; Krettenauer & Mosleh, 2013). Ainsi, les adolescents doivent développer des compétences pour coordonner des intérêts contradictoires présents dans leurs vies et cela, pendant qu'ils développent encore leurs capacités de prise de décision et de régulation émotionnelle³⁵. L'approche sur la cognition métamorale de Bajovic et Rizzo (2021) explique qu'un décalage entre les pensées, émotions et actions des adolescents peut entraîner des prises de décisions contradictoires. Ces auteurs proposent un modèle de processus de cognition métamorale comme médiateur actif où la prise de conscience accrue de la cognition et des émotions peut influencer les choix moraux. Cette métacognition exige que les adolescents soient conscients de leurs ressources cognitives dans le contexte de la situation, et qu'ils aient la capacité d'accéder et d'invoquer leurs connaissances morales. De plus, l'état émotionnel des adolescents, ainsi que leurs expériences antérieures, influencent les informations auxquelles ils prêtent attention dans une situation donnée, les pensées qu'ils ont et les choix qui s'ensuivent (Bajovic & Rizzo, 2021). L'expérience antérieure et l'état émotionnel sont donc des processus médiateurs pour la cognition et la prise de décision. Nous pouvons penser que les adolescents transgressent des éthiques auxquelles ils adhèrent car ils n'ont pas encore totalement accès à cette cognition

³⁵ La régulation émotionnelle est la capacité à évaluer et ajuster l'émotion ressentie dans une situation donnée (Zaki & Williams, 2013).

métamorale³⁶. Le développement de cette dernière doit permettre aux adolescents de réfléchir de manière critique à leurs propres pensées et émotions morales, ce qui à son tour, peut conduire à un meilleur accès à leurs propres connaissances morales et émotions et, nécessairement, à un meilleur contrôle de leurs propres décisions et actions.

Pour ce faire, selon Krettenauer et Hertz (2015) expliquent que des changements développementaux s'opèrent dans trois dimensions. La dimension de généralisation ; où invoquer des valeurs morales et les mettre en pratique doit être, avec l'âge, de moins en moins lié à des contextes particuliers et à plus de contextes généraux. La dimension d'internalisation ; où juger des valeurs morales importantes peut être effectué pour des raisons externes (comme le souci de faciliter les rapports avec autrui) mais aussi pour des raisons internes (en tant qu'idéal personnel). La dimension réflexive au sein des récits de vie ; qui s'étendent sur une longue période ou sur des événements plus ponctuels. Ces récits de vie soutiennent la construction identitaire et, à l'adolescence, doivent se révéler plus cohérents, plus explicatifs et plus thématiques. Grâce au développement de ces dimensions, les valeurs morales cessent d'occuper un statut extérieur au soi et deviennent une partie intégrante de l'identité morale.

Le système moral, à travers le niveau de prédominance des éthiques qui le structure, permet de prédire les transgressions morales. Nous avons ainsi pu constater que plus l'individu accorde de l'importance à une éthique, moins il transgresse cette même éthique. Nous avons voulu prolonger ce travail en nous intéressant aux types de dilemmes qui, parallèlement au système moral, peuvent orienter les décisions des individus à l'égard des transgressions.

Notre étude montre que la cohérence à agir correctement sur le plan moral ne se retrouve pas forcément entre les jugements moraux et les intentions de choix comportemental. Rappelons que, dans notre thèse, lors d'une intention de choix comportemental, le sujet est un acteur simulé et se projette comme protagoniste. Il adopte un mode de résolution subjectif. *A contrario*, lors d'un jugement, le sujet évalue l'action d'autrui. Il ne se projette pas et reste donc dans une évaluation objective. La validation de l'Hypothèse 6 démontre que, quels que soit l'âge, la culture et l'éthique des dilemmes, les transgressions morales sont plus fortes lors d'intentions de choix comportemental que lors de jugements. De plus, en nous focalisant sur la prédominance des éthiques des français et marocains, nous observons que même en adhérant fortement à une éthique, les transgressions sont plus fortes lors d'intentions de choix

³⁶ Nous verrons dans la partie perspective (Partie 3, Chapitre 2, 2.2. Perspectives) de cette thèse comment aider les adolescents à développer cette cognition métamorale.

comportemental (Hypothèse 7 validée). Les français transgressent plus l'éthique d'Autonomie lors de l'intention de choix comportemental que lors du jugement moral. Le même résultat se retrouve pour les marocains pour l'éthique de Divinité. Alors pourquoi les individus décident-ils d'adopter une ligne de conduite contraire à une éthique valorisée lors d'une intention de choix comportemental ? Wainryb et Pasupathi (2015) expliquent que le choix comportemental, dans un contexte spécifique, n'est pas seulement déterminé par la rationalité cognitive ni par le degré de centralité des éthiques, mais par un ensemble de facteurs, notamment le facteur émotif.

Dans le modèle socio-intuitif de Haidt (2001), le jugement moral est principalement déterminé par les émotions. Tandis que dans le modèle des processus duels de Paxton et Greene (2011) le jugement moral est le résultat de l'interaction entre l'émotion et la raison. D'après Paxton et Greene (2011), l'activation d'un processus plutôt que l'autre dépend du contexte social (qui comprend l'influence sociale soumise aux facteurs culturels) et du type du dilemme. Le type de dilemme peut être, selon eux, personnel ou impersonnel. Greene et al. (2001) relèvent l'apparition plus fréquente des processus émotionnels automatisés lors de jugements moraux personnels. D'après ces auteurs, une violation morale devient personnelle si elle est susceptible de causer un préjudice grave, à un soi-même ou à une autre personne. Cette définition correspond totalement aux violations morales qu'engendrent les intentions de choix comportemental de cette étude. Nous pensons alors que ces dernières amènent rapidement à une intuition, chargées en affects avec une valence émotive (bonne ou mauvaise), tout en étant façonnées par des forces culturelles. Zhang et al. (2017) expliquent que la relation entre la régulation des émotions et le jugement moral est centrale. Le fait de ressentir une émotion intense, spécifiquement des émotions négatives comme la colère, le mépris ou le dégoût, peut entraîner des difficultés d'accès à des stratégies de traitement de l'information efficaces. Lors d'une intention de choix comportemental, l'intervention de conséquences personnelles augmente nécessairement les émotions ressenties et influencent l'analyse de la situation. Nous pensons alors que, lors d'intentions de choix comportemental, en se focalisant sur les conséquences, les individus traitent l'information via un processus émotionnel et se concentrent sur un sous-ensemble d'informations disponibles. Cela les amène à transgresser les éthiques qu'ils soutiennent et à favoriser leurs intérêts personnels. En outre, ce traitement permet aux individus d'agir à l'encontre de ce que dictent leurs systèmes moraux sans éprouver de

dissonance cognitive³⁷. Au contraire, lors d'un jugement, les individus traitent l'information via un processus rationnel et examinent un ensemble d'informations plus complet. Cela a pour conséquence d'activer leurs systèmes moraux, leur permettant alors de respecter les éthiques qu'ils soutiennent.

D'après Cervone et Tripathi (2009), l'influence des structures de connaissance morale dépend de leur niveau d'accessibilité. Cette accessibilité peut être chronique ou temporaire. Lapsley et Lasky (2001) énoncent l'idée qu'en utilisant fréquemment une valeur de manière générale, cette valeur est davantage accessible et encline à influencer le jugement ou le comportement moral. Parallèlement, le niveau d'accessibilité d'une valeur peut être amplifié ou affaibli de façon temporaire par les circonstances et les informations situationnelles. Dans notre étude, nous observons qu'être protagoniste, en ayant une responsabilité, ou au contraire seulement juger l'acte d'autrui, peut totalement modifier l'accès à ces connaissances morales. Il faut donc non seulement y accéder via la cognition métamorale mais il faut également que ces connaissances soient prioritaires dans les situations sociales pour être envisagées et appliquées. En effet, un conflit apparaît entre une règle morale clairement applicable et une considération non morale. Ces considérations mènent à un biais d'égoïsme qui influence la saillance du dilemme et ce que nous retenons (Adams et al., 2022). Les préoccupations sont alors relatives au soi (se sauver, s'auto-protéger, se valoriser).

Nous pensons qu'un autre effet, celui de la compensation morale, peut expliquer ces différences de transgressions entre le jugement et l'intention de choix comportemental. D'après Monin et Miller (2001), l'effet de la compensation morale est qu'une fois qu'un individu a démontré ses valeurs morales, vis-à-vis de lui-même ou de la société, il est plus enclin à les enfreindre ultérieurement. Ainsi, l'achèvement d'un acte individuel moralement valorisable peut mener à la légitimation (généralement inconsciente) d'un acte moralement moins valorisable par la suite. Selon Clot et al. (2014), un sujet est plus enclin à transgresser lorsqu'il a précédemment agi correctement dans le même type de situation. En effet, cet effet représente un biais comportemental où une action n'est pas appréciée de manière isolée mais en référence aux actions passées ou futures. Ce biais peut alors conduire à des effets inattendus et contre-intuitifs. Dans cette étude, les participants ont répondu, à un moment T, à des dilemmes de jugement et à des dilemmes d'intention de choix comportemental concernant différents

³⁷ La dissonance cognitive correspond à une tension interne au sein du système de cognition englobant les pensées, croyances, émotions et attitudes d'une personne lorsque plusieurs d'entre elles sont en contradiction les unes avec les autres (Festinger, 1957).

principes moraux. Ils ont alors dû directement s'approprier ces dilemmes en plaçant des critères subjectifs, liés aux normes et règles qu'ils appliquent. De ce fait, nous pensons qu'après avoir respecté leurs systèmes moraux lors des jugements les participants ont peut-être compensé lors des intentions de choix comportemental. Cet effet apparaît lorsqu'un niveau important de « capital moral » est atteint, c'est-à-dire lorsque l'individu a suffisamment respecté son système moral, et entraîne des compensations jusqu'à la désinhibition des comportements immoraux, en encourageant des transgressions morales. Cet effet de compensation moral peut donc nous permettre de comprendre pourquoi, même pour d'autres éthiques (éthique de Communauté pour les français et éthique d'Autonomie pour les marocains) les individus transgressent plus les intentions de choix comportemental. Néanmoins, il faut faire preuve de vigilance, car l'effet de compensation morale repose sur un processus dynamique soumis aux aspects quantitatifs et temporels des éthiques mobilisées. Il est donc difficile d'affirmer que cet effet rend totalement compte de la différence de transgression entre le jugement et le comportement moral.

Nous avons vu au début de la discussion que les adolescents sont plus à même de transgresser une éthique à laquelle ils adhèrent. La dernière interaction significative nous montre que, quelles que soient la culture et l'éthique du dilemme, les adolescents transgressent toujours plus les intentions de choix comportemental que les jugements (Figure 15). Cette dernière interaction, laisse penser que l'accès à la cognition métamorale est d'autant plus altéré chez les adolescents lors d'une intention de choix comportemental. Nous allons tenter de comprendre cela en nous focalisant sur le rôle de l'émotion. En effet, la prise de décision concernant des conflits moraux suscite des réactions émotionnelles.

Nous savons que l'intention de choix comportemental engendre plus d'engagement de la part du participant car le mode de résolution est subjectif. Cet engagement peut amener à ressentir plus d'émotions car l'adolescent est touché personnellement face à un dilemme moral dans lequel les désirs personnels entrent en conflit avec des règles et obligations morales. Par ailleurs, à l'adolescence, des processus de maturation apparaissent et s'accompagnent de changements émotionnels et motivationnels. Durant cette période, les fonctions exécutives, impliquées dans les capacités d'autocontrôle, de régulation émotionnelle et de prise de décision, se développent encore et demeurent relativement immatures. Un décalage subsiste entre les changements émotionnels et motivationnels en lien avec un développement plus tardif des capacités qui permettent de réguler les comportements. Ainsi, ce décalage rend les adolescents plus vulnérables à la transgression (Hans, 2008).

Bajovic et Rizzo (2021) soulignent le fait que vivre une gamme d'expériences d'émotions riches, tant positives que négatives, fait partie intégrante du développement moral et est lié à des résultats prosociaux plus probants. Cependant, afin de prendre une décision, la conscience de son état émotionnel et celui des autres joue un rôle important dans l'interprétation, le raisonnement, le jugement et l'action éventuelle des adolescents (Broderick & Jennings, 2012). En effet, comprendre la cause et les conséquences des émotions est essentiel pour une bonne régulation, qui est la clé de la conduite prosociale. Par exemple, Arsenio et al. (2009) démontrent que les adolescents transgresseurs réactifs (qui ont une mauvaise interprétation des situations sans conscience directe de leurs émotions) ont une faible régulation émotionnelle et sont plus à risque de transgressions comportementales répétées. Alors que si la régulation émotionnelle est meilleure, l'adolescent est plus enclin à réinterpréter la situation, ce qui l'aide *in fine* à ne pas se laisser submerger par ses émotions, à gérer sa cognition métamorale et à agir de la manière la plus correcte possible. Il est toutefois important de noter que notre étude n'a pas évalué les mécanismes qui conduisent à des changements dans les émotions et la prise de décisions des adolescents. Nos réflexions restent donc hypothétiques.

Krettenauer et al. (2014) constatent qu'avec l'avancée en âge, les traits de personnalité que sont la conscienciosité, l'agréabilité et la stabilité émotionnelle s'accroissent, et par conséquent sont moins présents qu'à l'adolescence. Ces traits de personnalité sont des dimensions importantes du développement de la personnalité morale et prosociale. Lorsque de tels traits sont moins présents, l'intégrité morale est moindre. L'adolescent se sent alors plus libre de transgresser car être intègre moralement n'est pas sa priorité. Son besoin de défier les valeurs qui s'imposent à lui et de résister pour exprimer sa propre liberté prime. C'est une étape qui peut être importante, voire nécessaire, car en transgressant, l'adolescent teste, se remet en question, réfléchit et élabore des raisonnements critiques qui remettent en question la légitimité des éthiques souvent imposées et inhérentes à la société. De plus, Krettenauer et Mosleh (2013) constatent que les adultes établissent plus que les adolescents un lien entre leur comportement immoral passé et leur moi actuel. Ainsi, les adultes définissent de manière autoréflexive l'étendue de leurs responsabilités morales.

2.3. Étude 3 : L'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur les justifications morales : approche interculturelle et développementale

2.3.1. Des justifications qualitatives aux justifications quantitatives

Dans l'Étude 3, pour chaque dilemme moral, les individus sont amenés à justifier leurs réponses. La question posée est ; « quelle(s) motivation(s) morale(s) vous a le plus guidé vers cette réponse ? Comment justifiez-vous votre choix ? ». Nous avons récolté des réponses qualitatives et nous avons dû par la suite les quantifier. Pour cela nous avons classé les justifications à l'aide du manuel de codage des trois éthiques de Jensen (2015a). En effet, en lien avec le choix de l'Étude 2 où les cinq principes moraux sont rassemblés en trois éthiques, il nous a semblé pertinent de traiter les justifications de la même manière. Il existe donc trois types de justifications ; d'Autonomie, de Communauté et de Divinité.

Après avoir classé les justifications selon les trois types d'éthiques nous avons calculé des indices de concordance de 0 à 1. Cet indice permet de quantifier la concordance des justifications.

D'une part, 3 indices de concordance inter dilemmes pour la correspondance entre la justification et l'éthique des dilemmes ont été calculés. Cela nous permet de voir si les participants ont utilisé la justification correspondante à l'éthique du dilemme. Un indice de concordance entre la justification d'Autonomie avec les dilemmes d'Autonomie (IDA). Un indice de concordance entre la justification de Communauté avec les dilemmes de Communauté (IDC). Un indice de concordance entre la justification Divinité et les dilemmes de Divinité (IDD). Pour les ID(A/C/D), le calcul s'effectue en comparant les types de justifications utilisées pour chaque type de dilemme. Si, par exemple, la justification d'Autonomie (cotée 1) est utilisée pour tous les dilemmes d'Autonomie (dilemmes de Non-nuisance et dilemmes d'Équité ; donc 4 dilemmes). *Exemple de calcul pour les dilemmes d'Autonomie ; dilemme de jugement Non-nuisance : 1 (score de 0.25), dilemme de comportement Non-nuisance : 2 (2 étant une justification de Communauté) (score de 0), dilemme de jugement d'Équité : 1 (score de 0.25), dilemme de comportement d'Équité : 1 (score de 0.25). Cela donne un indice de concordance de l'utilisation de la justification d'Autonomie dans les dilemmes d'Autonomie de 0.75.*

D'autre part, 2 indices de concordance inter dilemmes entre le jugement et l'intention de choix comportemental (IJC) ont été calculés. Un IJC des dilemmes de Non-nuisance et d'Équité pour l'éthique d'Autonomie. Un IJC des dilemmes de Loyauté et d'Autorité pour

l'éthique de Communauté. Pour l'IJC de l'éthique de Divinité, étant donné qu'il y a 1 dilemme de jugement Pureté et 1 dilemme d'intention de choix comportemental Pureté, l'indice reste qualitatif (Oui/Non). Pour les IJC le calcul s'effectue en comparant, pour chaque regroupement d'éthiques, toutes les justifications similaires. Si, par exemple, les justifications aux dilemmes d'Autonomie (dilemmes de Non-nuisance et dilemmes d'Équité ; donc 4 dilemmes) sont les mêmes entre le jugement et l'intention de choix comportemental. *Le calcul s'effectue ainsi ; d'abord nous voyons si les justifications sont similaires entre les 2 dilemmes de Non-nuisance : si elles le sont alors le score est de 0.5. Ensuite, nous voyons si les justifications sont similaires entre les 2 dilemmes d'Équité ; si elles le sont alors le score est de 0.5. Cela donne un indice de concordance de 1.*

2.3.2. Introduction

L'Étude 1 démontre que le développement du système moral émerge différemment en fonction du contexte culturel. L'Étude 2 solidifie le lien entre le système moral et la prise de décision morale. La centralité d'une éthique au sein du système moral a des propriétés motivationnelles puissantes dans la prise de décision. Dans la continuité de ces études, l'Étude 3 nous permet de déterminer l'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur les justifications morales.

En invitant les participants à justifier leurs choix moraux nous avons accès au contenu de leurs justifications morales. L'hypothèse de la justification d'Henrique (2011) soutient que l'évolution de l'esprit humain a conduit à l'émergence de systèmes de justification culturelle. Cette hypothèse est totalement en accord à la théorie des principes moraux fondateurs d'Haidt et Joseph (2004). En effet, elle s'intéresse aux origines de l'émergence des systèmes de justifications. Dans cette perspective, la cause de cette émergence est due au lien entre le niveau biopsychologie et le niveau socioculturel. Comme dans la théorie des principes moraux fondateurs, des acquisitions innées issues du patrimoine génétique et socioculturel mènent au développement des systèmes moraux et de justifications. L'évolution de tels systèmes dépend d'unités d'évolution culturelles que Dawkins (1989) nomme des mèmes. L'hypothèse de la justification nous donne donc des pistes pour comprendre les différences de justifications entre sociétés.

Nous avons vu dans l'Étude 1 que le système moral des français est caractérisé avant tout par l'éthique d'Autonomie alors que celui des marocains par les éthiques de Communauté et de Divinité. Le lien entre leurs systèmes moraux et leurs décisions morales lors de jugement et d'intention de choix comportemental se retrouve pareillement dans l'Étude 2. Les français

transgressent moins les dilemmes d'Autonomie que les marocains, et ces derniers transgressent moins les dilemmes de Divinité que les français. À partir de ces résultats, nous voulons savoir si les participants font également appel à leurs systèmes moraux lors d'un raisonnement *post-hoc*. En justifiant, les individus ont le temps de réfléchir, d'élaborer un argumentaire en vue de soutenir leurs décisions qui, elles, ont pu être intuitives et rapides (Haidt, 2001). De ce fait, l'adhésion à une éthique amène-t-elle à l'utilisation de cette éthique dans une justification morale ? Nous pensons que la culture et l'âge ont un effet sur les indices de concordance de justification.

Pour les indices de concordance d'Autonomie, de Communauté et de Divinité (ID(A/C/D)) ; intéressons-nous tout d'abord à l'effet de la culture. **Hypothèse 1** : nous pensons que les français ont des IDC et IDD plus faible que les marocains, et, que ces derniers ont un IDA plus faible que les français.

Ensuite, en ce qui concerne l'âge, le développement ouvre la voie à une intégration plus poussée du système moral et à un meilleur accès aux connaissances morales. Un processus de différenciation permet aux individus, avec l'avancée en âge, de (ré)intégrer des priorités spécifiques à chaque valeur pour que ces dernières soient prises en compte dans différents domaines de vie (Bleidorn et al., 2013). **Hypothèse 2** : nous pensons que les adultes ont des ID(A/C/D) plus faibles que les adolescents car les éthiques qu'ils soutiennent sont plus ancrées, quelle que soit la situation, dans leurs systèmes de justifications. Et donc, ils utilisent sûrement le même type de justification (d'une/des éthique(s) soutenue(s)) dans tous les dilemmes.

Enfin, pour l'interaction culture et âge, en lien avec les deux premières hypothèses. **Hypothèse 3** : nous pensons que pour l'IDA, l'effet de l'âge s'observe uniquement chez les marocains. Les adultes marocains ont un IDA plus faible que les adolescents marocains. Pour l'IDC et l'IDD, l'effet de l'âge s'observe uniquement chez les français. Les adultes français ont des IDC et IDD plus faibles que les adolescents français.

Pour les indices de concordance inter dilemmes entre le jugement et l'intention de choix comportemental (IJC), des discordances de décisions peuvent s'observer entre un jugement et une intention de choix comportemental car les mécanismes de traitement de l'information ne sont pas les mêmes. L'Étude 2 démontre que même en adhérant fortement à une éthique, les français et les marocains transgressent plus lors d'intentions de choix comportemental. Les français transgressent plus l'éthique d'Autonomie lors de l'intention de choix comportemental que lors du jugement moral. Le même résultat se retrouve pour les marocains pour l'éthique de

Divinité. De ce fait, nous pensons qu'il existe un effet de la culture sur les IJC. Comme l'avance Haidt (2001), le fait d'invoquer une justification peut être considéré comme une preuve de rationalisation post-hoc ou la tentative est de trouver une valeur, principe ou éthique qui soit cohérente avec son jugement ou comportement. Lorsque l'individu respecte une éthique à laquelle il adhère lors d'un dilemme de jugement, il peut alors faire appel à cette même éthique pour expliquer pourquoi il ne transgresse pas le dilemme. Aucun conflit n'apparaît dans l'utilisation de cette éthique et sa justification. Pour une intention de choix comportemental, si ce même individu décide de transgresser un dilemme d'une éthique à laquelle il adhère, il doit alors réussir à justifier cette décision. Et dans ce cas, un conflit est susceptible d'apparaître dans l'utilisation de l'éthique prônée. L'individu doit alors trouver un autre type de justification pour rester cohérent dans son choix de transgression. **Hypothèse 4 :** nous pensons donc que les français ont un IJC d'Autonomie plus faible les marocains, et que les marocains ont des IJC de Communauté et de Divinité plus faibles que les français.

2.3.3. Résultats

Les données ont été analysées à l'aide du logiciel Statistica. Les résultats sont traités à l'aide d'une ANOVA factorielle à 2 facteurs avec un plan factoriel sur un modèle inter-sujets à 4 niveaux : 2 (Âge : Adolescent vs. Adulte) x 2 (Culture : France vs. Maroc). De plus, des comparaisons planifiées ont permis de tester les différences formulées dans les hypothèses et de préciser leur significativité.

Nous avons également présenté une comparaison de pourcentages à l'aide du test statistique Chi-2 de Pearson permettant de repérer l'effet de la culture sur l'IJC de Divinité.

Analyse des indices de concordance inter dilemmes d'Autonomie, de Communauté et de Divinité

Les indices de concordance entre les justifications d'Autonomie, de Communauté et de Divinité en fonction du type de dilemmes sont présentés dans l'Annexe 9.

- **Analyse de l'IDA**

	SC	Ddl	CM	F	p
Âge	0.44	1	0.44	6.22	*
Culture	4.31	1	4.31	59.85	***
Âge*Culture	0.73	1	0.73	10.14	**

Tableau 20. Effet de l'âge et de la culture sur l'IDA * $p < .05$ ** $p < .01$ *** $p < .001$.

Tout d'abord, l'effet de la culture sur l'IDA est statistiquement significatif (Tableau 20). Pour l'IDA l'**Hypothèse 1** est validée ; les marocains ont un IDA plus faible que les français.

Ensuite, l'effet de l'âge sur l'IDA est statistiquement significatif (Tableau 20). Pour l'IDA l'**Hypothèse 2** est validée ; les adultes ont un IDA plus faible que les adolescents.

Enfin, il existe une interaction statistiquement significative entre l'âge et la culture sur l'IDA (Tableau 20). Pour l'IDA l'**Hypothèse 3** est validée ; les comparaisons planifiées révèlent que les adultes marocains ont un IDA plus faible que les adolescents marocains (Figure 16).

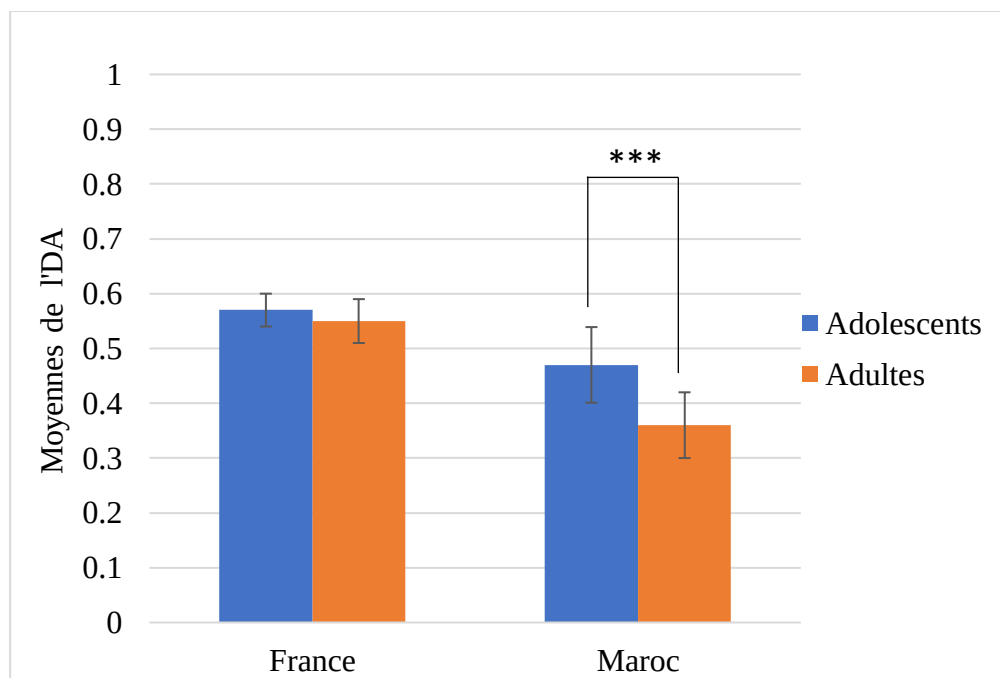


Figure 16. Moyennes des IDA en fonction de l'âge et de la culture. *** $p < .001$.

- **Analyse de l'IDC**

	SC	Ddl	CM	F	p
Âge	0.13	1	0.13	1.94	0.164
Culture	2.18	1	2.18	30.49	***
Âge*Culture	0.03	1	0.03	0.48	0.485

Tableau 21. Effet de l'âge et de la culture sur l'IDC *** $p < .001$.

L'effet de la culture sur l'IDC est statistiquement significatif (Tableau 21). Pour l'IDC, l'**Hypothèse 1** est validée ; les français ont un IDC plus faible que les marocains.

- **Analyse de l'IDD**

	SC	Ddl	CM	F	p
Âge	0.01	1	0.01	0.14	0.703
Culture	8.11	1	8.11	72.47	***
Âge*Culture	0.17	1	0.17	1.60	0.206

Tableau 22. Effet de l'âge et de la culture sur l'IDD *** $p < .001$.

L'effet de la culture sur l'IDD est statistiquement significatif (Tableau 22). Pour l'IDD, l'**Hypothèse 1** est validée ; les français ont un IDD plus faible que les marocains.

Analyse des indices de concordance inter dilemmes entre le jugement et l'intention de choix comportemental d'Autonomie, de Communauté et de Divinité

- Analyse de l'IJC d'Autonomie

Afin de ne pas alourdir la présentation des résultats, seuls les résultats significatifs sont présentés.

	SC	Ddl	CM	F	p
Âge	0.91	1	0.91	0.12	0.386
Culture	0.93	1	0.93	6.89	***
Âge*Culture	0.19	1	0.19	1.31	0.324

Tableau 23. Effet de la culture sur l'IDC d'Autonomie *** $p < .001$.

Tout d'abord, l'effet de la culture sur l'IJC d'Autonomie est statistiquement significatif (Tableau 23). Pour l'IJC d'Autonomie l'**Hypothèse 4** est validée ; les français ont un IJC d'Autonomie plus faible que les marocains (Figure 17).

- Analyse de l'IJC de Communauté

	SC	Ddl	CM	F	p
Âge	0.16	1	0.16	0.44	0.386
Culture	0.09	1	0.09	0.71	0.397
Âge*Culture	0.21	1	0.21	1.15	0.324

Tableau 24. Effet de la culture sur l'IDC de Communauté.

Il n'existe aucun effet significatif sur l'IJC de Communauté (Tableau 24 et Figure 17).

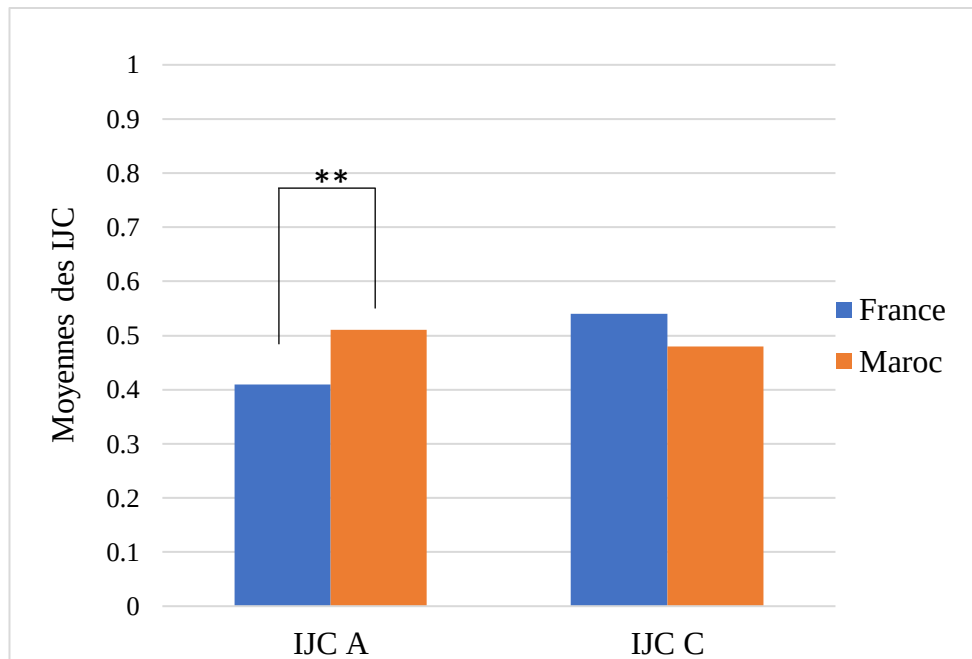


Figure 17. Moyennes des IJC d'Autonomie et de Communauté en fonction de la culture ** $p < .01$.

- Analyse de l'IJC de Divinité

Cet indice est qualitatif (Oui : il y a une concordance entre la justification jugement et la justification comportement / Non : il n'y a pas de concordance entre la justification jugement et la justification comportement), c'est pour cela qu'une comparaison de pourcentage à l'aide du test statistique Chi-2 de Pearson a été réalisée pour repérer l'effet de la culture et de l'âge sur l'IJC de Divinité.

Pour la culture ; l'IJC de Divinité est significativement différent entre les français et les marocains (Chi2 de Pearson = 34.26, $p < 0.001$). L'**Hypothèse 4** est validée ; les marocains ont un IJC plus faible que les français (Tableau 25). Une concordance entre la justification au jugement et la justification à l'intention de choix comportemental se retrouve chez 27.48% de français contre seulement 13.57% de marocains.

	Oui	Non	Total
Français	83 (27.48%)	67 (22.19%)	150 (49.67%)
Marocains	41 (13.57%)	111 (36.76%)	152 (50.33%)
Total	124 (41.05%)	178 (58.95%)	302 (100%)

Tableau 25. Effectifs et pourcentages de l'IJC de Divinité en fonction de la culture.

2.3.4. Discussion

L'objectif de l'Étude 3 est de déterminer l'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur les justifications morales. En s'appuyant sur l'hypothèse de la justification de Henriques (2011), nous nous attendions à ce que les systèmes de justification des français et marocains soient distincts. Mais aussi, à ce que les systèmes de justification soient plus affermis et immuables chez les adultes que chez les adolescents.

Les résultats montrent que la culture a un effet sur les indices de concordance inter dilemmes d'Autonomie, de Communauté et de Divinité (Hypothèse 1 validée). Plus spécifiquement, pour les dilemmes d'Autonomie, les français utilisent plus fréquemment une justification d'Autonomie (avec un IDA de 0.78) par rapport aux marocains. Pour les dilemmes de Communauté, les marocains utilisent plus fréquemment une justification de Communauté (avec un IDC de 0.56) par rapport aux français. Pour les dilemmes de Divinité, les marocains utilisent plus fréquemment une justification de Divinité (avec un IDD de 0.60) par rapport aux français. La culture apporte un répertoire de justifications qui rationalise ou donne un sens aux choix que les individus font (Henriques, 2011). Un élément important à souligner est le fait qu'il subsiste un lien entre l'éthique du dilemme, la décision de transgression et la justification. En effet, les français transgressent moins l'éthique d'Autonomie et justifient leurs choix à travers des valeurs et principes appartenant à cette éthique. Ce résultat se retrouvent également pour les marocains avec l'éthique de Divinité. La culture est donc centrale à la fois comme motivation pour l'action et comme justification sociale et psychologique. Le pouvoir des valeurs

ancrées culturellement fournit une grammaire³⁸ de justifications possibles pour expliquer les choix. Les individus ont un appareil mental qui permet la croissance et le développement de systèmes de justification avec l'expérience culturelle (Vaisey, 2009). Cette expérience déclenche l'apparition de certaines éthiques propres aux croyances, valeurs et idéologies de la culture et ainsi accroît leurs apparitions dans le système de justification (Haidt, 2003). Nos résultats démontrent que lorsqu'une éthique a un poids important, son contenu peut être directement accessible au raisonnement conscient lors d'une justification. Il est donc évident que le système de justification est sensible au contexte culturel. Les marocains, ayant une culture collectiviste, utilisent davantage des justifications du fondement d'Engagement. Ce dernier contribue à lier les individus entre eux et à les aider à prospérer en tant que groupes et nations. Les français, ayant une culture individualiste, utilisent plus des justifications du fondement Individualisant qui se concentrent sur la protection des droits individuels.

Pour comprendre notre premier résultat, le motif de cohérence décrit par Henriques (2011) dans l'hypothèse de la justification a toute son importance. Le motif de cohérence est un processus mental qui génère un récit de justification qui doit avoir un certain degré de stabilité et de cohérence, afin d'aider l'individu à fonctionner dans le monde social. Les individus qui respectent une éthique à laquelle ils adhèrent font appel à ce besoin de cohérence pour justifier. Ils invoquent donc ce motif de cohérence entre la décision et la justification. C'est un principe central de l'organisation mentale du système de justification. En effet, le système de justification est organisé autour de plusieurs croyances qui doivent être cohérentes les unes avec les autres. Par exemple, si une nouvelle croyance semble être cohérente avec le système de justification de l'individu, elle est acceptée et assimilée facilement. En revanche, si elle semble incohérente, elle se heurte à une résistance et est probablement rejetée (Swann, 1996). De ce point de vue, la cohérence joue un rôle central et organisateur car elle motive l'individu à utiliser des justifications logiques, qui ont un sens dans ses prises de décisions morales. Cependant, ce motif de cohérence est difficile à mettre en œuvre face aux multiples contextes situationnels auxquelles les individus sont confrontés. Des risques de contradictions et d'incohérences peuvent conduire à un panel impressionnant de système de justification.

Pour les dilemmes d'Autonomie, les adultes utilisent moins les justifications d'Autonomie, avec un IDA plus faible que les adolescents (Hypothèse 2 validée). Les résultats au niveau de la double interaction de la culture et de l'âge sur l'IDA nous apportent des détails

³⁸ L'utilisation du mot « grammaire » fait référence à la théorie de la grammaire morale universelle de Mikhail (2007).

quant au groupe qui engendre ces effets significatifs (Hypothèse 3 validée). Plus spécifiquement, ce sont les adultes marocains qui ont un IDA plus faible que les adolescents marocains et les adolescents et adultes français. Ce résultat montre que les éthiques que les adultes marocains soutiennent sont plus ancrées dans leurs systèmes de justifications. Ils s'appuient davantage sur d'autres éthiques pour justifier la transgression d'une éthique à laquelle ils adhèrent moins. L'hypothèse de la justification (Henriques, 2011) explique qu'il est nécessaire d'avoir un bon accès à son système moral pour construire un récit de justification qui légitime correctement les actions et les revendications. Ce discours rejoint totalement les travaux établis dans le développement de l'identité morale. L'âge est un prédicateur significatif du niveau moyen d'identité morale (Aquino & Reed, 2002; Krettenauer et al., 2016; Krettenauer & Hertz, 2015; Lapsley & Hill, 2009). L'Étude 1 nous montre bien que les adultes marocains ont une forte identité morale alors que celle des adolescents marocains est toujours en construction. Les adultes s'identifient par rapport à leur environnement social dans lequel une partie de leur identité morale est enracinée dans la culture collectiviste. Nous pouvons penser que la puissance des éthiques de Communauté et Divinité prime dans leurs systèmes de justification. Les adultes peuvent analyser la situation avec un cadre culturel bien défini, cela de manière plus systématique afin d'être cohérents dans leurs justifications.

A contrario, les adolescents marocains, confrontés à un processus d'acculturation, développent plusieurs croyances morales soumises à de multiples influences culturelles. En effet, l'âge est associé à la fois à la maturation et aux processus de socialisation et d'acculturation. Nous pouvons expliquer le fait que les adolescents utilisent également une justification d'Autonomie dans les dilemmes d'Autonomie grâce au phénomène de changement de cadre (Hong et al., 2000; LaFromboise et al., 1993). Ce phénomène renvoie à une construction dynamique qui suppose que les individus qui vivent des expériences multiculturelles peuvent simultanément acquérir des cadres d'interprétation individualistes et collectivistes. Les adolescents marocains choisissent avec souplesse des justifications variées et réagissent en fonction de ce qui est perçu comme une orientation préférable dans une situation particulière. Ils passent d'une perspective culturelle à l'autre en fonction de la situation. De ce fait, le système de justification est intériorisé comme un réseau de constructions spécifiques qui guident la cognition morale uniquement lorsqu'elles sont mises en évidence dans l'esprit des individus (Hong et al., 2000). Un type de justification est alors accessible dans la mesure où il est activé lors d'une utilisation récente.

Concernant l'Hypothèse 3, nous ne retrouvons pas d'effet d'interaction entre l'âge et la culture pour les indices de concordance de Communauté et de Divinité. Notre hypothèse selon laquelle les adultes français ont des IDC et IDD plus faibles que les adolescents français n'est pas validée. Les adolescents français utilisent, aussi rarement que les adultes français, les justifications de Communauté aux dilemmes de Communauté et les justifications de Divinité aux dilemmes de Divinité. Ces résultats sont en accord avec les résultats de l'Étude 1 qui montrent que les systèmes moraux des adultes et adolescents français sont similaires et clairement définis. Nous avons vu que grâce au processus d'enculturation les adolescents français s'imprègnent des normes et valeurs de la culture individualiste, amenant à développer un système moral personnel. Ce système moral, façonné par la culture, influence alors nettement leur système de justification. À travers ces résultats, un point essentiel apparaît ; la force qu'a une éthique dans la justification peut être liée à la manière dont les individus intègrent cette éthique dans leur identité morale plutôt qu'à l'âge.

Nous avons établi des indices de concordance inter dilemme entre le jugement et l'intention de choix comportemental (IJC) pour déterminer l'existence de discordances de justification entre ces deux types de dilemme. Pour les IJC d'Autonomie et de Divinité, l'Hypothèse 4 est validée ; les français ont un IJC d'Autonomie plus faible que les marocains, et les marocains ont un IJC de Divinité plus faible que les français. Pour rappel, l'Étude 2 nous apprend que les français adhèrent à l'éthique d'Autonomie mais ils transgressent plus cette éthique lors de l'intention de choix comportemental que lors du jugement moral. Le même résultat se retrouve pour les marocains pour l'éthique de Divinité. Pour une éthique à laquelle ils adhèrent, les français et marocains utilisent différents types de justification entre le jugement et l'intention de choix comportemental. En se basant sur le modèle socio-intuitif qui indique que des intuitions propres aux croyances, aux valeurs et aux idéologies d'une culture donnée guident le jugement moral. Et, que raisonnement apparaît seulement « à posteriori », lorsque l'individu doit le justifier de façon consciente (Hauser et al., 2007). Nous pensons alors que lorsqu'il y a un conflit entre la réponse intuitive et le raisonnement conscient, la justification s'accompagne d'une réfutation de l'éthique pertinente. Il est possible qu'un type d'éthique constamment cité lors de justifications devienne inaccessible aux processus conscients du raisonnement moral spécifiquement lors d'intention de choix comportemental.

Ces résultats sont conformes au modèle des processus duels (Paxton & Greene, 2010). La temporalité des processus cognitifs et émotionnels diffère bien en fonction du contexte et du type de dilemme. Lors d'un jugement, l'intuition, moins guidée par l'émotion, reste cohérente

avec le système moral qui est bien accessible lors du raisonnement moral. Il s'ensuit que le système de justification est généralement en accord avec le système moral (le motif de cohérence est respecté). Néanmoins, lors de l'intention de choix comportemental l'intuition est rapide, guidée par l'émotion et les préoccupations relatives au soi. Cela empêche l'accès aux connaissances morales et entraîne des incohérences avec le système moral. Une confusion apparaît donc dans le raisonnement justificatif post-hoc. Le motif de cohérence qu'évoque Henriques (2011) est alors difficile à mettre en œuvre lors de l'intention de choix comportemental et engendre des incohérences dans le système de justification. Mais comment ces incohérences se créent-elles ?

Le désengagement moral décrit par Bandura (1986) peut en partie répondre à cette question. Il s'agit d'un ensemble de mécanismes socio-cognitifs qui permettent aux individus de justifier leurs choix répréhensibles et nuisibles pour la sécurité sociale afin de préserver l'image de soi et d'atténuer la dissonance cognitive (Detert et al., 2008). Selon Bandura (1996, 1999), les processus d'autorégulation, qui nous empêchent normalement de prendre des décisions contraires à l'éthique, peuvent être sélectivement désactivés par ce qu'il appelle des mécanismes de désengagement moral. En désactivant l'autorégulation morale (liée aux connaissances morales de l'individu), cela libère l'individu de l'auto-sanction et de la culpabilité. De plus, en se désengageant de l'auto-sanction, il se libère des émotions négatives anticipées qu'il ressent lorsqu'il se comporte d'une manière qui viole son système moral. Parmi huit mécanismes³⁹ interdépendants qui amènent au désengagement moral se trouve la justification morale. Selon Bandura et al. (1996), la justification morale est le mécanisme le plus puissant du désengagement de l'auto-sanction, puisqu'elle amène la reconstruction des choix nuisibles en actes bons. C'est-à-dire qu'elle transforme ce mauvais choix en une source d'auto-évaluation positive. La justification morale engage une interprétation cognitive erronée d'un comportement répréhensible de manière à le rendre plus acceptable sur le plan moral. Le raisonnement devient moralement désengagé, conséquence d'une rupture entre les normes internes et la décision prise (Bandura et al., 1996; Detert et al., 2008). La justification morale est un processus par lequel un choix immoral est considéré comme acceptable en le présentant comme servant le plus grand bien. Il ne faut pas oublier que ce mécanisme est interdépendant des sept autres mécanismes du désengagement moral.

³⁹ L'autorégulation morale peut être désactivée par le biais de huit mécanismes : la justification morale, l'étiquetage euphémique, la comparaison avantageuse, le déplacement de la responsabilité, la diffusion de la responsabilité, le mépris ou la déformation des conséquences, la déshumanisation et l'attribution de la faute (Bandura, 1986).

Ces huit mécanismes se lient pour former des justifications possibles lors de la transgression morale d'une éthique prônée (Iwai et al., 2019). Nous pouvons illustrer ce lien à l'aide des justifications du dilemme d'Équité. Dans ce dilemme le participant doit signer un contrat pour ne pas engager des personnes handicapées afin de ne pas perdre son travail. Par exemple, avec le mécanisme de la comparaison avantageuse ; les individus comparent leur acte répréhensible avec un comportement pire, cela afin que le premier semble plus acceptable ; « *si je ne signe pas je vais perdre mon travail et je vais finir à la rue* ». Autre exemple de mécanisme avec le déplacement de la responsabilité, les individus détournent la responsabilité d'un acte répréhensible en l'attribuant à des figures d'autorité qui leur imposent d'adopter un comportement non éthique ; « *je suis la stratégie de mon entreprise* ». Autre exemple avec le mécanisme de diffusion de la responsabilité ; tout le monde est impliqué dans la mauvaise conduite, donc la personne ne se sent pas personnellement responsable de son choix ; « *autant signer car aucune entreprise ne recrutera de personne handicapée* ». Dernier exemple avec le mécanisme de déshumanisation ; qui dévalorise la victime comme ne méritant pas la considération humaine de base ; « *les handicapés n'ont pas leur place partout* ».

Le désengagement moral est un processus qui permet aux individus de se comporter de manière non éthique sans ressentir de la détresse. Kish-Gephart et al. (2014) s'intéressent à la façon dont certaines caractéristiques situationnelles peuvent déclencher ces mécanismes de désengagement moral. Ils observent que l'intérêt personnel amène l'individu à établir un raisonnement moralement désengagé. Nous pouvons faire le lien entre ce résultat et les résultats de l'Étude 2 où les intentions de choix comportemental engendrent, à cause de l'intérêt personnel, un biais d'égoïsme qui entraîne plus de transgressions morales. De ce fait, ce biais altère l'accès aux connaissances morales, provoque des transgressions et, par la suite, conduit à un raisonnement moralement désengagé dans les justifications. L'étude de Kish-Gephart et al. (2014) soutient l'argument selon lequel le désengagement moral est un processus cognitif motivé. Autrement dit, lorsqu'il est dans l'intérêt de l'individu de se désengager des normes morales internes, ce dernier est plus susceptible de le faire. Notre étude ne nous permet pas de situer clairement le désengagement moral dans les étapes de prise de décision. Cependant, le désengagement moral est peut-être utilisé stratégiquement par l'individu pour soulager sa conscience de ses propres méfaits. Cette réflexion reste hypothétique et d'autres recherches sont nécessaires pour déterminer la place du désengagement moral dans le processus de prise de décision éthique et le niveau de conscience impliquée.

CHAPITRE 3 : RAISONNEMENT MORAL ET ARGUMENTATION : APPROCHE INTERCULTURELLE ET DEVELOPPEMENTALE

3.1. Étude 4 : Raisonnement et argumentation : approche interculturelle et développementale

3.2. Du jugement initial au jugement final : flexibilité des croyances

Dans l'Étude 4, les individus doivent émettre un jugement moral concernant le divorce, le suicide et l'avortement, évalué sur l'échelle de Likert. De 0 à 4, ces situations sont considérées comme moralement inacceptables et de 5 à 8, elles sont considérées comme moralement acceptables. Ensuite, nous présentons aux individus, en fonction de leur jugement initial, 5 contre-arguments. Enfin, ils réévaluent sur la même échelle de Likert ces situations. Cela nous donne un indice de flexibilité des croyances (qui peut aller de -8 à 8). Nous définissons cet indice en nous inspirant du concept d'élasticité en économie (ce concept est décrit dans l'Annexe 10).

L'indice de flexibilité des croyances est calculé de la façon suivante :

- Jugement final - Jugement initial = variation de jugement entre avant et après les contre-arguments que nous notons Jv
- Sens des contre-arguments avec 1 = contre-argument positif, -1 = contre-argument négatif que nous notons c
- $c \times Jv$ = Indice de flexibilité que nous notons f ⁴⁰

Lorsque l'indice de flexibilité est positif, c'est-à-dire $f > 0$, le jugement varie dans le même sens que les contre-arguments. Lorsque l'indice de flexibilité est négatif, c'est-à-dire $f < 0$, le jugement varie dans le sens inverse des contre-arguments. Plus l'indice de flexibilité est élevé plus l'individu change d'avis et est donc flexible dans sa croyance.

Exemple de calcul : Jugement initial = 8 et Jugement final = 5, le calcul de Jv est $5 - 8 = -3$. Le jugement initial de 8 signifie que l'individu juge la situation acceptable, donc il est confronté à des contre-arguments inacceptables. Donc le sens des contre-arguments est en défaveur du divorce, $c = -1$. Le calcul de l'indice de flexibilité, $f = (-1) \times (-3) = 3$. L'individu a un indice de flexibilité positif, ce qui signifie qu'il change d'avis dans le sens des contre-arguments.

⁴⁰ $f = \frac{\text{variation de jugement}}{\text{sens du contre-argument}} = \frac{Jv}{c}$ ce qui revient à écrire $f = c \times Jv$ car $c = -1$ ou $c = 1$.

- **Pour le divorce**

Pour le divorce, les contre-arguments ont l'effet attendu. Nous retrouvons seulement 2 adolescents français, 2 adultes français, 5 adolescents marocains et 2 adultes marocains avec un indice de flexibilité négatif (Figure 18). Cela signifie que pour seulement 10 participants sur 302, les contre-arguments ont eu l'effet inverse et ont solidifié leurs avis sur le divorce.

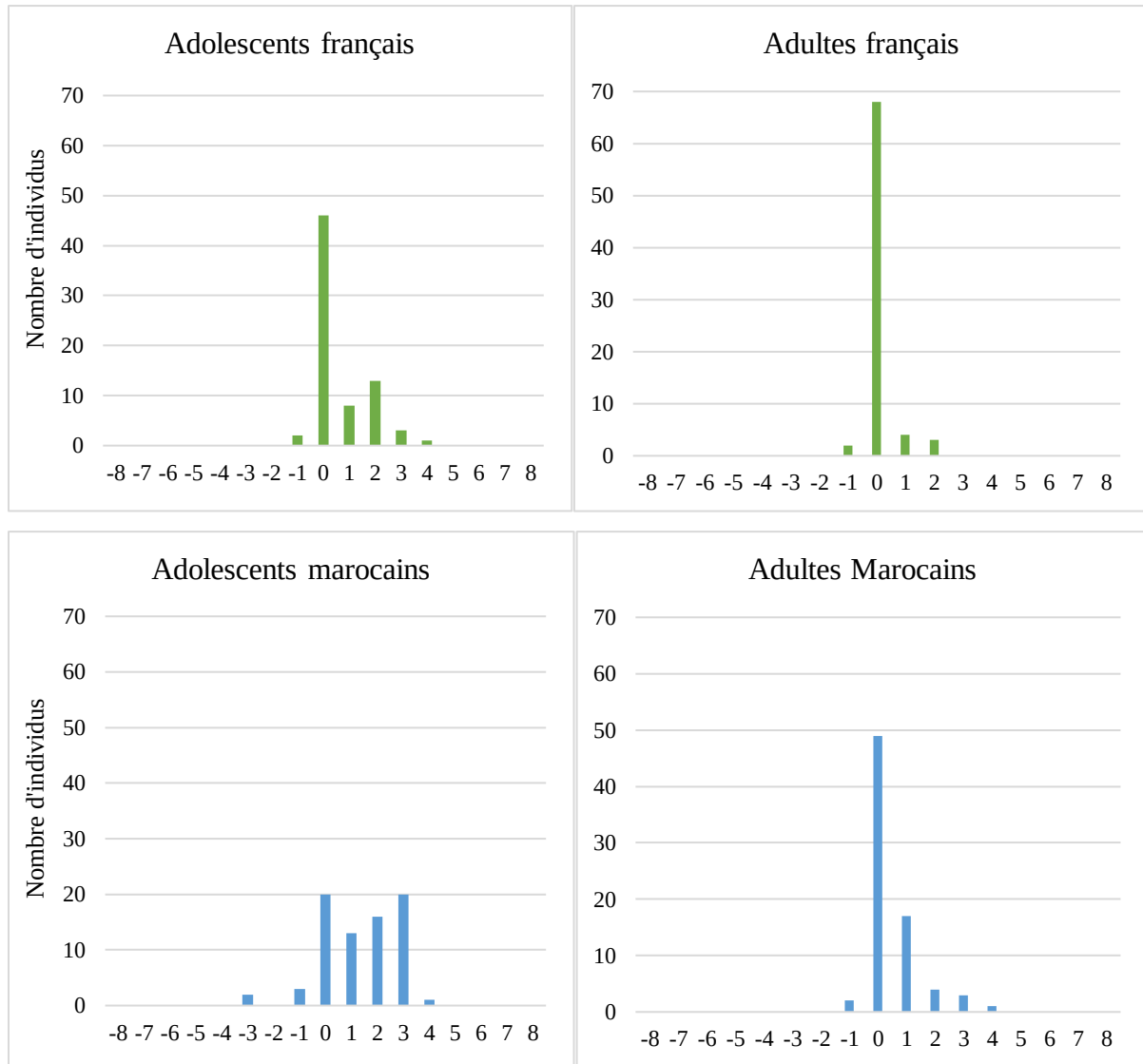


Figure 18. Distribution des individus en fonction de l'indice de flexibilité pour le divorce.

- Pour le suicide

Pour le suicide, les contre-arguments ont l'effet attendu. Nous retrouvons seulement, 2 adolescents marocains et 1 adulte marocain avec un indice de flexibilité négatif (Figure 19). Pour seulement 3 participants sur 302, les contre-arguments ont eu l'effet inverse et ont solidifié leurs avis sur le suicide.

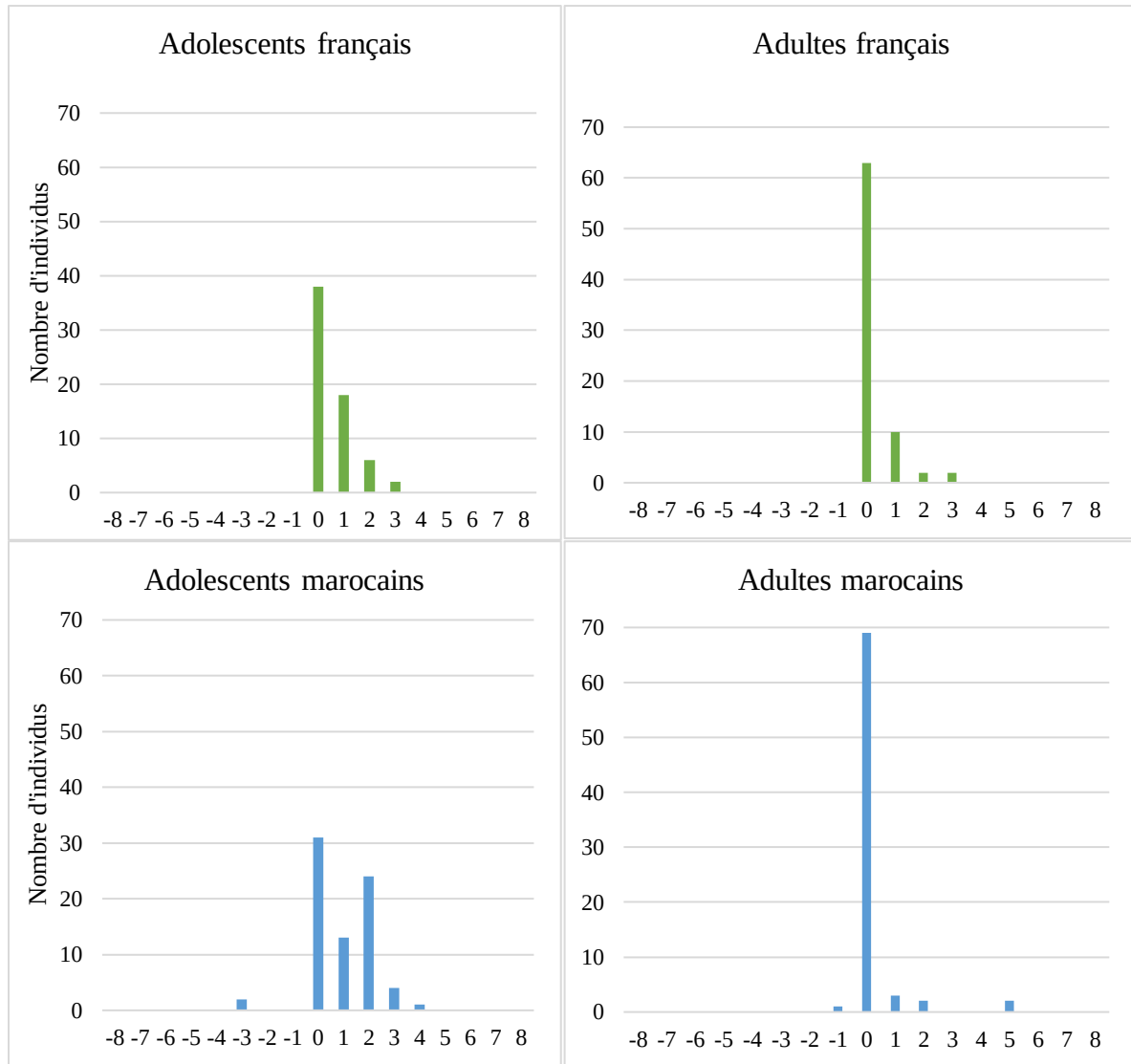


Figure 19. Distribution des individus en fonction de l'indice de flexibilité pour le suicide.

- Pour l'avortement

Pour l'avortement, les contre-arguments ont l'effet attendu. Nous retrouvons seulement, 2 adolescents français, 1 adulte français, 4 adolescents marocains et 1 adulte marocain avec un indice de flexibilité négatif (Figure 20). Pour seulement 7 participants sur 302, les contre-arguments ont eu l'effet inverse et ont solidifié leurs avis sur l'avortement.

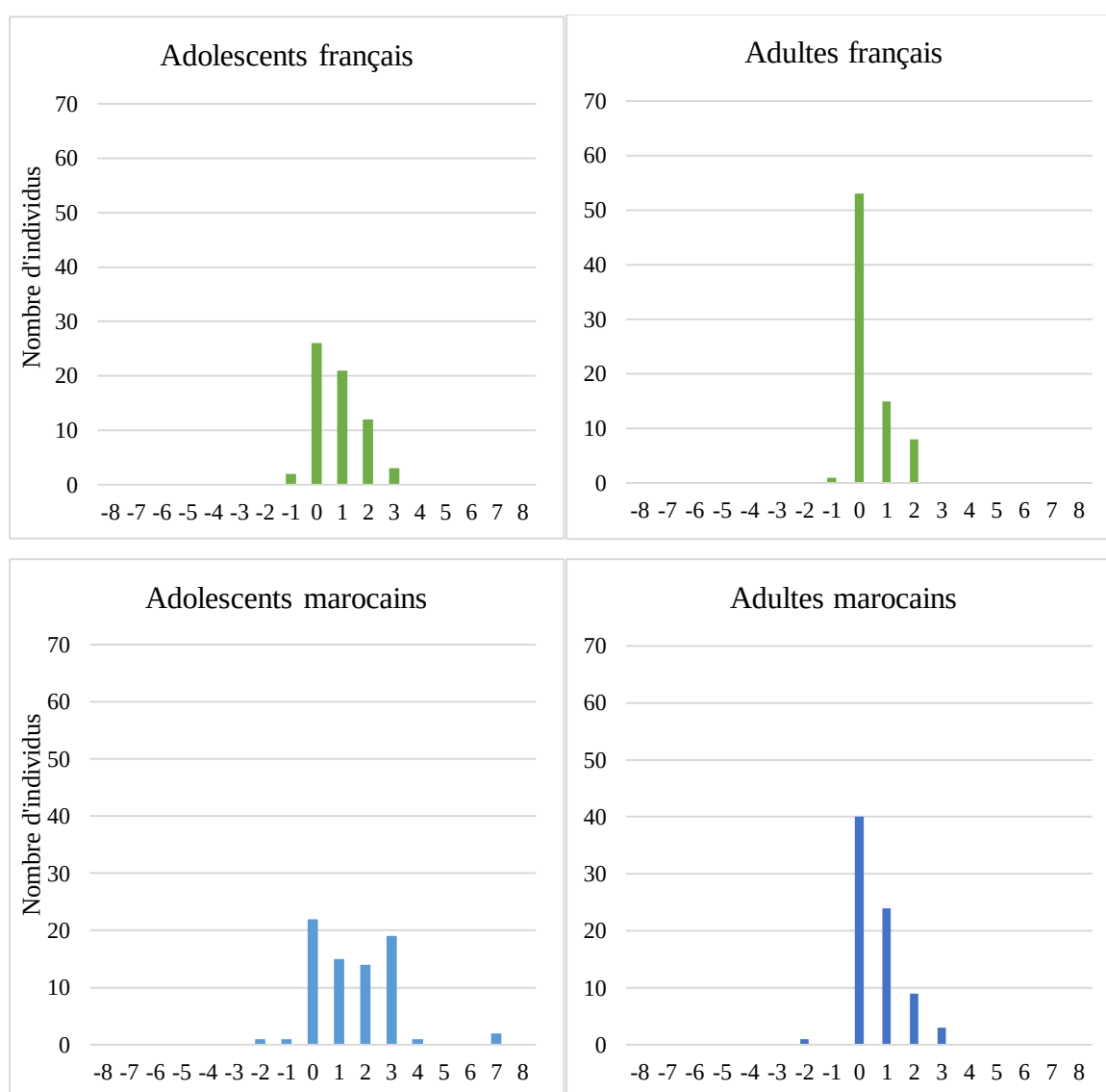


Figure 20. Distribution des individus en fonction de l'indice de flexibilité pour l'avortement.

Au total, pour les trois situations, les contre-arguments ont l'effet attendu. Les individus changent d'avis dans le sens des contre-arguments présentés à la suite à leur jugement initial. Nous allons maintenant voir l'effet de l'âge et de la culture sur l'indice de flexibilité pour chaque situation.

3.2.1. Introduction

Cette dernière étude s'intéresse au raisonnement et à l'argumentation dans le jugement moral. Selon Shweder et al. (1987, 1997) et Haidt et al. (2001, 2004, 2008) les croyances morales sont formées sur la base d'intuitions profondes. Les processus d'influences socioculturels façonnent et modifient l'ébauche initiale des intuitions. De ce fait, les croyances morales de l'individu se spécifient à travers des connaissances morales qui se développent activement dans un contexte culturel particulier. C'est bien ce que nous observons dans des champs particuliers comme la politique, la religion, l'éducation, la santé pour lesquels certains individus sont souvent convaincus d'avoir raison contre l'avis des autres. En fonction de l'époque, du lieu et de la culture, chaque société instaure différentes normes, valeurs et règles morales qui déterminent ce qui est bien et ce qui est mal. Certaines cultures approuvent des situations⁴¹ que d'autres désapprouvent. La France et le Maroc se distinguent par leurs institutions historiques (règles, lois, organisations), leurs identités (langages, religions) et leurs morales (principes, valeurs, normes, croyances). Ce sont des caractéristiques dynamiques en perpétuelle évolution. Il est donc intéressant de savoir comment, au XXI^e siècle, un échantillon de français et de marocains juge moralement trois situations précises ; le divorce, le suicide et l'avortement. De plus, l'approche développementale va nous permettre d'identifier des différences ou des similitudes intergénérationnelles au sein de chaque culture.

Selon Paxton et al. (2001, 2011, 2012), le raisonnement joue un rôle actif dans le jugement moral. Le raisonnement est influencé par les contextes argumentatifs, culturels et sociaux dans lesquels il se déroule. La théorie argumentative du raisonnement (Mercier & Sperber, 2011) a instauré cette vision sociale du raisonnement⁴². En effet, la plupart des activités de raisonnement dans la vie quotidienne ont lieu lors de discussions, lorsque les individus échangent des arguments (Castelain, 2016). La fonction principale du raisonnement est donc sociale : trouver des arguments afin de convaincre les autres, et évaluer les arguments des autres afin d'adopter des croyances mieux fondées. Pour qu'un changement moral s'opère, l'influence sociale est un facteur de persuasion essentiel. Celle-ci amène la présentation d'arguments susceptibles de faire changer l'avis d'un individu sur une situation précise. Par conséquent, le maintien de croyances préconçues peut être particulièrement difficile lorsque les individus

⁴¹ Pour rappel dans cette étude, les situations réfèrent à des événements de vie qui engendrent des débats moraux quant à leurs acceptabilités ou non (par exemple ; l'euthanasie, le suicide, le divorce, l'homosexualité, l'avortement etc.).

⁴² Mais même le modèle socio-intuitif de Haidt (2001) laisse la possibilité que le raisonnement joue un rôle actif lorsque les individus échangent des arguments entre eux.

reçoivent des arguments qui menacent leurs croyances (Paxton et al., 2012). Nous voulons étudier l'influence des contre-arguments sur les croyances morales concernant le divorce, le suicide et l'avortement en fonction de l'âge et de la culture.

Le développement moral n'est pas l'acquisition d'une morale particulière, mais plutôt la construction à long terme de ce qui forme chez les personnes la diversité de leurs jugements, leurs références normatives, leurs idéaux moraux et leurs comportements en société (Lehalle, 2017). Krettenauer et Hertz (2015) soulignent que la période de l'adolescence est précisément celle où les croyances morales se déterminent et se différencient. Pour chaque adolescent, la résistance face aux nombreuses croyances véhiculées dans sa culture passe par des réflexions critiques. Pour cela, la décentration sociale⁴³ permet à l'adolescent de prendre du recul et de restructurer ses propres croyances morales en y incorporant celles des autres. Il est alors plus à même de confronter sa propre perspective morale à celle d'autrui, de considérer cette dernière et de réorganiser la sienne en conséquence. Les adolescents sont à la fois ouverts à une riche variété d'influences (retrouvées dans des arguments moraux) et changent considérablement à la suite de ces influences (Hart & Carlo, 2005). *A contrario*, les adultes, à travers leurs expériences de vie, conscientisent davantage leurs priorités morales en fonction des circonstances (Krettenauer et al., 2016). Cela a pour conséquence de renforcer leurs croyances morales et peut alors conduire à une impénétrabilité face aux arguments moraux. De ce fait, nous pensons que les adolescents sont plus sensibles aux arguments qui remettent en cause leurs positions morales. **Hypothèse 1** : ils ont donc un indice de flexibilité positive plus fort que les adultes quelle que soit la situation.

Dans les cultures WEIRD, les individus sont confrontés à une variété de choix, de valeurs et de visions du monde. Dans de telles cultures, on peut s'attendre à défendre son point de vue face à de nombreux arguments (Schwartz, 2004). Les cultures non-WEIRD ont généralement des systèmes institutionnels, religieux et politiques qui laissent moins de place aux libertés individuelles et promeuvent des idéologies⁴⁴ strictes. Dans ces sociétés, les individus valorisent notamment la légitimité d'un ordre traditionnel. Ils ciblent l'harmonie

⁴³ Pour rappel, Flavell (1968) introduit le concept de décentration social. Ce concept se réfère « à la connaissance relative aux pensées et aux comportements d'autrui et consiste à adopter temporairement le point de vue d'autrui, à en connaître les buts, les motivations, les comportements » (Artaud, 2009).

⁴⁴ Les idéologies désignent « les systèmes de pensée, d'opinion ou de croyances auxquels les personnes se réfèrent pour donner du sens à leur action et à leurs choix de vie. » (Lehalle, 2017). Elles forment un système prédéfini d'idées auquel les individus se réfèrent, en opposition à un système davantage basé sur une connaissance intuitive de la réalité.

sociale, accentuée par un monde accepté tel qu'il est (Vauclair & Fischer, 2011). Ainsi, ces individus ont moins recours à l'argumentation qui les aide à justifier leurs croyances morales. Ils apprécient moins l'argumentation et peuvent être plus réticents à changer d'avis dans des débats moraux sur des sujets tels que l'euthanasie, l'avortement, la religion, le divorce, l'éducation, etc. (Triandis, 2001). La culture du Maroc est fortement influencée par la religion musulmane, les croyances et modes de vie sont liés à l'Islam. Par exemple, des situations tels que le suicide et l'avortement sont des interdits religieux qui influencent la pensée, la réaction et l'action des individus qui leur accordent de l'importance. La reconnaissance de ces interdits engendre dévotion et piété en faveur de croyances concernant des faits sociaux, physiques ou métaphysiques (Quéré, 2018). Les individus peuvent alors être très critiques à l'égard d'arguments qui remettent en cause leurs positions morales. Cela suggère qu'ils peuvent être critiques au point de rejeter complètement tout argument contestataire, quelle que soit sa force (Edwards & Smith, 1996 ; Taber & Lodge, 2006). Nous supposons alors que les marocains ont des croyances morales plus fortes, ce qui peut démontrer la puissance des intuitions qu'ils valorisent et de leur impénétrabilité aux démonstrations et arguments. Nous pensons que les français, sont plus sensibles à l'égard d'arguments qui remettent en cause leurs positions morales. **Hypothèse 2** : les français ont donc un indice de flexibilité positive plus fort que les marocains quelle que soit la situation.

Les adolescents marocains appartiennent à une société largement traditionnelle et conservatrice, influencée par la religion musulmane. Ils sont face à des incitations en faveur d'une affirmation de l'identité islamique, qui se retrouvent dans l'environnement local, les expériences et traditions locales. Dans les pays non-WEIRD, traditionnellement, il est admis qu'il revient aux parents et à la communauté de veiller à l'éducation morale et spirituelle de leurs enfants (Bouhdiba, 2010). Les enfants grandissent dans un ensemble de normes explicites et implicites, de modes de pensées, d'organisation et de comportements. Nous pensons alors que l'éducation des parents (voir de la famille), la religion musulmane et le contexte sociétal au Maroc contribue à un processus de renforcement de croyances pour les adolescents marocains. Dans les sociétés WEIRD, les idéaux des systèmes institutionnels, religieux et politiques ne sont pas forcément partagés par chaque individu (Henrich et al., 2010). La notion de liberté passe alors par la capacité interne à remettre en question ses croyances, pratiques et désirs afin d'être autonome et stable (Hwang, 2015). Les adolescents français, dans ce contexte sociétal, sont susceptibles d'être plus sensibles aux arguments. **Hypothèse 3** : nous pensons que l'effet

de l'âge s'observe uniquement chez les français. Plus spécifiquement, les adolescents français ont un indice de flexibilité positive plus fort que les adultes français quelle que soit la situation.

Cette étude s'intéresse également à l'effet de la culture sur l'importance accordée aux contre-arguments. Les types d'arguments acceptés ou rejetés varient en fonction du contexte socioculturel (Trouche, 2016). Cet effet dépend de manière critique de la force de l'argument, impliquant ainsi le raisonnement moral (Paxton & Greene, 2010). Cela suppose que certains arguments ont un pouvoir de convaincre que d'autres non pas, et donc, que les individus font la distinction entre des arguments de différentes forces. L'étude de Paxton et al. (2012) démontre que la qualité des arguments (fort/faible) affecte le jugement moral des participants. Ces résultats montrent que même un seul argument factuel peut avoir un effet significatif sur une question morale chargée émotionnellement. Cependant, un aspect intéressant n'est pas examiné : la culture des participants. Il est nécessaire de s'intéresser aux principes moraux soulevés dans les arguments afin de mieux comprendre quels sont les types d'arguments acceptés ou rejetés en fonction du contexte culturel. En nous appuyant sur les concepts théoriques de cette thèse, à savoir sur la théorie des principes moraux fondateurs (Haidt et Joseph, 2004) et l'approche des 3 éthiques (Schweder, 1991, 1997), nous voulons établir plus précisément l'effet de la culture sur l'importance accordée aux contre-arguments présentés dans chaque situation. Les résultats des études 1, 2 et 3 démontrent que le système moral influence différemment les prises de décisions et les justifications morales. Les français adhèrent plus à l'éthique d'Autonomie et les marocains aux éthiques de Communauté et de Divinité. **Hypothèse 4 :** nous pensons que pour chaque situation, le contre-argument d'Autonomie est jugé plus convaincant par les français. Et que, les contre-arguments de Communauté et de Divinité sont jugés plus convaincants par les marocains.

3.2.2. Résultats

Effet des trois situations sur l'acceptation en fonction de l'âge et de la culture.

Cette mesure de pourcentage est réalisée sur le jugement initial des participants.

Pour le divorce, nous observons que pour les français, adultes (94.8%) ou adolescents (93.15%), ce dernier est considéré comme étant moralement acceptable. Pour les marocains, les adultes considèrent plus moralement acceptable le divorce que les adolescents (76.62% contre 65.62%) (Figure 21).

Pour le suicide, nous observons que pour les français, adultes (76.62.8%) adolescents (68.49%), ce dernier est considéré comme étant moralement acceptable. *A contrario*, nous retrouvons seulement 15.58% d'adultes marocains qui considèrent le suicide comme moralement acceptable. Un écart important s'observe chez les adolescents marocains où seulement 2.66% considèrent le suicide comme moralement acceptable (Figure 21).

Pour l'avortement, nous observons que les français et les marocains jugent de manière similaire l'avortement. Ce sont les français qui sont plus nombreux à juger l'avortement acceptable (96.1% adultes français et 95.89% adolescents français contre 68.83 adultes marocains et 76% adolescents marocains) (Figure 21).

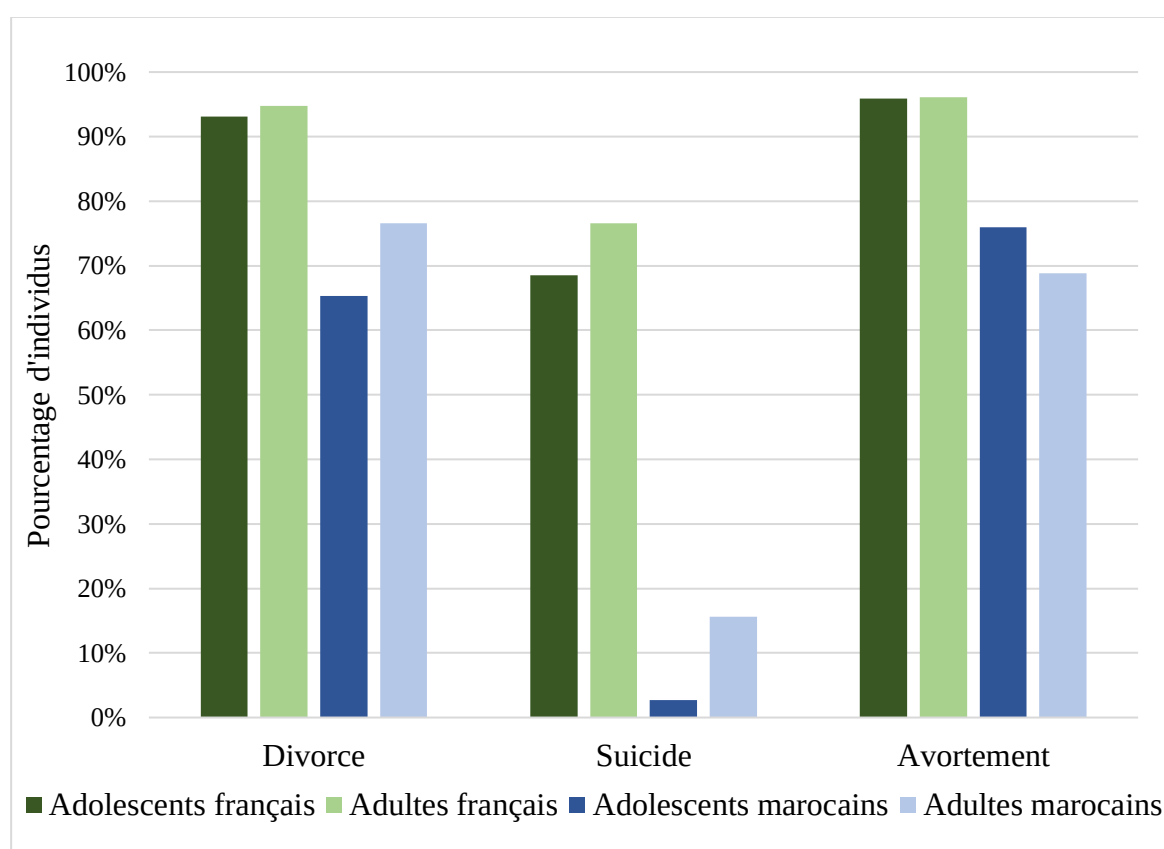


Figure 21. Pourcentages d'individus trouvant le divorce, le suicide et l'avortement acceptable en fonction de l'âge et de la culture.

Analyses des indices de flexibilité pour les trois situations

Les données ont été analysées à l'aide du logiciel Statistica. Les résultats sont traités à l'aide d'une ANOVA factorielle à 2 facteurs avec un plan factoriel sur un modèle inter-sujets à 4 niveaux (2 Âge x 2 Culture : Adolescents Français vs. Adultes Français vs. Adolescents Marocains vs. Adultes Marocains). De plus, des comparaisons planifiées ont permis de tester les différences formulées dans les hypothèses et de préciser leur significativité.

Les moyennes et écarts-types des indices de flexibilité en fonction du type de situation et de l'âge et de la culture sont présentés dans l'Annexe 11.

Afin de ne pas alourdir la présentation des résultats, seuls les résultats significatifs sont présentés.

- Analyse de l'indice de flexibilité du divorce

	SC	Ddl	CM	F	p
Âge	33.84	1	33.84	23.55	***
Culture	23.64	1	23.64	16.45	***
Âge*Culture	1.86	1	1.86	1.30	0.256

Tableau 26. Effet de l'âge, la culture et l'indice de flexibilité du divorce *** $p < .001$.

L'effet de l'âge sur la flexibilité est statistiquement significatif (Tableau 26). L'**Hypothèse 1** est validée ; les adolescents ont un indice de flexibilité plus fort que les adultes.

L'effet de la culture sur la flexibilité est statistiquement significatif (Tableau 26). L'**Hypothèse 2** n'est pour autant pas validée⁴⁵ ; ce sont les marocains qui ont un indice de flexibilité plus fort que les français.

⁴⁵ Pour rappel, dans cette étude l'Hypothèse 1 suppose que les français sont plus flexibles que les marocains quelle que soit la situation.

- **Analyse de l'indice de flexibilité du suicide**

	SC	Ddl	CM	F	p
Âge	23.31	1	23.31	26.99	***
Culture	1.32	1	1.32	1.55	0.216
Âge*Culture	2.56	1	2.56	2.98	0.856

Tableau 27. Effet de l'âge, la culture et l'indice de flexibilité du suicide. *** $p < .001$.

L'effet de l'âge sur la flexibilité est statistiquement significatif (Tableau 27). L'**Hypothèse 1** est validée ; les adolescents ont un indice de flexibilité plus fort que les adultes.

- **Analyse de l'indice de flexibilité de l'avortement**

	SC	Ddl	CM	F	p
Âge	36.75	1	36.75	25.41	***
Culture	6.87	1	6.87	4.75	**
Âge*Culture	6.87	1	6.87	4.75	*

Tableau 28. Effet de l'âge, la culture et l'indice de flexibilité de l'avortement. *** $p < .001$. ** $p < .01$. * $p < .05$.

L'effet de l'âge sur la flexibilité est statistiquement significatif (Tableau 28). L'**Hypothèse 1** est validée ; les adolescents ont un indice de flexibilité plus fort que les adultes.

L'effet de la culture sur la flexibilité est statistiquement significatif (Tableau 28). L'**Hypothèse 2** n'est pour autant pas validée⁴⁶ ; ce sont les marocains qui ont un indice de flexibilité plus fort que les français.

Il existe une interaction statistiquement significative entre l'âge et la culture sur l'indice de flexibilité (Tableau 28). Pour chaque âge, la culture n'a pas le même effet sur l'indice de flexibilité. L'**Hypothèse 3** n'est pour autant pas validée⁴⁷ ; les comparaisons planifiées révèlent

⁴⁶ Pour rappel, dans cette étude l'Hypothèse 1 suppose que les français sont plus flexibles que les marocains quelle que soit la situation.

⁴⁷ Pour rappel, dans cette étude, l'Hypothèse 3 suppose que les adolescents français sont plus flexibles que les adultes français.

que les adolescents marocains ont un indice de flexibilité plus fort que les adultes marocains (Figure 22). Les indices de flexibilité de l'avortement des adolescents et adultes français sont semblables.

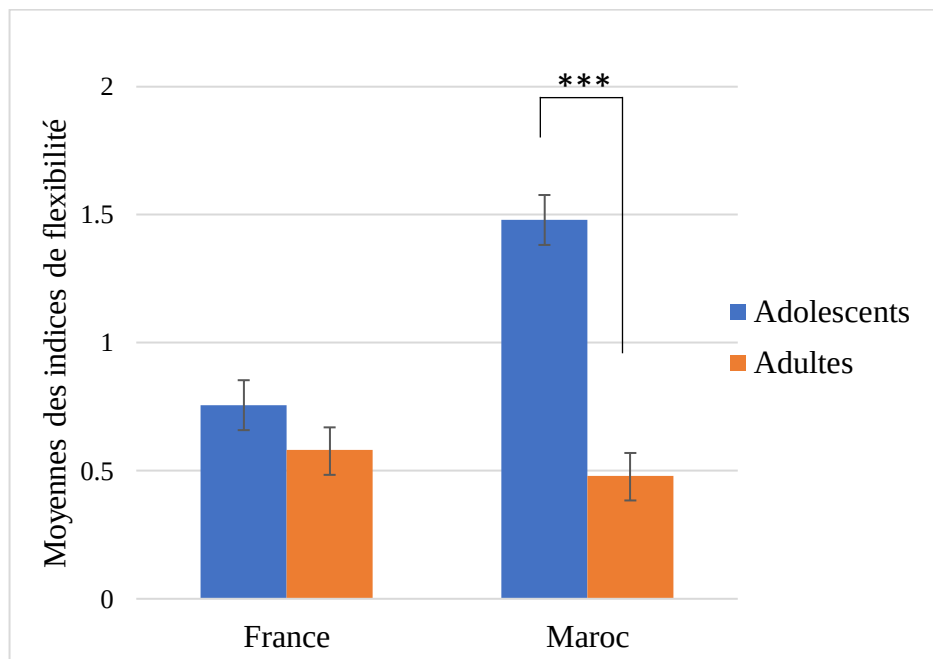


Figure 22. Moyennes des indices de flexibilité de l'avortement en fonction de l'âge et de la culture. *** $p < .001$.

Effet de la culture sur le classement des arguments

Dans cette étude, en fonction du jugement initial, cinq contre-arguments sont présentés aux participants afin de tester la flexibilité des croyances. Ces cinq contre-arguments correspondent aux cinq principes moraux fondateurs. Après les voir lus, les individus les classent ; de 1 (le plus convaincant) à 5 (le moins convaincant). En lien avec le choix de l'Étude 2 et l'Étude 3, où les cinq principes moraux sont rassemblés en trois éthiques (Schweder, 1991, 1997), il nous a semblé pertinent de traiter les contre-arguments de la même manière. Le contre-argument jugé le plus convaincant (à 1) est donc répertorié en fonction des 3 types de contre-arguments ; les contre-arguments de Non-nuisance et d'Équité dans le contre-argument d'Autonomie, les contre-arguments de Loyauté et d'Autorité dans le contre-argument de Communauté et le contre-argument de Pureté dans le contre-argument de Divinité.

Nous allons présenter une comparaison de pourcentages à l'aide du test statistique Chi-2 de Pearson permettant de repérer l'effet la culture sur le classement des contre-arguments pour le divorce, le suicide et l'avortement.

- Pour le divorce

Pour la culture ; le classement des contre-arguments est significativement différent entre les français et les marocains (χ^2 de Pearson = 24.46, $p < 0.001$). L'**Hypothèse 4** est validée ; le contre-argument d'Autonomie est jugé plus convaincant par les français (32.45%) que les marocains (20.19%). Le contre-argument de Communauté est jugé plus convaincant par les marocains (17.88%) que les français (13.57%). Le contre-argument de Divinité est jugé plus convaincant par les marocains (12.25%) que les français (3.64%) (Tableau 29). Globalement, c'est le contre-argument d'Autonomie qui est jugé le plus convaincant à 52.65% (Tableau 29).

	Autonomie	Communauté	Divinité	Total
France	98 (32.45%)	41 (13.57%)	11 (3.64%)	150 (49.67%)
Maroc	61 (20.19%)	54 (17.88%)	37 (12.25%)	152 (50.33%)
Total	159 (52.65%)	95 (31.46%)	48 (15.89%)	302 (100%)

Tableau 29. Effectifs et pourcentages du contre-argument jugé le plus convaincant par type d'argument en fonction de la culture pour le divorce.

- Pour le suicide

Pour la culture ; le classement des contre-arguments est significativement différent entre les français et les marocains (χ^2 de Pearson = 26.22, $p < 0.001$). L'**Hypothèse 4** est validée ; le contre-argument d'Autonomie est jugé plus convaincant par les français (33.77%) que les marocains (20.19%). Le contre-argument de Communauté est jugé plus convaincant par les marocains (16.88%) que les français (11.25%). Le contre-argument Divinité est jugé plus convaincant par les marocains (17.88%) que les français (4.63%) (Tableau 30). Globalement, c'est le contre-argument d'Autonomie qui est jugé le plus convaincant à 53.97% (Tableau 30).

	Autonomie	Communauté	Divinité	Total
France	102 (33.77%)	34 (11.25%)	14 (4.63%)	150 (49.67%)
Maroc	61 (20.19%)	51 (16.88%)	40 (13.24%)	152 (50.33%)
Total	163 (53.97%)	85 (28.15%)	54 (17.88%)	302 (100%)

Tableau 30. Effectifs et pourcentages du contre-argument jugé le plus convaincant par type d'argument en fonction de la culture pour le suicide.

- Pour l'avortement

Pour la culture ; le classement des contre-arguments est significativement différent entre les français et les marocains (Chi2 de Pearson = 66.08, $p < 0.001$). L'**Hypothèse 4** est validée ; le contre-argument d'Autonomie est jugé plus convaincant par les français (39.40%) que les marocains (16.66%). Le contre-argument de Communauté est jugé plus convaincant par les marocains (21.19%) que les français (6.29%). Le contre-argument de Divinité est jugé plus convaincant par les marocains (12.58%) que les français (3.97%) (Tableau 31). Globalement, c'est le contre-argument d'Autonomie qui est jugé le plus convaincant à 55.96% (Tableau 31).

	Autonomie	Communauté	Divinité	Total
France	119 (39.40%)	19 (6.29%)	12 (3.97%)	150 (49.67%)
Maroc	50 (16.55%)	64 (21.19%)	38 (12.58%)	152 (50.33%)
Total	169 (55.96%)	83 (27.48%)	50 (16.56%)	302 (100%)

Tableau 31. Effectifs et pourcentages du contre-argument jugé le plus convaincant par type d'argument en fonction de la culture pour l'avortement.

Pour synthétiser ; d'une part, quel que soit le type de situation, dans notre population (N= 302), nous retrouvons toujours cette tendance : le contre-argument d'Autonomie est jugé

le plus convaincant, puis celui de Communauté et enfin celui de Divinité. D'autre part, quelle que soit la situation, la culture a bien un effet sur le classement des contre-arguments. Le contre-argument d'Autonomie est jugé plus convaincant chez les français que chez les marocains. Les contre-arguments de Communauté et de Divinité sont jugés plus convaincants chez les marocains que chez les français.

3.2.3. Discussion

L'objectif de l'Étude 4 est de déterminer l'influence du raisonnement et de l'argumentation sur le jugement moral. Pour ce faire, nous avons choisi d'étudier cette influence sur trois situations précises qui sont le divorce, le suicide et l'avortement. Cela afin de ; connaître le jugement moral des français et des marocains tout en repérant des différences et/ou des similitudes intergénérationnelles ; déterminer si la culture et l'âge ont un effet sur la flexibilité des croyances morales ; spécifier l'effet de la culture sur l'importance accordée aux contre-arguments. Nous allons discuter des résultats obtenus.

Les jugements moraux des adolescents et des adultes sont les mêmes dans chaque culture. Globalement, les adolescents et adultes français jugent le divorce, le suicide et l'avortement comme moralement acceptable. Les adolescents et adultes marocains jugent le divorce et l'avortement comme moralement acceptable et le suicide comme moralement inacceptable. Il existe bien des trajectoires développementales similaires de croyances culturelles qui résultent en partie de la transmission sociale. En effet, chaque individu intègre des croyances, enracinées dans l'univers social auquel il appartient (Dubar, 2015; Hermann, 2015; Mercier & Altay, 2022). Ce sont des croyances solidifiées avec le temps, héritage du passé, qui forment des convictions de base. Elles sont véhiculées par un certain nombre de pratiques, savoir-faire, habitudes, coutumes et mœurs qui les façonnent (Dubar, 2015). Cela passe par une intériorisation et transmission, de l'enfance jusqu'à l'âge adulte, de types de croyances particulières saisissables sous forme de pratiques concrètes. C'est un patrimoine culturel grâce auquel les individus d'une même culture perçoivent une pluralité de faits d'une façon qui leur est propre (Lehalle, 2017). Ces croyances sont d'abord reçues avant d'être réellement choisies. Une fois formalisées, elles s'incarnent et coordonnent les pensées et les pratiques de chaque individu.

La différence de jugement moral des français et marocains varie en fonction des situations. Premièrement, en moyenne les français et les marocains jugent pareillement le divorce comme moralement acceptable. En France, la loi sur la réforme du divorce de 1975

ouvre la possibilité au divorce par consentement mutuel (LégiFrance, s. d.-f). Le taux de divortialité ne cesse d'augmenter, autour de 20 % en 1978 il passe à 42 % en 2003 (Cadolle, 2005). En une trentaine d'années, le divorce s'est banalisé. On dénombre aujourd'hui environ 130 000 divorces par an en France (Institut National d'Études Démographiques, 2023). Au Maroc, le divorce est légal et autorisé dans l'Islam. La dissolution du mariage, désignée par le terme générique de *talâk* dans le Coran, comprend toutes les formes de rupture, y compris le divorce judiciaire (Koumdadji, 2011). Au nombre de 76.936 en 2020, les divorces au Maroc sont passés à 135.724 en 2021 (Najib, 2022). Le divorce est donc une pratique courante et acceptée dans ces deux pays⁴⁸.

Le concept du mariage est fragilisé par des changements qui tiennent à la priorité accordée à l'individu sur le groupe. En lien avec les fondements moraux (Haidt et Joseph, 2004 ; Graham et al., 2011), le divorce apparaît sensible au fondement Individualisant. Le mariage renvoi à un droit individuel, à la liberté pour chaque individu de s'unir avec un autre. C'est un respect des droits individuels autant pour la femme que l'homme. De ce fait, l'acceptabilité morale du divorce provient de ce précepte moral ; la liberté de rompre cette union. L'accent est mis sur le bonheur, la liberté individuelle et l'authenticité des sentiments (Cadolle, 2005). Le divorce semble ainsi devenir une norme légitime et tout à fait acceptable en France et au Maroc au XXI^e siècle, ce qui témoigne d'un renforcement du fondement Individualisant (principes moraux de Non-nuisance et d'Équité).

Deuxièmement, en moyenne les français et les marocains ne jugent pas de la même manière le suicide ; les français le jugent comme étant moralement acceptable et les marocains comme étant moralement inacceptable. En France, la question du suicide n'est pas un tabou, généralement présentée comme la conséquence d'une certaine responsabilité individuelle et de souffrance psychique, cet acte n'est pas condamné moralement. Cette libéralisation du suicide s'explique par des faits historiques ; avec la déchristianisation en France à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, l'impact des idées des Lumières sur l'opinion publique (par exemple, David Hume affirme en 1777 que le suicide n'est pas un acte criminel mais un moyen de mettre un terme à une existence misérable), la décriminalisation du suicide dans le Code civil sous Napoléon en 1810, le suicide est alors réprimé seulement par une hospitalisation d'office, Émile

⁴⁸ Néanmoins, le mode de dissolution du mariage n'est fondamentalement pas basé sur les mêmes règles. Dans le droit musulman, le divorce est un droit exclusif du mari contre l'épouse (mais le droit juridique autorise les femmes à demander le divorce au Maroc, code du droit de la famille, 2004). En France, cette institution est très décriée, non soutenue par les valeurs d'équité prônées dans la civilisation européenne (Koumdadji, 2011).

Durkheim en 1897 dans l'ouvrage « Le Suicide », théorise le suicide comme un fait sociologique ordinaire et non comme un fait psychologique individuel (Campéon, 2003). Actuellement, le processus de légitimation du suicide est lié aux conséquences de santé mentale (dépression, isolement social, souffrances chroniques, manque de soins appropriés). Pour cette raison, l'autonomie décisionnelle de cet acte ne peut être contestée (Kiledjian, 2013).

Au Maroc, le suicide relève d'un interdit moral. Cette perception du suicide trouve ses racines dans la religion. L'Islam condamne irrévocablement le suicide (Mishara & Tousignant, 2018). Le Coran présente la vie comme un don de Dieu. Qu'importent les pressions psychologiques et la gravité des tourments auxquels le musulman est confronté, il ne doit en aucun cas se résoudre à se tuer. Cet acte le mènera à des châtiments douloureux en Enfer. Cette vision se retrouve dans le Code pénal marocain où la tentative de suicide reste un délit punissable par la loi (Dades & Elkhadir, 2014). Ainsi, le suicide fait partie des tabous, prohibé par la religion l'acte est aussi réprimé par les mœurs de la société marocaine et reste finalement condamné moralement. L'acceptabilité ou inacceptabilité morale du suicide, en lien avec les principes moraux de Haidt et Joseph (2004), s'apparente alors au respect des principes de Pureté et d'Autorité chez les marocains et du principe de Non-nuisance chez les français.

Troisièmement, en moyenne les français et les marocains jugent pareillement l'avortement comme moralement acceptable. En France, l'avortement décidé pour des raisons non médicales est instauré légalement par la loi Veil en 1975 (LégiFrance, s. d.-e). Par la suite, les droits à l'avortement⁴⁹ ont considérablement évolué afin de laisser le choix aux femmes et améliorer leur prise en charge (Nisand et al., 2012). Ce droit constitue la reconnaissance sociale de l'autonomie des femmes. En donnant une priorité au droit et à la liberté des femmes, le respect du fondement Individualisant (principes d'Équité et Non-nuisance) s'applique en faveur à l'avortement. Cette perspective morale conditionne l'acceptabilité de l'avortement en France.

Au Maroc, la perspective envers l'avortement diffère. En effet, l'avortement y est illégal⁵⁰ en lien avec l'interdiction prônée par l'Islam, donnant une priorité à la volonté de Dieu, qui seul, a le droit de vie et de mort. Le respect de cette croyance ne permet pas l'application

⁴⁹ En 2021, 223 282 interruptions volontaires de grossesse ont été réalisées (Direction de la Recherche, des Études, de l'Évaluation et des Statistiques, 2021).

⁵⁰ L'avortement est illégal hormis dans des situations de mise en danger de la vie de la mère, ou en cas de problèmes de santé physique ou mental. Le code pénal marocain prévoit des peines de prison de six mois à deux ans contre « l'avorteur et l'avorté ainsi que les personnes intermédiaires, sauf quand il s'agit de préserver la santé ou la vie de la mère ». Malgré ce constat, 150 à 200 avortements sont provoqués quotidiennement au Maroc (Mourchid & Bakass, 2022).

concrète des droits et libertés soutenues en France. Cependant, au Maroc, de nouvelles revendications dénoncent la loi « liberticide » qui sanctionne l'avortement⁵¹. Cela en réaction aux pratiques d'avortements illégaux où beaucoup de femmes risquent leur santé (selon les ONG, il y aurait plusieurs centaines d'avortements illégaux par jour au Maroc) (Gruénais, 2017). De ce fait, protéger la santé des femmes prévaut face aux mœurs relatives à l'avortement. Au XXI^e siècle, les préoccupations morales relatives au soin, l'entraide et la prise en compte des besoins des autres prédominent et entraînent une évolution des croyances morales.

La validation de l'Hypothèse 1 nous apprend que les adolescents sont plus flexibles que les adultes, quelle que soit la situation. Les résultats révèlent que les contre-arguments relatifs aux cinq principes moraux sont convaincants et changent les jugements moraux des adolescents. L'exposition aux arguments à l'adolescence a plusieurs bénéfices. D'une part, sous une perspective cognitiviste, les adolescents développent de meilleurs schémas d'argumentations, et donc de meilleures représentations internes des conditions dans lesquelles différentes formes d'argumentation sont applicables (Chinn, 2006). D'autre part, sous une approche socioculturelle, l'argumentation permet aux adolescents de se « décentrer » afin d'adopter le point de vue du groupe pour progressivement adopter des croyances et pratiques cohérentes au niveau social (Schwarz, 2009).

Les adolescents sont sensibles à l'argumentation car cela favorise l'autonomie de la pensée, une interaction sociale plus riche, des objectives de maîtrise pour mieux saisir un sujet, cela étant associé à la motivation intrinsèque et des stratégies d'apprentissages plus approfondies (Duschl & Osborne, 2002). Le développement d'un argumentaire bien défini passe par des normes de collaboration des connaissances (en respectant le point de vue de chacun et ne pas lier l'argumentation au conflit). L'argumentation amène donc à favoriser l'apprentissage de contenu (pratique à laquelle les adolescents sont confrontés constamment au collège/lycée) sous une perspective dualiste⁵². Chinn et Clark (2013), décrivent l'apprentissage par autrui en contexte scolaire ; dans le processus d'argumentation les élèves apprennent de leurs pairs et enseignants. Ils peuvent alors modifier un argument grâce à un élément auquel ils n'ont pas pensé, ou apprendre et adopter un argument dont ils ne sont pas conscients. Ce qui

⁵¹ Plus récemment, le 6 juin 2022, une nouvelle proposition de loi en faveur de l'élargissement de l'accès à l'avortement a été déposée au parlement marocain. Plusieurs manifestations ont eu lieu à Rabat en septembre 2022 pour la révision des lois interdisant l'avortement au Maroc à la suite de la mort d'une adolescente victime d'une IVG clandestine (LeMonde, 2022).

⁵² Perspective dualiste : aux arguments qui soutiennent la position du sujet s'ajoutent des arguments en défaveur de la position adverse.

permet une meilleure compréhension des idées qu'ils apprennent, mais aussi une plus grande raison de croire les affirmations qu'ils développent (Chinn, 2006).

Le fait d'exposer des arguments aux adolescents amène à un traitement cognitif d'une situation sous un raisonnement logique, avec le repérage des contradictions qui influencent le jugement moral. Cependant, il ne faut pas négliger le versant social qui comporte l'identité sociale (avec le clivage *in-group/out-group*) et donc le souci de conserver une proximité avec son groupe (comment s'opposer aux arguments dominant des membres de son groupe ?). Les croyances se construisent et se transforment à l'adolescence en étant soumises à ce modèle dynamique cognitivo-social. En se grandissant, un cheminement (une « configuration ») des croyances, avec des changements brusques ou progressifs, se réalise. Il a pour finalité de spécifier et stabiliser les croyances, mais ce n'est pas un « état » car la dynamique peut continuellement être réactivée (Lehalle, 2017). En effet, dans cette étude une minorité d'adultes changent de jugement moral et donc de croyance sur une situation précise. Néanmoins, le peu de flexibilité des croyances des adultes nous laisse penser que leurs croyances, confortées régulièrement au fil du temps lors d'expériences précises, sont difficiles à faire évoluer. Cette résistance aux contre-arguments peut être vue comme un prolongement du vécu antérieur, du développement à long terme d'une succession de rencontre entre l'individu et des idéologies dominantes et diffuses. Les adolescents construisent toujours leurs idéologies à la différence des adultes qui ont des idéologies bien afferemies.

Nous supposons que les français seraient plus flexibles que les marocains (Hypothèse 2). Au contraire, l'effet significatif de la culture sur l'indice de flexibilité montre que ce sont les marocains qui sont les plus flexibles. Selon Peng et Nisbett (1999), l'argumentation est moins valorisée dans les sociétés non-WEIRD car l'expression de la pensée critique est difficile face à des dogmes opposés au débat sous toutes ses formes. Ces mêmes auteurs expliquent que les sociétés non-WEIRD ont moins recours au principe de contradiction, condition nécessaire à l'argumentation. Par conséquent, ces sociétés s'appuient sur des pensées heuristiques, basées sur l'expérience plutôt que la logique abstraite. Cependant, nos résultats vont à l'encontre de ces interprétations. Les marocains apparaissent capables de faire un usage argumentatif judicieux des contre-arguments afin de former un nouvel avis. Comme le souligne la théorie argumentative (Mercier & Sperber, 2011), le raisonnement est universel. Indépendamment de la langue et de la culture, chaque individu peut utiliser l'argumentation afin de prendre des décisions. La différence entre pensée heuristique et pensée analytique tient davantage au type d'argument mobilisé plutôt qu'à la capacité de raisonnement (Mercier, 2011).

Les cultures non-WEIRD ont généralement des systèmes institutionnels, religieux et politiques qui laissent moins de place aux libertés individuelles et promeuvent des idéologies strictes. Mercier et Boyer (2021) parlent « d'institutions de vérité » perçues comme délivrant des déclarations véridiques sur croyances culturelles qui servent la communauté dans son ensemble. Ceux-ci étant très peu contestés, les individus les incorporent spontanément dans leurs pensées et pratiques. Ainsi, les marocains ont possiblement moins recours à l'argumentation pour questionner ces croyances. Le fait qu'ils soient flexibles démontre que l'exposition à des contre-arguments va, au contraire, les amener à raisonner sur des éléments qu'ils n'ont sûrement jamais considérés. Cela témoigne d'un manque de compétence argumentaire (formuler des arguments et des contre-arguments, anticiper des contre-arguments et des réfutations). À l'opposé, les français semblent avoir des compétences argumentaires établies sur des bases plus diversifiées car façonnées par des débats plus ouverts. En effet, le raisonnement prend place dans un contexte social, plus le contexte favorise l'argumentation et plus l'individu développe des croyances fondées (Mercier, 2011). Les croyances des individus sont d'autant plus fortes que ceux-ci se trouvent confrontés à des désaccords et qu'ils doivent mobiliser un argumentaire pour les résoudre (Chinn, 2006). Au quotidien, les marocains sont moins dans cette position et donc, la présentation de contre-arguments vient questionner les pensées préconçues qu'ils se font d'une situation précise.

L'Hypothèse 3 supposait que l'effet de l'âge s'observait uniquement chez les français avec les adolescents français plus flexibles que les adultes français. L'interaction âge et culture s'observe uniquement pour la situation d'avortement mais ce sont les adolescents marocains qui sont plus flexibles que les adultes marocains. Finalement, comme les adultes français, les adolescents français semblent avoir acquis des compétences générales argumentaires amenant à un positionnement plus immuable sur l'avortement. Cela démontre qu'un contexte social, qui favorise le développement de l'argumentation, permet l'incorporation de différents argumentaires afin de recueillir des informations riches et variées. Le fait de parler d'un sujet à débat (moins tabou en France) amène les adolescents français à une identification plus claire d'un positionnement moral concernant l'avortement. Au contraire, les adolescents marocains semblent être bien plus influençables face aux contre-arguments sur l'avortement. Comment expliquer cela ?

Le contexte culturel du Maroc est caractérisé par deux types de discours : le premier est de nature traditionnelle et conservatrice, le second est de nature moderniste et progressiste (Ennaji, 2005). Les adolescents marocains sont généralement partagés par cet écart de pensée

entre tradition et modernité, contrairement aux adultes qui, avec l'expérience de vie, identifient bien cette distinction. Pour l'avortement, 53 adolescents (17.54%) jugent acceptable l'avortement contre 24 (7.94%) qui le jugent inacceptable. L'effet des contre-arguments sur ce groupe est positif (à part 4 adolescents qui ont un indice négatif). Ces données supposent donc qu'en moyenne, les adolescents marocains passent d'un jugement moral acceptable à une inacceptable pour l'avortement. Cela témoigne d'une remise en question d'une croyance préconçue sur l'avortement. L'Étude 1 nous permet de voir que les adolescents marocains réorganisent leur système moral, étant confrontés à plusieurs pratiques culturelles. Conscients de la culture arabo-musulmane et de la culture occidentale/française au Maroc, ces adolescents sont particulièrement sensibles et préoccupés par les modes de pensées et pratiques véhiculés au sein de ces cultures (Booth, 2002). Ils oscillent entre une attitude favorable au mode de vie occidental et un attachement profond aux dogmes religieux (Ennaji, 2005). Nous pensons que pour l'avortement, le rappel d'arguments s'approchant d'idéaux religieux, comme « le devoir de glorifier la vie et que personne ne devrait être autorisé à prendre la vie ou le droit à la vie du bébé », amène les adolescents marocains à reconsidérer les valeurs traditionnelles de l'Islam. Ainsi, leur système idéologique se construit en étant marqué par des contradictions, ce qui peut entraîner une exploration identitaire plus forte et une réorganisation des croyances morales. Ici, l'argumentation a un rôle important car elle favorise cette exploration dans le but de développer des croyances fondées. *In fine*, les adolescents marocains se « décentrent » le plus, influencés par une variété d'arguments qui suscitent un raisonnement motivé. Des arguments⁵³ suffisamment forts peuvent alors prendre le pas et les faire changer d'avis sur une situation précise.

Dans cette étude, les participants doivent lire cinq contre-arguments mais aussi obligatoirement les classer du plus convaincant au moins convaincant. Cela nous a permis de relever l'importance accordée aux contre-arguments de chaque situation. L'hypothèse 4 validée démontre que, pour le divorce, le suicide et l'avortement, le contre-argument d'Autonomie est jugé plus convaincant par les français. Et que, les contre-arguments de Communauté et de Divinité sont jugés plus convaincants par les marocains. Cette analyse correspond bien aux résultats retrouvés dans les études 1, 2 et 3 et atteste que le type d'arguments acceptés ou rejetés varie en fonction des éthiques prônées et soutenues au sein du système moral. En fonction de ce dernier, les individus peuvent accorder de l'importance à l'une ou à chacune de ces trois

⁵³ Nous verrons dans la partie perspective (Partie 3, Chapitre 2, 2.2. Perspectives) de cette thèse comment aider les individus à développer des habilités argumentatives.

éthiques, mais à des degrés différents. Ainsi, chaque société accorde de l'importance qu'à une partie de l'universalité morale décrite notamment par Schweder (1997), Haidt et Joseph (2001) et Graham et al. (2008). Le raisonnement de l'individu est donc motivé par son système moral.

Le raisonnement permet non seulement de produire des arguments mais aussi de les évaluer (Castelain, 2016). Dans ce cadre, les individus peuvent éventuellement accepter des conclusions bien fondées si celles-ci sont soutenues par des arguments forts. La capacité à évaluer les arguments des autres peut être influencée par des mécanismes d'influence sociale (Mercier, 2011). À travers nos résultats, nous pensons que, plutôt qu'essayer de trouver des arguments élaborés avec une forte logique interne, il est important de se concentrer sur les états mentaux de l'individu, en essayant de déterminer quel type d'argument sera le plus efficace. Cela fait autant appel aux compétences à attribuer des états mentaux inobservables (en lien avec la théorie de l'esprit) qu'au raisonnement. Il existe donc des variations culturelles non seulement dans la manière dont le raisonnement lui-même est utilisé, mais aussi dans les différentes compétences de persuasion (Mercier, 2011). Les arguments doivent être généralement conçus, non pas pour prouver mais pour convaincre. Pour convaincre, il faut qu'une cohérence entre le système moral et la croyance en question subsiste. En effet, la théorie argumentative (Mercier & Sperber, 2011), tout comme la théorie des principes moraux fondateurs (Haidt & Joseph, 2004), postule que lors d'un jugement moral l'intuition conduit automatiquement l'individu à une conclusion qu'il cherche ensuite à défendre avec plus ou moins de rationalité. Afin de ne pas renforcer l'individu dans son intuition, il apparaît plus judicieux de remettre en question cette intuition via des connaissances et démonstrations qui correspondent à cette dernière. C'est pour cela qu'utiliser des arguments en lien aux éthiques soutenues par l'individu est nécessaire afin de persuader l'individu et contrer le biais⁵⁴ « *myside* ».

⁵⁴ Pour rappel, la théorie argumentative décrit le biais « *myside* » comme un biais où les individus produisent massivement des arguments pour leurs opinions préférées (Mercier, 2010). Par conséquent, le raisonnement permet rarement aux individus de corriger des intuitions erronées. Au contraire, ce biais peut conduire à un excès de confiance quant aux croyances morales.

PARTIE 3 : DISCUSSION GÉNÉRALE, LIMITES ET PERSPECTIVES

CHAPITRE 1 : DISCUSSION GENERALE

Notre thèse vise à saisir comment la culture et l'âge se combinent pour influencer conjointement la morale. Nous sommes partis du postulat selon lequel l'influence de la morale sur les pensées et conduites humaines est étayée par des valeurs, principes, règles et croyances transmis par un apprentissage culturel. Ce socle constitue les principales structures de connaissances qui fondent le système moral, et sur lesquelles les individus s'appuient lors de décisions morales. En effet, nous conférerons au système moral un caractère fortement motivationnel, poussant les individus à respecter les fondements moraux auxquelles ils adhèrent, partagés dans leur « *communauté morale* » afin de coopérer et de vivre en groupe. Sous cet angle, nous pensons que l'approche des 3 éthiques (Shwerder, 1987, 1991) et la théorie des principes moraux fondateurs (Haidt & Joseph, 2004) répondent au postulat initial, en expliquant les origines évolutives, aspects développementaux et variations culturelles de la morale. Nous avons mené des études dans les cultures françaises et marocaines, aux âges adolescent et adulte, afin de tester et vérifier l'existence de fondements moraux universaux, pouvant être modifiés, renforcés ou supprimés pour composer des systèmes moraux uniques. Plus spécifiquement, en examinant l'adhésion aux principes moraux, la transgression morale de jugement et d'intention de choix comportemental, la justification morale, le raisonnement et l'argumentation moral. Pour cela, quatre études ont été réalisées.

1.1. Synthèse des résultats de ce travail de thèse

Nous allons maintenant faire une synthèse des résultats recueillis à travers les quatre études réalisées.

L'objectif de l'Étude 1 est de tester et valider le postulat d'Haidt et Joseph (2004) qui soulève l'existence de croyances spécifiques à chaque culture amenant chaque société à n'exprimer qu'une partie de l'universalité morale (représentée par cinq principes moraux ; Non-nuisance, Équité, Loyauté, Autorité et Pureté). L'approche interculturelle-développementale nous a permis de comprendre comment le développement moral et la culture se co-modulent. En effet, nos résultats soulignent une distinction du niveau d'adhésion aux principes moraux entre les français, qui adhèrent plus aux principes de Non-nuisance et d'Équité (fondement Individualisant) qui s'apparente à une culture individualiste. Et, les marocains qui adhèrent plus aux principes de Loyauté, Autorité et Pureté (fondement d'Engagement) qui s'apparente à une culture collectiviste. De plus, les niveaux d'adhésion apparaissent plus fort chez les adultes

marocains, traduisant une importance des cinq principes moraux qu'ils évaluent comme essentiels pour définir leurs identités morales. Au sein de chaque culture, des similitudes et différences se retrouvent en fonction de l'âge. Pour les français, les analyses factorielles retrouvent la dichotomie entre les fondements Individualisant et d'Engagement, ce qui solidifie la vision pluraliste de la moralité affirmée par la théorie des principes moraux fondateurs de Haidt et Joseph (2004). D'autant plus, que nous retrouvons également cette dichotomie chez les adultes marocains. Cependant, cette structure ne se retrouve pas chez les adolescents marocains. Nous avons donc repensé la signification des fondements et la nature des cadres théoriques soutenus. Le fait d'étudier les français et marocains à des âges spécifiques nous a permis d'acquérir des connaissances sur ce qui est spécifique à une culture et ce qui est universel. Tous les individus se développent dans des milieux culturels, à des moments précis de l'Histoire, ce qui influence grandement leurs systèmes moraux.

L'objectif de l'Étude 2 est de déterminer l'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur la transgression morale de jugement et d'intention de choix comportemental. En se basant sur l'approche des 3 éthiques de Shweder (1987, 1991), les résultats indiquent que les français adhèrent à l'éthique d'Autonomie et la transgressent moins. Et, les marocains adhèrent à l'éthique de Divinité et la transgressent moins. Cela démontre que la centralité d'une éthique a des propriétés motivationnelles puissantes dans la prise de décision morale. Chaque individu, au cours de son développement, va vivre des expériences sociales propres à un contexte culturel. Par conséquent, les éthiques soutenues ne sont pas les mêmes, ce qui influence nettement la façon dont les individus perçoivent et interprètent des dilemmes moraux. Par la suite, en distinguant les types de dilemmes, nous avons vu que la prise de décision morale est soumise à plusieurs influences avec notamment le contexte social, l'émotion, l'intérêt et la motivation personnel, la conséquence et la compensation morale. Ces influences expliquent en grande partie pourquoi les français et les marocains n'agissent pas en cohérence avec leurs systèmes moraux lors d'intention de choix comportemental. De plus, nous avons vu que les adolescents transgressent plus les éthiques auxquelles ils adhèrent (d'autant plus lors d'intention de choix comportemental). Nous pensons que cela est dû à des difficultés d'accès à la cognition métamorale, de régulation émotionnelle, d'autocontrôle (en lien avec le développement des fonctions exécutives) et d'une personnalité toujours en construction qui ne se focalise pas encore, contrairement aux adultes, sur l'importance de l'intégrité morale.

L'objectif de l'Étude 3 est de déterminer l'influence du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur les justifications morales. Les résultats démontrent que le système de justification est sensible au contexte culturel. Cela vient confirmer l'hypothèse de la justification de Henriques (2011). Les français transgressent moins l'éthique d'Autonomie et justifient leurs choix à travers des valeurs appartenant à cette éthique. Ce résultat se retrouve également pour les marocains à l'éthique de Divinité. Lorsqu'une éthique a un poids fort, son contenu peut être directement accessible au raisonnement conscient et amène au besoin de cohérence lors d'une justification. Le fait de grandir et développer son système moral dans une culture collectiviste qui met l'accent sur le collectif en tant qu'unité primaire de fonctionnement conduit à un système de justification différent de celui d'une culture individualiste qui met l'accent sur les droits de l'individu. Grâce à l'approche développementale, nous observons également le fait que le système de justification est sensible à la force qu'a une éthique dans le système moral plutôt qu'à l'âge. Pour les marocains, les adultes, en ayant une identité morale affirmée, ont un meilleur accès à leur système moral, et donc, s'appuient plus sur les éthiques auxquelles ils adhèrent dans leurs systèmes de justifications. Ce n'est pas le cas pour les adolescents marocains qui utilisent tout autant les trois types de justification. Pour ce groupe, confronté à un processus d'acculturation, nous pensons que le phénomène de changement de cadre active chaque type de justification. Alors que pour les français, les adolescents ont, comme les adultes, des priorités spécifiques à l'éthique d'Autonomie dans plusieurs situations morales, et l'utilise dans diverses justifications. Enfin, nous avons vu que pour les éthiques auxquelles ils adhèrent, les français et marocains utilisent différents types de justification entre le jugement et l'intention de choix comportemental (dernière qu'ils transgressent plus). Nous pensons que les mécanismes de désengagement moral sont des explications possibles pour justifier en atténuant les effets négatifs liés à la violation du système moral. Cela suggère que, bien que les individus puissent adapter leurs justifications par rapport à leurs systèmes moraux, ils sont capables de raisonner et d'utiliser d'autres types de justifications en fonction du choix moral qu'ils doivent justifier.

L'objectif de l'Étude 4 est de déterminer l'influence du raisonnement et de l'argumentation sur le jugement moral. Les résultats démontrent que pour trois situations ; le divorce, le suicide et l'avortement, les croyances morales sont façonnées par des influences socioculturelles en constante évolution. Elles sont semblables entre différents âges de vie dans une même société, en conséquence d'une éducation morale et transmission sociale qui se fait à travers différents systèmes institutionnels. Le système idéologique, sous l'influence d'évolution

historique et sociale, conduit sous certaines circonstances, à des jugements moraux prédéfinis. Néanmoins, cette étude démontre que ces jugements peuvent être affectés par l'argumentation. En fonction de l'âge et de la culture, une sensibilité plus ou moins accrue à l'argumentation apparaît lors d'un raisonnement motivé. De ce fait, l'exposition aux contre-arguments peut se traduire par une « décentration » nécessaire à l'élaboration de croyances plus fondées (notamment chez les marocains, d'autant plus chez les adolescents). Ou au contraire, cette exposition remet en cause des croyances morales en les renforçant, ce qui peut se traduire par une impénétrabilité face aux contre-arguments moraux (notamment chez les français, d'autant plus chez adultes). Comme la théorie argumentative le prédit (Mercier, 2011), nous pensons qu'un contexte social qui favorise l'argumentation permet aux individus de développer des compétences argumentaires, ce qui leur permet de développer des croyances plus fondées. Finalement, cette étude montre que tous les contre-arguments n'ont pas la même efficacité. Pour les trois situations, le contre-argument d'Autonomie est jugé plus convaincant par les français. Et, les contre-arguments de Communauté et de Divinité sont jugés plus convaincants par les marocains. Cela suggère le fait que les individus font la distinction entre des arguments de différentes forces. Ainsi, les compétences argumentatives peuvent reposer, en partie, sur un apprentissage culturel spécifique.

1.2. Principales contributions des résultats de ce travail de thèse

Nous avons tenté, en partant du schéma du modèle des processus duels⁵⁵ (Paxton & Greene, 2010) de faire des propositions concrètes quant aux liens existants entre les variables étudiées dans nos quatre études. Bien qu'il ne soit pas un modèle associé à la psychologie interculturelle de la morale, il offre un cadre simple pour générer et de tester une multitude de questions de recherche. Il s'appuie sur des modèles de traitement cognitif humain qui ont été validés par les sciences cognitives. Nous allons discuter en détail de chaque apport afin de mettre en lumière les nouveautés à considérer par rapport aux théories soutenues pour élargir nos connaissances en recherche interculturelle-développementale de la morale. Nous appelons ce schéma « modèle culturel des processus duels de cognition morale » (Figure 23).

⁵⁵ Présenté dans la Partie 1, Chapitre 3, 3.1.5. Synthèse des modèles sous forme de schéma.

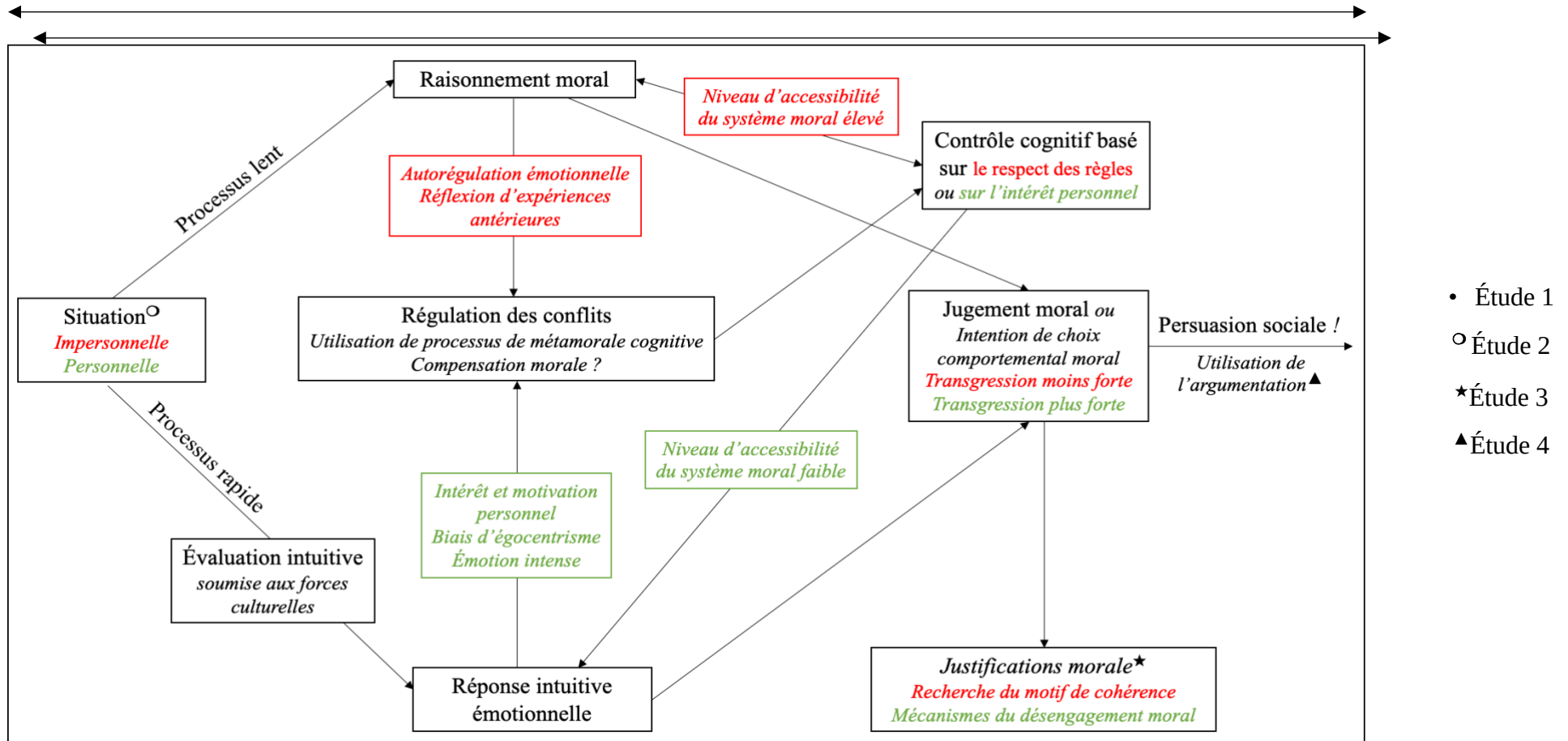


Figure 23. « Modèle culturel des processus duels de cognition morale » en fonction des principaux résultats obtenus rapportés au schéma du modèle des processus duels (Paxton & Greene, 2010).

Situation : soulève un principe moral particulier et peut être présentée sous deux perspectives différentes ;

Impersonnelle : l'individu juge autrui, évaluation objective sans conséquence et sans projection.

Personnelle : l'individu juge en étant un acteur simulé, évaluation subjective avec conséquence et projection

1.2.1. Structure et influence du système moral

L'Étude 1 nous apprend que l'opérationnalisation de la théorie des principes moraux fondateurs de Haidt et Joseph (2004) constitue un cadre utile pour comprendre la structuration du système moral au sein de contextes culturels français et marocains. Néanmoins, les résultats des adolescents marocains limitent l'évaluation exhaustive du système moral réalisée à travers le prisme de cette théorie. Cela ne remet pas la théorie en cause mais indique plutôt une direction importante ; le système moral n'implique pas une stricte uniformité phénotypique⁵⁶. C'est plutôt un ensemble partagé de ressources développementales évoluées, qui sont responsables de la construction de phénotypes psychologiques qui peuvent varier en fonction de l'environnement (Apicella & Barrett, 2016). Ainsi, nous pensons qu'il est vital de prendre en compte la transculturalité (correspond aux influences réciproques entre plusieurs cultures) qui s'impose au monde d'aujourd'hui afin de concevoir les fondements moraux qui structurent le système moral. Cette idée se retrouve même chez les théoriciens qui soutiennent l'approche évolutive en psychologie de la morale. Graham et al. (2013) expliquent, qu'au fur et à mesure l'environnement et la morale co-évoluent. Plus précisément, en ce qui concerne l'ajout de nouveaux fondements, ces mêmes auteurs affirment « *qu'ils ne savent pas combien de fondements moraux il existe réellement. Il y en a peut-être 74, ou peut-être 122, ou 27, ou peut-être seulement 2, mais certainement plus d'un* ». Dans notre étude, la découverte du fondement de sollicitude intra et inter personnelle, qui ne peut pas être mis en correspondance avec les fondements Individualisant et d'Engagement, apparaît alors intéressante car elle est liée à des mécanismes évolutifs non identifiés auparavant. Il est possible que des systèmes moraux culturellement importants soient encore négligés. De ce fait, cette découverte doit être considérée comme une opportunité prometteuse pour tester de nouvelles hypothèses évolutives sur les fondements moraux.

Cette opportunité est à saisir d'autant plus lorsque nous retrouvons des variabilités au sein même des cultures. Plusieurs facteurs qui se croisent peuvent expliquer ces différences, notamment les normes culturelles, les facteurs environnementaux et structurels, ainsi que les facteurs démographiques et économiques. Graham et al. (2016), indique que ces facteurs (comme les traditions propres à une culture ou la taille de la population ou encore l'exposition aux marchés économiques) contribuent aux différences de coopération car ils modifient les types de comportements nécessaires à la prospérité des communautés. La moralité doit alors

⁵⁶ Le phénotype désigne l'ensemble des caractères observables d'un individu.

être vue comme un ensemble de solutions biologiques et culturelles aux problèmes de coopération récurrents dans la vie sociale humaine. Cette récurrence à toute son importance et peut permettre de comprendre les différences interindividuelles qui se retrouvent au sein d'une même culture. Pour aller loin, Moll et de Oliveira-Souza (2009) décrivent un mécanisme d'« attachement étendu » évolué qui donne aux êtres humains une capacité unique à s'attacher à des symboles culturels, des idées abstraites et des valeurs et croyances d'origine culturelle. Cet attachement, au-delà des relations de parenté, peut jouer un rôle majeur dans la coopération et la réciprocité au cours de l'évolution, favorisant des comportements coopératifs, une cohésion sociale et un engagement au sein des groupes socioculturels.

L'utilisation du questionnaire des principes moraux fondateurs dans l'Étude 1 a parfaitement répondu à nos besoins d'identification de système moraux propres aux variables culture et âge. En effet, nous avons vu qu'il existe un réel impact du système moral sur la prise de décision morale (* Étude 1, Figure 23). Il semble ainsi que, face à des dilemmes moraux impliquant un principe précis, le fait d'être d'une culture française ou marocaine et d'avoir un âge dans la période adolescence ou adulte amène à des différences la prise de décision morale. Cela peut alors modifier, renforcer voire supprimer certains processus cognitifs amenant à la prise de décision morale.

1.2.2. Processus cognitifs sous-jacents à la prise de décision morale

Dans l'Étude 2, nous observons que des orientations motivationnelles morales enracinées dans des systèmes moraux évolués et façonnés par l'expérience guident la prise de décision morale des individus. Selon nous, les orientations et principes moraux motivent l'individu à appliquer ces dernières dans des situations sociales variées. Néanmoins, nous avons vu que ces motivations morales peuvent amener à différentes transgressions en fonction de la situation (° Étude 2, Figure 23). Nous avons cherché à déterminer pourquoi les individus transgressent plus lors d'une intention de choix comportemental, même s'ils adhèrent au principe soulevé dans la situation, et ce d'autant plus à l'adolescence. Nous pensons qu'il existe différents mécanismes cognitifs activés en fonction de la situation sociale particulière à laquelle l'individu est confronté. En détail, les mécanismes cognitifs comprennent la récupération des connaissances morales qui constituent le système moral stockées en mémoire à long terme, la compréhension de la situation imposée, des processus de raisonnement moral (par exemple, l'application contrôlée des éthiques et principes moraux) et des processus émotionnels automatisés (telles que la sympathie, la honte ou la colère, basés sur l'évaluation intuitive)

(représentés sur la Figure 23). Selon les circonstances (la situation sociale, le principe moral soulevé, le contenu émotionnel, l'implication personnelle, etc.), nos résultats suggèrent que la décision de transgression peut être due à la domination soit par le processus contrôlé rationnel soit par le processus automatisé émotionnel. Pour aller plus loin, nous nous posons la question à savoir comment ces processus s'opèrent-ils ?

Haidt (2001) soutient que la cognition morale en général est dirigée par le processus automatisé émotionnel et que le raisonnement est seulement une rationalisation post-hoc. Néanmoins, nous pensons qu'un engagement conscient et raisonné peut également s'opérer lors d'une prise de décision morale. D'après Greene et al. (2004) les jugements moraux sont façonnés et affinés par l'expérience liée à la culture. Les opérations cognitives ne sont pas neutres et sont le reflet d'intuition morale soumise aux forces culturelles qui peuvent engager consciemment un principe moral soutenu. En effet, lorsque l'individu a un niveau d'accessibilité élevé de son système moral, il choisit alors l'une des deux réponses automatiques concurrentes en fonction de sa conformité avec ce principe, où la réponse favorisée est généralement la plus forte des deux réponses automatiques (Greene et al., 2004). Cela notamment grâce aux processus de métacognition morale. *A contrario*, lorsque la situation amène à ressentir une émotion intense créée par différentes circonstances, cela peut modifier le traitement des informations avec un niveau d'accessibilité du système moral plus faible, et amener l'individu, non pas à ne pas raisonner, mais à prioriser ses intérêts personnels. Finalement, lorsque nous résolvons une intention de choix comportemental, le raisonnement moral peut favoriser des violations morales personnelles lorsque les avantages l'emportent suffisamment sur les « coûts » (comme de ne pas respecter un principe moral auquel nous adhérons). De ce fait, nous pensons que le raisonnement moral a bien un rôle et n'est pas qu'une rationalisation post-hoc comme le pense Haidt (2001).

Cette conclusion est cohérente avec un corpus croissant de littérature qui s'intéresse aux rôles respectifs des processus contrôlés et émotionnels. Par exemple, Pizarro et Bloom (2003) et Takezawa et al. (2006) soutiennent l'idée selon laquelle les intuitions immédiates peuvent également être soutenues par une délibération consciente. Selon ces mêmes auteurs, la charge cognitive infligée aux participants à toute son importance. Nous sommes en accord avec cette idée car nous voyons dans les résultats de l'Étude 2 que les individus (et encore plus les adolescents) transgressent des éthiques auxquelles ils adhèrent lorsqu'il s'agit d'une intention de choix comportemental. Cela, sûrement à cause d'une forte charge cognitive qui a un effet sur les prises de décisions morales, uniquement pour les dilemmes hautement conflictuels.

Penser à une conséquence négative sur soi-même, mobilise autant de ressources attentionnelles et atténue l'intégration de la responsabilité morale du choix, ce qui entrave l'accès au système moral (Piolat & Latchimy, 2013).

Les données en neurosciences cognitives suggèrent également que les processus contrôlés et émotionnels peuvent être en compétition fonction de la situation. Greene et al. (2004) observent que le profil d'activation des structures neurales dans des situations impersonnelles et personnelles n'est pas le même. Dans une situation impersonnelle, les structures associées au raisonnement et au contrôle cognitif sont fortement activées (dont le cortex cingulaire antérieur et le cortex préfrontal dorsolatéral). Au contraire, un dilemme impliquant une participation directe du participant entraîne une activité cérébrale intense dans les structures cérébrales associées aux émotions. Dans ce dernier cas, un conflit associé à un dilemme personnel hautement conflictuel amène à l'activation d'une région cérébrale dans le cortex cingulaire antérieur qui est connue pour sa sensibilité à la gestion d'un conflit de réponses. Ainsi, pour réussir à établir une intention de choix comportemental qui respecte un système moral précis, il est nécessaire d'inhiber des réponses émotionnelles, ce qui est difficile face à la charge cognitive du dilemme (Greene et al., 2008). Cela doit être d'autant plus difficile car comme le souligne la méta-analyse de Garrigan et al. (2016) sur les corrélats neuronaux de la prise de décision morale, prendre des décisions qui nous concernent semble impliquer un réseau cérébral étendu, incorporant des régions autoréférentielles, qui ne s'active pas lors d'évaluations morales porte sur autrui. De ce fait, il est totalement possible que les processus cognitifs et émotionnels entrent en interaction pour aboutir à une décision morale. Nous pensons qu'il ne faut plus restreindre le jugement moral à une intervention unique de la cognition contrôlée ou à celle d'un processus automatisé émotionnel.

1.2.3. La persuasion raisonnée et la persuasion sociale

Dans l'Étude 3, les individus sont obligés de justifier leurs décisions morales et trouver des arguments vraisemblables en leur faveur. Il s'agit, selon nous, d'une persuasion raisonnée où l'individu cherche à justifier en étant le plus cohérent. Plus précisément, nous pensons qu'au fur et à mesure qu'un individu justifie sa décision face à plusieurs dilemmes, il peut se rendre compte que ses jugements moraux entrent en conflit, et essaye alors de les rendre cohérents les uns avec les autres. En effet, les jugements moraux visent la cohérence, même s'ils ne l'atteignent pas toujours (Henriques, 2011). Selon Cushman et al. (2006), une des caractéristiques du raisonnement conscient est que les principes utilisés dans les jugements se

retrouvent dans les justifications. En revanche, des réponses dominées par les processus automatisés émotionnels et une évaluation intuitive (notamment lors d'une situation personnelle) sont souvent accompagnées de justifications insuffisantes, difficiles à formuler, ou même dénuées du principe approprié (ce dernier point s'observe dans notre Étude 3 où les individus n'utilisent pas la même éthique lors d'un jugement et d'une intention de choix comportemental). Il semble alors que ces principes sont inaccessibles au processus de raisonnement conscient car l'individu, en recherche du motif de cohérence, invoque des faits qui sécurisent sa décision et sa perception de soi (notamment à l'aide des mécanismes sociocognitifs de désengagement moral) (*Étude 3, Figure 23).

Le raisonnement se développe et est soutenu au travers des processus d'influence sociale (Mercier, 2015). Selon la théorie argumentative (Mercier & Sperber, 2011), les interactions sociales encouragent l'acte de raisonner, qui passe notamment par des débats en utilisant la persuasion sociale (▲Étude 4). Dans l'Étude 4, nous faisons appel à cette persuasion sociale en présentant des contre-arguments moraux. En effet, la persuasion sociale est décrite comme le fait d'influencer (consciemment ou non) les actes et pensées de son entourage social. Nous avons donc utilisé l'argumentation morale afin de modifier l'opinion des individus sur une question morale ayant un caractère écologique et social. En essayant de persuader les participants, nous observons que le degré de flexibilité des croyances n'est pas le même en fonction de l'âge et de la culture. Nous pensons globalement que les individus (les marocains, d'autant plus les adolescents) sont réceptifs et motivés afin d'auto-corriger leurs croyances afin d'être plus logique et organisé intérieurement.

Plus précisément, un modèle dominant qui s'appuie sur la théorie des processus duels, le modèle de persuasion de la probabilité d'élaboration (Petty & Briñol, 2007; Petty & Wegener, 1999) explique que les mécanismes de persuasion et ses effets changent selon les conditions. Ce modèle propose le fait que chaque variable du processus persuasif (que ce soit la source, le message, le récepteur ou le contexte) peut influencer des jugements, cela en agissant sur l'une de ces variables. Selon ce modèle les individus réagissent de deux façons différentes face à un message persuasif. Lorsqu'ils ne sont pas motivés, ils utilisent des indices périphériques (ou heuristiques) pour définir la force du message. Par exemple, « *que vaut cette étude ? Qui est le locuteur ?* » etc. Cela veut dire que le récepteur ne prête pas vraiment attention aux arguments eux-mêmes, et ne discrimine pas les arguments forts et faibles. En revanche, si le récepteur est motivé, il prend justement en compte la force des arguments et non plus ces indices

périphériques (qui jouent alors un rôle moindre). Ces mêmes auteurs expliquent que pour une persuasion efficace, la source doit être crédible, les messages transmis suffisants (avec un bon nombre de contre-arguments, une charge personnelle), le récepteur (participant) réceptif et motivé, et le contexte sans élément de distraction (par exemple dans un lieu calme). Cette conception de la persuasion appuie notre réflexion selon laquelle plus les individus sont motivés à réfléchir à un message qu'ils n'ont pas étudié auparavant, plus leurs jugements sont déterminés par leurs réflexions, positives ou non, sur le message. Les individus (notamment les marocains, d'autant plus les adolescents) qui sont rarement dans ces conditions de raisonnement font alors peut-être plus attention aux arguments eux-mêmes afin de solidifier des croyances préconçues, façonnées par l'environnement social.

Ce modèle a une limite, il ne donne pas d'information sur la façon dont ces arguments sont évalués (Petty & Wegener, 1999). Nous avons dépassé cette limite en demandant à nos participants d'évaluer la pertinence des contre-arguments présentés. Cela afin que les individus les examinent avec plus d'attention, de sorte que, si ces contre-arguments se révèlent solides, une meilleure persuasion en résultera (Petty & Briñol, 2007). Nous avons vu que la pertinence n'est pas la même selon les principes moraux et éthiques soutenus (les résultats de l'Étude 4 démontrent bien que la culture a un effet sur l'aspect convaincant des contre-arguments). Finalement, l'influence sociale exercée à travers la persuasion sociale est un des moyens les plus répandus et les plus civilisés de contrôle social dont disposent les sociétés et les individus. Ainsi, nous pensons qu'il est important de considérer la persuasion sociale comme influente dans l'élaboration du jugement moral.

CHAPITRE 2 : LIMITES

Ce travail de recherche contribue à rendre compte de la diversité culturelle des fondements moraux, ainsi que de l'influence qu'elle exerce sur le jugement, l'intention de choix comportemental, la justification, le raisonnement et l'argumentation moral. Nous devons néanmoins pointer ses limites et nous montrer prudents quant aux interprétations et généralisations des résultats obtenus.

2.1. L'aspect culturel

La première limite, au regard de l'ensemble du travail empirique, concerne la dichotomie établie entre les cultures. La culture est considérée dans cette thèse comme un ensemble de croyances, valeurs et normes partagées et largement transmises qui permettent aux groupes d'organiser leurs expériences et leurs actions. Ce travail donne une place importante à la culture dans la formation de l'identité morale, mais l'idée que les cultures soient totalement distinctes doit être nuancée.

Premièrement, il faut reconnaître les variations internes qui existent au sein d'un groupe donné. Cela soulève la question suivante ; comment réellement tracer les limites d'une culture par rapport à une autre. À travers la mondialisation, les cultures peuvent absorber des influences du monde entier, ce qui souligne la fluidité des frontières. Dans une sphère médiatique globalisée, les visions du monde sont intensives et en concurrence (Tardif, 2008). La conséquence est d'aller vers une hypothétique mondialisation totale de la culture. Allons-nous vers une diffusion généralisée de pratiques culturelles ? Cette question est à considérer en tant que potentielle limite de la dichotomie établie entre les cultures individualistes et les cultures collectivistes. Deuxièmement, reconnaître cette diversité interne nous conduit à nous interroger sur les conséquences de la transmission culturelle ; quelles normes et valeurs se transmettent et comment ? S'il ne s'agit pas d'un ensemble fixe, alors des différences interindividuelles au sein d'une même culture peuvent être fortes. Certains membres d'une culture peuvent contester les croyances, valeurs et normes transmises par d'autres membres, même si ces derniers prétendent représenter la culture « traditionnelle » ou « authentique » du groupe (Wong, 2009). Troisièmement, comment situer l'identité morale dans cette diversité interne. Étant donné que des désaccords et conflits interpersonnels apparaissent, cela peut se manifester par un manque de cohérence interne et d'intégration des croyances, valeurs et normes transmises.

À travers les réflexions soulevées il est important de noter que les différences entre les français et les marocains ne sont ni binaires ni absolues. En ce qui concerne nos résultats, les français n'ont pas (en moyenne) indiqué qu'ils n'adhèrent jamais au fondement d'Engagement, ne le transgressent pas et ne justifient et n'argumentent pas avec ce fondement. De même, les marocains n'ont pas (en moyenne) indiqué qu'ils n'adhèrent jamais au fondement Individualisant, ne le transgressent pas et ne justifient et n'argumentent pas avec ce fondement. De ce fait, les cultures ne correspondent pas à un paradigme d'entités fixes et cohérentes en interne, partagées par leurs membres. Les réalités culturelles de notre nouveau monde global doivent donc être considérées dans la recherche en psychologie interculturelle.

2.2. L'aspect méthodologique

La deuxième limite concerne les changements de variables au fil des études. En utilisant le questionnaire des principes moraux fondateurs, nous avons évalué l'importance accordée aux cinq principes moraux. À partir des réponses au questionnaire, nous avons fait le choix de rassembler les cinq principes en trois éthiques pour des raisons théoriques et méthodologiques. Cette décision a été prise car, en observant les regroupements de principes dans l'Étude 1, et, tout en étant en accord avec les consensus de la littérature, nous avons voulu étudier sous une forme unitaire, la spécificité des systèmes moraux des quatre groupes. Néanmoins, en rassemblant les principes moraux de Non-nuisance et d'Équité en éthique d'Autonomie, et les principes moraux de Loyauté et d'Autorité en éthique de Communauté, nous ne pouvons pas déterminer précisément sur quel principe moral s'appuient les participants dans les transgressions, les justifications et les argumentations des éthiques d'Autonomie et Communauté. Nous avons donc limité notre analyse aux éthiques, même si les dilemmes moraux et les contre-arguments moraux concernent les cinq principes.

Des limites plus spécifiques concernent la méthodologie utilisée. Bien qu'ayant établi des critères d'inclusion ; nationalité (française ou marocaine) et un score à la MIE représentant une identité culturelle forte, nos résultats se fondent sur un sous-ensemble de ces populations suffisamment instruites pour répondre au questionnaire en ligne. Un biais de sélection est à considérer du fait que les échantillons tirés ne sont pas strictement aléatoires. Notre échantillon n'inclut pas de personnes issues de communautés purement traditionnelles (traditionnelles dans le sens où les moyens de vie sont basés sur des interactions et échanges principalement avec les locaux du pays, sans influence extérieure). De plus, nous n'avons pas différencié les origines des français et marocains (c'est-à-dire les régions d'origine des participants), ni leurs religions.

Pour de futures recherches, la prise en compte de ces facteurs (sociaux et religieux), à l'origine de variations, peut enrichir notre compréhension de la moralité.

Nos études sont transversales, ce qui fait que nous ne pouvons pas mettre en évidence des liens de causalité entre les variables. Nous ne pouvons pas savoir si les changements et les ressemblances liés à l'âge dans chaque culture proviennent du développement du système moral ou d'un effet de cohorte. Le modèle utilisé ne permet en aucun cas de dire que les adultes avaient le même système moral auparavant et que les adolescents auront le même système moral plus tard. Seule une étude longitudinale peut permettre d'évaluer cette hypothèse.

Notre questionnaire s'appuie uniquement sur des données autodéclarées, ce qui peut amener à un biais de désirabilité sociale. *A fortiori* dans un contexte de transgression morale, les individus peuvent vouloir répondre de manière plus salubre et donc, ne pas répondre sincèrement aux dilemmes moraux. Nos dilemmes sont des situations fictives auxquelles les individus n'ont généralement jamais été confrontés. Cela peut avoir pour conséquence de mettre en avant un comportement idéalisé et cela augmente la désirabilité sociale. De plus, les décisions et jugements moraux auxquels nous pouvons faire face dans la vie quotidienne sont parfois très éloignés des problèmes classiquement utilisés dans la recherche en psychologie de la morale. Cela amène à des variabilités intra-individuelles concernant les éventuelles différences entre les jugements moraux (dans l'évaluation des situations fictives) et les actions réelles des individus. Ainsi, nous envisageons l'élaboration d'expériences écologiques, qui combinent des mesures d'auto-évaluation⁵⁷ avec des expériences réelles⁵⁸ (qui font toujours appel à un principe moral particulier mais dans une situation pertinente pour le participant). Cette approche permettrait d'évaluer de façon plus fiable le respect et l'adhésion à un principe moral, et enfin, d'éviter la désirabilité sociale en augmentant l'engagement du participant.

⁵⁷ Il ne faut pas seulement réduire le jugement moral à des situations connues du participant. En effet, tout individu doit pouvoir prendre des décisions dans des contextes sociaux variés (auxquels il n'a pas été directement confronté). Les réponses de l'individu dans de telles situations, certes fictives, sont significatives car elles restent le produit de ses expériences et influences passées, même s'il n'a pas expérimenté directement ces situations.

⁵⁸ Par exemple, les participants doivent indiquer par eux-mêmes des situations (en lien avec un principe spécifique) où une décision morale difficile doit être prise. Cependant, la situation choisie ne doit pas concerner une situation réellement vécue parce que des considérations personnelles conflictuelles peuvent devenir prépondérantes dans ce cas-là.

CHAPITRE 3 : PERSPECTIVES

3.1. Quelles perspectives en termes de recherche ?

Nous allons maintenant présenter des perspectives de recherche, et selon nous, pertinentes à investiguer.

Nos études conceptualisent les différences interculturelles entre la France et le Maroc selon la dimension du collectivisme-individualisme. Bien que cette dimension fasse l'objet de nombreuses recherches, d'autres mesures sont nécessaires afin de distinguer au mieux les deux sociétés. Tout au long de cette thèse, nous avons fait référence à la religion comme une variable potentielle explicative, et qui, selon nous doit être incluse dans de futures études. La religion est une ressource influente et omniprésente dans le développement moral, les comportements et attitudes morales (Ebstyle King & Furrow, 2008). Par exemple, en relevant la religion du participant, savoir quelle importance il lui accorde et demander quelles influences cette dernière a eues sur son choix⁵⁹. De ce fait, l'inclusion de cette mesure peut nous permettre de comprendre la dynamique relationnelle entre la religiosité et les fondements moraux.

Dans nos études, nous avons fait le choix, par souci de parcimonie, de ne pas mesurer les réactions émotionnelles suscitées par les dilemmes. Cependant, nous savons que les émotions ont un rôle central dans l'élaboration du jugement (Haidt, 2001). L'émotion peut être donc une variable potentielle explicative à prendre en compte dans de futures études. Étant donné que les émotions sont intrinsèquement subjectives, étudier les émotions ressenties à chaque dilemme (qui évoque un principe moral spécifique), peut nous permettre de comprendre l'influence émotionnelle sur le jugement moral. Par exemple, en posant la question « quelle(s) émotion(s) avez-vous ressentie(s) en lisant ce dilemme ? Essayez d'évaluer l'intensité sur cette échelle de Likert (de 1 = très faible à 6 = très forte) ». Horberg et al. (2011) relèvent les associations les plus courantes faites dans la littérature entre les émotions et le jugement moral, par exemple ; le dégoût est associé à la pureté du corps et de l'esprit, la colère à la justice, les droits et l'autonomie, la compassion à la non-nuisance, la fierté à l'équité, la hiérarchie et le mérite etc. Cela peut donc permettre de tester l'idée selon laquelle certaines émotions sont spécifiquement associées à la transgression de certains principes et éthiques. Mais aussi, le fait de rajouter cette variable peut nous permettre de savoir quels questionnements moraux

⁵⁹ En utilisant notamment l'auto-évaluation de la religiosité (SRR, Self-Rating of Religiosity) de Afhami et al. (2017)

amplifient l'apparition d'émotions (et savoir lesquelles) dans une société ou une génération particulière.

Nous avons évoqué des limites concernant la méthodologie utilisée, prévoir des effectifs plus conséquents peut nous permettre d'y répondre. Cela afin de prendre en compte les différents sous-groupes dans chaque culture (facteurs sociaux et religieux). L'effet de la culture sur le système moral diffère-t-il selon la religion, le lieu de vie ou l'origine des individus ? Des prochaines études peuvent donc être menées dans l'objectif de répondre à ces interrogations.

Une manière d'approfondir notre compréhension des mécanismes mis en évidence dans cette thèse est d'identifier les processus qui médiatisent l'influence exercée par les éthiques sur les transgressions morales. Dans l'Étude 2, nous déduisons que le fait de ne pas transgresser un dilemme est dû à l'activation d'une éthique spécifique, à la fois accessible et désirable, ce qui pousse l'individu à respecter son système moral. Il est donc intéressant d'étudier de manière précise l'influence des éthiques sur le niveau de transgression en évaluant, dans quelle mesure l'amorçage d'une éthique entraîne une plus grande focalisation attentionnelle sur l'aspect transgressif des dilemmes proposés. Pour cela, repérer précisément l'éthique qui s'active mais aussi les processus qui sont responsables de son activation est nécessaire. L'activation peut être par exemple associée à l'identité morale ou aux réactions émotionnelles. En effet, il est probable que l'influence des éthiques valorisées sur les transgressions morales soit médiatisée par une centralité de la morale au sein de l'identité (Krettenauer, 2011), ou encore, une augmentation d'émotions qui est spécifique à la transgression de certaines éthiques en particulier (Rozin et al., 1999). Dans le même esprit, il peut être intéressant d'évaluer en quoi le caractère sacré ou protégé (en lien avec la religion) accordé par l'individu à certaines éthiques (Bartels & Medin, 2007) peut influencer l'intensité de leur effet sur les transgressions morales. Enfin, évaluer si l'idéologie éthique⁶⁰ (Schlenker, 2008), qui correspond à la conception que les individus se font de la morale, peut également modéliser ces effets.

En ce qui concerne l'âge, nous sommes seulement concentrés sur des tranches d'âge précises. Néanmoins, d'autres éléments identifiables peuvent influencer le développement moral, notamment durant l'adolescence. Récemment, une ligne de recherche commence à être

⁶⁰ Plus spécifiquement, Schlenker (2008) explique que l'idéologie éthique se situe sur un continuum avec des conceptions différentes de la morale. D'un côté, certaines personnes considèrent la morale comme étant un construit flexible, et donc il est acceptable des fois de contourner si la situation le justifie. À l'autre extrémité du continuum, nous retrouvons des personnes qui estiment qu'il existe des principes moraux stables, érigés en tant que critères ultimes qu'il faut suivre, quelles qu'en soient les conséquences.

développée et intègre l'exposition aux médias dans la théorie des principes moraux fondateurs de Haidt et Joseph (2004). La théorie MIME (Model of Intuitive Morality and Exemplars, Cingel & Krmar, 2020; Tamborini, 2011) cherche à comprendre comment l'exposition aux médias influence les aspects du développement moral chez les enfants et les adolescents. En effet, la MIME soutient le fait que l'exposition au contenu des médias peut influencer l'importance à court et à long terme des fondements moraux. L'exposition répétée conduit à une activation chronique d'un contenu narratif conforme aux fondements moraux les plus saillants et accessibles pour eux. Et, avec le temps, cette activation peut influencer les jugements, raisonnements et comportements moraux. De ce fait, les médias influencent la saillance des fondements moraux, mais aussi l'expérience de ces intuitions peut également conduire à une exposition sélective du contenu qui peut réaffirmer les fondements les plus saillants (Cingel & Krmar, 2020). De cette manière, différentes adhésions morales subsistent entre des individus au sein même d'un même groupe culturel en fonction d'une consommation différentielle des médias. Nous pensons donc qu'intégrer cette variable⁶¹, notamment face à des adolescents, qui sont de nos jours, fortement exposés aux médias, peut nous permettre de mieux comprendre la relation dynamique entre les médias et l'adhésion aux fondements moraux.

Un dernier aspect, le neurocognitif, apparaît intéressant pour compléter notre recherche. En effet, la question est de savoir si les jugements moraux relatifs au soi (intention de choix comportemental) impliquent des zones cérébrales différentes par rapport aux jugements moraux fixés sur les autres. En utilisant des IRMf (Imagerie par Résonance Magnétique fonctionnelle), déterminer des divergences d'activation cérébrale peut nous aider à déterminer si les évaluations morales sont effectivement traitées de différentes manières dans le cerveau. Existe-t-il une différence développementale ? À notre connaissance, aucune étude à ce jour ne combine la neuroimagerie en psychologie de la morale avec l'approche développementale. Casey et al. (2008) démontrent l'existence d'une certaine hypersensibilité des régions cérébrales concernées par la réactivité émotionnelle ainsi qu'une immaturité des réseaux cérébraux engagés dans le contrôle cognitif à l'adolescence. Son modèle parle d'un décalage quant à la maturation des régions cérébrales, notamment entre le système limbique (réaction aux émotions) et le cortex préfrontal (contrôle cognitif). Ce décalage affecte-t-il les évaluations morales des adolescents par rapport aux adultes ? De ce fait, d'autres études en neuroimagerie complétées d'une approche développementale sont nécessaires afin de différencier les zones du cerveau activées

⁶¹ En établissant notamment un questionnaire sur l'exposition aux médias. Le Projet MIMic est un projet en cours (2020-2025) pour comprendre le rôle des médias dans la vie des adolescents (<https://www.projectmimic.eu/fr/>).

lors de décisions morales (notamment, en combinant des mesures d'auto-évaluation à des expériences réelles).

3.2. Quelles applications ?

Notre recherche s'intéresse à la morale sous une perspective interculturelle-développementale. L'intérêt de cette approche est de sensibiliser les praticiens à mieux comprendre les effets culturels et d'âge sur certains faits de société, mais aussi de mieux appréhender l'adhésion à des fondements moraux ainsi que les conséquences de ces adhésions au quotidien (dans les médias, à l'école, à la maison, ou encore sur la scène politique). De plus, ces fondements sont largement utilisés au sein de discours personnels ou publics, et cela différemment en fonction du contexte culturel. En les identifiant, il est possible d'adapter certaines démarches préventives qui passent généralement par des argumentaires collectifs (par exemple, prévention du harcèlement scolaire ou au travail, de la santé (usage du tabac, contraception, avortement etc.), la religion dans l'espace public, l'égalité des genres, etc.). Ces démarches, en étant adaptées à l'âge de la population visée, peuvent se faire via des manifestations, des groupes de parole, de mises en scène ou de jeux de rôles.

Les résultats de l'Étude 2 révèlent que, même en adhérant à une éthique, les adolescents sont à même de la transgresser contrairement aux adultes. Nous pensons que les adolescents n'ont pas encore accès à la cognition métamorale⁶² décrite par Bajovic et Rizzo (2021). Selon ces mêmes auteurs des stratégies utiles peuvent favoriser le développement de la cognition métamorale pour permettre aux adolescents de réfléchir de manière critique sur leurs propres pensées et émotions morales. Une première stratégie vise à développer les compétences autorégulatrices des émotions. Le fait d'être dans un environnement où les individus se sentent en sûreté afin de parler ouvertement des émotions ressenties peut leur permettre d'examiner leurs émotions, pensées et jugements associés à une situation sans se sentir jugés ou honteux. Il faut donc créer des conditions sûres, accueillantes et positives. Une deuxième stratégie vise à développer le raisonnement moral autoréflexif. Pour cela, il faut encourager les individus à discuter et comparer ce qu'ils pensent et ressentent à propos de différentes questions morales. Le fait d'adopter différentes perspectives (qui peuvent être culturellement différentes) dans l'élaboration d'un discours critique amène les adolescents à développer un raisonnement moral

⁶² Pour rappel, le processus de cognition métamorale est un médiateur actif ou une prise de conscience accrue de la cognition et des émotions peut influencer les choix moraux.

et une conscience émotionnelle, cela en traduisant une pensée « à voix haute », afin d'affiner ses pensées et actions morales. Une troisième stratégie est de connecter et de déconstruire. C'est-à-dire qu'il faut encourager les adolescents à établir des liens entre les types de pensées, émotions et actions morales, et à comprendre pourquoi ils pensent, ressentent et agissent comme ils le font. Par exemple, dans des jeux de rôles dans lequel les adolescents jouent différents rôles qui engagent par la suite une discussion sur les émotions éprouvées, positifs ou négatifs, dans chaque rôle endossé. Cela amène les adolescents à réfléchir afin de conscientiser les émotions ressenties et de comprendre l'influence de ces émotions sur l'interprétation de la situation. Il faut donc prendre le temps de réfléchir honnêtement aux choix effectués, aux émotions ressenties et aux conséquences, que ce soit du point de vue des adolescents que de celui des autres protagonistes. En intégrant ces stratégies cognitives métamorales dans les pratiques d'enseignement au quotidien, nous pouvons donner des possibilités aux adolescents d'utiliser toutes les informations disponibles et d'établir des liens plus clairs entre leurs pensées et actions morales.

L'Étude 4 démontre que les individus, particulièrement les adolescents, sont sensibles à l'argumentation. Les croyances morales, façonnées par des influences socioculturelles, sont en constante évolution. Lorsque des individus ont des avis divergents, cela amène généralement à l'échange d'arguments, et donc, une évaluation d'arguments se déclenche et peut permettre aux individus de consolider leurs croyances. Les praticiens (les éducateurs notamment) peuvent tirer profit de nos résultats en créant des conditions favorables à l'échange d'arguments dans les groupes de discussions, cela afin d'améliorer les habilités argumentatives. Le fait d'exposer régulièrement des individus à des arguments qui vont à l'encontre de leur point de vue constitue une stratégie qui peut éventuellement améliorer le raisonnement solitaire (Mercier et al., 2016). Pour cela, Chinn et Clark (2013) parlent de l'argumentation collaborative qui a un effet positif sur les habilités argumentatives.

L'argumentation collaborative peut se produire dans une variété de contextes éducatifs. Son objectif principal est d'apprendre à argumenter. Ils évoquent de multiples étayages pédagogiques à combiner au sein des groupes. Les étayages à apporter concernent, premièrement ; le choix des situations. Il est important de choisir, sur une période prolongée, une situation complexe sur laquelle les individus sont susceptibles d'adopter des points de vue différents et qui ne peut pas être résolue rapidement. Des situations du monde réel, pertinentes pour la vie de ces individus peuvent faciliter l'argumentation soutenue. Deuxièmement ; la construction de la connaissance. Nous savons que l'argumentation requiert des connaissances

spécifiques à une situation donnée. De ce fait, les éducateurs doivent fournir une riche base de connaissances pouvant être utilisée comme arguments en situation de débat en groupe.

Troisièmement ; réduire les différences de statuts. Un des problèmes majeurs dans l'argumentation collaborative concerne les différences de statuts, par exemple le niveau scolaire (faible ou fort) de chaque membre du groupe. Pour pallier cet effet, il faut apporter des propos affirmant que l'argumentation requière des capacités multiples, et qu'aucun individu ne possède toutes les capacités nécessaires pour répondre à un questionnement moral. Chacun apporte des contributions productives, ce qui améliore l'engagement et le statut de chacun dans l'exercice argumentatif.

Quatrièmement ; les rôles cognitifs. L'utilisation des rôles cognitifs permet de prédire et élaborer un argument, de résumer les résultats d'arguments trouvés et de faire le lien avec les résultats et la prédiction. Lors de discussions, élaborer des questions en étant associés à chaque rôle cognitif améliore la qualité du raisonnement dans l'argumentation.

Cinquièmement et enfin ; les normes et critères. Il est nécessaire de développer des normes appropriées pour favoriser l'argumentation. Nous retrouvons le fait de chercher à comprendre plutôt que d'essayer de gagner l'argument, tout en traitant les autres avec respect. Un type de norme disciplinaire consiste à utiliser des critères pour juger les situations. Il faut donc définir sur quels critères on se base pour évaluer une situation (sociaux, environnementaux, d'équité, de genre etc.). Plusieurs critères peuvent se joindre mais l'important est de les repérer dans l'intention d'avoir un point central pour soutenir l'argumentation. Ainsi, les éducateurs, à l'aide de ces étayages, doivent développer des environnements d'apprentissage qui motivent et aident les individus à s'engager dans l'argumentation.

CONCLUSION

La moralité est un phénomène humain universel, présent dans notre littérature, notre histoire, notre société, nos relations et notre identité. En tant qu'êtres humains, nos pensées et comportements sont guidés en partie par un ensemble de normes sociales relatives à la moralité qui constitue une partie fondamentale de notre culture. Dans chaque société, aider ses proches, sa famille et sa communauté, accorder des faveurs, se référer aux instances supérieures, répartir les ressources de façon équitable et respecter les particularités de chacun sont considérés comme des valeurs et principes normatifs. La morale peut donc être perçue comme un ensemble de solutions biologiques et culturelles aux problèmes de coopération et de conflits réguliers dans la vie sociale humaine.

La série d'études réalisée nous a permis de mettre en évidence l'influence spécifique du système moral, spécifique à la culture et l'âge, sur l'adhésion aux principes moraux, la transgression morale de jugement et d'intention de choix comportemental, la justification morale, le raisonnement et l'argumentation moral. Nous avons vu que la société WEIRD française s'apparente plus à une culture individualiste en prônant le fondement Individualisant et que la société non-WEIRD marocaine s'apparente plus à une culture collectiviste en prônant le fondement d'Engagement. En fonction du milieu culturel, une intégration des fondements moraux s'effectue progressivement durant le développement au travers d'expériences sociales et influence la prise de décision morale. Cette intégration dépend de ce que renvoie l'environnement culturel et peut, à cause d'un flux important de messages moraux, parfois contradictoires, déstabiliser et mener à une restructuration des prémisses apprises (notamment chez les adolescents marocains).

En variant les situations morales faisant intervenir des principes moraux différents, nous avons également étendu notre connaissance sur la conception motivationnelle et justificative d'une prise de décision morale. Le sens moral apparaît comme étant sous-tendu par des mécanismes intuitifs, non conscients, qui sont relayés et renforcés par des mécanismes cognitifs plus complexes, exigeant un cerveau relativement performant. Des mécanismes cognitifs se distinguent et possèdent une plasticité remarquable due à l'influence du contexte situationnel et socioculturel et qui, en conséquence, peut faire varier l'activation des processus émotionnels et contrôlés. Ce qui, en conséquence, influence nettement les choix transgressifs et l'utilisation du système de justification.

Notre travail sur le raisonnement et l'argumentation moral contribue à une meilleure compréhension de l'influence des contextes argumentatifs, culturels et d'âges sur le raisonnement humain, et plus précisément sur ses caractéristiques d'évaluation d'arguments. Nos résultats suggèrent que la sensibilité aux arguments est universelle, dans le sens où elle touche chaque société humaine (notamment en influençant d'autant plus la société marocaine que française). L'évaluation des arguments peut cependant dépendre de l'influence de l'apprentissage culturel. Les résultats développementaux appuient cette interprétation. De ce fait, le raisonnement en ayant évolué à des fins sociales, paraît remplir une fonction essentielle. Il permet d'évaluer les arguments des autres pour être convaincu et produire des arguments pour convaincre les autres. Cette fonction argumentative du raisonnement est soutenue par des processus d'influence sociale via la persuasion sociale, ce qui fait indéniablement appel au facteur culturel comme source influente.

Cette thèse relève plusieurs différences et ressemblances dans la pensée et la décision morale qui témoignent d'une hétérogénéité en fonction de l'âge, entre et au sein des sociétés française et marocaine. Cela implique l'existence d'un nombre conséquent de groupes qui diffèrent par leurs moralités. Cette variabilité soulève alors de nombreuses interrogations pour la science morale, comme la question des critères objectifs qui permettent d'affirmer qu'une action ou une situation spécifique est moralement acceptable ou non. Sur un plan descriptif, cette variabilité offre néanmoins de nombreuses possibilités à la psychologie interculturelle-développementale pour étudier la place de la morale notamment dans le développement phylogénétique de l'espèce humaine, dans la construction identitaire, dans le développement des positions idéologies et des croyances, des pensées et comportements moraux, et de ce fait, dans les dynamiques sociales.

BIBLIOGRAPHIE

Adams, G. S., O'Connor, K. S., & Belmi, P. (2022). Social perception in moral judgments of interpersonal transgressions. *Current Opinion in Psychology*, 44, 177-181. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2021.09.006>

Adler, J. E., & Rips, L. J. (2008). *Reasoning: Studies of Human Inference and its Foundations*. Cambridge University Press.

Afhami, R., Mohammadi-Zarghan, S., & Atari, M. (2017). Self-Rating of religiosity (SRR) in Iran : Validity, reliability, and associations with the Big Five. *Mental Health, Religion & Culture*, 20(9), 879-887. <https://doi.org/10.1080/13674676.2017.1313825>

Alqahtani, A. (2018). *The effect of psychological factors on morality. The role of culture and moral foundations*. [University of Plymouth]. <http://hdl.handle.net/10026.1/11815>

Apicella, C. L., & Barrett, H. C. (2016). Cross-cultural evolutionary psychology. *Current Opinion in Psychology*, 7, 92-97. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2015.08.015>

Apicella, C., Norenzayan, A., & Henrich, J. (2020). Beyond WEIRD : A review of the last decade and a look ahead to the global laboratory of the future. *Evolution and Human Behavior*, 41(5), 319-329. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2020.07.015>

Aquino, K., & Reed, A. (2002). The self-importance of moral identity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(6), 1423-1440. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.83.6.1423>

Arnett, J. J. (2002). The psychology of globalization. *American Psychologist*, 57, 774-783. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.57.10.774>

Arsenio, W. F., Adams, E., & Gold, J. (2009). Social information processing, moral reasoning, and emotion attributions : Relations with adolescents' reactive and proactive aggression. *Child Development*, 80(6), 1739-1755. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2009.01365.x>

Artaud, G. (2009). Une approche holistique du développement moral de l'adolescent. *Revue des sciences de l'éducation*, 11(3), 403-419. <https://doi.org/10.7202/900505ar>

Atari, M., Graham, J., & Dehghani, M. (2020). Foundations of morality in Iran.

Evolution and Human Behavior, 41. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2020.07.014>

Atari, M., Haidt, J., Graham, J., Koleva, S., Stevens, S. T., & Dehghani, M. (2022). *Morality Beyond the WEIRD : How the Nomological Network of Morality Varies Across Cultures*. PsyArXiv. <https://doi.org/10.31234/osf.io/q6c9r>

Badie, B. (1991). Chapitre 5. Communauté, individualisme et culture. In *Sur l'individualisme* (p. 107-131). Presses de Sciences Po. <https://doi.org/10.3917/scpo.birnb.1991.01.0107>

Bajovic, M., & Rizzo, K. (2021). Meta-moral cognition : Bridging the gap among adolescents' moral thinking, moral emotions and moral actions. *International Journal of Adolescence and Youth*, 26(1), 1-11. <https://doi.org/10.1080/02673843.2020.1867206>

Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action : A social cognitive theory* (p. xiii, 617). Prentice-Hall, Inc.

Bandura, A., Barbaranelli, C., Caprara, G. V., & Pastorelli, C. (1996). Mechanisms of moral disengagement in the exercise of moral agency. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 364-374. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.71.2.364>

Bargh, J. A. (1990). Auto-motives : Preconscious determinants of social interaction. In *Handbook of motivation and cognition : Foundations of social behavior, Vol. 2.* (p. 93-130). The Guilford Press.

Baumard, N., André, J.-B., & Sperber, D. (2013). A mutualistic approach to morality : The evolution of fairness by partner choice. *The Behavioral and Brain Sciences*, 36(1), 59-78. <https://doi.org/10.1017/S0140525X11002202>

Bentahila, L., Fontaine, R., & Pennequin, V. (2021). Universality and Cultural Diversity in Moral Reasoning and Judgment. *Frontiers in Psychology*, 12. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.764360>

Blasi, A. (1983). Moral cognition and moral action : A theoretical perspective. *Developmental Review*, 3(2), 178-210. [https://doi.org/10.1016/0273-2297\(83\)90029-1](https://doi.org/10.1016/0273-2297(83)90029-1)

Blasi, A. (1999). Emotions and Moral Motivation. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29(1), 1-19. <https://doi.org/10.1111/1468-5914.00088>

Bleidorn, W., Klimstra, T. A., Denissen, J. J. A., Rentfrow, P. J., Potter, J., & Gosling,

S. D. (2013). Personality Maturation Around the World : A Cross-Cultural Examination of Social-Investment Theory. *Psychological Science*, 24(12), 2530-2540.

Bloom, N., & Van Reenen, J. (2010). Why Do Management Practices Differ across Firms and Countries? *Journal of Economic Perspectives*, 24(1), 203-224. <https://doi.org/10.1257/jep.24.1.203>

Bloom, P. (2010). How do morals change? *Nature*, 464, 490. <https://doi.org/10.1038/464490a>

Booth, M. (2002). Arab Adolescents Facing the Future : Enduring Ideals and Pressures to Change. In B. Bradford Brown, R. W. Larson, & T. S. Saraswathi (Éds.), *The World's Youth : Adolescence in Eight Regions of the Globe* (p. 207-242). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511613814.008>

Bouhdiba, A. (2010). Chapitre V. Pureté perdue pureté retrouvée. In *La sexualité en Islam* (p. 59-74). Presses Universitaires de France. <https://www.cairn.info/la-sexualite-en-islam--9782130541776-p-59.htm>

Broderick, P. C., & Jennings, P. A. (2012). Mindfulness for adolescents : A promising approach to supporting emotion regulation and preventing risky behavior. *New Directions for Youth Development*, 2012(136), 111-126, 11. <https://doi.org/10.1002/yd.20042>

Bukatko, D., & Daehler, M. W. (2003). *Child Development : A Thematic Approach*. Houghton Mifflin.

Bulletin officiel du Royaume du Maroc. (s. d.). *Constitution Marocaine 2011*. Consulté 13 mars 2023, à l'adresse http://www.sgg.gov.ma/TextesConnaitre/tabid/798/Agg3106_SelectTab/1/Default.aspx

Cadolle, S. (2005). La transformation des enjeux du divorce. La coparentalité à l'épreuve des faits. *Informations sociales*, 122(2), 136-147. <https://doi.org/10.3917/inso.122.0136>

Campéon, A. (2003). De l'histoire de la prévention du suicide en France. *Actualité et dossier en santé publique*, 45, 35.

Carrier, H. (1992). *Lexique de la culture : Pour l'analyse culturelle et l'inculturation* (2ème édition). Faculté de philosophie, Université Laval.

Casey, B. J., Getz, S., & Galvan, A. (2008). The adolescent brain. *Developmental Review: DR*, 28(1), 62-77. <https://doi.org/10.1016/j.dr.2007.08.003>

Castelain, T., Bernard, S., Van der Henst, J.-B., & Mercier, H. (2015). The Influence of Power and Reason on Young Maya Children's Endorsement of Testimony. *Developmental science*, 19. <https://doi.org/10.1111/desc.12336>

Castilla-Estévez, D., & Blázquez-Rincón, D. (2021). Age and Moral Foundations : A Meta-Analytic Approach. *The Spanish journal of psychology*, 24, e41. <https://doi.org/10.1017/SJP.2021.35>

Cervone, D., & Tripathi, R. (2009). The moral functioning of the person as a whole : On moral psychology and personality science. In *Personality, identity, and character : Explorations in moral psychology* (p. 30-51). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627125.003>

Chinn, C. A. (2006). Learning to Argue. In *Collaborative learning, reasoning, and technology* (p. 355-383). Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Chinn, C. A., & Clark, D. B. (2013). Learning through collaborative argumentation. In *The international handbook of collaborative learning* (p. 314-332). Routledge/Taylor & Francis Group.

Chomsky, N. (1957). *Syntactic structures* (p. 116). Mouton.

Christensen, J. F., & Gomila, A. (2012). Moral dilemmas in cognitive neuroscience of moral decision-making : A principled review. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 36, 1249-1264. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2012.02.008>

Cingel, D. P., & Krcmar, M. (2020). Considering Moral Foundations Theory and the Model of Intuitive Morality and Exemplars in the context of child and adolescent development. *Annals of the International Communication Association*, 44(2), 120-138. <https://doi.org/10.1080/23808985.2020.1755337>

Clot, S., Grolleau, G., Ibanez, L., & Ndodjang, P. (2014). L'effet de compensation morale ou comment les « bonnes actions » peuvent aboutir à une situation indésirable. *Revue économique*, 65(3), 557-572. <https://doi.org/10.3917/reco.653.0557>

Cloutier, R., & Drapeau, S. (2008). *Psychologie de l'adolescence* (3e édition). Gaétin

morien.

Collas, A. (2022, septembre 23). *Maroc : Après le drame de Meriem, le gouvernement sous pression pour réformer l'avortement*. Le Monde. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2022/09/23/maroc-apres-le-drame-de-meriem-le-gouvernement-sous-pression-pour-reformer-l-avortement_6142924_3212.html

Comité interministériel de la laïcité. (2019). *Rapport des français à la religion et aux convictions : Chiffres clés*. Gouvernement.fr. <https://www.gouvernement.fr/rapport-des-francais-a-la-religion-et-aux-convictions-chiffres-cles>

Cukur, C. S., de Guzman, M. R. T., & Carlo, G. (2004). Religiosity, Values, and Horizontal and Vertical Individualism-Collectivism : A Study of Turkey, the United States, and the Philippines. *The Journal of Social Psychology*, 144, 613-634. <https://doi.org/10.3200/SOCP.144.6.613-634>

Curry, O. S. (2016). Morality as Cooperation : A Problem-Centred Approach. In T. K. Shackelford & R. D. Hansen (Éds.), *The Evolution of Morality* (p. 27-51). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-19671-8_2

Cushman, F., Young, L., & Hauser, M. (2006). The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgment : Testing Three Principles of Harm. *Psychological Science*, 17(12), 1082-1089. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2006.01834.x>

Dades, H., & Elkhadir, B. (2014, septembre 13). *Suicides au Maroc : Le choc*. Le Reporter.ma. <https://www.lereporter.ma/suicides-au-maroc-le-choc/>

Damon, W., & Hart, D. (1988). *Self-understanding in childhood and adolescence* (p. 205). Cambridge University Press.

Dasen, P. R. (2000). Approches interculturelles : Acquis et controverses. In *Pourquoi des approches interculturelles en sciences de l'éducation* (p. 7-28). De Boeck Supérieur. <https://doi.org/10.3917/dbu.dasen.2002.01.0007>

Davies, C. L., Sibley, C. G., & Liu, J. H. (2014). Confirmatory factor analysis of the Moral Foundations Questionnaire : Independent scale validation in a New Zealand sample. *Social Psychology*, 45, 431-436. <https://doi.org/10.1027/1864-9335/a000201>

Dawkins, R. (1989). *The extended phenotype*. Oxford University Press.

Decety, J. (2019). Les origines naturelles du sens moral chez le petit enfant. *Devenir*, 31(3), 207. <https://doi.org/10.3917/dev.193.0207>

Descendre, D. (2010). Transgression et Interdit, Éthique et Histoire. *Cahiers de Gestalt-thérapie*, 26(2), 75-90. <https://doi.org/10.3917/cges.026.0075>

Detert, J. R., Treviño, L. K., & Sweitzer, V. L. (2008). Moral disengagement in ethical decision making : A study of antecedents and outcomes. *Journal of Applied Psychology*, 93, 374-391. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.93.2.374>

Dien Winfield, R. (1982). The injustice of human rights. *Philosophy & Social Criticism*, 9(1), 81-96. <https://doi.org/10.1177/019145378200900105>

Direction de la Recherche, des Études, de l'Évaluation et des Statistiques. (2021). *Interruptions volontaires de grossesse*. <https://drees.solidarites-sante.gouv.fr/publications-communique-de-presse/etudes-et-resultats/interruptions-volontaires-de-grossesse-la>

Direction générale du Trésor. (2020). *Relations économiques bilatérales—Maroc/France*. <https://www.tresor.economie.gouv.fr/Pays/MA/relations-economiques-bilaterales>

Doğruyol, B., Alper, S., & Yilmaz, O. (2019). The five-factor model of the moral foundations theory is stable across WEIRD and non-WEIRD cultures. *Personality and Individual Differences*, 151, 109547. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2019.109547>

Dubar, C. (2015). Chapitre 4—La socialisation comme construction sociale de la réalité. In *La socialisation* (p. 79-102). Armand Colin. <https://doi.org/10.3917/arco.duba.2015.01.0079>

Dumont, L. (1992). *Essays on Individualism : Modern Ideology in Anthropological Perspective*. University of Chicago Press. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/E/bo5951077.html>

Dungan, J. A., Young, L., & Waytz, A. (2019). The power of moral concerns in predicting whistleblowing decisions. *Journal of Experimental Social Psychology*, 85, 103848. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2019.103848>

Duschl, R. A., & Osborne, J. (2002). Supporting and Promoting Argumentation Discourse in Science Education. *Studies in Science Education*, 38(1), 39-72. <https://doi.org/10.1080/03057260208560187>

Dworkin, R. (1978). *Taking Rights Seriously : With a New Appendix, a Response to Critics*. Harvard University Press.

Ebstyne King, P., & Furrow, J. L. (2008). Religion as a resource for positive youth development : Religion, social capital, and moral outcomes. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5(1), 34-49. <https://doi.org/10.1037/1941-1022.S.1.34>

Edwards, K., & Smith, E. E. (1996). A disconfirmation bias in the evaluation of arguments. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71(1), 5-24. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.71.1.5>

Elbogen, E. B., Carlo, G., & Spaulding, W. (2001). Hierarchical classification and the integration of self-structure in late adolescence. *Journal of Adolescence*, 24, 657-670. <https://doi.org/10.1006/jado.2001.0421>

Ennaji, M. (2005). *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*. Springer Science & Business Media.

Erikson, E. H. (1950). Growth and crises of the « healthy personality. » In *Symposium on the healthy personality* (p. 91-146). Josiah Macy, Jr. Foundation.

Evans, J. St. B. T. (1989). *Bias in human reasoning : Causes and consequences* (p. ix, 145). Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

Fakhry, M., & Nasr, M. (1989). *Histoire de la philosophie islamique*. Cerf.

Fenigstein, A. (2009). Private and public self-consciousness. In *Handbook of individual differences in social behavior* (p. 495-511). The Guilford Press.

Fiske, A. P. (1992). The four elementary forms of sociality : Framework for a unified theory of social relations. *Psychological Review*, 99, 689-723. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.99.4.689>

Fontaine, R., & Pennequin, V. (2020). Dual Models Argumentative Theory and Moral Reasoning. In *Adapting Human Thinking and Moral Reasoning in Contemporary Society* (p. 1-29). IGI Global. <https://doi.org/10.4018/978-1-7998-1811-3.ch001>

Foot, P. (1967). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review*, 5, 5-15.

Galván, A., Van Leijenhorst, L., & McGlennen, K. M. (2012). Considerations for imaging the adolescent brain. *Developmental Cognitive Neuroscience*, 2, 293-302. <https://doi.org/10.1016/j.dcn.2012.02.002>

Garrigan, B., Adlam, A. L. R., & Langdon, P. E. (2016). The neural correlates of moral decision-making : A systematic review and meta-analysis of moral evaluations and response decision judgements. *Brain and Cognition*, 108, 88-97. <https://doi.org/10.1016/j.bandc.2016.07.007>

Geertz, C. (1974). « From the Native's Point of View » : On the Nature of Anthropological Understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28(1), 26-45. <https://doi.org/10.2307/3822971>

Gibbs, J. C., Basinger, K. S., Grime, R. L., & Snarey, J. R. (2007). Moral judgment development across cultures : Revisiting Kohlberg's universality claims. *Developmental Review*, 27(4), 443-500. <https://doi.org/10.1016/j.dr.2007.04.001>

Gigerenzer, G. (2010). Moral Satisficing : Rethinking Moral Behavior as Bounded Rationality. *Topics in Cognitive Science*, 2(3), 528-554. <https://doi.org/10.1111/j.1756-8765.2010.01094.x>

Graham, J., & Haidt, J. (2010). Beyond Beliefs : Religions Bind Individuals Into Moral Communities. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 140-150. <https://doi.org/10.1177/1088868309353415>

Graham, J., Haidt, J., Koleva, S., Motyl, M., Iyer, R., Wojcik, S. P., & Ditto, P. H. (2013). Moral Foundations Theory : The Pragmatic Validity of Moral Pluralism. In P. Devine & A. Plant (Éds.), *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol. 47, p. 55-130). Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-407236-7.00002-4>

Graham, J., Haidt, J., & Nosek, B. A. (2009). Liberals and conservatives rely on different sets of moral foundations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96(5), 1029-1046. <https://doi.org/10.1037/a0015141>

Graham, J., Meindl, P., Beall, E., Johnson, K. M., & Zhang, L. (2016). Cultural differences in moral judgment and behavior, across and within societies. *Current Opinion in Psychology*, 8, 125-130. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2015.09.007>

Graham, J., Nosek, B. A., Haidt, J., Iyer, R., Koleva, S., & Ditto, P. H. (2011). Mapping

the moral domain. *Journal of Personality and Social Psychology*, 101(2), 366-385. <https://doi.org/10.1037/a0021847>

Green, E. G. T., Deschamps, J.-C., & Páez, D. (2005). Variation of Individualism and Collectivism within and between 20 Countries : A Typological Analysis. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 36(3), 321-339. <https://doi.org/10.1177/0022022104273654>

Greene, J., Cushman, F., Stewart, L., Lowenberg, K., Nystrom, L., & Cohen, J. (2009). Pushing Moral Buttons : The Interaction Between Personal Force and Intention in Moral Judgment. *Cognition*, 111, 364-371. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2009.02.001>

Greene, J. D., Morelli, S. A., Lowenberg, K., Nystrom, L. E., & Cohen, J. D. (2008). Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment. *Cognition*, 107(3), 1144-1154. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2007.11.004>

Greene, J. D., Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2004). The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron*, 44(2), 389-400. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2004.09.027>

Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science (New York, N.Y.)*, 293(5537), 2105-2108. <https://doi.org/10.1126/science.1062872>

Gruénais, M.-É. (2017). La publicisation du débat sur l'avortement au Maroc. L'État marocain en action. *L'Année du Maghreb*, 17, Article 17. <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.3271>

Guerraoui, Z., & Reveyrand-Coulon, O. (2013). La méthodologie en psychologie interculturelle. *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, Numéro 99-100(3-4), 291-294. <https://doi.org/10.3917/cips.099.0289>

Hahn, U., & Oaksford, M. (2007). The rationality of informal argumentation : A Bayesian approach to reasoning fallacies. *Psychological Review*, 114(3), 704-732. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.114.3.704>

Haidt, J. (2001). The Emotional Dog and Its Rational Tail. *Psychological Review*, 108(4), 814-834. <https://doi.org/10.1037/0033-295x.108.4.814>

Haidt, J. (2003). The moral emotions. In *Handbook of affective sciences* (p. 852-870).

Oxford University Press.

Haidt, J. (2007). The New Synthesis in Moral Psychology. *Science*, 316(5827), 998-1002. <https://doi.org/10.1126/science.1137651>

Haidt, J., & Joseph, C. (2004). Intuitive ethics : How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues. *Daedalus*, 133(4), 55-66. <https://doi.org/10.1162/0011526042365555>

Haidt, J., & Joseph, C. (2008). The Moral Mind : How Five Sets of Innate Intuitions Guide the Development of Many Culture-Specific Virtues, and Perhaps Even Modules. *The Innate Mind, Volume 3, Foundations and the Future*, 3. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195332834.003.0019>

Haidt, J., & Kesebir, S. (2010). Morality. In *Handbook of social psychology*, Vol. 2, 5th ed (p. 797-832). John Wiley & Sons, Inc. <https://doi.org/10.1002/9780470561119.socpsy002022>

Haidt, J., Koller, S. H., & Dias, M. G. (1993). Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? *Journal of Personality and Social Psychology*, 65(4), 613-628. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.65.4.613>

Hamlin, J. K. (2013). Moral Judgment and Action in Preverbal Infants and Toddlers : Evidence for an Innate Moral Core. *Current Directions in Psychological Science*, 22(3), 186-193. <https://doi.org/10.1177/0963721412470687>

Hans, D. (2008). Limites, transgression et rapport au savoir à l'adolescence. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 5(1), 157-168. <https://doi.org/10.3917/nrp.005.0157>

Hardy, S. A., & Carlo, G. (2011a). Moral identity. In *Handbook of identity theory and research*, Vols. 1 and 2 (p. 495-513). Springer Science + Business Media. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7988-9_19

Hardy, S. A., & Carlo, G. (2011b). Moral Identity : What Is It, How Does It Develop, and Is It Linked to Moral Action? *Child Development Perspectives*, 5(3), 212-218. <https://doi.org/10.1111/j.1750-8606.2011.00189.x>

Hardy, S. A., Nadal, A. R. C., & Schwartz, S. J. (2017). The Integration of Personal Identity, Religious Identity, and Moral Identity in Emerging Adulthood. *Identity*, 17(2), 96-107.

<https://doi.org/10.1080/15283488.2017.1305905>

Hart, D., & Carlo, G. (2005). Moral Development in Adolescence. *Journal of Research on Adolescence*, 15(3), 223-233. <https://doi.org/10.1111/j.1532-7795.2005.00094.x>

Hauser, M., Cushman, F., Young, L., Kang-Xing Jin, R., & Mikhail, J. (2007). A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications. *Mind & Language*, 22(1), 1-21. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2006.00297.x>

Haut-Commissariat au Plan. (2020). *Education au Maroc*. https://www.hcp.ma/Education_r488.html

Helkama, K., & Sortheix, F. M. (2015). Moral Development, Cultural Differences in. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (p. 781-787). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.23212-1>

Henrich, J. (2020). *The WEIRDest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*. Farrar, Straus and Giroux.

Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2-3), 61-83. <https://doi.org/10.1017/S0140525X0999152X>

Henriques, G. (2011). The Justification Hypothesis. In G. Henriques (Éd.), *A New Unified Theory of Psychology* (p. 113-152). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-0058-5_5

Hermann, J. (2015). *On moral certainty, justification and practice : A Wittgensteinian perspective* (Cressida J. Heyes, p. 215). Ithaca, NY: Cornell University Press. <https://doi.org/10.1057/9781137447180>

Hertz, S. G., & Krettenauer, T. (2016). Does moral identity effectively predict moral behavior? : A meta-analysis. *Review of General Psychology*, 20(2), 129-140. <https://doi.org/10.1037/gpr0000062>

Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and moral development : Implications for caring and justice* (p. x, 331). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511805851>

Hofstede, G. (1980). Culture and Organizations. *International Studies of Management & Organization*, 10(4), 15-41.

Hofstede, G. (2001). *Culture's Consequences : Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations* (Sage Publications).
https://digitalcommons.usu.edu/unf_research/53

Hofstede, G., Hofstede, G. J., & Minkov, M. (2010). *Cultures and Organizations : Software of the Mind, Third Edition* (3e édition). McGraw-Hill Professional.

Hofstede Insights. (2022). *Country Comparison : Morocco and France*. Hofstede Insights. <https://www.hofstede-insights.com/country-comparison/>

Hong, Y., Morris, M. W., Chiu, C., & Benet-Martínez, V. (2000). Multicultural minds : A dynamic constructivist approach to culture and cognition. *American Psychologist*, 55, 709-720. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.7.709>

Horberg, E. J., Oveis, C., & Keltner, D. (2011). Emotions as moral amplifiers : An appraisal tendency approach to the influences of distinct emotions upon moral judgment. *Emotion Review*, 3(3), 237-244. <https://doi.org/10.1177/1754073911402384>

Hwang, K.-K. (2015). Morality 'East' and 'West' : Cultural Concerns. In J. D. Wright (Éd.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (Second Edition)* (p. 806-810). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.64005-9>

Institut National de la Statistique et des Études Économiques. (2018). *Niveau d'éducation de la population – France, portrait social*. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/4797586?sommaire=4928952>

Institut National d'Études Démographiques. (2023). *Divorces en France*. Ined - Institut national d'études démographiques. <https://www.ined.fr/fr/tout-savoir-population/chiffres/france/mariages-divorces-pacs/divorces/>

Iurino, K., & Saucier, G. (2020). Testing Measurement Invariance of the Moral Foundations Questionnaire Across 27 Countries. *Assessment*, 27(2), 365-372. <https://doi.org/10.1177/1073191118817916>

Iwai, T., Carvalho, J. V. de F., & Lalli, V. M. (2019). Explaining transgressions with moral disengagement strategies and their effects on trust repair. *BAR - Brazilian Administration Review*, 15. <https://doi.org/10.1590/1807-7692bar2018180016>

Jensen, L. (2010). Coming of Age in a Multicultural World : Globalization and

Adolescent Cultural Identity Formation. *Applied Developmental Science*, 7, 189-196.
https://doi.org/10.1207/S1532480XADS0703_10

Jensen, L. (2011). Bridging Universal and Cultural Perspectives : A Vision for Developmental Psychology in a Global World. *Child Development Perspectives*, 6, 98-104.
<https://doi.org/10.1111/j.1750-8606.2011.00213.x>

Jensen, L. A. (2015a). *Moral Development in a Global World : Research from a Cultural-Developmental Perspective*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139583787>

Jensen, L. A. (2015b). Three Ethics Reasoning Assessment (TERA). In *Moral development in a global world* (p. 242). Cambridge University Press.
<https://www.cambridge.org/core/books/moral-development-in-a-global-world/DD5851A624EB0028C8DDF510E7000FF9>

Jensen, L., & Chen, X. (2013). Adolescent Development in a Diverse and Changing World : Introduction. *Journal of Research on Adolescence*, 23.
<https://doi.org/10.1111/jora.12046>

Jolibert, B. (2012). « L'esprit des Lumières ». Raison universelle, progrès des savoirs et liberté de conscience. In *La pensée occidentale : Réflexion historique et critique* (Ellipses, p. pp.1-11). Ellipses.

Kiledjian, É. (2013). Le suicide, ultime liberté ou détresse profonde ? *Jusqu'à la mort accompagner la vie*, 115(4), 5-10. <https://doi.org/10.3917/jalmalv.115.0005>

Kim, H., & Markus, H. R. (1999). Deviance or uniqueness, harmony or conformity? A cultural analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77(4), 785-800.
<https://doi.org/10.1037/0022-3514.77.4.785>

Kish-Gephart, J., Detert, J., Treviño, L. K., Baker, V., & Martin, S. (2014). Situational moral disengagement : Can the effects of self-interest be mitigated? *Journal of Business Ethics*, 125, 267-285. <https://doi.org/10.1007/s10551-013-1909-6>

Klein, R. A., Vianello, M., Hasselman, F., Adams, B. G., Adams, R. B., Alper, S., Aveyard, M., Axt, J. R., Babalola, M. T., Bahník, Š., Batra, R., Berkics, M., Bernstein, M. J., Berry, D. R., Bialobrzeska, O., Binan, E. D., Bocian, K., Brandt, M. J., Busching, R., ... Nosek, B. A. (2018). Many Labs 2 : Investigating Variation in Replicability Across Samples and

Settings. *Advances in Methods and Practices in Psychological Science*, 1(4), 443-490. <https://doi.org/10.1177/2515245918810225>

Kochanska, G. (2002). Committed compliance, moral self, and internalization : A mediational model. *Developmental Psychology*, 38(3), 339-351. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.38.3.339>

Kohlberg, L. (1976). Moral Stages and Moralization : The Cognitive-Development Approach. *Moral Development and Behavior : Theory Research and Social Issues*, 31-53. New York, NY: Holt, Rinehart, and Winston.

Koriat, A., Lichtenstein, S., & Fischhoff, B. (1980). Reasons for confidence. *Journal of Experimental Psychology: Human Learning and Memory*, 6(2), 107-118. <https://doi.org/10.1037/0278-7393.6.2.107>

Koumdadji, A. (2011). Répudiations, droit coranique, droits marocain et algérien, droit français du divorce et du « pacs ». *L'Année canonique*, LIII(1), 357-371. <https://doi.org/10.3917/cano.053.0357>

Krettenauer, T., Colasante, T., Buchmann, M., & Malti, T. (2014). The Development of Moral Emotions and Decision-Making From Adolescence to Early Adulthood : A 6-Year Longitudinal Study. *Journal of Youth and Adolescence*, 43(4), 583-596. <https://doi.org/10.1007/s10964-013-9994-5>

Krettenauer, T., & Hertz, S. (2015). What develops in moral identities? A critical review. *Human Development*, 58, 137-153. <https://doi.org/10.1159/000433502>

Krettenauer, T., & Mosleh, M. (2013). Remembering your (im)moral past : Autobiographical reasoning and moral identity development. *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 13, 140-158. <https://doi.org/10.1080/15283488.2013.776497>

Krettenauer, T., Murua, L. A., & Jia, F. (2016). Age-related differences in moral identity across adulthood. *Developmental Psychology*, 52, 972-984. <https://doi.org/10.1037/dev0000127>

La Banque Mondiale. (s. d.). *Maroc | Data*. Consulté 13 mars 2023, à l'adresse <https://donnees.banquemondiale.org/pays/maroc>

La Banque Mondiale. (2020a). *Dépenses publiques en éducation (% du PIB)—France |*

Data. <https://donnees.banquemondiale.org/indicateur/SE.XPD.TOTL.GD.ZS?locations=FR>

La Banque Mondiale. (2020b). *Dépenses publiques en éducation (% du PIB)—Morocco* | Data. <https://donnees.banquemondiale.org/indicateur/SE.XPD.TOTL.GD.ZS?locations=FR-MA>

Ladhari, R., Souiden, N., & Choi, Y.-H. (2015). Culture change and globalization : The unresolved debate between cross-national and cross-cultural classifications. *Australasian Marketing Journal (AMJ)*, 23(3), 235-245. <https://doi.org/10.1016/j.ausmj.2015.06.003>

LaFromboise, T., Coleman, H. L. K., & Gerton, J. (1993). Psychological impact of biculturalism : Evidence and theory. *Psychological Bulletin*, 114, 395-412. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.114.3.395>

Lapsley, D. K., & Hill, P. L. (2009). The development of the moral personality. In *Personality, identity, and character : Explorations in moral psychology* (p. 185-213). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627125.009>

Lapsley, D. K., & Lasky, B. (2001). Prototypic moral character. *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 1, 345-363. https://doi.org/10.1207/S1532706XID0104_03

Lee, J. A., Bardi, A., Gerrans, P., Sneddon, J., van Herk, H., Evers, U., & Schwartz, S. (2022). Are value-behavior relations stronger than previously thought? It depends on value importance. *European Journal of Personality*, 36(2), 133-148. <https://doi.org/10.1177/08902070211002965>

LégiFrance. (s. d.-a). *Constitution du 4 octobre 1958*. Consulté 20 mars 2023, à l'adresse <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000571356/>

LégiFrance. (s. d.-b). *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*. Consulté 20 mars 2023, à l'adresse <https://www.legifrance.gouv.fr/contenu/menu/droit-national-en-vigueur/constitution/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>

LégiFrance. (s. d.-c). *Loi constitutionnelle n° 92-554 du 25 juin 1992*. Consulté 20 mars 2023, à l'adresse <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000723466>

LégiFrance. (s. d.-d). *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*. Consulté 13 mars 2023, à l'adresse

<https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000508749>

LégiFrance. (s. d.-e). *Loi n° 75-17 du 17 janvier 1975 relative à l'interruption volontaire de la grossesse*. Légifrance. Consulté 13 mars 2023, à l'adresse <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000700230/>

LégiFrance. (s. d.-f). *Loi n° 75-617 du 11 juillet 1975 portant réforme du divorce*. Consulté 13 mars 2023, à l'adresse <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000888294>

LégiFrance. (s. d.-g). *Préambule de la Constitution du 27 octobre 1946*. Consulté 13 mars 2023, à l'adresse <https://www.legifrance.gouv.fr/contenu/menu/droit-national-en-vigueur/constitution/preambule-de-la-constitution-du-27-octobre-1946>

Lehalle, H. (2017). Les changements idéologiques à la période de l'adolescence : Construction, choix, ruptures. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 46/1, Article 46/1. <https://doi.org/10.4000/osp.5311>

Lehalle, H., Aris, C., Buelga, S., & Musitu, G. (2004). Développement socio-cognitif et jugement moral : De Kohlberg à la recherche des déterminants de la différenciation du développement moral. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 33/2, Article 33/2. <https://doi.org/10.4000/osp.2163>

Levi-Strauss, C. (1966). The Scope of Anthropology. *Current Anthropology*, 7(2), 112-123.

Lloyd, P. J. (1992). Individual and Collective Rationality in the Household. *Australian Economic Papers*, 31(58), 127-145. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8454.1992.tb00559.x>

Lucas, R. E., & Donnellan, M. B. (2011). Personality development across the life span : Longitudinal analyses with a national sample from Germany. *Journal of Personality and Social Psychology*, 101, 847-861. <https://doi.org/10.1037/a0024298>

Lyons, N. P. (1983). Two perspectives : On self, relationships, and morality. *Harvard Educational Review*, 53(2), 125-145. <https://doi.org/10.17763/haer.53.2.h08w5m7v217j84t1>

Maciejovsky, B., & Budescu, D. V. (2007). Collective induction without cooperation? Learning and knowledge transfer in cooperative groups and competitive auctions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92(5), 854-870. <https://doi.org/10.1037/0022->

Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety : The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
<https://press.princeton.edu/books/paperback/9780691149806/politics-of-piety>

Malle, B. F. (2021). Moral Judgments. *Annual Review of Psychology*, 72(1), 293-318.
<https://doi.org/10.1146/annurev-psych-072220-104358>

Massé, R. (2017). Anthropologie de la morale et de l'éthique. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 221, Article 221.

Matsumoto, D., & Juang, L. (2013). *Culture and Psychology* (5th ed). Wadsworth: Cengage learning.

Maxwell, B. (2011). Personality, identity, and character : Explorations in moral psychology. *Journal of Moral Education*, 40(1), 136-138.
<https://doi.org/10.1080/03057240.2011.541998>

Mercier, H. (2011). On the Universality of Argumentative Reasoning. *Journal of Cognition and Culture*, 11(1-2), 85-113. <https://doi.org/10.1163/156853711X568707>

Mercier, H. (2015). *La théorie argumentative du raisonnement*. [École des hautes études en sciences sociales]. <https://theses.hal.science/tel-00396731/document>

Mercier, H. (2016). The Argumentative Theory : Predictions and Empirical Evidence. *Trends in Cognitive Sciences*, 20(9), 689-700. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2016.07.001>

Mercier, H., & Altay, S. (2022). Do Cultural Misbeliefs Cause Costly Behavior? In J. Sommer, J. Musolino, & P. Hemmer (Éds.), *The Cognitive Science of Belief: A Multidisciplinary Approach* (p. 193-208). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781009001021.014>

Mercier, H., & Boyer, P. (2021). Truth-making institutions : From divination, ordeals and oaths to judicial torture and rules of evidence. *Evolution and Human Behavior*, 42(3), 259-267. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2020.11.004>

Mercier, H., Deguchi, M., Van der Henst, J.-B., & Yama, H. (2015). The benefits of argumentation are cross-culturally robust : The case of Japan. *Thinking & Reasoning*, 22, 1-15.
<https://doi.org/10.1080/13546783.2014.1002534>

Mercier, H., & Sperber, D. (2017). *The enigma of reason* (p. vi, 396). Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674977860>

Métayer, S. (2014). *Sanctionner l'auteur d'une transgression Etude d'une composante motivationnelle des valeurs morales*.

Métayer, S., & Pahlavan, F. (2014). Validation de l'adaptation française du questionnaire des principes moraux fondateurs. *Revue internationale de psychologie sociale*, Tome 27(2), 79-107. <https://www.cairn.info/revue--2014-2-page-79.htm>.

Mikhail, J. (2007). Universal moral grammar : Theory, evidence and the future. *Trends in Cognitive Sciences*, 11(4), 143-152. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.12.007>

Mikhail, J. (2011). *Elements of moral cognition : Rawls' linguistic analogy and the cognitive science of moral and legal judgment* (p. xxiii, 406). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511780578>

Miller, J. G. (1994). Cultural diversity in the morality of caring : Individually oriented versus duty-based interpersonal moral codes. *Cross-Cultural Research: The Journal of Comparative Social Science*, 28, 3-39. <https://doi.org/10.1177/106939719402800101>

Mishara, B. L., & Tousignant, M. (2018). Chapitre 1. Le suicide : Les façons de le comprendre hier et aujourd'hui. In *Comprendre le suicide* (p. 5-30). Presses de l'Université de Montréal. <http://books.openedition.org/pum/10637>

Mission du Conseil Économique, Social et Environnemental. (2018). *Rapport Annuel 2018*. CESE. <http://www.cese.ma/docs/rapport-annuel-2018/>

Moll, J., de Oliveira, R., Garrido, G., Bramati, I., Caparelli-Dáquer, E., Paiva, M., Zahn, R., & Grafman, J. (2007). The Self as a Moral Agent : Linking the Neural Bases of Social Agency and Moral Sensitivity. *Social neuroscience*, 2, 336-352. <https://doi.org/10.1080/17470910701392024>

Moll, J., & de Oliveira-Souza, R. (2009). "Extended Attachment" and the Human Brain : Internalized Cultural Values and Evolutionary Implications. In J. Verplaetse, J. Schrijver, S. Vanneste, & J. Braeckman (Éds.), *The Moral Brain : Essays on the Evolutionary and Neuroscientific Aspects of Morality* (p. 69-85). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6287-2_3

Moll, J., Zahn, R., de Oliveira-Souza, R., Krueger, F., & Grafman, J. (2005). Opinion : The neural basis of human moral cognition. *Nature Reviews. Neuroscience*, 6(10), 799-809. <https://doi.org/10.1038/nrn1768>

Monin, B., & Miller, D. T. (2001). Moral credentials and the expression of prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 33-43. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.81.1.33>

Moore, A. B., Clark, B. A., & Kane, M. J. (2008). Who Shalt Not Kill? Individual Differences in Working Memory Capacity, Executive Control, and Moral Judgment. *Psychological Science*, 19(6), 549-557. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2008.02122.x>

Morgan, J., & Robinson, O. (2013). Intrinsic aspirations and personal meaning across adulthood : Conceptual interrelations and age/sex differences. *Developmental Psychology*, 49, 999-1010. <https://doi.org/10.1037/a0029237>

Moshman, D. (2005). *Adolescent psychological development : Rationality, morality, and identity*, 2nd ed (p. xxi, 174). Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Mourchid, A., & Bakass, F. (2022). Essai d'estimation de la prévalence de l'avortement provoqué au Maroc. Approche comparative. *Santé Publique*, 34(1), 131-140. <https://doi.org/10.3917/spub.221.0131>

Nadelhoffer, T., & Feltz, A. (2008). The actor-observer bias and moral intuitions : Adding fuel to Sinnott-Armstrong's fire. *Neuroethics*, 1, 133-144. <https://doi.org/10.1007/s12152-008-9015-7>

Najib, A. (2022). *Maroc : Le divorce a le vent en poupe*. <http://laquotidienne.fnh.ma>. <https://laquotidienne.ma/article/infos-societe/maroc-le-divorce-a-le-vent-en-poupe>

Nelson, M. R., & Shavitt, S. (2002). Horizontal and vertical individualism and achievement values : A multimethod examination of Denmark and the United States. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 33, 439-458. <https://doi.org/10.1177/0022022102033005001>

Nichols, S. (2004). *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment : On the Natural Foundations of Moral Judgment*. Oxford University Press.

Nilsson, A., & Erlandsson, A. (2015). The Moral Foundations taxonomy : Structural validity and relation to political ideology in Sweden. *Personality and Individual Differences*,

76, 28-32. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2014.11.049>

Nisand, I., Araújo-Attali, L., & Schillinger-Decker, A.-L. (2012). *Historique et législation de l'interruption volontaire de grossesse* (p. 5-20). Presses Universitaires de France. <https://www.cairn.info/l-ivg--9782130594895-p-5.htm>

Oetzel, J., Ting-Toomey, S., Masumoto, T., Yokochi, Y., Pan, X., Takai, J., & Wilcox, R. (2001). Face and facework in conflict : A cross-cultural comparison of China, Germany, Japan, and the United States. *Communication Monographs - COMMUN MONOGR*, 68, 235-258. <https://doi.org/10.1080/03637750128061>

Ohbuchi, K.-I., Fukushima, O., & Tedeschi, J. T. (1999). Cultural values in conflict management : Goal orientation, goal attainment, and tactical decision. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 30, 51-71. <https://doi.org/10.1177/0022022199030001003>

Organisation de Coopération et de Développement Économiques. (s. d.). *France—OCDE Data*. theOECD. Consulté 13 mars 2023, à l'adresse <http://data.oecd.org/fr/france.htm>

Paharia, N., Kassam, K., Greene, J., & Bazerman, M. (2009). Dirty Work, Clean Hands : The Moral Psychology of Indirect Agency. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 109, 134-141. <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2009.03.002>

Paxton, J., & Greene, J. (2010). Moral Reasoning : Hints and Allegations. *Topics in Cognitive Science*, 2, 511-527. <https://doi.org/10.1111/j.1756-8765.2010.01096.x>

Paxton, J. M., Ungar, L., & Greene, J. D. (2012). Reflection and Reasoning in Moral Judgment. *Cognitive Science*, 36(1), 163-177. <https://doi.org/10.1111/j.1551-6709.2011.01210.x>

Peng, K., & Nisbett, R. E. (1999). Culture, dialectics, and reasoning about contradiction. *American Psychologist*, 54(9), 741-754. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.54.9.741>

Pettit, P. (2015). Individualism versus Collectivism : Philosophical Aspects. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (Second Edition)* (p. 7310-7316). <https://doi.org/10.1016/B0-08-043076-7/01004-4>

Petty, R. E., & Briñol, P. (2007). Mécanismes psychologiques de la persuasion. *Diogenès*, 217(1), 58-78. <https://doi.org/10.3917/dio.217.0058>

Petty, R. E., & Wegener, D. T. (1999). The elaboration likelihood model : Current status

and controversies. In *Dual-process theories in social psychology* (p. 37-72). The Guilford Press.

Pharo, P. (2004). L'enquête en sociologie morale. *L'Année sociologique*, 54(2), 359-388. <https://doi.org/10.3917/anso.042.0359>

Piaget, J. (1932). *Le jugement moral chez l'enfant* (Bibliothèque de psychologie de l'enfant et de pédagogie édition). Félix Alcan.

Piaget, J., & Gabain, M. (1965). *The moral judgment of the child*. Free Press.

Piolat, A., & Latchimy, I. (2013). Cognitions et émotions morales : De l'intérêt des études exploitant le dilemme du trolley. In *Psychologie du jugement moral* (p. 59-84). Dunod. <https://www.cairn.info/psychologie-du-jugement-moral--9782100585076-p-59.htm>

Pizarro, D. A., Uhlmann, E., & Bloom, P. (2003). Causal deviance and the attribution of moral responsibility. *Journal of Experimental Social Psychology*, 39(6), 653-660. [https://doi.org/10.1016/S0022-1031\(03\)00041-6](https://doi.org/10.1016/S0022-1031(03)00041-6)

Quéré, L. (2018). La religion comme expérience de la valeur. *ThéoRèmes. Penser le religieux*, 13, Article 13. <https://doi.org/10.4000/theoremes.2038>

Rai, T. S., & Fiske, A. P. (2011). Moral psychology is relationship regulation : Moral motives for unity, hierarchy, equality, and proportionality. *Psychological Review*, 118(1), 57-75. <https://doi.org/10.1037/a0021867>

Rawls, W. E., Gardner, H. L., Flanders, R. W., Lowry, S. P., Kaufman, R. H., & Melnick, J. L. (1971). Genital herpes in two social groups. *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 110(5), 682-689. [https://doi.org/10.1016/0002-9378\(71\)90254-7](https://doi.org/10.1016/0002-9378(71)90254-7)

Redfield, R., Linton, R., & Herskovits, M. J. (1936). Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist*, 38(1), 149-152.

Rest, J., & Thoma, S. (1985). Relation of Moral Judgment Development to Formal Education. *Developmental Psychology*, 21, 709-714. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.21.4.709>

Roberts, B. W., & DelVecchio, W. F. (2000). The rank-order consistency of personality traits from childhood to old age : A quantitative review of longitudinal studies. *Psychological Bulletin*, 126, 3-25. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.126.1.3>

Roberts, B. W., Wood, D., & Caspi, A. (2008). The development of personality traits in adulthood. In *Handbook of personality: Theory and research, 3rd ed* (p. 375-398). The Guilford Press.

Royal, C. W., & Baker, S. B. (2005). Effects of a deliberate moral education program on parents of elementary school students. *Journal of Moral Education, 34*(2), 215-230. <https://doi.org/10.1080/03057240500136989>

Rozin, P., Lowery, L., Imada, S., & Haidt, J. (1999). The CAD triad hypothesis : A mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity). *Journal of Personality and Social Psychology, 76*(4), 574-586. <https://doi.org/10.1037//0022-3514.76.4.574>

Saltzstein, H. D. (1994). The relation between moral judgment and behavior : A social-cognitive and decision-making analysis. *Human Development, 37*, 299-312. <https://doi.org/10.1159/000278274>

Schaffer, S. P., Lei, K., & Reyes Paulino, L. (2008). A framework for cross-disciplinary team learning and performance. *Performance Improvement Quarterly, 21*(3), 7-21. <https://doi.org/10.1002/piq.20028>

Schein, C. (2020). The Importance of Context in Moral Judgments. *Perspectives on Psychological Science, 15*(2), 207-215. <https://doi.org/10.1177/1745691620904083>

Schlegel, A. (2009). Cross-cultural issues in the study of adolescent development. In *Handbook of adolescent psychology : Contextual influences on adolescent development, Vol. 2, 3rd ed* (p. 570-589). John Wiley & Sons, Inc. <https://doi.org/10.1002/9780470479193.adlpsy002017>

Schlenker, B. R. (2008). Integrity and character : Implications of principled expedient ethical ideologies. *Journal of Social and Clinical Psychology, 27*, 1078-1125. <https://doi.org/10.1521/jscp.2008.27.10.1078>

Schwartz, B. (2004). *The paradox of choice: Why more is less* (p. xi, 265). HarperCollins Publishers.

Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values : Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. In *Advances in experimental social psychology, Vol. 25* (p. 1-65). Academic Press. [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)60281-6](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)60281-6)

Schwartz, S. H. (2007). Universalism Values and the Inclusiveness of Our Moral Universe. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 38(6), 711-728. <https://doi.org/10.1177/0022022107308992>

Schwarz, B. B. (2009). Argumentation and Learning. In N. Muller Mirza & A.-N. Perret-Clermont (Éds.), *Argumentation and Education : Theoretical Foundations and Practices* (p. 91-126). Springer US. https://doi.org/10.1007/978-0-387-98125-3_4

Shweder, R. A., & Haidt, J. (1993). The Future of Moral Psychology : Truth, Intuition, and the Pluralist Way. *Psychological Science*, 4(6), 360-365. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1993.tb00582.x>

Shweder, R. A., Jensen, L. A., & Goldstein, W. M. (1995). Who sleeps by whom revisited : A method for extracting the moral goods implicit in practice. *New Directions for Child Development*, 67, 21-39. <https://doi.org/10.1002/cd.23219956705>

Shweder, R. A., Mahapatra, M., & Miller, J. G. (1987). Culture and moral development. In *The emergence of morality in young children* (p. 1-83). University of Chicago Press.

Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., & Park, L. (1997). The « big three » of morality (autonomy, community, divinity) and the « big three » explanations of suffering. In *Morality and health* (p. 119-169). Taylor & Frances/Routledge.

Shweder, R. A., & Sullivan, M. A. (1990). The semiotic subject of cultural psychology. In *Handbook of personality : Theory and research* (p. 399-416). The Guilford Press.

Siksou, M. (2007). Morale, éthique et psychologie. In *Éthique et pratique psychologique* (Odile Bourguignon éd, p. 11-26). Belgique: Mardaga.

Skitka, L. J., Bauman, C. W., & Sargis, E. G. (2005). Moral Conviction : Another Contributor to Attitude Strength or Something More? *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(6), 895-917. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.88.6.895>

Skoe, E. E. A. (2010). The relationship between empathy-related constructs and care-based moral development in young adulthood. *Journal of Moral Education*, 39, 191-211. <https://doi.org/10.1080/03057241003754930>

Smetana, J. (1999). The Role of Parents in Moral Development : A Social Domain Analysis. *Journal of Moral Education*, 28, 311-321. <https://doi.org/10.1080/030572499103106>

Smetana, J. G. (2006). Social-cognitive domain theory : Consistencies and variations in children's moral and social judgments. In *Handbook of moral development* (p. 119-153). Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Snarey, J. (1985). Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development. A Critical Review of Kohlbergian Research. *Psychological bulletin*, 97, 202-232. <https://doi.org/10.1037//0033-2909.97.2.202>

Soh, S., & Leong, F. T. L. (2002). Validity of vertical and horizontal individualism and collectivism in Singapore : Relationships with values and interests. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 33, 3-15. <https://doi.org/10.1177/0022022102033001001>

Spiro, M. E. (1993). Is the Western Conception of the Self "Peculiar" within the Context of the World Cultures? *Ethos*, 21(2), 107-153. <https://doi.org/10.1525/eth.1993.21.2.02a00010>

Stanovich, K. E., & West, R. F. (2008). On the relative independence of thinking biases and cognitive ability. *Journal of Personality and Social Psychology*, 94(4), 672-695. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.94.4.672>

Swann Jr., W. B. (1996). *Self-traps : The elusive quest for higher self-esteem* (p. xiii, 236). W H Freeman/Times Books/ Henry Holt & Co.

Taber, C. S., & Lodge, M. (2006). Motivated Skepticism in the Evaluation of Political Beliefs. *American Journal of Political Science*, 50(3), 755-769. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5907.2006.00214.x>

Takezawa, M., Gummerum, M., & Keller, M. (2006). A stage for the rational tail of the emotional dog : Roles of moral reasoning in group decision making. *Journal of Economic Psychology*, 27, 117-139. <https://doi.org/10.1016/j.joep.2005.06.012>

Tamborini, R. (2011). Moral Intuition and Media Entertainment. *Journal of Media Psychology*, 23(1), 39-45. <https://doi.org/10.1027/1864-1105/a000031>

Tardif, J. (2008). Mondialisation et culture : Un nouvel écosystème symbolique. *Questions de communication*, 13, Article 13. <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.1764>

Tassy, S. (2011). La nécessité de distinguer le jugement et le choix subjectif dans les neurosciences cognitives de la morale. Imagerie et cognition (9). *médecine/sciences*, 27(10),

Article 10. <https://doi.org/10.1051/medsci/20112710018>

Thomson, J. J. (1976). Killing, Letting, Die, and the Trolley Problem. *The Monist*, 59(2), 204-217.

Tostain, M. (1999a). La morale est-elle universelle ? Les alternatives actuelles au modèle rationaliste de Kohlberg. In *La psychologie sociale* (Presses Universitaires de Grenoble, Vol. 1-4, p. 47-57).

Tostain, M. (1999b). *Psychology, Morals and Culture : The Evolution of Morality from Childhood to Adulthood*. Hyper Article en Ligne - Sciences de l'Homme et de la Société. <https://isidore.science/document/10670/1.tkckl8>

Tremblay, C., Corbière, M., Perron, J., & Coallier, J.-C. (2000). Equivalence interculturelle de la mesure d'identité ethnique (MIE). *L'Orientation scolaire et professionnelle*, 29/4. <https://doi.org/10.4000/osp.5800>

Triandis, H. C. (1995). *Individualism & collectivism* (p. xv, 259). Westview Press.

Triandis, H. C. (2001). Individualism-Collectivism and Personality. *Journal of Personality*, 69(6), 907-924. <https://doi.org/10.1111/1467-6494.696169>

Trouche, E. (2016). *Le raisonnement comme compétence sociale : Une comparaison expérimentale avec les théories intellectualistes*.

Trouche, E., Sander, E., & Mercier, H. (2014). Arguments, More Than Confidence, Explain the Good Performance of Reasoning Groups. *American Psychological Association*, 143(5), 1958-1971. <http://dx.doi.org/10.1037/a003709>

Turiel, E. (1983). *The Development of Social Knowledge : Morality and Convention*. wal.

Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture : Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. J. Murray.

Vaisey, S. (2009). Motivation and Justification : A Dual-Process Model of Culture in Action. *American Journal of Sociology*, 114(6), 1675-1715. <https://doi.org/10.1086/597179>

Vasquez, K., Keltner, D., Ebenbach, D. H., & Banaszynski, T. L. (2001). Cultural variation and similarity in moral rhetorics : Voices from the Philippines and the United States.

Journal of Cross-Cultural Psychology, 32(1), 93-120.
<https://doi.org/10.1177/0022022101032001010>

Vauclair, M., & Fischer, R. (2011). Do cultural values predict individuals' moral attitudes? A cross-cultural multilevel approach. *European Journal of Social Psychology*, 41, 468-481. <https://doi.org/10.1002/ejsp.794>

Vauclair, M., Wilson, M., & Fischer, R. (2014). Cultural conceptions of morality : Examining laypeople's associations of moral character. *Journal of Moral Education*, 43. <https://doi.org/10.1080/03057240.2013.873365>

Vermeren, P. (2010). *Histoire du Maroc depuis l'indépendance* (3e édition). La Découverte.

Verplanken, B., & Holland, R. W. (2002). Motivated decision making : Effects of activation and self-centrality of values on choices and behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82, 434-447. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.3.434>

Wainryb, C., & Pasupathi, M. (2015). Saints, and the Rest of Us : Broadening the Perspective on Moral Identity Development: Commentary on Krettenauer and Hertz. *Human Development*, 58(3), 154-163. <https://doi.org/10.1159/000437174>

Waldmann, M. R., Nagel, J., & Wiegmann, A. (2012). Moral judgment. In *The Oxford handbook of thinking and reasoning* (p. 364-389). Oxford University Press.

Walker, L. J., & Frimer, J. A. (2007). Moral personality of brave and caring exemplars. *Journal of Personality and Social Psychology*, 93(5), 845-860. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.93.5.845>

Wang, X., Lei, L., Liu, D., & Hu, H. (2016). Moderating effects of moral reasoning and gender on the relation between moral disengagement and cyberbullying in adolescents. *Personality and Individual Differences*, 98, 244-249. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.04.056>

Wark, G. R., & Krebs, D. L. (1996). Gender and dilemma differences in real-life moral judgment. *Developmental Psychology*, 32(2), 220-230. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.32.2.220>

Wason, P. C., & Evans, J. (1974). Dual processes in reasoning? *Cognition*, 3(2),

141-154. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(74\)90017-1](https://doi.org/10.1016/0010-0277(74)90017-1)

White, F. A., & Matawie, K. M. (2004). Parental Morality and Family Processes as Predictors of Adolescent Morality. *Journal of Child and Family Studies*, 13(2), 219-233. <https://doi.org/10.1023/B:JCFS.0000015709.81116.ce>

Wong, D. (2009). Cultural pluralism and moral identity. *Personality, identity, and character: Explorations in moral psychology*, 79-105.

Yalçındağ, B., Özkan, T., Cesur, S., Yilmaz, O., Tepe, B., Piyale, Z. E., Biten, A. F., & Sunar, D. (2019). An investigation of moral foundations theory in Turkey using different measures. *Current Psychology: A Journal for Diverse Perspectives on Diverse Psychological Issues*, 38, 440-457. <https://doi.org/10.1007/s12144-017-9618-4>

Yelderman, L. A., Lawrence, T. I., Lyons, C. E., & DeVault, A. (2021). Actor–observer asymmetry in perceptions of parole board release decisions. *Psychiatry, Psychology and Law*, 28(5), 623-644. <https://doi.org/10.1080/13218719.2020.1821826>

Yi, D., & Tsang, J.-A. (2020). The relationship between individual differences in religion, religious primes, and the moral foundations. *Archive for the Psychology of Religion*, 42(2), 161-193. <https://doi.org/10.1177/0084672420909459>

Zhang, L., Kong, M., & Li, Z. (2017). Emotion regulation difficulties and moral judgment in different domains : The mediation of emotional valence and arousal. *Personality and Individual Differences*, 109, 56-60. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.12.049>

CURRICULUM VITÆ

LINA BENTAHILA

ATTACHÉE TEMPORAIRE DE L'ENSEIGNEMENT ET DE LA RECHERCHE

lina_bentahila@hotmail.com
1 rue Xaintrailles, Paris, 75013
06 35 40 82 00
Permis B

QUALITÉS PERSONNELLES

Dynamique et Flexible
Engagée et Motivée
Pédagogue et Autonome

LANGUES

Bilingue Français et Arabe
Anglais (B2)

INFORMATIQUE

Word, Excel, PowerPoint, MacOS,
Windows et Statistica

CENTRE D'INTÉRÊT

Association : Bénévolat, Humanitaire
Loisir : Voyage (Brésil, Philippines,
Chine, Mexique, Sénégal, États-Unis,
Jordanie, Mali, Italie, etc.), Lecture,
Dessin (mandala)
Sport : Danse, Boxe

FORMATION INITIALE

Doctorat en cours sous la direction du Pr. R. Fontaine et le
co-encadrement du Pr. V. Pennequin Université de Tours /
Octobre 2019 à Juin 2023

Master 2 professionnel de Psychologie mention Bien
Spécialité Enfant et Adolescent : socialisation, éducation et
handicap. Université de Tours / De 2018 à 2019

Master 1 de Psychologie mention Bien option psychologie
du développement et option psychopathologie/psychologie
clinique, Université de Tours / De 2017 à 2018

Licence de Psychologie mention Bien Université de Tours
/ De 2015 à 2017

EXPÉRIENCES PROFESSIONNELLES

**Attachée Temporaire de l'Enseignement et de la
Recherche** au sein de l'Institut de Psychologie, Laboratoire
LaPsyDé, Paris-Cité / De Septembre 2022 à Août 2023

**Attachée Temporaire de l'Enseignement et de la
Recherche** au sein de l'INSPE, Faculté des lettres, Paris-
Sorbonne / De Septembre 2021 à Août 2022

Enseignante contractuelle au sein du département de
Psychologie Faculté Arts et Sciences Humaines, Tours / De
2019 à 2021

Stagiaire psychologue au Centre Médico-Psychologique
et au Centre d'Accompagnement de Diagnostic précoce de
l'Autisme, Orléans / De novembre 2018 à juin 2019

Stagiaire psychologue à l'Institut Départemental de
l'Enfance et de la Famille, Tours / De février 2018 à mai 2018

Stagiaire psychologue à l'Association Nationale pour
l'Intégration des Personnes en Situation d'Handicap Mental
"ANAI", Casablanca / Juin 2017

Bénévole pour l'orphelinat Lalla Hasna, Casablanca / De
2015 à 2018

EXPÉRIENCES PÉDAGOGIQUES : RESPONSABILITÉS ET DÉTAILS DES ENSEIGNEMENTS DONNÉS

2022-2023 ATER à au Laboratoire de Psychologie du Développement et de l'éducation de l'enfant (LaPsyDÉ), UMR CNRS 8240, Institut de Psychologie, Paris-Cité

TD Psychologie du développement (L1)

Apports théoriques et pratiques sur le développement social, cognitif et affectif de l'enfant et l'adolescent (exercices à l'aide d'études de cas et d'articles) sur les notions suivantes : approches et méthodes en psychologie du développement, évolution des modèles du langage egocentrique, du dessin et des écritures inventées, les épreuves piagésiennes (épreuves de conservation et de quantification de l'inclusion), les modèles néo-piagésiens (exemple de Pascual- Leone), la permanence de l'objet (exemple de Baillargeon), le modèle RR (Redescription et Représentationnelle, Karmiloff-Smith), les modèles post-piagésiens : le rôle de l'inhibition, la théorie de l'attachement et la théorie de Vygotsky : Tools of the mind.

Évaluation par contrôle continu, QCM (3 CC : évaluation sur table)

TD Psychologie du développement (L2)

Apports théoriques et pratiques sur le développement social, cognitif et affectif de l'enfant et l'adolescent (une séance théorique/pratique liée à une séance d'analyse d'article avec la méthode QALMRI) sur les notions suivantes : perception des visages, fonctions exécutives, théorie de l'esprit, acquisition du langage, jugement moral.

Évaluation par contrôle continu, QCM et rédaction d'un QALMRI (4 CC : évaluation en ligne ou sur table)

TD Psychologie du développement (L3)

Apports théoriques et pratiques sur le développement social, cognitif et affectif de l'enfant et l'adolescent (travail à partir d'analyse d'articles avec la méthode QALMRI, d'études de cas, d'utilisation de test psychologique) sur les notions suivantes : mécanismes d'apprentissage généraux, développement des compétences de lecture, la cognition numérique, l'adolescence et la prise de risque, troubles de la cognition sociale, particularités du développement sociocognitif chez les enfants avec TSA, Trouble du Déficit de l'Attention avec ou sans Hyperactivité, utilisation du test Test of Everyday Attention for children (TEA-ch).

Évaluation par contrôle continu, QCM et questions de réflexions (3 CC : évaluation en ligne ou sur table)

2021-2022 ATER à l'Institut national supérieur du professorat et de l'éducation (INSPE), Paris-Sorbonne

- Cours Master I Formation CAPPEI (Certificat d'Aptitude Professionnelle aux Pratiques de l'Éducation Inclusive et formation professionnelle spécialisée)

Responsable des cours (CM/TD) : Psychologie de l'enfant et de l'adolescent sous tous ses aspects (cognitifs, sociaux, affectifs) et Psychologie du développement atypique

CM : (chaque cours/ 3hx2), Introduction à la psychopathologie, Développement cognitif et affectif de l'enfant et de l'adolescent, Trouble déficit de l'attention avec/sans hyperactivité (TDA/H), Trouble spécifiques du langage et des apprentissages (TSLA), Approfondissement TSLA, Trouble des fonctions cognitives (TFC), Trouble du spectre de l'autisme (TSA), Trouble du comportement et de la conduite (TCC), Psychose et troubles psychiques, TND, TED et TSA : points d'appui pour la scolarisation.

Évaluation par contrôle terminal (QCM).

TD : (chaque cours/ 3h), Approfondissement TSLA : étude de cas, Psychopathologie (TDA/H) : étude de cas, Psychopathologie (TCC) : étude de cas, Psychopathologie (Troubles psychiques) : étude de cas, Psychopathologie (TSA) : étude de cas.

Évaluation par contrôle terminal (QCM).

TP : Travailler en équipe : rencontre et missions de chacun - avec Psy-EN

Rencontre entre enseignants spécialisés et psychologues de l'éducation nationale.

Travail sur les représentations et sur les missions de chacun. Synthétiser et modéliser les interactions entre PsyEN et enseignants spécialisés (par groupe sur un poster). Travail sur une étude de cas (par groupes).

- Cours L3 Option « Devenir Enseignant en élémentaire »

CM : Psychologie du développement affectif et social

Psychologie de l'enfant et de l'adolescent s'appuyant sur les concepts suivants ; la théorie de l'attachement, les compétences sociales, la régulation des émotions, la référence sociale.

- Cours M1 MEEF (Métiers de l'Enseignement, de l'Éducation et de la Formation)

TD : École inclusive. Identifier et travailler avec les partenaires

Définition et enjeux, conditions, construction et mise en place et études de cas

- Cours M2 du parcours Métiers de la scolarisation inclusive du master MEEF PIF.

CM : École inclusive, développer des pratiques inclusives

Mieux comprendre les notions d'inclusion, de scolarisation inclusive, d'élèves à Besoins Éducatifs Particuliers. Aborde les notions de conception universelle et d'accessibilité des apprentissages.

TD : Option TSLA (Troubles spécifiques du langage et des apprentissages)

Mieux comprendre les « Dys- », pouvoir les repérer, savoir les prendre en compte, différencier et adapter son enseignement aux besoins de tous les élèves, identifier les partenaires et créer des conditions de partenariat.

Encadrement Mémoires : 3 mémoires de Master 2 MEEF PIF

- Déconstruire les stéréotypes de genre à travers des albums de jeunesse chez des élèves de CM2
- La continuité école-maison : Comment le lien entre la famille et l'école peut-il être mis en place?
- Construire un climat de classe propice aux apprentissages grâce à la gestion de classe

Évaluation ; écrit de 20-30 pages et soutenance

2020-2021 Enseignante contractuelle

Responsable du cours (CM/TD) : Évaluation des Trajectoires développementales : bilan cognitif et outil (WISC V) (L3)

CM : Formation au bilan psychologique : enjeux diagnostiques, cliniques, thérapeutiques (travail à partir d'articles et de livres). Explication des principes théoriques fondateurs et de la structure de la batterie de Wechsler, version V (évolution des échelles de Wechsler jusqu'au WISC V, interprétations quantitatives et qualitatives). Apport théoriques et pratiques sur la restitution du bilan psychologique (rédaction du rapport et rétrocession des résultats).

Évaluation par contrôle terminal (évaluation en ligne).

TD : Apports théoriques et pratiques sur les enjeux liés à la problématique de la situation et la demande de bilan d'un enfant ou d'un adolescent (exercices avec études de cas). Apports théoriques et pratiques de l'outil psychométrique WISC V (exercices avec études de cas) : interpréter un profil de performances d'un point de vue qualitatif et quantitatif, apprendre à remplir un protocole WISC V (démarche de cotation et utilisation des tables).

Évaluation par contrôle terminal (évaluation en ligne)

Responsable de l'Option (CM) : La psychologie du développement questionne les différences (L2)

Apports théoriques sur les grandes questions que se posent les psychologues du développement concernant le développement de l'enfant (travail à partir d'articles) : quelles sont les différences entre les enfants et les adultes concernant la façon de penser ? Pourquoi les enfants sont-ils si différents entre eux ? Quelles différences développementales existent entre les filles et les garçons ? Les différences culturelles ont-elles un effet sur le développement cognitif ?

Évaluation par contrôle terminal (évaluation en ligne).

TD Psychologie du développement : Enfance (L2)

des exercices) des notions suivantes : théorie de l'esprit, développement des capacités grapho-motrices (travail sur le dessin), développement des fonctions exécutives et catégorisation.
Évaluation par contrôle terminal (évaluation en ligne).

TD Modèles et méthodes en psychologie du développement (L1)

Apports théoriques sur les modèles et les méthodes en psychologie du développement (travail à partir d'articles et exercices) sur les notions suivantes : la motricité prénatale, la référence sociale, l'attachement, les routines interactives et la zone proximale de développement, les méthodes d'étude du bébé, les relations entre pairs : rôle de l'imitation et l'estime de soi et l'image corporelle à l'adolescence.

Évaluation : par contrôle terminal (devoir sur table).

TD Psychologie du développement : Adolescence et Adulte (L2)

Apports théoriques et pratiques sur le développement social de l'adolescent et du jeune adulte (travail à partir d'articles, d'études de cas) sur les notions suivantes : milieu familial, groupes de pairs, construction identitaire à l'adolescence (impact du numérique, identité culturelle), émergence de l'âge adulte : période de changement de priorités, d'indépendance (orientation professionnelle, lieux de vie des jeunes adultes, départs du foyer familial et retours, variations culturelles).

Évaluation : par contrôle continu (devoir sur table lors de deux séances).

2019-2020 Vacataire en enseignement

TD Option recherches actuelles en psychologie du développement (L3)

Apports théoriques et pratiques sur la recherche (et les méthodes de recherche) en psychologie du développement. Recherche d'articles récents dans ce domaine. Le but du travail est de comprendre, expliquer et contrôler une problématique de manière synthétique pour l'élaboration d'un poster scientifique (en structure IMRAD)

Évaluation : présentation orale en groupe du poster conçu et évaluation du poster.

TD Psychologie du développement : Adolescence et jeune adulte (L2)

Apports pratiques et théoriques présentés dans la section : Enseignante contractuelle 2020-2021

TD Insertion étudiante et professionnelle MOBIL (Module d'OrientatIon, de Bilan et d'Insertion) (L1)

Travail sur l'élaboration d'un projet universitaire et professionnel. Présentation et découverte de la filière et de ses débouchés, méthode de recherche documentaire (développer des capacités de recherche et de restitution d'informations). Travail sur une rencontre avec un professionnel (avec une grille d'entretien) et apprendre à développer son réseau.

Évaluation : restitution à l'oral en groupe de sa rencontre avec le professionnel

ACTIVITÉS DE RECHERCHE

Travaux de recherche

Doctorat (non financé), Université de Tours

« Universalité et diversité culturelle dans le développement du raisonnement et du jugement moral : un cas d'étude entre la France et le Maroc » / De 2019 à 2023

Mots clés : jugement moral, raisonnement moral, prise de décision, argumentation, approche interculturelle et développementale, sociétés WEIRD et non WEIRD.

Direction : R. Fontaine (PU), Co-encadrement : V. Pennequin (PU)

Mémoire de recherche Master I de Psychologie, Université de Tours

Étude des effets du risque de décrochage scolaire sur l'estime de soi au lycée : analyse comparative en fonction du sexe et du projet professionnel / De 2017 à 2018

Mots clés : *Estime de soi ; Décrochage scolaire ; Sexe ; Projet professionnel ; Adolescence ; Marocain(e)s*

Direction : Professeur R. Fontaine (PU)

Article publié

Universality and cultural diversity in moral reasoning and judgment

Article scientifique (publié le 13 décembre 2021)

Auteurs : L. Bentahila, R. Fontaine & V. Pennequin

Revue : Frontiers in psychology (Q1)

Sujet de recherche: The role of culture in human thinking and reasoning

Communications écrites

Universality and cultural diversity in moral systems among WEIRD and non-WEIRD societies: a case study of France and Morocco

Poster scientifique (présentation le 25 avril 2022)

Auteurs : L. Bentahila, R. Fontaine & V. Pennequin

International Psychological Applications Conference and Trends (INPACT), Madeira, Portugal

Le système moral de l'adolescent : universalité et diversité culturelle du développement moral

Poster scientifique (présentation le 03 juin 2022)

Auteurs : L. Bentahila, R. Fontaine & V. Pennequin

14^{ème} colloque internationale RIPSYDEVE (Réseau Interuniversitaire de PSYchologie du DEVeloppement et de l'Éducation), Montpellier, France

Communications orales

Universalité et diversité culturelle dans le raisonnement et le jugement moral : revue synthétique de la littérature

Communication orale (10 décembre 2021)

61^{ème} Congrès de la Société Française de Psychologie (SFP). Risques et ressources à tous les âges de la vie. Tours, France

Universality and cultural diversity in the development of moral reasoning and judgment: a case study of France and Morocco

Communication orale sur invitation (19 mars 2022)

Séminaire international. The Japan Society for the Promotion of Science (JSPS program)

Sujet de recherche: Dual Process, Moral Reasoning, and/or Religious Belief.

ACTUALISATION DES CONNAISSANCES

Pédagogie par le jeu : émotions et processus d'apprentissage Séminaire organisé par AMPIRIC – CréativLab CIME, INSPE Aix-Marseille Université, France / Avril 2021

MOOC : Se former pour enseigner dans le supérieur

Le ministère de l'Enseignement Supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.

Plateforme FUN, 20 heures / novembre 2020 à janvier 2021

Cycle de conférence sur la psychopathologie de l'Enfant et de l'Adolescent Hôpital Georges Daumézon, Orléans / De 2018 à 2019

→ **Intervention** à la conférence sur les troubles réactionnels de l'attachement (TRA) et troubles du spectre de l'autisme (TSA) : diagnostic différentiel et enjeux thérapeutiques / Juin 2019

→ L'accueil familial thérapeutique en pédopsychiatrie : indication et enjeux relationnels / Mars 2019

→ Anorexie mentale / Mars 2019

→ Processus de remaniement psychiques à l'adolescence / Janvier 2019

→ Bilans psychologiques, psychométriques et de personnalité / Décembre 2018

→ Troubles des apprentissages (DYS) / Octobre 2018

EXPÉRIENCES PEDAGOGIQUES : RÉCAPITULATIF D'ENSEIGNEMENTS DONNÉS

2022-2023 : ATER

Contrat d'ATER à Paris-Cité, Institut de Psychologie : 192 heures

2021-2022 : ATER

Contrat d'ATER à l'INSPE Paris-Sorbonne : 192 heures

2020-2021 : Enseignante contractuelle

Intitulé du cours	Format	Niveau	Semestre	Heures x groupes	Total heures
Option la psychologie du développement questionne les différences	CM	L2	I	10x1	10
Psychologie du développement : enfance	TD	L2	I	12x5	60
Évaluation des Trajectoires développementales : bilan cognitif et outil	CM/TD	L3	2	TD : 12x5 CM : 12x2	TD = 60 CM = 24
Modèles et méthodes en psychologie du développement	TD	L1	2	12x4	48
Psychologie du développement : adolescence et Adulte	TD	L2	2	12x3	36

TOTAL = 238

2019-2020 : Enseignante vacataire

Intitulé du cours	Format	Niveau	Semestre	Heures x groupes	Total heures
Option recherches actuelles en psychologie du développement	TD	L3	2	10x1	10
TD Psychologie du développement : adolescence et jeune adulte	TD	L2	2	12x3	36
TD Insertion étudiante et professionnelle MOBIL	TD	L1	2	4x7	28

TOTAL = 74

Total d'heures de cours effectués : environ 700 heures.

ANNEXES

ANNEXE 1. Définitions des six dimensions culturelles de Hofstede et al. (2001)

L'index de la distance hiérarchique : il exprime la mesure dans laquelle les membres les moins puissants d'une société acceptent et s'attendent à ce que le pouvoir soit réparti de manière inégale. Une distance hiérarchique forte indique une société où les individus acceptent un ordre hiérarchique dans lequel chacun a sa place et qui n'a pas besoin de justification supplémentaire. Dans les sociétés où la distance hiérarchique est faible, les gens s'efforcent d'égaliser la répartition du pouvoir et exigent une justification des inégalités de pouvoir.

L'index de Masculinité versus Féminité : le côté masculin de cette dimension représente une préférence dans la société pour l'accomplissement, l'héroïsme, l'affirmation de soi et les récompenses matérielles pour le succès. La société dans son ensemble est plus compétitive. Son opposé, la Féminité, représente une préférence pour la coopération, la modestie, le souci des faibles et la qualité de vie. La société dans son ensemble est plus orientée vers le consensus.

L'index du contrôle de l'incertitude : il exprime le degré auquel les membres d'une société se sentent mal à l'aise face à l'incertitude et à l'ambiguïté. La question fondamentale ici est de savoir comment une société gère le fait que l'avenir ne peut jamais être connu : devons-nous essayer de contrôler l'avenir ou simplement le laisser se produire ? Les pays présentant un fort contrôle d'incertitude maintiennent des codes de croyance et de comportement rigides, et ne tolèrent pas les comportements et les idées non orthodoxes. Les sociétés avec un contrôle d'incertitude faible ont une attitude plus détendue, dans laquelle la pratique compte plus que les principes.

L'index de l'orientation court terme/long terme : chaque société doit maintenir certains liens avec son propre passé tout en faisant face aux défis du présent et de l'avenir. Les sociétés accordent des priorités différentes à ces deux objectifs existentiels. Les sociétés qui obtiennent un score faible sur cette dimension, par exemple, préfèrent maintenir les traditions et les normes ancestrales tout en considérant le changement sociétal avec suspicion. Celles dont la culture a un score élevé, en revanche, adoptent une approche plus pragmatique : elles encouragent l'épargne et les efforts en matière d'éducation moderne afin de préparer l'avenir.

L'index d'indulgence : une indulgence forte représente une société qui permet une satisfaction relativement libre des pulsions humaines fondamentales et naturelles liées au plaisir de vivre et à l'amusement. À l'inverse, une indulgence faible représente une société qui supprime la satisfaction des besoins et la régule au moyen de normes sociales strictes.

ANNEXE 2. Article “Universality and Cultural Diversity in Moral Reasoning and Judgment” (Bentahila et al., 2021)



Universality and Cultural Diversity in Moral Reasoning and Judgment

Lina Bentahila*, Roger Fontaine and Valérie Pennequin

Laboratory PAVeA, EA 2114, Department of Psychology, University of Tours, Tours, France

OPEN ACCESS

Edited by:

Hirofumi Hashimoto,
Osaka City University, Japan

Reviewed by:

Tim Marsh,
Macquarie University,
Australia
Di You,
Alvernia University,
United States

*Correspondence:

Lina Bentahila
lina.bentahila@etu.univ-tours.fr

Specialty section:

This article was submitted to
Cultural Psychology,
a section of the journal
Frontiers in Psychology

Received: 25 August 2021

Accepted: 10 November 2021

Published: 13 December 2021

Citation:

Bentahila L, Fontaine R and
Pennequin V (2021) Universality and
Cultural Diversity in Moral Reasoning
and Judgment.
Front. Psychol. 12:764360.
doi: 10.3389/fpsyg.2021.764360

Many theories have shaped the concept of morality and its development by anchoring it in the realm of the social systems and values of each culture. This review discusses the current formulation of moral theories that attempt to explain cultural factors affecting moral judgment and reasoning. It aims to survey key criticisms that emerged in the past decades. In both cases, we highlight examples of cultural differences in morality, to show that there are cultural patterns of moral cognition in Westerners' individualistic culture and Easterners' collectivist culture. It suggests a paradigmatic change in this field by proposing pluralist "moralities" thought to be universal and rooted in the human evolutionary past. Notwithstanding, cultures vary substantially in their promotion and transmission of a multitude of moral reasonings and judgments. Depending on history, religious beliefs, social ecology, and institutional regulations (e.g., kinship structure and economic markets), each society develops a moral system emphasizing several moral orientations. This variability raises questions for normative theories of morality from a cross-cultural perspective. Consequently, we shed light on future descriptive work on morality to identify the cultural characteristics likely to impact the expression or development of reasoning, justification, argumentation, and moral judgment in Westerners' individualistic culture and Easterners' collectivist culture.

Keywords: universal moral, moral judgment, moral reasoning, cross-cultural research, WEIRD and non-WEIRD societies

INTRODUCTION

Morality plays a fundamental role in the functioning of any human society by regulating social interactions and behaviors. The concept of morality denotes a set of values, implicit rules, principles, and long-standing, and shared cultural customs, drawn on the opposition between Good and Evil to guide social behavior (Haidt, 2007). Morality often means having to make the decision "What should I do?" by linking mental states (emotions, reasoning, and desire) and the subsequent action(s). Moral principles thus define the guidelines as to what an individual should do, or is allowed to do, both toward others and themselves, and this is in relation to socially constructed beliefs (Matsumoto and Juang, 2013). It is a common heritage that an individual acquires during their development, across different social environments. Consequently, morality is connected to culture. The notion of culture should be looked at according to the definition of Hong (2009), who describes it as "a network of understanding, made up of opinion-based routines, of feelings and interactions with other people, as well as a body of affirmations and essential ideas on aspects of life." The individual's environment

establishes shared cultural knowledge, which brings about affective, cognitive, and behavioral consequences on morality. This link leads us to ask ourselves: to what extent does culture impact upon human morality? More specifically, are there cultural patterns of moral cognition in Westerners' individualistic culture and Easterners' collectivist culture?

In this review, we are going to discuss the current formulation of moral theories that attempt to explain cultural factors affecting moral judgment and reasoning. The distinction will be to contrast the cognitive-developmental and the social interactional approaches to the later spectrum of approaches that address intercultural variation in moral judgment. We will present in detail cross-cultural studies on moral judgment, which will allow us to better understand universal and societal aspects of morality. Finally, we will consider cultural models of moral cognition by identifying specific moral justification and argumentation in Westerners' individualistic culture and Easterners' collectivist culture.

GOING BEYOND A DEVELOPMENTAL APPROACH OF MORALITY TO ACCOUNT FOR INTERCULTURAL MORAL VARIATIONS

Numerous theories have shaped the concept of morality and its development by embedding it in the field of social systems and values of each culture.

The scientific psychological study of morality can primarily be traced to the influential moral constructivist theory of Piaget (Piaget and Gabain, 1965; Piaget, 1985) and theory on the development of moral reasoning of Kohlberg (1976). Those theories are shaped by a philosophic heritage, strengthened by a liberal and individualistic vision of morality, backed by the works of Kant (1765), Mill (1863/2002), and Rawls (1971). For these authors, morality is universal as it is based on rationality which, by definition, is shared by individuals everywhere. Both Piaget and Kohlberg have developed stage theories that show different reasoning about moral issues depending on the level of moral development. Kohlberg (1976) developed his stage theory of moral development based on work of Piaget (1932) and he conceptualized three levels of moral development, and each level contains two substages. First, the pre-conventional stage precedes understanding and acceptance of social conventions. It refers to heteronomous morality, whereby the individual obeys the rules for fear of being punished. Second, the conventional stage refers to autonomous morality and represents conformity to expectations and conventions of society and authority. Finally, comes the post-conventional stage, in which the individual formulates and accepts general moral principles, which are implicit to the rules, and whereby the individual independently faces social approval. The stages and substages of Kohlberg's theory of moral development are shown in Table 1. The focal point of their research is to question whether the same stages of development can be found in all cultures (Piaget, 1977;

TABLE 1 | The stages and substages of Kohlberg's theory of moral development.

Pre-conventional stage	
Individuals obey the rules for fear of being punished.	Substage 1: Obedience and punishment Substage 2: Individualism and exchange
Conventional stage	
Individuals conform to expectations and conventions of society and authority. They avoid blame and seek social approval.	Substage 3: Good interpersonal relationships Substage 4: Maintaining social order
Post-conventional stage	
Individuals formulate and accept general moral principles. Rights of others can override obedience to laws and rules.	Substage 5: Social contract and individual rights Substage 6: Universal principles

Kohlberg, 1981). A meta-analysis of 45 intercultural studies across 27 countries (Snarey, 1985) examined the universal affirmation of Kohlberg's theory. The hypothesis, according to which the development stages are invariable, was well supported when there was an accurate adaptation of the content and when the language of the interview matched that of the subject. The transversal and longitudinal results indicate the presence of the pre-conventional stage and the conventional stage in all of the studied cultures. Additionally, a more recent study (Gibbs et al., 2007) compared 75 studies across 23 countries and suggests that the first two stages of Kohlberg's theory are universal.

A significant criticism concerning this theory was put forward by Bukatko and Daehler (2003); it fails to address the measuring of moral values specific to the cultures. Kohlberg is neither interested in the content of morality, nor in the specific values which emerge from it. His concern is rather in the structure of moral development, by looking at how thoughts and reasonings are transformed throughout the different stages. Nevertheless, understanding the values of each culture is necessary to apprehend the development of moral reasoning. For instance, the beliefs of the Afar people in Ethiopia valorize polygamy with shared spouses, which play an essential role in their society, whereas this practice is considered as a moral transgression in Western countries. Further still, people from Asian cultures react differently to moral dilemmas compared to those who come from Western cultures. Indeed, Asian societies focus more on maintaining a harmonious social order (Dien Winfield, 1982). The development of moral reasoning theory does not account for these observations, while intercultural research shows that values and moral principles can influence moral structure.

Research has equally examined social interactional differences and similarities in terms of morality through the lens of the social domain theory (Turiel, 1983). This shows that morality is firmly rooted in the social systems and values of each culture. Turiel defines three domains; the moral domain, containing rules which protect and regulate the rights or the well-being of individuals. The conventional domain is linked to the understanding of social conventions and the rules which control social interactions. A third, the personal domain, determines

personal decisions and choices (Bukatko and Daehler, 2003). Turiel's work suggests that all individuals are able to get along, no matter their culture, even if they have a difference of opinion, for the reason that they can recognize the differences between the three domains and use the same distinctive criteria (Tostain, 1999). He, therefore, assumes that all individuals split morality into the same three domains. However, this is far from being always the case. Induced abortion is a striking example. Some believe that this is a personal choice, a private decision, whereas others, notably due to religious reasons (it is God who gives life, and it is He who taketh away), view it as a moral transgression. In this sense, the limits with Turiel's model are that it leaves aside the issue of beliefs and ideas that supports how individuals assemble such content and pushes it into only one of the three domains. Other research reveals that the difference between morality and social conventions could not be as universal as the domain theory suggests. Study of Shweder et al. (1987) comparing Indian and American children, and study of Haidt et al. (1993) comparing individuals from Brazil and the United States, indicate that the moral domain is defined in a much broader sense in India and Brazil. Concerns regarding purity, spiritual degradation, and moral expectations of loyalty toward one's social group, are the concerns that also arise within the moral domains. They observed that actions and rules considered as personal choices or social conventions by Western society are more "moralized" in India or Brazil. As such, Indians and Brazilians assimilate their conventions with a universal morality. The distinction put forward by Kohlberg and Turiel between morality and convention is therefore not applicable to these populations. Finally, Turiel and Kohlberg are doubly in agreement here. As Universalists, they believe that the framework of morality is the same in its outlines everywhere. As formalists, they are not sufficiently interested in the content of morality and believe that the subjects, whatever culture they may be, can agree insofar as they refer to the same moral reasoning (Tostain, 1999).

Kohlberg's view predominated for the past several decades but recent theoretical developments in social and cultural psychology (Shweder et al., 1997; Haidt and Joseph, 2004; Curry, 2016) built on an evolutionary approach suggest that our behavior can be explained by internal psychological mechanisms. From that standpoint, the relevant internal mechanisms are adaptations and products of natural selection. Hence, rudimentary moral intuitions, such as harm aversion and reciprocity, go back to the very beginnings of human history. Moral evolved long before the emergence of our kind and serve the adaptive function of facilitating cooperation within groups and against enemies. Indeed, this evolutionary framework focuses on motivational orientations rooted in evolved unconscious emotional systems developed by experiences that predispose someone to react to an act or events in a particular way. It is suggested that evolutionary adaptations of species appear to regulate behaviors and promote individual welfare. As such, the moral principles of an individual are relative to the culture they belong to. According to cultures, the notions of Good and Evil are differently defined and lead to different values and principles. The same action could very

well be considered as a serious moral transgression in some cultures and as a simple social misdemeanor in others (Shweder et al., 1987). From this perspective, morality is extended beyond intercultural differences. Each society has a moral system, dependent upon its beliefs, ideologies, and views of the world (Jensen, 2011). The history of societies has shown, for instance, that divorce, induced abortion, or more recently same-sex marriages, are perceived by some as a direct breach of morality, and thus must be avoided at all costs. Not everybody, therefore, has the same idea of the domains to which morality can be applied (Skitka et al., 2005). Haidt (2007) suggests the term "moral community" to characterize each group that shares the same values and moral norms; these groups also share the same ideas about how to enforce them.

Several models have been conceived to come up with a broader, and more structured, approach to morality. Shweder and Sullivan (1990) and Shweder et al. (1997), who carried out a series of ethnographic studies, mainly in the United States and India, noticed that moral judgments of Indians draw on social rules which are difficult to apply universally, and which are founded on social and religious rules. In the United States, on the other hand, moral judgments draw on more liberal social rules, founded upon individual rights, justice, and the principle of avoiding harm. From these results, Schweder talks about moral pluralism and develops a moral taxonomy which he considers to be universal with three main types of ethics "the big three" (three ethics approach). He defines them as three essential morals, each one conveying a particular vision of morality. Cultures differ from each other morally, depending upon the importance allocated to each one of the three ethics. The ethics of Autonomy aims to protect the individual, their liberty, their rights, to help them satisfy their needs, and to achieve their goals. The ethics of Community aims to protect the integrity of the group, its structure, its organization, its reputation, as well as the roles and the status of its members. The ethics of Divinity insists upon protecting the soul and the spirit, as well as all the spiritual aspects of the individual and their natural environment (Shweder et al., 1997). Several studies have looked at the use of the three ethics in India, Brazil, Japan, the Philippines, and the United States (Haidt et al., 1993; Rozin et al., 1999; Vasquez et al., 2001; Jensen, 2015). Generally, a pattern is noticed whereby Western countries more frequently use the ethics of Autonomy than the other two ethics, while Eastern countries present arguments based on Autonomy and Community. For Schweder, the Western hemisphere, taking into account its individualistic references, resonates with the ethics of Autonomy, while the Eastern societies, given the fact that they are based simultaneously on interdependence among individuals and beliefs of divine or natural law, mainly advocate the ethics of Community and ethics of Divinity. The limit of Kohlberg's theory and Turiel's differences between morality, convention, and the personal domain is that it restricts morality to the ethics of Autonomy by insisting upon justice and individual rights. This is limiting from an intercultural perspective, as they falsely reduce the moral field to values favored by Westerners. Thus, according to ideological contingencies, perhaps a historical interpretation

would permit us to understand that each society only expresses a part of this universal morality. Depending upon their vision of the world, the individual could conform to either one, or all, of these three ethics, but to varying degrees.

Haidt and Joseph (2004) broadened the approach of the “big three” in terms of morality in their moral foundation theory. The motivation at the heart of their work is that most of the research in moral psychology concentrates on two aspects: Good/Evil or reciprocity/justice but does not take into account the cultural differences observed in the other moral domains. For example, among Westerners, emphasis is put upon compassion and fairness, whereas Easterners regard obeying authority, loyalty toward the group, and matters of purity as justifiable moral concerns (Graham et al., 2011). The moral domain was widened to include these concerns. Consequently, the common ground of all cultures is composed of five main moral principles, each one being characterized by an adaptive function having emerged over time (Graham et al., 2009; Haidt and Kesebir, 2010). These founding moral principles correspond to five psychological mechanisms underlying moral activity and behavior (Graham et al., 2009). The principle of not doing harm (Care/Harm) prohibits all forms of suffering caused voluntarily to others and underpins the values linked to protection of the people. The principle of equity (Fairness/Cheating) aims to regulate exchanges and relationships between individuals by means of the idea of reciprocity. The principle of loyalty (Loyalty/Betrayal) refers to maintaining cohesion at the heart of the group, by means of valuing the links which unite the individual to their group. The principle of authority (Authority/Subversion) is based on maintaining the hierarchical structure at the heart of the group *via* the respect of status, societal roles, and associated duties. The principle of purity (Sanctity/Degradation) aims to protect the individual from contamination of their bodies, but also their spirits, by means of valorizing self-control and spirituality. Those theorists recently tentatively added a sixth foundation, Liberty/Oppression, which refers to reactance and resentment toward those who limit one's freedom (Graham et al., 2013). Because the majority of the research conducted to date has focused on the original five foundations, our discussion will focus on those. Characteristics of the five founding moral principles are shown in **Table 2**.

Graham et al. (2011) examined the intercultural differences of the moral foundations of participants coming from Eastern cultures of South Asia, East Asia, and South-East Asia, and of participants coming from the Western cultures of the United States, the United Kingdom, Canada, and

Western Europe. Overall, participants from Eastern cultures obtained higher scores when considering principles of loyalty and purity compared to Western participants. According to the same authors, the differences center around loyalty and purity, which are justifiable when one considers the cultural differences in terms of collectivism (Triandis, 2001) and the link between purity and religious practice, in particular in South Asia (Shweder et al., 1997). Graham et al. (2011) suggest representing these five founding principles as five markers on a “moral equalizer scale,” with varying levels depending on the moral systems. It is, therefore, the prioritization of moral values stemming from these principles, which differentiates cultures and individuals. Throughout these analyses, it is conceivable that a pluralist universalism has its place, meaning that we can simultaneously take account of universal moral concerns (such as the worry of personal integrity, dignity, right to life, and, more generally, human rights) and also of specific beliefs of each culture. These new guidelines show once again what Kohlberg neglected, namely the role that specific life experiences of individuals and cultural representations can play in the formation of morality.

Graham et al. (2009) then describe the principles of non-harm and equity as the individualizing foundation, because they are all linked to individual rights and that the individual is at the center of moral values. This foundation strengthens the groups and institutions by linking individuals to roles and duties to constrain their imperfect nature. It is vital as it permits some cultures to get rid of egoism by directly protecting the individual and by teaching to respect the rights of others. The moral foundation theory affirms that this foundation is particularly widespread in Western societies. They emphasize the importance of personal rights, justice, and caring about the well-being of individuals (Vauclair et al., 2014). Nowadays, we refer to them as being individualistic societies known as Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic (WEIRD; Henrich et al., 2010; Atari et al., 2020). The traits of an individualistic culture are autonomy, personal success, and the pursuit of uniqueness.

Nevertheless, cultures do not limit their value to that of protecting the individual. For this reason, Graham et al. (2009) defined the binding foundation, corresponding to three other principles (authority, loyalty, and purity) that put people together as groups (Doğruyol et al., 2019). This foundation restricts the liberty of individuals in favor of promoting the interests of the group (Vauclair and Fischer, 2011; Vauclair et al., 2014). Above all, the function of morality is social; it contributes to the definition of a shared ideal to ensure a harmonious group life. Morality regulates individuals' egoism by encouraging them to adopt behaviors that facilitate cooperation (Haidt and Kesebir, 2010). One mainly finds this foundation within Eastern societies, associating it to collectivist cultures, labeled non-WEIRD (known as oriental, less educated, less industrialized, quite poor, and non-democratic). Their modes of social organization are possibly close to those observed in the distant past in traditional societies. Collectivist cultures extol interdependence among individuals, conformity, and emphasize the needs of the group above the pursuit of individual goals.

TABLE 2 | The five founding moral principles and their characteristics.

Moral Foundations	Characteristics
Non-harm	Benevolence, kindness, sympathy, and compassion
Equity	Reciprocity, trust, and respect of individual's rights
Loyalty	Commitment, loyalty, and patriotism
Authority	Obedience, discipline, and submission
Purity	Chastity, devotion, piety, and cleanliness

Empirical results support the theory of division of the individualizing and binding foundations between individualistic and collectivist cultures (Graham et al., 2009, 2011). These foundations establish the moral system based on the idea that all intuitions and feelings induce judgments and moral arguments. Thereby, individuals, throughout their experiences and developments, rely more on one or another of these foundations and moral principles. Dependent on history, religious beliefs, social ecology, and institutional rules (like the structure of kinship or the economic markets), each society develops a moral system. This defines several moral guidelines among which one can find reciprocity of the group, protection, support given to others, and defense of the unity of the group but also self-preservation (Graham et al., 2016). Maxwell (2011) acknowledges the idea according to which cultural context can make one or several foundations salient, sometimes even antagonistic. It is therefore important to take into account these prototypical foundations when evaluating the moral identity of cultures. However, it should not be assumed that just because of their singular experiences, or their culture, individuals live in completely different moral universes. Morality does not get reduced to one cultural moral or social status; in effect, there are universal moral concerns. The inter-individual heterogeneity has to be considered as individuals do not passively comply with social constraints and dominant portrayals of their culture (Lloyd, 1992; Spiro, 1993). An individual cannot be in agreement with these traits. They can be confronted with multiple representations that span different cultures and against which they can choose to distance themselves.

There are more recent expansions of the evolutionary approach, such as the theory of Morality-as-Cooperation (Curry, 2016) that explains that morality is a collection of biological and cultural solutions to the problems of cooperation recurrent in human social life. This theory predicts seven well-established types of cooperation; helping family, helping group, exchange, resolving conflicts through hawkish and dovish displays, dividing disputed resources, and respecting prior possession. From this framework, seven types of morality were found; obligations to family, group loyalty, reciprocity, bravery, respect, fairness, and property rights. This theory provides more detailed coverage of the moral domain whereas moral foundation theory (Haidt and Joseph, 2004) proposes only five. Indeed, there is no foundation dedicated to kin or reciprocal altruism, or hawkish displays of dominance such as bravery or property rights. Nevertheless, the theory of Morality-as-Cooperation neglects the role of disgust in moral reactions, found in the principle of purity in the moral foundation theory. A recent study tested the Morality-as-Cooperation theory with the following hypothesis: those cooperative behaviors are considered morally good whatever the culture they appear in, and these seven moral values are universal (Curry et al., 2019). To test this prediction, they investigated the moral valence of these seven cooperative behaviors in an ethnographic record of 60 societies. The ethnographic coverage was drawn from six regions of the globe (Sub-Saharan Africa, Circum-Mediterranean, East Eurasia, Insular Pacific, North America, and South America). The research found, first, that these behaviors were always considered

morally good. Second, these morals were observed in the majority of the societies. There were no societies in which any of these behaviors were considered morally bad. And third, these morals were observed with equal frequency across all regions of the world; they were not the exclusive preserve of Western societies. They finally conclude that cooperation is always and everywhere considered moral with those seven cooperative behaviors which may be universal moral rules. This survey shows cross-cultural regularities with moral values that exhibit a multifactorial structure, varying on these seven dimensions.

As we have just seen, social and cultural structures (beliefs, symbols, and practices) shape morality in human societies. To this effect, the transgressive nature of an act strongly depends on an individual's moral system and the moral principles that he valorizes the most. The moral norms (specifically culturally) of an individual are anticipated and expressed over the course of judgment and reasoning. It would be premature to assume that all psychological processes, even basic ones, are immune to experience and culture (Wang et al., 2016), even more so when one focuses on high-level processes such as moral reasoning and judgment. The cultural characteristics susceptible to having an impact upon the expression or the development of reasoning, argumentation, and moral judgment among WEIRD and non-WEIRD populations, should be defined. To do so, we will be looking at the cognitive processes which underpin morality in these societies.

COGNITIVE PROCESSES WHICH UNDERPIN THE EMERGENCE OF MORAL SYSTEMS IN WEIRD AND NON-WEIRD SOCIETIES

The leading theories on moral judgment attempt to specify precisely the role that cognitive and emotional processes play in the elaboration of this type of judgment. Their focus is on knowing to what degree the moral or immoral nature established takes its origin from a logical and controlled reasoning, or an automatic and unconscious intuition.

Can reflecting on a moral question change one's mind? Are societies amenable to moral reasoning? For decades, the field of moral psychology with Piaget's and Kohlberg's cognitive-developmental theories and Turiel's social domain theory emphasized the role of reasoning in moral judgment. For them, the answer is "yes" because moral development is intricately connected to cognitive development, and subsequently, to the development of the capacities of reasoning. These models draw from a Kantian approach to morality. For Kant (1765), to know if an act is moral, one should question one's reasons, and by reasoning, reach the conclusion that the action can be established as a universal law of nature. Generally speaking, moral reasoning can be considered as a systematic and reflected approach that allows individuals to make moral decisions. The process of moral reasoning consists of three steps: the first is the definition of the situation, the second is the analysis of

the situation, and the third is the making of the decision (Lyons, 1983). Moral reasoning includes justifications made for and during a moral action (Royal and Baker, 2005; Smetana, 2006). Individuals would thus be influenced by a controlled cognitive process, which is a conscious mental activity through which one evaluates a moral judgment. Moral reasoning is linked to the development of controlled processes, but they are compromised by cognitive biases, in particular, that of egocentricity (Fontaine and Pennequin, 2020). The moral level of an individual would depend upon their capacities of reasoning, and as such, non-WEIRD societies would have a lesser moral development compared to WEIRD societies (for a synthesis, see Snarey, 1985). This is because Western societies are founded upon a philosophical tradition that puts the focus on debating and reasoning. The latter plays a pivotal role in institutions, whether it will be concerning education, justice, or even politics (Lloyd, 1992; Peng and Nisbett, 1999). Institutionalization of education theoretically means that individuals within WEIRD societies are naturally programmed to reason in an abstract manner. Furthermore, middle- or higher-class parents in Western societies have numerous arguments with their children and wait for them to offer explanations (Mercier, 2016). All of these factors suggest that reasoning is a particularly valorized cognitive ability in Western societies and that it is conceivable that their moral level is therefore higher. Their particular cultural context seems to create conditions that favor the development of moral reasoning abilities and a motivation to enter into argumentative activities. Several empirical data do however throw doubt upon these theses.

First of all, Shweder et al. (1997) exhibit that conventional responses from individuals in non-WEIRD societies do not represent a simple upholding of their tradition (based on religious beliefs and original myths), but more likely conform to an alternative post-conventional abstract reasoning based on different premises. Their analysis, based on interviews, shows that Easterners' collectivist culture does not refer to individual rights (based on the premise that the subject is autonomous and free) as do Westerners' individualistic culture. To this effect, Easterners organize their lives around an idea instead: the expression of self, based on interdependence between individuals, and that the place and the obligations each one has in society grant access to a morally acceptable life. Their beliefs are based on the premise that certain traditions allow a superior moral order to be obtained. This moral order is, for instance, described within religious societies in holy texts and bestows an ultimate meaning to human life. If one refers to Schweder's three ethics, regarding the ethics of Autonomy, the ideas relative to individual rights are comparatively less widespread in the morals of Eastern societies. Among the latter, moral discourses uphold the duties, not intending to protect individual's rights, but by upholding the social order or for religious reasons (Hwang, 2015). For example, according to Islam, life on Earth is short and temporary, whereas life after death is eternal and perpetual. Those who dedicate themselves to charity will go to Heaven, whereas those who commit sins will go to Hell. Among Buddhists, one must adhere to five principles: do not kill, steal, lie, be lascivious, and do not

eat meat. The violation of one of these principles can lead to automatic retribution from Karma in the next life. This type of moral discourse falls within the model of the Easterners' moral systems, which implies the ethics of the Community or the ethics of Divinity, rather than the ethics of Autonomy.

Next, intercultural studies have observed that the difference concerning the moral level of the two kinds of societies is linked to the fact that individuals from collectivist cultures resort more often to conventional type arguments, whereas individuals from individualistic cultures rely more willingly on abstract principles (Tostain, 1999). Two interpretations will be highlighted to explain this difference. The first, equally shared by Kohlberg, is to say that individuals from Eastern societies have a lifestyle that impedes their moral development. For example, less education, rigid social structures, or even archaic beliefs which constrain an individual to access autonomy of reasoning, hinder one to develop a true morality of rights and principles. This explanation is refutable because as we have seen, moral judgments can be justified in different ways. WEIRD societies are more likely to call for abstract principles to justify a moral judgment (see Kohlberg's post-conventional stage). The second explanation is to consider that there is an ethnocentric bias. The alleged universal morality of Kohlberg's theory is typically a Western trait. They attempt to show that there are other morals, equally as sophisticated, but based on different principles, stemming from a different vision of relationships between the person and the society.

Empirical facts bring out the limits of the traditional rationalist theories, which give a predominant role to reasoning in moral judgment. More recent research critiques and emphasizes the strength and importance of emotionally based moral intuitions. With the framework of the social intuitionist model, Haidt (2001) proposes a set of casual "links" connecting three psychological processes: intuition, judgment, and reasoning. As a matter of fact, it operates a model in which judgment is not the product of conscious reasoning but a product of intuitionist cognitive processes that are automatic and unconscious. This approach builds upon the dual-process theory (Wason and Evans, 1974; Evans, 1989; Stanovich and West, 2008). It proposes that multiple independent but interacting processing systems underlie thought, judgment, and decision-making. Two types of different rationalities characterized by two systems exist. The System 1; namely the heuristic system, is influenced by the beliefs of the individual. It allows one to think, speak, reason, make a decision, and act adaptively to meet one's objectives without looking for consistency. The System 2; namely the analytical system, allows one to think, speak, reason, and make a decision according to a hypothetic-deductive approach. In the social intuitionist model, moral judgment is therefore predominantly intuitive, firstly linked to the heuristic system. It leads the individual to evaluate if the action of a person is acceptable or not from a moral point of view. The "post-hoc reasoning" posits (contrary to traditional rationalist models) that one's reasoning is driven primarily by one's judgment, rather than the other way around. According to social intuitionist theorists, an individual knows immediately if his judgment unearths a morally acceptable or unacceptable

act. An intuition that he calls “gut-feeling” is sensed quickly and is full of affect without the individual necessarily being aware of the reasons that have led him to such a judgment. This explains the reason why some people do not know how to spontaneously explain their judgments. Reasoning, a conscious, intentional, and controlled process through System 2, only happens “retrospectively,” once the person has to justify an action in a conscious manner (Hauser et al., 2007). For that to occur, he will then refer explicitly to moral intuitions which guided his judgment.

Haidt (2003) discusses innate and universal moral intuitions guiding moral judgments. He identifies five categories of intuitions (corresponding to the five moral principles) that individuals inherit, produced by means of natural selection at work throughout human evolution. These intuitions are developed according to an individual's background and culture. This model includes processes of social influences linked to the formulation of moral reasoning or judgment. To this effect, throughout one's development, an individual is influenced by several members of a group. By verbalizing them, these individuals can trigger the emergence of certain intuitions which are conducive to beliefs, values, and ideologies of the group. As such, they can influence the moral judgment of the person. For this reason, some intuitions are able to develop and expand, and others are inhibited. This explains why WEIRD and non-WEIRD societies do not judge and justify in the same way. Everybody has areas of moral concern developed by evolution, in which some intuitions are more predominant than others. Haidt even suggests that there is a critical period during childhood, beyond which the categories of non-developed intuitions are subsequently eternally forgotten.

An individual's spirit has a morally diversified content that is specific to social experiences. Children actively form their moral understanding in a cultural context that uses stories to shape and guide the development of their particular moral principles (Haidt and Joseph, 2008). For instance, according to the culture, the definition of a human being varies. It depends upon these definitions whether one opts to grant, or not, rights to individuals throughout a moral judgment. If one poses the question: “is induced abortion morally acceptable?” some societies do consider it to be acceptable as the fetus is not yet perceived as a complete human being. They justify their thinking on the basis that the fetus has not experienced social acknowledgment, a rite of passage, etc. Other societies which abide by respecting the individual, consider this act to be unacceptable and justify their thinking by the motive that the fetus is a human being who has the right to life, and thus see this act as murder. Moral judgment happens based on moral intuitions, linking up the perception of a model in the social world (often a value or a vice) to an appraisal. These are the elements of rapid mental structuring and are specific to a domain that strongly influences moral judgment (Haidt, 2001). To this effect, if the five intuitions are innate, individuals simply learn which event, in their culture, counts as an act of prejudice or injustice. For example, over recent years, Western societies (notably Americans) have become sensitive regarding the topic of sexual abuse of children, to

such an extent that they are appalled by social behaviors which are completely normal in other parts of the world. These include the idea of making children sleep in the same bed as a parent of the opposite sex until halfway through their childhood (Shweder et al., 1995), or kissing genitalia of little boys as a sign of affection, as is done in some countries in the Middle-East. With regard to this moral concern, these Western societies then react quickly, automatically, and using emotions.

Each society, therefore, has immediate implicit reactions to stories of moral violations created by their beliefs, values, and social ideologies (Haidt, 2001). Emotional reactions, such as anger or guilt, can sway judgments and moral behaviors. Neurological and behavioral data back up the idea that emotions are essential for moral judgments. Huebner et al. (2009) suggested that moral judgment is moderated by a fast and unconscious process that acts upon causal-intentional representations. Individuals are sometimes able to know that an act is not correct, without having the capacity to explain why this is so (Haidt, 2001). We are therefore led to believe that moral reasoning is only one of the factors, certainly not the strongest, which influences judgments and moral behaviors. According to Matsumoto and Juang (2013), culture can affect emotions in many ways. Human beings are born with a range of basic emotions. These are universally expressed among all humans by facial expressions. However, culture creates rules, directives, and norms which regulate these emotions and influence the system of basic emotions to maintain social coordination. For example, individuals from collectivist cultures tend to include emotions in the evaluation of their social values, whereas individuals from individualistic cultures are likely to include emotions in their evaluation of the environment. Studies have revealed that moral violations are perceived as more or less severe depending upon the current emotional state of a person (Greene and Haidt, 2002; Greene et al., 2009; Horberg et al., 2011). Emotions amplify moral judgment, and each society expresses emotions differently depending on the moral concern in question. In the thesis of Alqahtani (2018) which compares a Saudi population representing a collectivist culture with a British population representing an individualistic culture, one can see that the two groups did not experience the same emotions during moral violations of the moral foundations (see theory of Haidt and Joseph, 2004). As a matter of fact, in the Saudi population, the non-harm and equity foundations triggered resentment. The loyalty foundation triggered sadness, resentment, and apathy. The authority foundation triggered resentment and apathy. Last, the purity foundation triggered disgust. Within the British sample, the non-harm foundation triggered anger. The equity foundation triggered anger and disgust. The loyalty foundation triggered sadness, anger, and apathy. The authority foundation triggered anger and apathy. Last, the purity foundation triggered disgust. Emotion has a link with environmental conditions; it can thus create a moral judgment as a result of a motivational process, such as values, beliefs, needs, and objectives (Blasi, 1999).

Haidt's model is the first to have highlighted the place of intuitions and the role of these associated emotions in moral judgment. He is, nevertheless, the object of several critics.

Approaching morality from the intuitionist perspective leads to consider conscious moral reasoning secondary to automatic and unconscious in moral judgment. It is also considered that the rational discourse of morality has no relevant impact on moral decision-making and solution-finding. In his reaction to Haidt's emotional reductionism, Lind (2016) explains that moral judgment can be strengthened if moral reasoning is trained and re-trained repeatedly. Instincts, emotions, and intuitions may be an evolutionary legacy in the human mind, arising unconsciously. However, with experience, human beings learn and develop conscious tools to understand their natural impulses and navigate them (Nowak, 2016). Evolution has endowed humans with moral emotions (including empathy), but they need more advanced instruments to deal with the demanding social contexts in which decisions are required. Following intuitions and emotions is not enough; this is why moral reasoning matters, especially in social contexts. For Lind (2016), moral judgment competence is to be defined as "an ability to apply a certain moral orientation in a consistent (manner, as trained, developed, and trustworthy moral subjects) and differentiated manner in varying social situations."

Haidt's model does not explain the process at the origin of moral intuitions, by giving an extremely limited role to controlled processes (Mikhail, 2007; Waldmann et al., 2012). In fact, Haidt and Kesebir (2010) only touch upon the use of the heuristic system among implied cognitive processes during a moral judgment. They do not provide any further explanation detailing the cognitive processes underpinning moral intuitions. To plug this gap, Mikhail (2007) developed a model describing the different mental processes, which drive all moral intuitions. He thus describes three steps. The first process consists of developing a structured representation of the situation, integrating its timeline, its causal chain, the intentions of its contributors, its moral properties, and all of the implicit pertinent elements. The second process involves forming a structured description of the situation by linking all of the characteristics together to carefully separate the desired effects from any collateral effects. The third process consists of applying a certain tacit understanding, principles, and specific rules to the situation, to determine its moral acceptability. Mikhail, having been inspired by the works of Chomsky (1957) and Rawls (1971), suggests that this knowledge takes the shape of a universal moral grammar which gives the individual a form of stability and systematicity within their moral intuitions. He considers that morality has at its center a nucleus of rules or innate principles. This moral grammar allows the individual, over the course of his development, to integrate into the value system of his environment to internalize specific moral principles of his cultural universe (Mikhail, 2011). Societies have a unique and universal moral competence that emerges from underlying, subjacent, and unconscious cognitive processes.

To test the confirmation of the existence of a universal moral grammar, Hauser et al. (2007) bring experimental elements to the fore by evoking judgments and arguments of people confronted by the tram dilemma (Foot, 1967; Thomson, 1976). They posed a dilemma presented under the guise of two

different versions to 5,000 subjects coming from 18 WEIRD and non-WEIRD countries, including young people and adults (13–70 years of age), men and women, religious people and atheists, as well as varying levels of education.

In the first version, the moral dilemma was presented as follows: *A tram is moving at a high speed on its track. Five workers are carrying out repairs on the track. On another track, onto which the tram could be redirected, a sole laborer is working. An employee from the tram company who is near the railway switch point and who understands the situation, could or could not, redirect the tram. If he does so, he would avoid the death of five workers and if he does not, he would avoid the death of one sole laborer. Does he have the moral right to redirect the tram onto the other track?*

In the second version, the dilemma is presented in the following manner: *A tram is moving at high speed on its track. Five workers are carrying out repairs on the track. John, who is passing on a bridge above the track, understands that he could stop the tram by throwing something big down onto the track. A pedestrian carrying a big bag is walking next to him. If he were to push him onto the track, he would instigate the stopping of the tram and would save the lives of the five workers. But consequently, the life of the pedestrian would be sacrificed. But if he does not do it, he would avoid the death of only one sole worker. Does he morally have the right to push the pedestrian off the bridge?*

Faced with the first version, 89% of the subjects judged the action of redirecting the tram to be morally acceptable. On the other hand, faced with the second version, 11% of the subjects judged the fact of pushing the pedestrian onto the track to be morally acceptable. In both cases, moral reasoning has a universal character because the results are independent of the level of study, religion, and culture. These results suggest the existence of a universal moral grammar (Hauser et al., 2007).

As we saw, the social intuitionist model offered by Haidt gives a limited place to controlled processes in moral reasoning (Paxton and Greene, 2010). Hence, these authors propose an alternative dual-process model according to which intuitions and reasoning are equal. Moral reasoning would occur more frequently. Its function is not only to justify moral judgment but also to counteract the primary intuition. To this end, several studies have shown that an individual engages within extensive moral reasoning when they become aware that their moral judgment could be deemed as being incorrect, and that they look to go beyond an implicit negative attitude (Paharia et al., 2009). The context (notably cultural) in which an individual finds themselves can push them to be particularly rational or to re-evaluate their emotional reactions. This model shows that the individual can be sensitive to arguments presented to them, that they then integrate them into their reasoning, and following that, they will judge the moral acceptability of a situation differently. Moral judgment thus seems to be the product of both automated and controlled processes. It is the temporality of these processes that differs. Automated processes include processing emotional information and doing this quickly, whereas controlled processes include slower reasoning, giving the person time to have consciously obtained abstract information and evaluated it systematically. According to the argumentative

theory (Paxton et al., 2012; Mercier, 2016), reasoning comes *ex post* to justify moral decisions which happen instinctively. These authors explain that the two situations of the dilemma are independently examined without seeking coherence. In this situation, the choice made by an individual is the one that is the easiest to justify in relation to mainly unconscious moral principles. During moral reasoning, each person is thus motivated by their moral system. Here, reasoning has an ecological function as individuals are led to defend an opinion that is influenced by society and conformity, acting as a means of persuasion.

SOCIAL JUSTIFICATION AND ARGUMENTATION IN WEIRD AND NON-WEIRD SOCIETIES

Justification processes are a uniquely human phenomenon. In almost every form of social exchange, humans constantly justify their behaviors to themselves and others. Moral choices can be justified in different ways. To explain a practice, one can invoke public opinion ("the majority of people find this practice good"), customs in the culture ("we have always done it this way"), an eminent authority ("our leader or God commands us to do this"), or principles resulting from personal reflection ("it is not good to make others suffer"; Tostain, 1999). Science, laws, moral dictates, religions, and philosophical beliefs can be seen as large-scale justification systems that provide individuals guidelines for socially acceptable or unacceptable behavior (Henriques, 2011). Henriques (2011) introduces the justification hypothesis to provide a framework for understanding human beliefs and values with a cultural level process. The justification hypothesis is part of a larger theoretical framework called the Tree of Knowledge System developed by Henricque. Justifications can be associated with what Dawkins (1989) calls a meme, which is a unit of cultural evolution. We can clearly envisage the evolution of such systems. There are three key elements of evolution: variation (different justifications are offered), selection (certain justifications are better at legitimizing action than others), and retention (selected justifications are stored and repeated; Schaffer et al., 2008). From those elements, new justifications systems emerge through the course of human evolution.

The justification hypothesis answers the question of why there is such a variety of types of justification systems. Henriques (2011) explains that WEIRD societies have distinct systems of justification. Religion is separated from the law, the government, Science, and all other cultural institutions. On the other hand, non-WEIRD societies do not necessarily distinguish religious worldviews, explanations of natural phenomena, and prescriptions for social conduct in their systems of justification. This can explain why moral justification, which involves a value, a principle, and a judgment, is not the same between WEIRD and non-WEIRD societies. Schaffer et al. (2008) argues forcefully for the utility of conceptualizing religion as a large-scale justification system. The individuals follow different fundamental purposes serving as differentiating forces in the justification

systems. As such, the core of culture relies on the presence of large-scale justification systems to coordinate and justify human moral's opinions and behaviors.

Arguments are the substantive reasons put forward to justify one's moral choice or behavior. The power of argumentation during moral debates is not the same for all cultures. In fact, the nature or the types of arguments accepted or rejected varies depending on the social and cultural context (Mercier, 2016; Mercier et al., 2016). Members of WEIRD societies have attributed more value to argumentation in their institutions for a long time, whether it be regarding science, rights, or politics (Peng and Nisbett, 1999). They put relatively less emphasis on saving social harmony (Kim and Markus, 1999; Oetzel et al., 2001) than non-WEIRD cultures. This permits them consequently to have more confrontational and open debates (Mercier et al., 2015). Furthermore, in WEIRD societies, individuals are confronted by a variety of choices and views of the world. In such cultures, one can expect to defend one's choices; since it is probable one will encounter people who make different choices (Schwartz, 2004).

As a rule, members of Eastern societies have much fewer choices: much fewer religions to choose from, much fewer products to buy, much fewer professions to choose from, much fewer people to visit, etc. (Levi-Strauss, 1966). This relative lack of choice results in a lighter burden of justification. Individuals from Easterners' cultures, therefore, need to resort less to argumentation to justify their judgments or moral choices. They have less appreciation for argumentation and can be more reticent to engage themselves in moral debates on subjects, such as euthanasia, induced abortion, religion, divorce, education, etc. In fact, they adhere more strongly to their moral beliefs, and this often demonstrates the power of the institutions that they valorize and their impenetrability toward demonstrations and logical arguments. Furthermore, these societies attribute a symbolic value to their moral decisions, so that it is without a doubt more important to make a socially acceptable decision than an intrinsically correct decision. To this end, the links between the individuals are strong and as such, a person should prioritize the interests of their group, in the opinions and beliefs they hold (Triandis, 2011). Norms, obligations, and duties linked to the objectives, the safety, and the harmony of the group guide the moral decisions of individuals.

However, we could envision a universality concerning the role of argumentation, no matter the culture. In this perspective, individuals would be confronted with the myside bias. The Argumentative theory describes it as a bias whereby individuals overwhelmingly produce arguments defending their preferred opinions (Mercier, 2010). Consequently, reasoning rarely allows individuals to rectify their erroneous intuitions. The myside bias can lead to over-confidence regarding moral choices (Koriat et al., 1980). This bias can be a cognitive response to a specific cultural environment in which argumentation is valorized and where it is particularly important to be capable of defending one's point of view. As predicted, these characteristics are adaptative and frequently present among adults in WEIRD populations (Mercier and Sperber, 2017), but they are equally noticed in a culture that differs in many ways to WEIRD cultures,

such as among the K'iche people in Guatemala (Castelain et al., 2015), and there is no solid proof of their absence in other cultures.

Argumentation has an adaptive function because it greatly facilitates communication. Thereby, a second characteristic of the myside bias can be highlighted: the capacity to reasonably evaluate other's arguments, by rejecting the weak and accepting those which are sufficiently strong (Hahn and Oaksford, 2007). Sufficiently strong arguments can prevail and make an individual change their mind on an opinion. But during a moral judgment, the latter can be put at stake in the framework of a debate, as the (heuristic) intuition is too powerful and reasoning remains insensitive to all counter suggestions. It is like an impenetrable model (Fodor, 2008). Above all, reasoning remains motivated by the needs and the moral motivations of the individual.

CONCLUSION

Morality is a necessary parameter in the functioning of all societies. It defines an ideal to strive for as well as limits one should not transgress. It guides the social behaviors of individuals and plays a part in maintaining cooperation and cohesion at the heart of societies. Recent socio-cognitive research brings to light an intuitive, universal, and emotional character of moral judgment. It also highlights the essential role of reasoning in enabling argumentation or inhibiting moral intuitions. Indeed, reasoning allows individuals to mobilize moral principles that may be used to override moral intuitions. The tendency to control one's biased intuitions has become widespread due to social influences. Moral reasoning thus has a significant role in moral judgment, including the suspension of moral intuitions

in the presence of justificatory reasons. This effect depends critically on the strength of the involved arguments, knowing that the types of arguments accepted or rejected vary according to the social and cultural context.

The moral system is organized around major principles. Depending on the culture to which one belongs those principles take on a different weighting. Heterogeneity accrued in societies implies the creation of a consequent number of groups that differ in their values and moral perspectives. This variability raises numerous concerns for moral science on the topic of norms, such as the objective criteria according to which one can assert that an action or a specific practice is moral or not. On a descriptive level, this variability offers numerous possibilities for moral psychology to identify the background, the sources, and the structures of moral lives of societies.

AUTHOR CONTRIBUTIONS

LB wrote the article and made a substantial contribution to the concept of the article. RF and VP revised the article critically for important intellectual content. All authors contributed to the article and approved the submitted version.

ACKNOWLEDGMENTS

We thank the members of the laboratory "Psychologie des Ages de la Vie" for support. We would also like to express our gratitude to Thibaud Martinez for his comments on the earlier draft of this paper and to three reviewers for their comments on the manuscript.

REFERENCES

- Alqahtani, A. (2018). The effect of psychological factors on morality. The role of culture and moral foundations. [University of Plymouth]. Available at: <http://hdl.handle.net/10026.1/11815> (Accessed, 2021).
- Atari, M., Graham, J., and Dehghani, M. (2020). Foundations of morality in Iran. *Evol. Hum. Behav.* 41, 367–384. doi: 10.1016/j.evolhumbehav.2020.07.014
- Blasi, A. (1999). Emotions and moral motivation. *J. Theory Soc. Behav.* 29, 1–19. doi: 10.1111/1468-5914.00088
- Bukatko, D., and Daehler, M. W. (2003). *Child Development: A Thematic Approach*. 4th Edn. Houghton Mifflin and Company.
- Castelain, T., Bernard, S., Van der Henst, J.-B., and Mercier, H. (2015). The influence of power and reason on Young Maya Children's endorsement of testimony. *Dev. Sci.* 19, 957–966. doi: 10.1111/desc.12336
- Chomsky, N. (1957). *Syntactic Structures*. Paris: Mouton, 116.
- Curry, O. S. (2016). "Morality as cooperation: A problem-centred approach," in *The Evolution of Morality*. eds. T. K. Shackelford and R. D. Hansen (Springer International Publishing), 27–51.
- Curry, O., Mullins, D., and Whitehouse, H. (2019). Is it good to cooperate? Testing the theory of morality-as-cooperation in 60 societies. *Curr. Anthropol.* 60, 47–69. doi: 10.1086/701478
- Dawkins, R. (1989). *The Extended Phenotype*. Oxford University Press.
- Dien Winfield, R. (1982). The injustice of human rights. *Philos. Soc. Critic.* 9, 81–96. doi: 10.1177/019145378200900105
- Doğruyol, B., Alper, S., and Yilmaz, O. (2019). The five-factor model of the moral foundations theory is stable across WEIRD and non-WEIRD cultures. *Personal. Individ. Differ.* 151:109547. doi: 10.1016/j.paid.2019.109547
- Evans, J. S. B. T. (1989). *Bias in Human Reasoning: Causes and Consequences*. Hillsdale, New Jersey, United States: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 145.
- Fodor, J. A. (2008). "The modularity of mind: An essay on faculty psychology," in *Reasoning: Studies of Human Inference and Its Foundations*. eds. J. E. Adler and L. J. Rips (Cambridge, England: Cambridge University Press), 878–914.
- Fontaine, R., and Pennequin, V. (2020). "Dual models argumentative theory and moral reasoning," in *Adapting Human Thinking and Moral Reasoning in Contemporary Society*. eds. H. Yama and V. Salvano-Pardieu (IGI Global), 1–29.
- Foot, P. (1967). The problem of abortion and the doctrine of the double effect. *Oxford Rev.* 5, 5–15.
- Gibbs, J. C., Basinger, K. S., Grime, R. L., and Snarey, J. R. (2007). Moral judgment development across cultures: revisiting Kohlberg's universality claims. *Dev. Rev.* 27, 443–500. doi: 10.1016/j.dr.2007.04.001
- Graham, J., Haidt, J., Koleva, S., Motyl, M., Iyer, R., Wojcik, S. P., et al. (2013). "Moral foundations theory: the pragmatic validity of moral pluralism," in *Advances in Experimental Social Psychology*. Vol. 47. eds. P. Devine and A. Plant (Academic Press), 55–130.
- Graham, J., Haidt, J., and Nosek, B. A. (2009). Liberals and conservatives rely on different sets of moral foundations. *J. Pers. Soc. Psychol.* 96, 1029–1046. doi: 10.1037/a0015141
- Graham, J., Meindl, P., Beall, E., Johnson, K. M., and Zhang, L. (2016). Cultural differences in moral judgment and behavior, across and within societies. *Curr. Opin. Psychol.* 8, 125–130. doi: 10.1016/j.copsyc.2015.09.007
- Graham, J., Nosek, B., Haidt, J., Iyer, R., Koleva, S., and Ditto, P. (2011). Mapping the moral domain. *J. Pers. Soc. Psychol.* 101, 366–385. doi: 10.1037/a0021847
- Greene, J., Cushman, F., Stewart, L., Lowenberg, K., Nystrom, L., and Cohen, J. (2009). Pushing moral buttons: The interaction Between personal force and

- intention in moral judgment. *Cognition* 111, 364–371. doi: 10.1016/j.cognition.2009.02.001
- Greene, J., and Haidt, J. (2002). How (and where) does moral judgment work? *Trends Cogn. Sci.* 6, 517–523. doi: 10.1016/S1364-6613(02)00111-9
- Hahn, U., and Oaksford, M. (2007). The rationality of informal argumentation: A Bayesian approach to reasoning fallacies. *Psychol. Rev.* 114, 704–732. doi: 10.1037/0033-295X.114.3.704
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail. *Psychol. Rev.* 108, 814–834. doi: 10.1037/0033-295X.108.4.814
- Haidt, J. (2003). “The moral emotions,” in *Handbook of Affective Sciences*. eds. R. J. Davidson, K. R. Scherer and H. H. Goldsmith (Oxford University Press), 852–870.
- Haidt, J. (2007). The new synthesis in moral psychology. *Science* 316, 998–1002. doi: 10.1126/science.1137651
- Haidt, J., and Joseph, C. (2004). Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues. *Daedalus* 133, 55–66. doi: 10.1162/0011526042365555
- Haidt, J., and Joseph, C. (2008). “The moral mind: how five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules,” in *The Innate Mind, Volume 3: Foundations and the Future*. Vol. 3. eds. P. Carruthers, S. Laurence and S. Stich (Oxford University Press), 367–391.
- Haidt, J., and Kesebir, S. (2010). “Morality,” in *Handbook of Social Psychology*. Vol. 2. 5th Edn. eds. T. Fiske, D. T. Gilbert and G. Lindzey (John Wiley and Sons, Inc.), 797–832.
- Haidt, J., Koller, S. H., and Dias, M. G. (1993). Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? *J. Pers. Soc. Psychol.* 65, 613–628. doi: 10.1037/0022-3514.65.4.613
- Hauser, M., Cushman, F., Young, L., Kang-Xing Jin, R., and Mikhail, J. (2007). A dissociation between moral judgments and justifications. *Mind Lang.* 22, 1–21. doi: 10.1111/j.1468-0017.2006.00297.x
- Henrich, J., Heine, S. J., and Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? *Behav. Brain Sci.* 33, 61–83. doi: 10.1017/S0140525X0999152X
- Henriques, G. (2011). “The justification hypothesis,” in *A New Unified Theory of Psychology*. ed. G. Henriques (New York, United States: Springer), 113–152.
- Hong, Y.-y. (2009). “A dynamic constructivist approach to culture: moving from describing culture to explaining culture,” in *Understanding Culture: Theory, Research, and Application*. eds. R. S. Wyer, C.-y. Chiu and Y.-y. Hong (Psychology Press), 3–23.
- Horberg, E. J., Oveis, C., and Keltner, D. (2011). Emotions as moral amplifiers: An appraisal tendency approach to the influences of distinct emotions upon moral judgment. *Emot. Rev.* 3, 237–244. doi: 10.1177/1754073911402384
- Huebner, B., Dwyer, S., and Hauser, M. (2009). The role of emotion in moral psychology. *Trends Cogn. Sci.* 13, 1–6. doi: 10.1016/j.tics.2008.09.006
- Hwang, K.-K. (2015). “Morality ‘east’ and ‘west’: cultural concerns,” in *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. 2nd Edn. ed. J. D. Wright (Oxford, England: Elsevier), 806–810.
- Jensen, L. (2011). Bridging universal and cultural perspectives: A vision for Developmental Psychology in a global world. *Child Dev. Perspect.* 6, 98–104. doi: 10.1111/j.1750-8606.2011.00213.x
- Jensen, L. (2015). *Moral Development in a Global World: Research From a Cultural-Developmental Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 260.
- Kant, E. (1765). *Fondements de la métaphysique des moeurs*. Le Livre de Poche.
- Kim, H., and Markus, H. R. (1999). Deviance or uniqueness, harmony or conformity? A cultural analysis. *J. Pers. Soc. Psychol.* 77, 785–800. doi: 10.1037/0022-3514.77.4.785
- Kohlberg, L. (1976). “Moral stages and moralization: the cognitive-development approach,” in *Moral Development and Behavior: Theory Research and Social Issues*, 31–53.
- Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. New York, United States: Harper and Row.
- Kohlberg, L., Levine, C., and Hewer, A. (1983). Moral stages: A current formulation and a response to critics. *Contrib. Hum. Dev.* 10:174.
- Koriat, A., Lichtenstein, S., and Fischhoff, B. (1980). Reasons for confidence. *J. Exp. Psychol. Hum. Learn. Mem.* 6, 107–118. doi: 10.1037/0278-7393.6.2.107
- Levi-Strauss, C. (1966). The scope of anthropology. *Curr. Anthropol.* 7, 112–123. doi: 10.1086/200687
- Lind, G. (2016). *How to Teach Morality: Promoting Deliberation and Discussion, Reducing Violence and Deceit*. Berlin: Logos Verlag.
- Lloyd, P. J. (1992). Individual and collective rationality in the household. *Aust. Econ. Pap.* 31, 127–145. doi: 10.1111/j.1467-8454.1992.tb00559.x
- Lyons, N. P. (1983). Two perspectives: On self, relationships, and morality. *Harv. Educ. Rev.* 53, 125–145. doi: 10.17763/haer.53.2.h08w5m7v217j84t1
- Matsumoto, D., and Juang, L. (2013). *Culture and Psychology, 5th Edn*. Wadsworth: Cengage learning.
- Maxwell, B. (2011). Personality, identity, and character: explorations in moral psychology. *J. Moral Educ.* 40, 136–138. doi: 10.1080/03057240.2011.541998
- Mercier, H. (2010). On the universality of argumentative reasoning. *J. Cogn. Cult.* 11, 85–113. doi: 10.1163/156853711X568707
- Mercier, H. (2016). The argumentative theory: predictions and empirical evidence. *Trends Cogn. Sci.* 20, 689–700. doi: 10.1016/j.tics.2016.07.001
- Mercier, H., Bonnier, P., and Trouche, E. (2016). “Why don’t people produce better arguments?” in *The Language of Thought*. eds. L. Macchi, M. Bagassi and R. Viale (Cambridge, Massachusetts, United States: MIT Press).
- Mercier, H., Deguchi, M., Van der Henst, J.-B., and Yama, H. (2015). The benefits of argumentation are cross-culturally robust: The case of Japan. *Think. Reason.* 22, 1–15. doi: 10.1080/13546783.2014.1002534
- Mercier, H., and Sperber, D. (2017). *The Enigma of Reason*. Cambridge, Massachusetts, United States: Harvard University Press, 396.
- Mikhail, J. (2007). Universal moral grammar: theory, evidence and the future. *Trends Cogn. Sci.* 11, 143–152. doi: 10.1016/j.tics.2006.12.007
- Mikhail, J. (2011). *Elements of Moral Cognition: Rawls’ Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*. New York, United States: Cambridge University Press, 406.
- Mill, J. S. (1863/2002). *Utilitarianism*. Cleveland: Cambridge University Press.
- Nowak, E. (2016). What is moral competence and why promote it? *Ethics Progress* 7, 322–333. doi: 10.14746/eip.2016.1.18
- Oetzel, J., Ting-Toomey, S., Masumoto, T., Yokochi, Y., Pan, X., Takai, J., et al. (2001). Face and facework in conflict: A cross-cultural comparison of China, Germany, Japan, and the United States. *Commun. Monogr.* 68, 235–258. doi: 10.1080/03637750128061
- Paharia, N., Kassam, K., Greene, J., and Bazerman, M. (2009). Dirty work, clean hands: The moral psychology of indirect agency. *Organ. Behav. Hum. Decis. Process.* 109, 134–141. doi: 10.1016/j.obhdp.2009.03.002
- Paxton, J., and Greene, J. (2010). Moral reasoning: hints and allegations. *Top. Cogn. Sci.* 2, 511–527. doi: 10.1111/j.1756-8765.2010.01096.x
- Paxton, J. M., Ungar, L., and Greene, J. D. (2012). Reflection and reasoning in moral judgment. *Cogn. Sci.* 36, 163–177. doi: 10.1111/j.1551-6709.2011.01210.x
- Peng, K., and Nisbett, R. E. (1999). Culture, dialectics, and reasoning about contradiction. *Am. Psychol.* 54, 741–754. doi: 10.1037/0003-066X.54.9.741
- Piaget, J. (1932). *Le jugement moral chez l’enfant (Bibliothèque de psychologie de l’enfant et de pédagogie édition)*. Félix Alcan.
- Piaget, J. (1977). *The Development of Thought: Equilibration of Cognitive Structures*. ed. A. Rosin (New York: Viking), 213.
- Piaget, J. (1985). *The Equilibration of Cognitive Structures: The Central Problem of Intellectual Development*. Chicago, United States: University of Chicago Press.
- Piaget, J., and Gabain, M. (1965). *The Moral Judgment of the Child*. New York, United States: Free Press.
- Rawls, W. E., Gardner, H. L., Flanders, R. W., Lowry, S. P., Kaufman, R. H., and Melnick, J. L. (1971). Genital herpes in two social groups. *Am. J. Obstet. Gynecol.* 110, 682–689. doi: 10.1016/0002-9378(71)90254-7
- Royal, C. W., and Baker, S. B. (2005). Effects of a deliberate moral education program on parents of elementary school students. *J. Moral Educ.* 34, 215–230. doi: 10.1080/03057240500136989
- Rozin, P., Lowery, L., Imada, S., and Haidt, J. (1999). The CAD triad hypothesis: A mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity). *J. Pers. Soc. Psychol.* 76, 574–586. doi: 10.1037/0022-3514.76.4.574
- Schaffer, S. P., Lei, K., and Reyes Paulino, L. (2008). A framework for cross-disciplinary team learning and performance. *Perform. Improv. Q.* 21, 7–21. doi: 10.1002/piq.20028
- Schwartz, B. (2004). *The Paradox of Choice: Why More Is Less (P. Xi, 265)*. New York, United States: HarperCollins Publishers.
- Shweder, R. A., Jensen, L. A., and Goldstein, W. M. (1995). Who sleeps by whom revisited: A method for extracting the moral goods implicit in practice. *New Dir. Child Dev.* 67, 21–39. doi: 10.1002/cd.23219956705

- Shweder, R. A., Mahapatra, M., and Miller, J. G. (1987). "Culture and moral development," in *The Emergence of Morality in Young Children*. eds. J. Kagan and S. Lamb (University of Chicago Press), 1–83.
- Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., and Park, L. (1997). "The 'big three' of morality (autonomy, community, divinity) and the 'big three' explanations of suffering," in *Morality and Health*. eds. A. M. Brandt and P. Rozin (Taylor and Francis/Routledge), 119–169.
- Shweder, R. A., and Sullivan, M. A. (1990). "The semiotic subject of cultural psychology," in *Handbook of Personality: Theory and Research*. ed. L. A. Pervin (The Guilford Press), 399–416.
- Skitka, L. J., Bauman, C. W., and Sargis, E. G. (2005). Moral conviction: Another contributor to attitude strength or something more? *J. Pers. Soc. Psychol.* 88, 895–917. doi: 10.1037/0022-3514.88.6.895
- Smetana, J. G. (2006). "Social-cognitive domain theory: consistencies and variations in children's moral and social judgments," in *Handbook of Moral Development*. eds. M. Killen and J. G. Smetana (Lawrence Erlbaum Associates Publishers), 119–153.
- Snarey, J. (1985). Cross-cultural universality of social-moral development. A critical review of Kohlbergian research. *Psychol. Bull.* 97, 202–232. doi: 10.1037/0033-2909.97.2.202
- Spiro, M. E. (1993). Is the Western conception of the self "peculiar" within the context of the world cultures? *Ethos* 21, 107–153. doi: 10.1525/eth.1993.21.2.02a00010
- Stanovich, K. E., and West, R. F. (2008). On the relative independence of thinking biases and cognitive ability. *J. Pers. Soc. Psychol.* 94, 672–695. doi: 10.1037/0022-3514.94.4.672
- Thomson, J. J. (1976). Killing, letting, die, and the trolley problem. *Monist* 59, 204–217. doi: 10.5840/monist197659224
- Tostain, M. (1999). "La morale est-elle universelle? Les alternatives actuelles au modèle rationaliste de Kohlberg," in *La psychologie sociale*. Vol. 1–4. eds. J. L. Beauvois, W. Doise and N. Dubois (Presses Universitaires de Grenoble), 47–57.
- Triandis, H. C. (2001). Individualism-collectivism and personality. *J. Pers.* 69, 907–924. doi: 10.1111/1467-6494.696169
- Triandis, H. (2011). Culture and self-deception: A theoretical perspective. *Soc. Behav. Pers.* 39:3. doi: 10.2224/sbp.2011.39.1.3
- Turiel, E. (1983). *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Vasquez, K., Keltner, D., Ebenbach, D. H., and Banaszynski, T. L. (2001). Cultural variation and similarity in moral rhetorics: voices from the Philippines and the United States. *J. Cross-Cult. Psychol.* 32, 93–120. doi: 10.1177/0022022101032001010
- Vauclair, M., and Fischer, R. (2011). Do cultural values predict individuals' moral attitudes? A cross-cultural multilevel approach. *Eur. J. Soc. Psychol.* 41, 468–481. doi: 10.1002/ejsp.794
- Vauclair, M., Wilson, M., and Fischer, R. (2014). Cultural conceptions of morality: examining laypeople's associations of moral character. *J. Moral Educ.* 43, 54–74. doi: 10.1080/03057240.2013.873365
- Waldmann, M. R., Nagel, J., and Wiegmann, A. (2012). "Moral judgment," in *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. eds. K. J. Holyoak and R. G. Morrison (Oxford University Press), 364–389.
- Wang, X., Lei, L., Liu, D., and Hu, H. (2016). Moderating effects of moral reasoning and gender on the relation between moral disengagement and cyberbullying in adolescents. *Personal. Individ. Differ.* 98, 244–249. doi: 10.1016/j.paid.2016.04.056
- Wason, P. C., and Evans, J. (1974). Dual processes in reasoning? *Cognition* 3, 141–154. doi: 10.1016/0010-0277(74)90017-1

Conflict of Interest: The authors declare that the research was conducted in the absence of any commercial or financial relationships that could be construed as a potential conflict of interest.

Publisher's Note: All claims expressed in this article are solely those of the authors and do not necessarily represent those of their affiliated organizations, or those of the publisher, the editors and the reviewers. Any product that may be evaluated in this article, or claim that may be made by its manufacturer, is not guaranteed or endorsed by the publisher.

Copyright © 2021 Bentahila, Fontaine and Pennequin. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY). The use, distribution or reproduction in other forums is permitted, provided the original author(s) and the copyright owner(s) are credited and that the original publication in this journal is cited, in accordance with accepted academic practice. No use, distribution or reproduction is permitted which does not comply with these terms.

ANNEXE 3. Partie 1 : Présentation de l'étude

- Pour les adultes

Madame, Monsieur,

Nous vous proposons de participer à une étude sur le rôle du jugement moral sur la prise de décision. Ce projet est mené par Mme Bentahila (Doctorante), Mme Pennequin (Professeures des Universités) et Mr Fontaine (Professeurs des Universités) du laboratoire PAVeA de l'Université de Tours. L'objectif de cette recherche est de voir si les croyances morales varient d'une culture à l'autre, nous voulons donc voir à travers votre raisonnement et votre argumentation si votre environnement culturel influence vos jugements et vos choix comportementaux moraux.

Si vous acceptez de participer à cette recherche, plusieurs questions concernant vos pensées et vos valeurs morales vous seront posées. Nous vous demanderons votre avis personnel sur différentes choses qui concernent des règles de conduite relative au bien et au mal. La durée de remplissage du questionnaire est de 30/40 minutes environ. Toutes les informations recueillies dans ces questionnaires seront traitées de façon anonyme et resteront confidentielles. Les données recueillies seront conservées jusqu'à la publication des résultats sur les serveurs sécurisés de l'Université de Tours et seront consultées uniquement par les coordinateurs de l'étude et l'investigatrice principale.

En aucun cas les éléments renseignés ne permettront de vous identifier comme participant. En cochant la case « J'ai compris les conditions et j'accepte de participer », vous certifiez que vous avez lu et compris les renseignements ci-dessus, que vous acceptez de participer à cette recherche et qu'on vous avise que vous êtes libre d'annuler votre consentement ou de vous retirer de cette recherche en tout temps, sans préjudice.

Vous pouvez poser des questions à tout moment en communiquant avec l'investigatrice principale de l'étude Lina BENTAHILA (lina.bentahila@etu.univ-tours.fr).

Nous vous remercions par avance de votre participation.

Consentement :

☐ J'ai compris les conditions et j'accepte de participer

☐ Je ne souhaite plus participer

- Pour les adolescents

Madame, Monsieur,

Nous vous proposons de participer à une étude sur le rôle du jugement moral sur la prise de décision. Ce projet est mené par Mme Bentahila (Doctorante), Mme Pennequin (Professeures des Universités) et Mr Fontaine (Professeurs des Universités) du laboratoire PAVeA de l'Université de Tours. L'objectif de cette recherche est de voir si les croyances morales varient d'une culture à l'autre, nous voulons donc voir à travers ton raisonnement et ton argumentation si ton environnement culturel influence tes jugements et tes choix comportementaux moraux.

Si tu acceptes de participer à cette recherche, nous te demandons ton avis personnel sur différentes choses qui concernent des règles de conduite relative au bien et au mal (par exemple ton avis sur l'importance de la loyauté envers tes proches ou encore sur ce qu'un individu est autorisé de faire ou non envers lui-même et les autres), pour les autres, tu devras donner ton opinion sur des sujets de la vie sociale (par exemple, savoir ce que tu penses du divorce). Si tu as la moindre question ou si tu n'as pas compris quelque chose, n'hésite pas à demander ; il n'y a pas de question bête. La durée de remplissage du questionnaire est de 30/40 minutes environ.

Les données obtenues seront traitées avec la plus entière confidentialité. En effet, ton identité sera voilée à l'aide d'un code créé à partir des informations données. Aucun autre renseignement qui puisse révéler ton identité ne sera dévoilé. Autrement dit, tes professeurs, tes parents, tes camarades de classe n'auront pas connaissance de tes réponses. De plus, toutes les données seront conservées dans un endroit sécurisé et seuls les responsables scientifiques y auront accès.

Même si ta participation à cette recherche est volontaire, tu as le droit d'arrêter de participer à tout moment. Tu pourras aussi demander à ce que tes réponses soient détruites si tu le souhaites, et ce, sans conséquences.

En signant le formulaire de consentement, tu certifies que tu as lu et compris les renseignements ci-dessus, qu'on a répondu à tes questions de façon satisfaisante et qu'on t'a avisé que tu es libre d'annuler ton consentement ou de te retirer de cette recherche en tout temps, sans préjudice.

Vous pouvez poser des questions à tout moment en communiquant avec l'investigatrice principale de l'étude Lina BENTAHILA (lina.bentahila@etu.univ-tours.fr).

Nous te remercions par avance de ta participation.

Consentement :

☐ J'ai compris les conditions et j'accepte de participer

☐ Je ne souhaite plus participer

ANNEXE 4. Présentation du questionnaire

Partie 1 : Présentation de l'étude

Renseignements sociodémographiques

1. Âge : ____ ans
2. Sexe : ☐ Féminin ☐ Masculin
3. Quel est votre pays de naissance ? _____
4. Dans quelle ville vivez-vous actuellement ? _____
5. Avez-vous toujours habité dans ce pays ? _____
Si non, dans quel autre pays avez-vous vécu ? _____
6. Quel est votre niveau d'étude ?
 - ☐ Primaire
 - ☐ Secondaire (sans le BAC)
 - ☐ Secondaire (avec le BAC)
 - ☐ Supérieur de cycle court (BTS, DUT etc.)
 - ☐ Licence
 - ☐ Master
 - ☐ Doctorat
 - ☐ Autres : _____
7. Quelle est votre catégorie socio-professionnelle ?
 - ☐ Élève ou étudiant
 - ☐ Agriculteurs exploitants
 - ☐ Artisans, commerçants, chefs d'entreprise
 - ☐ Cadres
 - ☐ Professions intermédiaires
 - ☐ Employés
 - ☐ Ouvriers
 - ☐ Retraités
 - ☐ Chômage
 - ☐ Autres : _____
8. Langue(s) parlée(s) ? _____

Partie 2 : Mesure d'identité ethnique (MIE) (Tremblay et al., 2000)

Culture : ensemble de connaissances, de traditions, de coutumes, de savoir-faire, appartenant à un groupe social. Ce sont des pratiques qui se transmettent et se partagent (habit, langue, organisation de la famille, valeurs morales etc.). Elle se transmet de génération en génération et guide en grande partie les comportements des gens.

Dans le monde, les gens proviennent de nombreuses cultures différentes, et il existe toutes sortes de mots pour décrire leurs différents antécédents ou les différentes cultures auxquels ils appartiennent. En venant au monde, chaque personne fait partie d'un et parfois de deux groupes culturels, mais les gens diffèrent par l'importance qu'ils accordent à leur culture, par ce qu'ils ressentent à son égard et par l'influence qu'elle exerce sur leur comportement. Les questions ci-dessous portent sur ta culture, sur ce que tu ressens à son égard ou les réactions qu'elle provoque en toi.

Pour ce qui est de ta culture (par exemple Marocain(e), Espagnol(e), Français(e) etc.)

Je considère ma culture comme _____

Ma mère considère sa culture comme _____

Mon père considère sa culture comme _____

Au moyen des chiffres ci-dessous, indiquez votre opinion sur chacun des énoncés inscrits plus bas. Encerclez le chiffre qui vous convient.

- 1. Tout à fait en désaccord**
- 2. Un peu en désaccord**
- 3. Un peu d'accord**
- 4. Tout à fait d'accord**

- | | |
|---|---------|
| 1. J'ai consacré du temps à me renseigner davantage sur ma propre culture, entre autres sur son histoire, ses traditions et ses coutumes. | 1 2 3 4 |
| 2. Je participe activement à des organismes ou à des groupes sociaux qui comptent surtout des membres de ma propre culture. | 1 2 3 4 |
| 3. J'ai une idée précise de mes antécédents culturels et de ce qu'ils signifient pour moi. | 1 2 3 4 |
| 4. Je réfléchis beaucoup à l'influence que l'appartenance à ma culture exercera sur ma vie. | 1 2 3 4 |
| 5. Je suis heureux(se) d'être membre du groupe auquel j'appartiens. | 1 2 3 4 |
| 6. Je ne sais pas exactement quel rôle ma culture joue dans ma vie. | 1 2 3 4 |
| 7. Je n'ai vraiment pas consacré beaucoup de temps à me renseigner davantage sur la culture et l'histoire de mon pays. | 1 2 3 4 |
| 8. J'ai un profond sentiment d'appartenance à ma propre culture. | 1 2 3 4 |
| 9. Je comprends assez bien ce que signifie pour moi le fait d'appartenir à mon groupe culturel, en ce qui concerne la façon d'établir des rapports avec mon propre groupe et avec d'autres groupes. | 1 2 3 4 |
| 10. Pour me renseigner davantage sur mes antécédents culturels, j'ai souvent parlé à d'autres personnes de ma culture. | 1 2 3 4 |
| 11. Je suis très fier(e) de ma culture et de ses réalisations. | 1 2 3 4 |
| 12. Je participe aux pratiques culturelles de mon propre groupe, par exemple sa cuisine, sa musique ou ses coutumes particulières. | 1 2 3 4 |
| 13. Je ressens un profond attachement envers ma culture. | 1 2 3 4 |
| 14. Je me sens bien par rapport à mes antécédents culturels. | 1 2 3 4 |

PARTIE 3 : Questionnaire des principes moraux fondateurs

Partie 1 : Pertinence (répondre en utilisant les options de réponse suivantes : pas du tout pertinent, pas très pertinent, légèrement pertinent, assez pertinent, très pertinent, extrêmement pertinent)

Exemples : -Pour moi, je juge une action sera mal/mauvaise si la personne a souffert émotionnellement, je mets « extrêmement pertinent ».

-Pour moi, ce n'est pas important de savoir si la personne a démontré de l'amour pour son pays pour juger cette action de bien ou de mal, je mets donc « pas du tout pertinent ».

Première partie : Dans quelle mesure les éléments suivants sont-ils pertinents (utiles) pour vous lorsque vous décidez si quelque chose est bien ou mal ?	Pas du tout pertinent	Pas très pertinent	Légèrement pertinent	Assez pertinent	Très pertinent	Extrêmement pertinent
1-Si quelqu'un a souffert ou non émotionnellement						
2-Si des personnes ont été traitées différemment ou non d'autres personnes						
3-Si l'action d'une personne a démontré ou non son amour pour son pays						
4-Si quelqu'un a montré ou non un manque de respect envers l'autorité						
5-Si quelqu'un a violé ou non les normes de la pureté* et de la décence*						
6- Si quelqu'un s'est occupé ou non d'une personne faible ou vulnérable						
7- Si quelqu'un a agi de façon injuste ou non						
8-Si quelqu'un a fait ou non quelque chose pour trahir son groupe						
9- Si quelqu'un s'est conformé ou non aux traditions de la société						
10- Si quelqu'un a fait ou non quelque chose de dégoûtant*						
11- Si quelqu'un a été cruel ou non						
12- Si les droits d'une personne ont été bafoués ou non						

13- Si quelqu'un a montré un manque de loyauté ou non						
14- Si une action a entraîné ou non du chaos ou du désordre						
15- Si quelqu'un a agi ou non d'une façon que Dieu approuverait						

Pureté* : ce qui est sans faute/péché moral, qui n'a pas été corrompu. Synonymes : Innocence, honnêteté.

Décence* : Respect des normes morales et des convenances, notamment dans la tenue, les actes et les paroles.

Dégoûtant* : qui inspire du dégoût, de la répugnance (synonyme : écœurant) exemple : l'inceste, manquer de respect envers son aîné.

Partie 2 : Jugement (*répondre en utilisant les options de réponse suivantes : fortement en désaccord, modérément en désaccord, légèrement en désaccord, légèrement d'accord, modérément d'accord, fortement d'accord*)

Deuxième partie : Lisez les affirmations suivantes et indiquez pour chacune d'entre elles dans quelle mesure vous êtes d'accord.	Fortement en désaccord	Modérément en désaccord	Légèrement en désaccord	Légèrement en accord	Modérément en accord	Fortement en accord
1-La compassion* envers ceux qui souffrent est la qualité la plus cruciale.						
2-Lorsque le gouvernement légifère*, il devrait avant toute chose s'assurer que tout le monde est traité de manière juste.						
3-Je suis fier(e) de l'histoire de mon pays.						
4-Le respect de l'autorité est quelque chose que tous les enfants ont besoin d'apprendre.						
5-Les gens ne devraient pas faire des choses dégoûtantes, même si ça ne fait de mal à personne.						
6-Une des pires choses qu'une personne pourrait faire est de blesser un animal sans défense.						
7-La justice est le besoin le plus important pour une société						
8-Les gens devraient être loyaux envers les membres de leur famille,						

même si ceux-ci ont fait quelque chose de mal.						
9-Les hommes et les femmes ont chacun des rôles différents à jouer dans la société.						
10-Je considérerais des actes comme étant mauvais du seul fait qu'ils soient contre nature.						
11-Tuer un être humain ne peut jamais être considéré comme étant une bonne chose.						
12-Je pense que c'est moralement mal que des enfants riches héritent de beaucoup d'argent alors que des enfants pauvres n'héritent de rien.						
13-C'est plus important d'agir pour le groupe plutôt que d'exprimer son individualité.						
14-Si j'étais un soldat et que je n'étais pas d'accord avec mon commandant, je lui obéirais de toute façon car c'est mon devoir.						
15-La chasteté* est une qualité importante et qui a de la valeur.						

*Compassion** : sentiment qui porte à plaindre autrui et à partager ses souffrances.

*Légiférer** : Faire des lois.

*Chasteté** : Vertu consistant à s'abstenir des plaisirs charnels illicites et de tout ce qui s'y rapporte (pensée etc.) Par exemple : faire preuve de retenue dans les plaisirs corporels licites.

PARTIE 4 : Dilemmes moraux (exemple pour les dilemmes d'Équité et de Pureté)

- Pour l'Équité (jugement)

Ryan travaille dans le secteur des ressources humaines de son entreprise. Quelques mois après son arrivée, on lui demande de signer un engagement secret stipulant de n'engager que des personnes de son origine ethnique dans l'entreprise. Ryan se sent bien dans l'entreprise, il a trouvé sa place et gagne bien sa vie. Il sait qu'en refusant il sera renvoyé.

Est-il acceptable qu'il signe le papier ?

	1	2	3	4	5	6	
Complètement inacceptable	☐	☐	☐	☐	☐	☐	Complètement acceptable

Quelle(s) motivation(s) morale(s) vous a le plus guidé vers cette réponse ? Comment justifiez-vous votre choix ?

- Pour l'Équité (intention de choix comportemental)

Tu travailles dans le secteur du recrutement de ton entreprise. Quelques mois après ton arrivée, on te demande de signer un engagement secret stipulant de ne pas engager des personnes handicapées. Ces personnes sont capables de faire le même travail que les autres. Tu te sens bien dans l'entreprise, tu as trouvé ta place et gagnes bien ta vie. Tu sais qu'en refusant tu seras renvoyé.

Acceptes-tu de signer le papier ?

	1	2	3	4	5	6	
Pas du tout	☐	☐	☐	☐	☐	☐	Tout à fait

Quelle(s) motivation(s) morale(s) vous a le plus guidé vers cette réponse ? Comment justifiez-vous votre choix ?

- **Pour la Pureté (jugement)**

Un avion s'écrase sur une montagne enneigée. Samy fait partie des 25 survivants, alors que 17 autres passagers meurent. Ils sont isolés sans nourriture à 3 600 m d'altitude dans des conditions climatiques difficiles. Ayant appris grâce à une radio que les recherches continuaient, il comprend vite que pour survivre il faudra qu'il mange les corps des passagers morts, préservés par le froid.

Est-il acceptable que Samy mange les passagers morts ?

	1	2	3	4	5	6	
Complètement inacceptable	☐	☐	☐	☐	☐	☐	Complètement acceptable

Quelle(s) motivation(s) morale(s) vous a le plus guidé vers cette réponse ? Comment justifiez-vous votre choix ?

- **Pour la Pureté (intention de choix comportemental)**

Tu es à l'hôpital après un accident et tu as besoin d'un cœur le plus vite possible. Sans ce cœur, tu mourras. Seulement, on te dit que tu n'es compatible qu'avec un donneur. C'est un tueur en série reconnu coupable, condamné à mort.

Acceptes-tu son cœur ?

	1	2	3	4	5	6	
Pas du tout	☐	☐	☐	☐	☐	☐	Tout à fait

Quelle(s) motivation(s) morale(s) vous a le plus guidé vers cette réponse ? Comment justifiez-vous votre choix ?

Partie 5 : Questionnaire sur l'évaluation du raisonnement éthique (exemple pour la situation Avortement)

Ceci est un aperçu de vos opinions morales. Veuillez lire attentivement les questions et les instructions.

L'AVORTEMENT

11) Pensez-vous que, généralement, il est moralement acceptable d'avoir un avortement ? Si vous avez des difficultés à décider, veuillez encrer la réponse qui indique la position avec laquelle vous êtes le plus d'accord.

	1	2	3	4	5	6	7	8	
Complètement inacceptable	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	☐	Complètement acceptable

a) Oui, c'est moralement acceptable → Si vous avez coché de 5 à 8 (**PASSEZ À LA QUESTION 12**)

b) Non, c'est moralement inacceptable → Si vous avez coché de 1 à 4 (**PASSEZ À LA QUESTION 14**)

12) Suite

Voici une liste d'arguments qui contredisent votre opinion, les gens peuvent y avoir recours pour expliquer pourquoi l'avortement est moralement inacceptable. Veuillez lire attentivement toutes ces arguments, puis classer ces déclarations de 1 la plus convaincante à 5 la moins convaincante.

___a) L'avortement est moralement inacceptable parce que la société perd quelqu'un qui aurait pu être une personne productive et importante.

___b) L'avortement est moralement inacceptable parce que le bébé a droit à la vie.

___c) L'avortement est moralement inacceptable en raison des conséquences psychologiques pour la femme. Elle aura un sentiment de perte et souffrira émotionnellement.

___d) L'avortement est moralement inacceptable car vous avez le devoir de glorifier la vie et personne ne devrait être autorisé à prendre la vie. Ce n'est pas à nous de prendre la vie.

___e) L'avortement est moralement inacceptable car une fois l'enfant conçu, vous avez le devoir en tant que parent de prendre soin de lui et de le protéger.

13) Après avoir lu ces arguments, pensez-vous généralement que c'est moralement acceptable de se suicider ?

1	2	3	4	5	6	7	8
---	---	---	---	---	---	---	---

Complètement inacceptable ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ Complètement acceptable

Fin du questionnaire

14) Suite

Voici une liste d'arguments qui contredisent votre opinion, les gens peuvent y avoir recours pour expliquer pourquoi l'avortement est moralement acceptable. Veuillez lire attentivement toutes ces arguments, puis classer ces déclarations de 1 la plus convaincante à 5 la moins convaincante.

___a) L'avortement est moralement acceptable parce que la femme a le droit de prendre ses propres décisions en ce qui concerne son corps. Elle est responsable de son destin.

___ b) L'avortement est moralement acceptable car les enfants non désirés aggravent les problèmes de la société.

___è L'avortement est moralement acceptable parce qu'il peut protéger l'esprit et le corps de l'individu et ça lui permet d'avoir un contrôle de soi.

___d) L'avortement est moralement acceptable car avoir un enfant peut être un fardeau pour une femme, en termes d'éducation, de carrière, etc. Elle en souffrira émotionnellement.

___e) L'avortement est moralement acceptable car si un enfant n'est pas souhaité, il est moins susceptible de recevoir des soins appropriés.

15) Après avoir lu ces arguments, pensez-vous généralement que c'est moralement acceptable de se suicider ?

1 2 3 4 5 6 7 8

Complètement inacceptable ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ ☐ Complètement acceptable

Fin du questionnaire

ANNEXE 5. Manuel de codage des 3 éthiques de Jensen (2015) traduit en français

Éthique d'Autonomie : définit la personne comme un individu autonome qui est libre de faire des choix, avec peu de limites. Les justifications de cette éthique sont centrées sur les droits, les besoins, les sentiments et le bien-être de l'individu. Ce qui limite le choix d'un individu est principalement l'interdiction d'infliger des dommages à soi-même et à autrui. Cela pour ne pas empiéter les droits intra et interindividuelles. L'éthique comprend également le souci d'égalité.

Sous catégories de réponses :

1. Évitement de la punition (envers soi-même)
2. Recherche de récompenses (pour soi-même)
3. Bien-être physique de l'individu
4. Bien-être psychologique de l'individu
5. Intérêt personnel
6. Bien-être physique de l'autre personne
7. Bien-être psychologique de l'autre personne
8. Intérêt de l'autre personne
9. Équité et réciprocité
10. Conscience (culpabilité)
11. Vertus (orientées vers l'autonomie)
12. Responsabilité (pour soi-même)
13. Considération des moyens et des fins : Les fins d'un individu
14. Droits
15. Autre autonomie

Éthique de Communauté : décrit l'individu en termes d'appartenance à des groupes, tels que la famille, les pairs, la communauté ou la nation. Les personnes sont décrites comme agissant en fonction de leurs rôles sociaux (par exemple en tant que mère, père, ami, directeur ou Français). L'idée véhiculée est que les rôles sociaux lient les individus les uns aux autres dans des relations complexes d'obligations différentes. Cette éthique inclut également le souci de promouvoir le bien-être, les objectifs, les besoins et les intérêts des groupes sociaux.

Sous catégories de réponses :

1. Évitement des punitions : Sanctions sociales
2. La recherche de récompenses : Avantages sociaux
3. Bien-être physique des autres
4. Bien-être psychologique des autres
5. Intérêt des autres
6. L'autorité d'une personne importante définie par la société
7. Autorité coutumière ou traditionnelle
8. Autorité légale (de l'institution sociale)

9. Vertus (axées sur la communauté)
10. Devoir (envers les autres)
11. Considérations sur les moyens et les fins : Fin du groupe social
12. Objectifs d'ordre ou d'harmonie sociale
13. Autre communauté

Éthique de Divinité : envisage l'individu comme une entité spirituelle. Ces comportements doivent être conformes aux directives données par un ordre spirituel ou naturel donné. Ainsi, la personne évite une dégradation et se rapproche de la Pureté morale.

Sous catégories de réponses :

1. Évitement de la punition (de la part de Dieu(s))
2. Recherche de récompenses (de Dieu(s))
3. Bien-être physique de l'individu (le corps est le temple de Dieu)
4. Intérêt de l'âme de soi
5. Le bien-être physique des autres (le corps comme temple de Dieu)
6. Intérêt pour l'âme d'autrui
7. L'autorité d'une personne importante définie par l'Esprit
8. Autorité coutumière ou traditionnelle (de nature spirituelle/religieuse)
9. Autorité légale (de l'institution religieuse)
10. L'autorité de la loi naturelle
11. Autorité scripturale
12. L'autorité de Dieu(s)
13. Conscience (lorsqu'elle est donnée par Dieu)
14. Vertus (orientées vers la divinité)
15. Devoir (en tant qu'être spirituel/religieux)
16. Autres divinités

ANNEXE 6. Moyennes et écarts-types aux 5 principes moraux en fonction de l'âge et de la culture.

	Non- Nuisance	Équité	Loyauté	Autorité	Pureté
Adolescents Français	4.67 (0.65)	4.86 (0.62)	3.38 (0.75)	3.51 (0.82)	2.85 (0.87)
Adultes Français	5.02 (0.65)	4.86 (0.52)	3.45 (0.90)	3.56 (1.00)	2.74 (1.18)
Adolescents Marocains	3.95 (0.98)	3.69 (1.19)	3.79 (0.74)	4.03 (0.78)	4.18 (0.73)
Adultes Marocains	4.05 (0.94)	4.27 (0.87)	4.06 (0.66)	4.91 (0.80)	5.01 (0.81)

ANNEXE 7. Moyennes et écarts-types des transgressions d'Autonomie, Communauté et Divinité en fonction de l'âge et de la culture.

	Transgression d'Autonomie	Transgression de Communauté	Transgression de Divinité
Adolescents Français	3.04 (0.77)	3.35 (0.67)	5.16 (0.96)
Adultes Français	2.57 (0.92)	3,58 (0.93)	5.18 (0.98)
Adolescents Marocains	3.46 (1.03)	3,18 (0.94)	3.65 (1.35)
Adultes Marocains	3.85 (1.2)	3.3 (0.91)	3.22 (1.8)

**ANNEXE 8. Moyennes et écarts-types des transgressions d'Autonomie,
Communauté et Divinité en fonction du type de dilemme, de l'âge et de la culture.**

	Transgression d'Autonomie		Transgression de Communauté		Transgression de Divinité	
	Jugement	Comportement	Jugement	Comportement	Jugement	Comportement
Adolescents Français	2.65 (0,77)	3.44 (1.05)	2.95 (0.60)	3.76 (0.98)	4.91 (0.65)	5.41 (1.04)
Adultes Français	2.31 (0.87)	2.83 (0.68)	3.29 (0.73)	3.88 (0.74)	5.19 (0.51)	5.16 (0.62)
Adolescents Marocains	2.85 (1.03)	4.06 (0.85)	3.03 (0.71)	3.32 (0.49)	2.76 (1.11)	4.54 (0.55)
Adultes Marocains	3.76 (0.98)	3.93 (0.65)	3.52 (0.78)	3.08 (1.01)	2.89 (0.59)	3.54 (0.64)

**ANNEXE 9. Indices de concordance entre les justifications d'Autonomie, de
Communauté et de Divinité en fonction du type de dilemme.**

	Justification d'Autonomie		Justification de Communauté		Justification de Divinité	
	France	Maroc	France	Maroc	France	Maroc
Dilemmes d'Autonomie	0.78	0.54	-	-	-	-
Dilemmes de Communauté	-	-	0.39	0.56	-	-
Dilemmes de Divinité	-	-	-	-	0.26	0.60

ANNEXE 10. Définition et exemple du concept d'élasticité en économie

En économie, l'élasticité mesure la variation d'une grandeur provoquée par la variation d'une autre grandeur. Elle constitue un outil permettant de mesurer la réactivité d'une variable aux changements d'une autre variable causale. Il existe différents types d'élasticité, notamment l'élasticité de la demande par rapport au prix, l'élasticité de l'offre par rapport au prix, l'élasticité de la demande par rapport au revenu. Par exemple, l'élasticité prix de la demande d'un bien est une mesure de la sensibilité de la demande du consommateur à la variation du prix de ce bien. Ce rapport est généralement négatif car lorsque le prix augmente, la quantité demandée diminue et réciproquement.

- Quand l'élasticité est négative, les variations des « grandeurs effets » agissent en sens contraire : un changement de prix à la hausse provoque une variation à la baisse des volumes de la demande.
- Quand l'élasticité est positive, les variations des « grandeurs effets » évoluent de même sens : les augmentations de prix accroissent la demande.
- Quand l'élasticité est proche de 0, la demande est inélastique, c'est-à-dire que la consommation change peu quand le prix varie.

Référence :

Krugman, P., & Wells, R. (2020). Microeconomics (6e édition). Worth Pub.

ANNEXE 11. Moyennes et écarts-types des indices de flexibilité du divorce, suicide et avortement en fonction de l'âge et de la culture.

- Pour l'âge

Divorce		Suicide		Avortement	
Adolescents	Adultes	Adolescents	Adultes	Adolescents	Adultes
0.97 (0.098)	0.30 (0.096)	0.78 (0.076)	0.23 (0.074)	1.17 (0.098)	0.48 (0.096)

- Pour la culture

Divorce		Suicide		Avortement	
France	Maroc	France	Maroc	France	Maroc
0.36 (0.097)	0.91 (0.097)	0.44 (0.075)	0.57 (0.075)	0.67 (0.098)	0.98 (0.097)

Lina BENTAHILA

UNIVERSALITÉ ET DIVERSITÉ CULTURELLE DANS LE DÉVELOPPEMENT DU RAISONNEMENT ET DU JUGEMENT MORAL : Un cas d'étude entre la France et le Maroc

Résumé :

De nombreuses théories ont façonné le concept de morale et son évolution en l'ancrant dans le domaine des systèmes sociaux et des valeurs de chaque culture (Haidt & Joseph, 2004; Shweder et al., 1997). Ce travail de recherche vise à saisir comment la culture et l'âge se combinent pour influencer conjointement la morale. Pour cela, nous avons mené une recherche interculturelle-développementale entre la France, société WEIRD, et le Maroc, société non-WEIRD, aux âges adolescent et adulte, pour rendre compte des modèles culturels de cognition morale. L'Étude 1 a permis de tester et valider le postulat de la théorie des principes moraux fondateurs de Haidt et Joseph (2004) qui souligne une vision pluraliste de la moralité. Les résultats démontrent que la culture française s'apparente à une culture individualiste et la culture marocaine s'apparente à une culture collectiviste. L'effet de l'âge au sein de chaque culture apporte des précisions quant à la structure des systèmes moraux, façonnés par l'expérience de vie dans un milieu culturel au cours d'un moment précis de l'Histoire. Ensuite, les résultats de l'Étude 2 indiquent qu'en fonction de la culture et de l'âge, les transgressions morales diffèrent. Cela montre que la structure du système moral, mais aussi l'importance qui lui est accordée, constituent une force motivationnelle qui guide différemment la prise de décision morale. En distinguant les types de dilemmes, entre un jugement moral et une intention de choix comportemental moral, nous avons vu que la prise de décision est soumise à plusieurs influences, notamment le principe moral soulevé, l'émotion, l'intérêt et la motivation personnelle et la conséquence. L'Étude 3, qui se concentre sur les justifications morales, a permis de montrer que le système de justification est sensible au contexte culturel. Grandir et développer son système moral dans une culture collectiviste qui met l'accent sur le collectif en tant qu'unité primaire de fonctionnement, conduit à un système de justification différent de celui d'une culture individualiste qui met l'accent sur les droits de l'individu. Enfin, l'Étude 4 démontre qu'en fonction de la culture et de l'âge, une sensibilité plus ou moins accrue à l'argumentation apparaît lors de la présentation de contre-arguments remettant en question les croyances morales pour trois situations ; le divorce, le suicide et l'avortement. De plus, les types d'arguments acceptés ou rejetés varient en fonction du contexte socioculturel.

Mots-clés : jugement moral, raisonnement moral, prise de décision, argumentation, approche interculturelle et développementale, sociétés WEIRD et non WEIRD.

Summary :

Many theories have shaped the concept of morality and its development by anchoring it in the realm of the social systems and values of each culture (Haidt & Joseph, 2004; Shweder et al., 1997). This research aims to understand how culture and age combine to jointly influence morality. To this end, we conducted cultural-developmental studies between France, a WEIRD society, and Morocco, a non-WEIRD society, at adolescent and adult ages, to account for cultural patterns of moral cognition. Study 1 tested and validated the postulate of Haidt and Joseph's (2004) moral foundations theory, which emphasizes a pluralistic view of morality. The results show that the French culture resembles an individualistic culture, and the Moroccan culture resembles a collectivistic culture. The effect of age within each culture provides insight into the structure of moral systems, which are shaped by the experience of living in a cultural environment at specific time in history. Furthermore, the results of Study 2 show that moral transgressions differ according to culture and age. This shows that, not only the structure of the moral system, but also the importance attached to it, is a motivational force that guides moral decision-making differently. In distinguishing between types of dilemmas, between a moral judgement and a moral behavioral choice intention, we have seen that decision making is subject to several influences, including the moral principle invoked, emotion, self-interest and motivation, and consequence. Study 3, which focuses on moral justifications, has shown that the justification system is sensitive to cultural context. Growing up and developing one's moral system in a collectivist culture that emphasizes the collective as the primary unit of functioning leads to a different justification system than in an individualist culture that emphasizes the rights of the individual. Finally, Study 4 shows that, depending on culture and age, greater or lesser sensitivity to argumentation emerges when counterarguments challenging moral beliefs are presented for three situations: divorce, suicide, and abortion. Moreover, the types of arguments accepted or rejected vary according to the socio-cultural context.

Keywords : moral judgment, moral reasoning, decision making, cross-cultural and developmental approach, WEIRD and non-WEIRD societies.