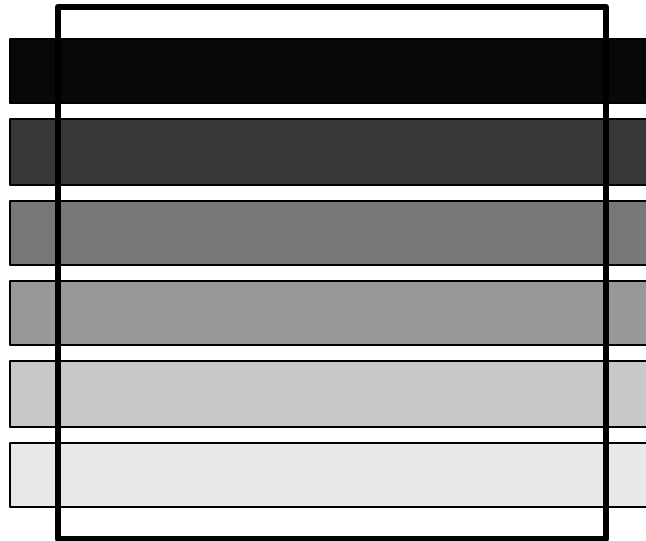


LES CAHIERS DU LANCI



**LES ÉMOTIONS MORALES À LA LUMIÈRE DE LA PSYCHOLOGIE
ÉVOLUTIONNISTE : LE DÉGOÛT ET L'ÉVITEMENT DE L'INCESTE**

Luc Faucher

No 2007-01

UQÀM
Université du Québec à Montréal

Le Laboratoire d'ANalyse Cognitive de l'Information (LANCI) effectue des recherches sur le traitement cognitif de l'information. La recherche fondamentale porte sur les multiples conceptions de l'information. Elle s'intéresse plus particulièrement aux modèles cognitifs de la classification et de la catégorisation, tant dans une perspective symbolique que connexionniste.

La recherche appliquée explore les technologies informatiques qui manipulent l'information. Le territoire privilégié est celui du texte.

La recherche est de nature interdisciplinaire. Elle appelle à la philosophie, à l'informatique, à la linguistique et à la psychologie.

Volume 6, Numéro 2007-01 – Janvier 2007

Publication du Laboratoire d'ANalyse Cognitive de l'Information

Directeurs : Luc Faucher, Jean-Guy Meunier, Serge Robert et Pierre Poirier

Université du Québec à Montréal

Document disponible en ligne à l'adresse suivante : www.lanci.uqam.ca

Tirage : 5 exemplaires

Aucune partie de cette publication ne peut être conservée dans un système de recherche documentaire, traduite ou reproduite sous quelque forme que ce soit - imprimé, procédé photomécanique, microfilm, microfiche ou tout autre moyen - sans la permission écrite de l'éditeur. Tous droits réservés pour tous pays. / All rights reserved. No part of this publication covered by the copyrights hereon may be reproduced or used in any form or by any means - graphic, electronic or mechanical - without the prior written permission of the publisher.

Dépôt légal – Bibliothèque Nationale du Canada

Dépôt légal – Bibliothèque Nationale du Québec

ISBN-10 : 2-922916-14-6

ISBN-13 : 978-2-922916-14-0

LES ÉMOTIONS MORALES À LA LUMIÈRE DE LA PSYCHOLOGIE ÉVOLUTIONNISTE : LE DÉGOÛT ET L'ÉVITEMENT DE L'INCESTE

Luc Faucher
Université du Québec à Montréal

Si les omnivores (comme les humains, les rats et les cafards) ont la chance de pouvoir s'adapter à des environnements différents en vertu de la flexibilité dont ils font preuve au niveau de leur diète, ils font cependant face à un problème que leur contrepartie « univore » ignore : la sélection de la nourriture. En effet, comment identifier, dans la gamme des aliments potentiels, ceux qu'il est bon de consommer de ceux qui peuvent constituer un danger potentiel (du fait de leur toxicité, par exemple) ? Un remède à ce « dilemme de l'omnivore », comme le nomme Rozin (1990), est l'existence d'une batterie de mécanismes psychologiques spécifiques et de tendances innées destinée à guider les organismes dans la sélection de leur nourriture. Par exemple, on trouve chez les humains et les rats un mécanisme associatif qui, à la suite d'une indigestion, provoque l'évitement de toute (nouvelle) nourriture précédemment ingérée. Il existe ainsi une kyrielle de mécanismes, allant de la préférence innée pour certains goûts (le sucré et le salé) à l'absence de développement de fortes préférences alimentaires et un goût pour les nouveaux aliments (ce que l'on nomme la « néophilie »). Pour les psychologues et les biologistes, le dégoût ferait partie de ces mécanismes. Cette émotion jouerait un rôle important dans la résolution du dilemme de l'omnivore en permettant aux créatures d'éviter l'incorporation orale de produits potentiellement contaminant, mais également le contact avec des individus infectieux (Curtis & Biran 2001).

Si la valeur instrumentale du dégoût semble hors de tout doute, il n'en reste pas moins qu'il constitue parfois un obstacle au comportement rationnel. Certains se souviennent peut-être de ce terrible écrasement d'avion dans les Andes impliquant l'équipe de rugby de l'Uruguay. On rapporte que, privés de nourriture, certains membres de l'équipe se tournèrent vers les cadavres de leurs compagnons pour survivre. Certains se firent apparemment à l'idée sans trop de problèmes, d'autres ne purent porter la viande à leur bouche sans haut-le-cœur constant, alors

¹ Cet article est à paraître en 2007 dans l'ouvrage *Morale et évolution biologique ; entre déterminisme et liberté*, sous la direction de Christine Clavier, aux Presses Polytechniques Universitaires Romandes.

que d'autres enfin ne purent jamais se résigner à l'ingestion de viande humaine. Il semble que, dans les circonstances, le comportement de ces derniers fût irrationnel. Cette viande cuite représentait sûrement un risque moindre pour la santé que le jeûne qu'ils s'imposaient. En dépit de toutes les bonnes raisons qu'ils pouvaient avoir de manger de la viande humaine, ils ne purent jamais surmonter leur dégoût (et il s'en trouvera peu parmi nous pour leur reprocher !).

1. Objectifs du présent article

À cause de sa valeur instrumentale et parce qu'il peut également parfois s'avérer constituer un obstacle au comportement rationnel, la compréhension du dégoût constitue un projet intellectuel important du point de vue pratique. Mais il existe également d'autres motivations qui justifient l'intérêt pour l'étude du dégoût. On le sait, les émotions font depuis quelques années un retour au centre des préoccupations en éthique et en morale (Gibbard 1996 ; Slote 2003). Ainsi, les psychologues, les neuroscientifiques et les philosophes se sont intéressés au rôle possible des émotions dans le jugement moral (Greene *et al.* 2001 ; Nichols 2004). De l'avis de plusieurs (par exemple, Haidt 2003 ; Moll *et al.* 2005), le dégoût est non seulement un mécanisme psychologique permettant l'évitement de certains aliments ou des pathogènes, mais il figure également au nombre des émotions dites «morales»². Pour cette raison, certains philosophes (Knapp 2003) considèrent qu'une compréhension des rouages du dégoût pourrait servir dans des entreprises plus académiques en métaéthique, par exemple, en tranchant pour ou contre des théories comme le néo-sentimentalisme (D'Arms 2005). Mon intérêt pour le dégoût est quelque peu différent, il vient du rôle qu'il semble jouer dans la modulation de l'intérêt sexuel envers les proches parents, mais également dans nos jugements sur ceux qui, sans être nos apparentés, commettent des actes incestueux. Les sociobiologistes (Lumsden & Wilson 1984 ; van den Berghe 1983), et plus récemment les psychologues évolutionnistes (Cosmides & Tooby 2004b ; Lieberman *et al.* 2003), ont en effet ressuscité certaines thèses sur les mécanismes proximaux de l'évitement de l'inceste mises de l'avant par Westermarck au début du vingtième siècle. La thèse de Westermarck mettait non seulement le dégoût au centre du processus de l'évitement de l'inceste, mais lui faisait jouer un rôle central dans la mise en place des prohibitions (ou normes) culturelles contre l'inceste. Comme l'écrivait ce dernier :

² Certains mettent en doute qu'il existe quelque chose comme le dégoût moral, estimant que ce que nous appelons dégoût moral a plus à voir avec l'indignation qu'avec la réaction que nous éprouvons devant un corps putréfié. Les travaux de Moll *et al.* (2005) invalident cette idée, montrant que le dégoût ordinaire et le dégoût moral activent en grande partie les mêmes régions du cerveau.

« Généralement, il y a une absence remarquable de sentiments érotiques entre personnes qui ont vécu très près les uns des autres depuis l'enfance. Dans ce cas, comme dans de nombreux autres cas, l'indifférence sexuelle est combinée à un sentiment positif d'aversion quand l'acte est évoqué en pensée. *Je considère ceci comme la cause fondamentale des prohibitions exogames.* » (Westermarck, 1922, p. 193³ ; je souligne)

L'intérêt qu'ont porté les sociobiologistes à la thèse de Westermarck provient en grande partie de la possibilité qu'elle semblait offrir d'expliquer un phénomène culturel (la norme morale prohibant l'inceste) de façon biologique, renversant ainsi toute une tradition qui prêchait l'autonomie du social par rapport au biologique (et au psychologique). Par exemple, Lumsden et Wilson écrivaient dans *Le feu de Prométhée* que

« [m]ême si, par hypothèse, une société pouvait repartir de zéro en instituant comme norme l'inceste frère-sœur, il est probable qu'une opposition culturelle contre cette pratique se développerait au bout d'une ou deux générations. Et, par la suite, la société en cause réintroduirait le tabou de l'inceste sous forme de rites ou de récits mythiques, pour justifier ou renforcer l'aversion qui se serait développée. Autrement dit, le lien entre la culture et les gènes agit comme une laisse : il ramène la culture dans le droit chemin. » (1984, p. 82)

Même John Maynard Smith, habituellement assez critique de la sociobiologie, admet qu'au moins dans le cas de l'évitement de l'inceste, les évidences sont en faveur de l'explication biologique des faits sociaux :

« Pour moi, la question la plus intéressante est celle de la mesure dans laquelle la biologie évolutionniste peut contribuer aux sciences humaines. Comme je l'ai expliqué, je suis un sceptique. Mais j'ai eu tort sur cette question auparavant. Il y a dix ans, je considérais l'évitement de l'inceste comme un phénomène entièrement culturel; seul un bigot pourrait soutenir un tel point de vue de nos jours. » (1978, p. 121 ; cité par Sesardic 2005, p. 111)

Comme pour une majorité des thèses soutenues par les sociobiologistes, les critiques adressées aux hypothèses concernant les sources biologiques de la prohibition de l'inceste furent nombreuses (entre autres Durham 1991 ; Leavitt 1990) et, pour certains (Kitcher 2003), suffisamment convaincantes pour que l'on mette définitivement de côté ce sujet. Quoique bien des années se soient passées depuis les beaux jours de la sociobiologie, le lecteur sera peut-être étonné d'apprendre que le débat fait toujours rage autour de la prohibition de l'inceste. Récemment, les psychologues évolutionnistes ont ravivé le débat autour de la moralité en proposant d'utiliser l'effet de Westermarck pour démontrer que la moralité a bel et bien une base innée (Lieberman *et al.* 2003). Comme on peut s'y attendre, tous ne partagent pas cet avis et certains soutiennent plutôt une thèse anti-nativiste selon laquelle la prohibition de l'inceste n'a

³ Sauf indications contraires, les traductions sont les miennes.

rien à voir avec les sentiments produits par un quelconque mécanisme causant le dégoût à l'idée d'avoir des relations sexuelles avec des apparentés (Prinz à paraître a). C'est à ce débat autour de l'inceste entre les nativistes et les anti-nativistes moraux que je vais m'intéresser dans ce texte. Mes sympathies, comme on le verra, vont du côté des anti-nativistes. J'aimerais cependant montrer que ces sympathies n'impliquent pas une autonomie complète du social par rapport au biologique.

Mon projet consiste d'abord à présenter les travaux les plus récents des psychologues évolutionnistes sur l'évitement de l'inceste. Comme je l'expliquerai, ces travaux postulent l'existence de deux mécanismes, un mécanisme de reconnaissance des apparentés (« *kin* ») et un mécanisme de contrôle de l'attirance sexuel. C'est de ce dernier mécanisme que dépend la réaction de dégoût à l'idée d'avoir des relations sexuelles avec un proche parent. Comme le suggérait Westermarck, ce mécanisme serait également impliqué dans la genèse des prohibitions culturelles. Quoique les psychologues évolutionnistes veuillent suivre Westermarck dans cette voie, leurs explications concernant la façon précise dont le mécanisme procède sont au mieux suggestives. Je tenterai d'expliquer comment un tel mécanisme pourrait fonctionner et quel rôle il pourrait jouer dans l'adoption des normes. Comme on le verra, l'explication que je favoriserai est compatible avec une approche anti-nativiste. Avant d'aller plus loin, j'aimerais faire quelques remarques générales sur les thèses des psychologues évolutionnistes concernant les émotions morales puisque selon moi une bonne partie du débat entre nativistes et anti-nativistes tourne autour d'une équivoque autour de ce qu'est la moralité.

2. La psychologie évolutionniste, les émotions et la moralité

2.1 La psychologie évolutionniste et les « sentiments » moraux

L'acception « psychologie évolutionniste » a été monopolisée par un petit groupe de chercheurs (dont entre autres David Buss, Leda Cosmides, John Tooby, Steven Pinker) pour désigner une forme de psychologie cognitive que l'on peut définir par les trois thèses suivantes :

- *La modularité massive de l'esprit* : l'architecture cognitive humaine se compose principalement de modules computationnels de traitement de l'information, lesquels sont, en grande partie, spécifiques à un domaine et informationnellement cloisonnés.
- *L'adaptationnisme* : l'architecture cognitive humaine est en grande partie un produit de la sélection naturelle.

-
- *Innéisme*: l'architecture cognitive humaine est l'expression phénotypique de l'héritage génétique humain, lequel est plus ou moins partagé par tous les humains.

En bref, l'esprit, selon cette version de l'attitude évolutionniste en sciences cognitives, est un agrégat massif (un « zoo » écrivent également Cosmides & Tooby 2004) de mécanismes computationnels autonomes, qui sont innés et adaptés à la solution de problèmes adaptatifs particuliers. Parmi ces « centaines ou milliers » de mécanismes (Cosmides & Tooby 1995), on retrouve des mécanismes spécialisés dans la détection des tricheurs, la reconnaissance des visages, la reconnaissance des apparentés, la détections des prédateurs, l'évitement des toxines, le choix des partenaires sexuels, la compréhension et la production du langage, etc. Le rôle des émotions dans une structure de ce type en est essentiellement un de coordination de sous-programmes de façon à permettre une réponse adaptative à des problèmes récurrents de l'environnement évolutionniste. Selon Cosmides et Tooby :

« Une émotion est un programme de haut niveau (*superordinat*) dont la fonction est de diriger les activités et les interactions des sous-programmes qui gouvernent la perception, l'attention, l'inférence, l'apprentissage, la mémoire, le choix des buts, les priorités motivationnelles, la catégorisation et les cadres conceptuels, les réactions physiologiques... » (2000, p. 93)

Par exemple, ce que nous nommons « peur » est une famille de mécanismes innés qui produisent des réponses adaptées, coordonnées et spécifiques aux choses qui ont été dangereuses pour l'organisme dans le passé (évolutionniste) de l'espèce, comme les serpents, les hauteurs, le confinement, la présence de prédateurs, etc. (mais pas aux choses qui sont dangereuses actuellement, mais qui ne l'étaient pas dans le passé – parce qu'elles n'existaient pas par exemple, comme le voiture ou les prises électriques).

Les évolutionnistes postulent qu'il existe une classe d'émotions impliquées dans les comportements et jugements moraux, émotions qui, tout comme une grande partie des émotions, sont universelles et innées. Ainsi, selon eux, « [les] sentiments moraux ... ne sont rien de plus que le résultat [*readout*] de programmes évolués qui ont été produits par un processus amoral [celui de la sélection naturelle] » (Cosmides et Tooby 2000 p. 93) ⁴. La question qui se pose, dès lors que nous sommes intéressés aux émotions morales, est donc la suivante : si de telles émotions existent, pour quel type de problèmes de notre environnement adaptatif ont-elles été sélectionnées ? L'expression « émotions morales » semble suggérer en effet qu'il y a un groupe d'émotions qui a été sélectionné pour répondre aux problèmes du domaine moral.

⁴ Ils rajoutent que « ... quelques unes des formes du raisonnement moral et des sentiment moraux sont produites par des éléments d'une nature humaine universelle » (Idem, p. 91,).

Qu'est-ce donc qui unit les émotions comme le dégoût, la colère, l'envie, le mépris, la honte, la culpabilité, la compassion, la fierté, la sympathie et la gratitude, pour ne nommer que quelques-unes de celles que l'on retrouve fréquemment mentionnées dans la littérature ?⁵ Quelle est donc la caractéristique (ou les caractéristiques) qui fait (font) de ces émotions des *émotions morales* ?

2.2 Le domaine de la moralité et les émotions morales

D'abord, s'il faut définir un domaine sur lequel porte les émotions morales, il semble que ce soit d'abord et avant tout les comportements ou événements sociaux (ou ceux qui peuvent être interprétés comme tels, un tremblement de terre peut être interprétée comme l'expression de la colère divine).⁶ En effet, contrairement aux émotions non-morales qui peuvent être provoquées par des événements non-sociaux (par exemple, la surprise causée par le claquement d'une porte poussée par le vent ou la peur que l'on éprouve lorsque l'on se trouve au bord d'un précipice), les émotions morales sont des réactions à des événements ou comportements posés par des sujets et ayant (étant perçu comme ayant) un impact sur d'autres sujets (humains et parfois non-humains, incluant parfois le sujet de l'action lui-même). Mais d'autres critères peuvent être invoqués. Remarquons cependant avant d'aller plus loin, que je ne tenterais pas ici de fournir des conditions nécessaires et suffisantes de la moralité, mais seulement des conditions nécessaires. Ainsi, il est probable que les conditions que je poserai comme nécessaires, ne réussiront pas à distinguer le domaine de la moralité de celui de l'étiquette (ou du conventionnel). Il y a une bonne raison à cela, mais n'aborderai pas cette question aujourd'hui (voir cependant note 9). Je considère que pour la tâche que je me propose aujourd'hui, la formulation de conditions nécessaires est suffisante.

Franz de Waal (2005) suggère que l'on retrouve chez les primates non-humains les éléments primitifs (« les blocs de construction », comme il les nomme ailleurs : Flack & de Waal 2000) de la moralité humaine, comme l'empathie et le sens de l'équité. Que manque-t-il aux primates pour pouvoir être qualifiés de moraux ? Au moins deux choses selon moi (voir Gert 2005 qui n'est pas de mon avis sur ce minimum) : le fait que les émotions que ressentent les primates non-humains ne sont pas motivées par la conformité ou la non-conformité à une norme et le fait que leurs émotions n'ont pas un caractère désintéressé. Expliquons chacun des éléments. D'abord,

⁵ Il convient de noter que les ni les définitions, ni les listes d'émotions morales ne concordent toujours entre auteurs. Voir Dumouchel (2004) pour des remarques sur les implications possibles d'un tel désaccord.

⁶ Christine Tappolet note (en conversation) que les émotions morales portent non seulement sur les comportements, mais également sur le caractère des individus ou sur les sociétés. Je crois qu'il y a de bonnes raisons de penser que les jugements sur le caractère des individus font parti du 'domaine propre' des émotions morales, mais que ceux sur la société en général n'en font pas parti.

pour prendre un cas qui nous intéressera dans ce qui suit, il semble que plusieurs animaux, incluant la caille japonaise (Bateson 1982), aient des dispositions qui font qu'ils évitent la reproduction avec les apparentés. Peut-on imaginer cependant qu'une caille qui commettrait l'inceste pourrait ressentir du regret ou encore de la culpabilité ou qu'elle pourrait éprouver du dégoût et de la colère vis-à-vis d'autres cailles commettant l'inceste ? Comme l'illustre cet exemple, il existe une différence importante entre le fait de se comporter naturellement de façon *morale*ment *élogieuse* (être équitable, empathique, éviter l'inceste) et se comporter de façon morale *parce que nous jugeons que nous devons nous comporter ainsi* (la distinction est proposée par Joyce à paraître ; manuscrit ; 2006).⁷ Dans ce cas-ci, il y a une différence entre ne pas vouloir commettre l'inceste ou ne pas vouloir que d'autres le commettent, d'une part, et, d'autre part, juger que l'inceste est une abomination morale et pour cette raison, ne pas le tolérer. En d'autres mots, il y a une distinction entre avoir des *inclinations morales* et *juger un comportement comme étant ou non en conformité avec des normes et réagir émotionnellement à ce jugement*. Une partie du débat entre nativistes et anti-nativistes vient du fait que l'on a négligé cette distinction. Ainsi, comme on le verra, les évolutionnistes s'intéressent principalement aux inclinations morales, aux émotions qui produisent une disposition à se comporter moralement et pas aux émotions qui sont morales parce qu'elles manifestent l'approbation ou la désapprobation d'un comportement jugé à l'aune d'une norme. Lorsque Prinz s'intéresse à la question de savoir si l'on peut parler d'innéisme en matière de moralité,⁸ c'est au second type de comportements qu'il s'intéresse. Ainsi, il a beau jeu de montrer que même si nous avons des dispositions innées, les normes qui dictent ou prohibent les comportements sont différentes entre les cultures et à travers le temps.

Le deuxième élément est illustré par le comportement des singes dont parle de Waal. Pour ne prendre qu'un exemple, l'expérience de Brosnan et de Waal (2003) montre que les singes capucins sont sensibles à l'iniquité, mais seulement quand ils en sont l'objet, par exemple quand ils voient un congénère recevoir un type de nourriture qu'ils préfèrent en échange de l'accomplissement d'une tâche. Ils ont, pour reprendre l'expression de de Waal (2005), un « sens égoïste de l'équité », n'étant pas du tout concerné par le traitement inique que pourrait subir un

⁷ Paul Dumouchel me fait remarquer, avec justesse, que la distinction remonte au moins à Kant qui posait qu'il existe une différence entre "agir conformément à la morale" et "agir par respect de la loi morale". À la différence de Kant, cependant, Joyce ne considère pas que les actions qui sont produites par une inclination morale ne peuvent être moralement admirables. Il se range donc avec le sens commun contre Kant (Joyce, 2006, p. 50).

⁸ Prinz (sous presse a) s'attaque principalement à l'innéisme qu'il qualifie d'*immodeste* (qui soutient que les normes qui nous gouvernent sont fixées de façon innée) ou de *modeste* (qui prétend que les normes qui nous gouvernent sont innées, mais influencées par des facteurs épigénétiques, un peu à la façon des théories chomskyenne du langage). Il s'en prend également à une forme d'innéisme *minimale* (défendue entre autres par Stich) selon laquelle nous aurions un équipement biologique inné destiné à acquérir des normes morales, sans qu'aucun contenu ne soit spécifié ou favorisé. Dans ce qui suit, je ne m'intéresserai pas à évaluer la valeur des arguments qu'il invoque contre cette dernière forme d'innéisme.

de leurs congénères.⁹ Or, une grande partie de la vie morale émotionnelle des humains consiste en réactions à des événements sociaux qui ne les affectent pas directement (ni eux-mêmes, ni leurs apparentés). Comme l'écrit Haidt, «les émotions morales sont celles qui sont liées aux intérêts ou au bien-être soit de la société comme telle ou bien au moins à des personnes autres que l'agent moral » (2003, p. 853). Bien sûr, l'étendue du « cercle » (pour reprendre l'expression de Peter Singer) qui comprend les êtres qui doivent ou méritent d'être traités moralement et ceux envers qui nous n'avons pas une telle obligation, peut varier grandement entre les cultures et les époques, mais en principe, il dépasse le cercle de l'agent moral et de ses apparentés.¹⁰

Pour qu'une émotion puisse donc être dite morale, elle doit minimalement exprimer l'approbation ou la désapprobation d'un sujet à l'égard d'un comportement ou d'une idée en fonction d'une norme, que ce sujet soit affecté directement ou pas par ce comportement ou par cette idée. Certains (Joyce 2006 ; Price *et al.* 2002) ont suggéré que les émotions que nous considérons comme morales ont évolué pour permettre la coopération entre non-apparentés.¹¹ Le cas du dégoût moral inspiré par l'inceste semble cependant montrer qu'une telle explication ne peut être au mieux que partielle. À première vue, il semble en effet difficile de défendre l'idée que le fait de réagir avec désapprobation à l'inceste peut supporter d'une quelconque façon la coopération entre non-apparentés. Mon point de vue est qu'il faut probablement éviter de considérer le domaine de la moralité comme s'il regroupait des phénomènes qui ont une structure commune profonde, c'est-à-dire comme l'équivalent d'une espèce naturelle. Je crois que les évolutionnistes s'accommoderaient assez bien d'un tel point de vue. Après tout il est plausible de penser que le terme « moral » est un terme désignant une « espèce pratique », c'est-à-dire une espèce dont les membres sont rassemblés parce qu'ils possèdent quelque chose en

⁹ Prinz (sous presse b) conteste que le comportement des capucins soit en un quelconque sens 'moral'. Cette question ne m'occupera pas ici.

¹⁰ Westermarck écrivait qu'en plus du désintéressement dont nous venons de parler plus haut, « les émotions morales diffèrent du genre des émotions non-morales [...] par leur apparente impartialité et leur saveur de généralité » (1917, p. 738-739 ; cité par de Waal 2005, p. 15). Plusieurs psychologues (on pense entre autres à Turiel) et philosophes (Nichols 2004) l'ont suivi affirmant que la moralité exhibe un type particulier de normativité qui la distingue de la simple étiquette par exemple. Selon eux, les normes morales sont considérées par la plupart des humains comme étant objectives et générales, *objective* en ce qu'elle ne dépendent pas d'une convention ou de l'autorité de quelqu'un et *générale* en ce qu'elles valent en toute époque et en tout lieu. Ces caractéristiques ont cependant été remises en question récemment par Stich et ses collègues (Kelly & Stich, manuscrit ; Sripada & Stich, manuscrit). Prinz (sous presse b) donne une interprétation déflationniste des propriétés des normes morales qui explique les propriétés des normes morales en termes de croyances et de dispositions (potentiellement variables) à l'égard de ces dernières. Même si je suis sympathique à cette position (voir également Gert 2005), je crois qu'il n'est pas nécessaire de prendre position pour ou contre l'existence de ces caractéristiques dans le cadre de cet article et qu'il donc possible de rester agnostique quant à l'issue du débat.

¹¹ Ainsi, pour prendre un exemple, la culpabilité serait causée par la perception qu'un de nos comportements pourraient causer un tort à une relation de coopération mutuelle avec un ou des individus et cause, en plus d'un inconfort subjectif, un tendance à poser des gestes qui permettraient de compenser la victime de nos comportements et de réinstaurer la relation mutuelle (voir Fessler & Haley 2003).

commun qui *nous* intéresse, non parce qu'il partage une structure inhérente (dans ce cas, nos intérêts pragmatiques déterminent un regroupement parmi plusieurs possibles). Les évolutionnistes s'attachant dans de si nombreux domaines à dépasser les intuitions et conceptions du sens commun, pourraient bien dans ce domaine également proposer de faire table rase de notre conception du domaine de la moralité. Je reviendrai en conclusion sur cette possibilité.

3. Le retour de Westermarck

Comme je l'ai écrit plus tôt, on assiste depuis quelques années à un retour des idées de Westermarck sur le devant de la scène scientifique. J'aimerais décrire la dernière vague de travaux sur le sujet. Pour des raisons d'espace, je m'en tiendrai à la description du mécanisme sous-tendant l'évitement de l'inceste entre frères et sœurs, je ne chercherai pas à décrire les mécanismes qui sous-tendent l'évitement de l'inceste mère-fils ou père-fille. Les indices que peuvent utiliser les mères et des pères pour reconnaître leur progéniture étant différents de ceux que peuvent utiliser les enfants pour reconnaître leurs apparentés, il est tout à fait plausible de supposer qu'ils utilisent des mécanismes différents pour régler ce problème (pour une description de ces mécanismes, voir Lieberman, manuscrit).

Westermarck proposait que les humains possèdent un mécanisme d'évitement de l'inceste qui a pour résultat que les gens qui ont été élevés ensemble développent une aversion à l'idée même d'avoir des contacts sexuels entre eux. Cette aversion serait une réponse aux problèmes liés à l'inceste puisqu'elle empêche suffisamment souvent les proches parents de se reproduire et de produire des descendants qui possèdent des allèles délétères récessives (en plus de consister en un mécanisme de défense contre les pathogènes en permettant de conserver une forte diversité génétique dans les populations). Selon Westermarck, les tabous concernant l'inceste que l'on retrouve dans de si nombreuses sociétés sont l'expression de cette aversion et non la cause de celle-ci.

L'hypothèse de Westermarck, on le sait, rencontra de nombreuses critiques peu de temps après avoir été proposée. Parmi celles-ci, peut-être une des plus célèbres (elle fut reprise comme un mantra depuis Frazer et Freud jusqu'à maintenant), mentionnait une difficulté logique de la thèse de Westermarck : le fait qu'une prohibition semble inutile pour un comportement que personne n'a envie de faire. Comme l'écrivait Frazer :

« Il n'est pas facile de comprendre pourquoi un instinct humain profond devrait avoir besoin d'être renforcé par la loi. Il n'y a pas de loi commandant aux humains de manger ou de boire ou leur interdisant de mettre leurs mains dans le feu. Les humains mangent et boivent et gardent leurs mains hors du feu instinctivement par peur de pénalités naturelles, non de pénalités légales. ... La loi interdit seulement aux humains ce que leurs instincts les inclinent à faire; ce que la nature elle-même interdit et punit, il serait superflus à la loi de l'interdire et de le punir ». (Frazer 1910, p. 97-98 ; cité par Wolf 2005a, p. 5)

Le point de vue qui s'imposa fut donc celui de ceux qui comme Frazer et Freud avançaient que contrairement à ce qu'affirmait Westermarck, l'enfance (et peut-être pas seulement l'enfance) était dominée par un désir incestueux et que ce désir devait être subjugué (réprimé) par des forces sociales externes sous forme de norme. Sous l'effet de cette critique, il semble que l'hypothèse de Westermarck ait plus ou moins perdu de sa vigueur jusque dans les années 80 où une série de travaux lui fit retrouver son lustre. Parmi ceux-ci, Shepher (1971, 1983) documenta d'abord le faible taux de mariage (et de relations sexuelles) entre enfants israéliens sans lien de parenté, mais élevés ensemble depuis leur jeune âge dans les kibboutz. Puis Wolf (pour un résumé, voir Wolf 1993 et 2005b) étudia le cas des mariages de mineurs en Chine, mariage où la future épouse est mise en adoption dans la famille du garçon qui deviendra plus tard son mari. Il découvrit un lien entre l'âge de la période de co-résidence et le taux de divorce.

Ce type d'étude, que l'on peut considérer des expériences naturelles, semblait supporter l'hypothèse de Westermarck selon laquelle la co-résidence pendant l'enfance produit l'aversion sexuelle. Bien qu'elles ravirent les sociobiologistes, elles ne furent pas sans critique (voir entre autres Leavitt 1990) : certains relevant par exemple que des facteurs sociaux concourraient à empêcher le mariage entre les adultes qui avaient été élevés dans les kibboutz (par exemple, le fait que les jeunes étaient séparés au moment de leur service militaire ou que les valeurs des kibboutz décourageaient les relations sexuelles entre membres d'un même kibboutz) ou, dans le cas des mariages de mineurs, que ces mariages étaient perçus comme socialement inférieurs et pouvant être ridiculisés socialement. Même si plusieurs de ces critiques ne s'avèrent pas fondées (voir Wolf 1993 et 2005a et b ; Uhlmann 1992), il reste que ces découvertes posent problème pour ceux qui proposent un point de vue nativiste sur la moralité. En effet, elles ne donnent pas d'explication de la façon dont l'aversion résultant de la co-résidence pourrait être responsable de l'apparition d'une norme prohibant les comportements incestueux chez les tiers (non-apparentés) ? Et puis, ces travaux ne montrent pas que l'aversion qui naît de la co-résidence est un sentiment *moral* proprement dit. Être sexuellement indifférent ou éprouver de l'aversion à l'idée d'avoir une relation sexuelle avec ceux avec qui l'on a été co-socialisé est différent de juger que l'inceste est interdit et qu'il mérite réprimande ou punition. Si l'on s'attend de ces travaux

qu'ils nous révèlent quelque chose sur les bases innées de la moralité, il semble donc qu'ils n'y arrivent tout simplement pas.

3.2 Un nouveau paradigme : Lieberman et Fessler

La deuxième vague de travaux sur l'évitement de l'inceste semble, à première vue du moins, pouvoir pallier aux problèmes que nous venons d'évoquer. Ces travaux s'intéressent en effet aux réactions des sujets à l'inceste chez des tiers. Dans ce qui suit, je vais considérer dans l'ordre les expériences de Lieberman et celles de Fessler. J'expliquerai pourquoi, finalement, la seconde vague échoue là où la première échouait aussi.

L'hypothèse de Lieberman et ses collègues (2003 manuscrit) et celle de Fessler et Navarrete (2004) consiste à poser que l'évitement de l'inceste résulte du fonctionnement conjoint de deux mécanismes : un premier spécialisé dans la reconnaissance des proches parents (un estimateur de parenté)¹² et un second qui lui est spécialisé dans l'évaluation de la valeur sexuelle d'une autre personne. On peut penser que ce second mécanisme est déterminée par de multiples facteurs : la symétrie, l'âge, le niveau de similarité entre les personnes, le statut social, les autres choix disponibles à l'individu, les coûts d'opportunité, etc. Suivant Westermarck, ce mécanisme est également déterminé par le degré de familiarité avec la personne, spécialement la familiarité résultant d'une empreinte (*imprint*) à une certaine période du développement. Ce type de familiarité serait un indice évolutivement fiable (pas nécessairement fiable de façon absolue) de la parenté génétique et devrait donc être, toutes choses étant égales par ailleurs, « antiérotique » (pour employer l'expression de Lieberman *et al.* manuscrit).¹³ Selon Lieberman (manuscrit), le dégoût est l'émotion qui a été recrutée (co-optée) par l'évolution pour être le produit du système d'estimation de la valeur sexuelle dans les cas où l'objet d'évaluation est un proche parent, probablement parce que le dégoût comporte une forte composante motivationnelle qui conduit à éviter le contact avec l'objet dégoûtant (la répulsion, cette dernière a également la caractéristique de diminuer l'excitation sexuelle, selon Fessler et Navarrete 2004, p. 281). La co-optation était particulièrement facile, selon Lieberman, parce que les actes sexuels font parties des choses qui ont, pour le dire ainsi, un potentiel dégoûtant (contrairement à la neige ou aux roches). Un deuxième raison (Lieberman *et al.* manuscrit) est que le dégoût est sensible non pas à l'apparence sensible (votre sœur pourrait après tout être Angela Jolie ou votre

¹² L'estimateur de parenté projette non-seulement dans le mécanisme d'estimateur de la valeur sexuelle, mais également dans le mécanisme d'évaluation du degré de coopération ou d'altruisme entre apparentés (*kin-altruism*).

¹³ La familiarité n'est probablement pas le seul indice. Lieberman mentionne également certains autres indices comme la similarité faciale et ceux dérivés du catabolisme des protéines associées avec les complexes d'histocompatibilité majeure.

frère Brad Pitt), mais à certaines propriétés invisibles et relationnelles (avoir été touché par quelqu'un ou quelque chose dans le cas de la nourriture, ou être votre frère ou votre sœur, dans le cas des partenaires sexuels potentiels).

La lecture la plus charitable de l'hypothèse évolutionniste consiste à dire que la familiarité détermine partiellement le degré d'aversion que nous éprouverons vis-à-vis d'une autre personne (ce degré devrait varier en fonction du degré d'éloignement). Il est possible que devant les autres facteurs que nous avons mentionné plus haut, l'aversion ne fasse pas le poids (l'exemple des joueurs de rugby mentionné en introduction montre que lorsque les gens sont affamés, ils sont parfois conduits à manger des choses qui les dégoûtent en temps normal). Pour cette raison, il serait intéressant de parcourir la littérature clinique sur l'inceste pour découvrir dans quelles conditions l'aversion n'est pas suffisante ou dans quelles conditions elle n'apparaît pas. Il est également possible que certains cas d'évitement de l'inceste ne soient pas produits par l'absence de désir, mais par l'évaluation des risques que la réalisation du désir incestueux comportent (Fessler parle d'un mécanisme « d'évaluation des conséquences » qui pourrait parfois agir conjointement avec le « mécanisme d'évaluation de la valeur sexuelle »). Par exemple, si le désir n'est pas réciproque et qu'un individu doit utiliser la force pour réaliser son désir, il risque des représailles de la part d'autres individus de la communauté, ce qui peut peser contre la réalisation de son désir. Même dans un scénario où le désir est réciproque, l'individu pourrait risquer l'ostracisme ou d'autres conséquences négatives si le comportement est jugé n'être pas socialement acceptable. Pour ces raisons, il faudrait éviter de postuler que l'évitement de l'inceste est, pour reprendre l'expression de Kitcher, un « comportement unitaire », il peut être déterminé par plusieurs facteurs. Il faut donc voir le travail de Lieberman et de Fessler comme étudiant *un* des facteurs qui conduisent à l'évitement de l'inceste.

3.2.1 Les expériences de Lieberman

Ces précisions étant faites, examinons les données de Lieberman et ses collègues. Ces dernières proviennent de deux expériences testant l'hypothèse de Westermarck. Dans la première expérience (Lieberman *et al.*, manuscrit), les chercheurs ont voulu explorer le type d'indices qui gouvernaient les mécanismes d'inhibition de l'inceste ainsi que la fenêtre temporelle qui caractérisait ces mécanismes. Ils ont donc développé un questionnaire permettant d'obtenir des informations sur le type de comportements que les sujets ont eu, enfants, avec leurs proches parents (frères, sœurs, mères et pères). Les questions portaient sur la fréquence de jeux de nature physique (par exemple, du chamaillage), le nombre de fois qu'ils ont vu leurs proches nus, s'ils

ont couché dans la même pièce, s'ils partageaient souvent leur repas ensemble, mais aussi sur l'affection physique et la proximité émotionnelle entre les membres de la famille.

Afin de mesurer l'aversion sexuelle ressentie envers les frères ou sœurs, on demandait aux sujets de rapporter leur niveau de dégoût après s'être imaginé des actes sexuels de nature variée impliquant des membres de leur famille. L'hypothèse de Lieberman et ses collègues est que le niveau de proximité physique pendant l'enfance sera un bon prédicteur du niveau de dégoût qui sera ressenti pendant l'exercice d'imagination. Les données préliminaires de cette étude semblent confirmer l'hypothèse. Plus la période de la co-résidence entre un frère et une sœur a été longue, plus l'aversion ressentie à l'idée d'avoir des relations sexuelles entre eux est forte. Plus précisément, plus la période de co-résidence dans les dix premières années de la vie a été longue, plus le sentiment de dégoût éprouvé est fort. Ces données indiquent également que le degré d'affection physique présent entre les membres de la famille pendant l'enfance est corrélé positivement avec le degré d'aversion ressentie. En d'autres termes, plus les contacts entre les membres de la famille ont été chaleureux, plus les enfants provenant de cette famille seront disposés à juger l'inceste comme dégoûtant.

Dans une autre série d'expériences, Lieberman et collègues ont cherché à mesurer l'opposition morale à l'inceste chez des tiers. L'idée derrière cette série d'expériences est qu'il est possible qu'en raison des tabous sociaux qui pèsent sur l'inceste, les sujets ne veuillent pas révéler leurs véritables sentiments à l'égard de leurs proches parents. Pour contourner ce problème méthodologique, les chercheurs ont donc demandé aux sujets d'évaluer moralement dix-neuf actes antisociaux commis par des tiers et de les ordonner, du pire au moins pire. Parmi ceux-ci, certains étaient des actes de nature non-sexuelle (fumer de la marijuana ou tuer sa femme) et d'autre, des actes incestueux (mariage ou actes sexuels consensuels entre frère et sœur). Les réponses à ces questions étaient corrélées avec des données concernant la famille des sujets qui procédaient à l'évaluation. Les données recueillies concernaient la structure de la famille (le fait d'avoir des frères ou des sœurs, si ces frères ou sœurs avaient été adoptés ou non, etc.), l'attitude personnelle et celle des parents concernant la sexualité, les activités entre chaque frère et sœur ainsi que le moment et la durée de la co-résidence avec les autres membres de la famille.

Les résultats montrent qu'il existe une corrélation positive entre la co-résidence pendant l'enfance avec un autre enfant de sexe opposé et les jugements concernant le degré d'indignation moral ressentie envers des actes incestueux chez les tiers (la corrélation n'apparaît pas si le sujet a co-résidé avec un enfant du même sexe que lui), alors que la parenté réelle des co-résidents (le fait que la personne avec qui vous avez grandi soit ou non votre véritable frère ou sœur) ne

prédit pas la réaction des sujets indépendamment de la co-résidence. Ceci tend à montrer que l'indice utilisé par le mécanisme d'évaluation est la co-résidence et non pas la véritable parenté, qui est de toutes façons inobservable. En fait, les sujets qui rapportent avoir été élevés avec des frères ou sœurs adoptives montrent la même corrélation positive lorsqu'ils ont co-résidé entre l'âge de 0 à 10 ans que les enfants qui n'ont pas été adoptés, ce qui montre que l'effet est imperméable aux croyances culturelles concernant les liens de parenté. Comme l'écrivent les auteurs :

« ... c'est le nombre d'années durant lequel un fille réside avec un garçon qui importe, non qu'elle croit ou non que c'est son frère. Ceci suggère que la direction du flux de l'information entre le système inconscient de reconnaissance des apparentés et les croyances culturelles est asymétrique. Le système de reconnaissance des apparentés informe les croyances à propos du fait que certaines relations sont moralement mauvaises, mais la composante motivationnelle semble être résistante à la révision par les croyances culturelles concernant qui est un apparenté. » (Lieberman *et al.* 2003, p. 825)

L'étude montre également que chez les hommes, les années de co-résidence après l'âge de 10 ans (entre 10 et 18 ans) sont également corrélées positivement avec les jugements moraux, alors que pour les femmes, la corrélation n'augmente pas après 10 ans. Ceci est en accord avec les prédictions concernant l'asymétrie des coûts d'investissement parental entre les hommes et les femmes. Du point de vue de la détection des apparentés, certaines erreurs (le fait de prendre un apparenté pour un non-apparenté) sont plus coûteuses pour les femmes que pour les hommes et on doit donc s'attendre à ce que les femmes concluent plus rapidement que les hommes à la parenté, quitte à inclure dans les apparentés des individus qui ne le sont pas. Finalement, l'attitude des parents et l'attitude du sujet à l'égard du sexe ne sont pas corrélés avec le jugement moral, ce qui fait affirmer à Lieberman et ses collègues que la culture n'influence pas les attitudes vis-à-vis de l'inceste.

3.2.2 Les expériences de Fessler et Navarrete

L'expérience de Fessler et Navarrete reproduit dans les grandes lignes la seconde série d'expériences de Lieberman et ses collègues à la différence près que les premiers jugent (2004) que l'attitude des gens vis-à-vis de la possibilité d'avoir des rapports sexuels avec des proches parents dépend de deux facteurs : soit « a) une contribution endogène produite par les mécanismes d'évitement de l'*inbreeding* et b) une contribution exogène produite par les proscriptions culturelles internalisées de façon générale » (p. 281). Ils remarquent avec justesse que Lieberman et ses collègues mesurent l'influence de la culture en mesurant la restrictivité ou la permissivité des parents ou des sujets et notent qu'une telle mesure ne saurait en aucun cas

résumer à elle seule les influences possibles de la culture sur les réactions émotionnelles. Ils notent également que l'on n'est pas justifié de croire que les facteurs culturels ne jouent aucun rôle dans les jugements, puisque si c'était le cas, on devrait s'attendre à ce que ceux qui n'ont pas subi de co-socialisation soient indifférents à l'inceste chez les autres, ce qui ne semble pas être le cas (voir Fessler et Navarrete 2004, p. 290).

Fessler et Navarrete font 4 hypothèses :

- Un dégoût, une motivation d'évitement et un désir de punir plus importants seront exhibés par les sujets qui ont fait l'expérience d'une co-socialisation comparativement à ceux qui ne l'ont pas fait, puisque la réaction des premiers sera expliquée à la fois par les facteurs endogènes et les facteurs exogènes, alors que la réaction des seconds ne sera expliquée que par les facteurs exogènes.
- Puisque les mécanismes de reconnaissance ont une fenêtre temporelle, la direction et la valeur absolue de la différence d'âge entre le sujet et son frère ou sa sœur affectera la valeur de la réaction aux transgressions d'autrui.
- Les individus qui ont été co-socialisés avec plus d'une personne du sexe opposé montreront un effet plus grand dans la force de leur réponse aux transgressions d'autrui.
- Étant donné la théorie de l'investissement parental, les femmes auront des réactions plus aversives à l'inceste et de plus fortes réactions aux transgressions chez autrui. De même l'expérience de co-socialisation devrait avoir plus d'impact sur la force de la réponse chez les femmes que chez les hommes.

Ces hypothèses sont testées par l'expérience suivante menée sur 250 étudiants de baccalauréat à l'UCLA à qui on distribuait un questionnaire. Celui-ci faisait état d'une histoire à propos d'un frère et d'une sœur qui vivaient ensemble pour économiser de l'argent et qui auraient commencé à faire l'expérience de l'inceste de façon consensuelle et finissant par prétendre qu'ils sont mari et femme. L'histoire disait clairement que les voisins savaient que le couple a une vie sexuelle passionnée. Les voisins finissent par découvrir la vraie nature de leurs relations. À ce moment, les sujets sont appelés à dire s'ils se sentiraient confortables de vivre près du couple, de travailler ou d'interagir avec eux (pour mesurer l'évitement). On leur demande également d'indiquer le degré de dégoût que leur inspire le comportement du couple (pour mesurer le dégoût). L'histoire continue ensuite en expliquant que comme la relation est illégale, le couple est arrêté. On demande alors aux sujets de recommander la durée de l'emprisonnement et la taille de l'amende appropriée dans ce cas (pour mesurer les sentiments punitifs). Les réactions à l'histoire sont

corrélées avec les réponses à un questionnaire sur le nombre, le sexe et l'âge des frères ou sœurs ainsi que sur la durée de co-résidence. Pour mesurer les facteurs exogènes, les chercheurs ont également inclus des questions pour connaître l'attitude des sujets concernant le sexe, le crime et la punition et l'autonomie individuelle (qu'ils ont regroupé en une seule valeur composite).

Les résultats de l'étude confirment l'hypothèse de Westermarck selon laquelle la co-socialisation est le facteur qui module l'aversion, non le fait d'être un apparenté. Quant à l'idée qu'il existe un lien entre la disparité d'âge entre le sujet et un enfant du sexe opposé et l'aversion à l'inceste, les résultats montrent un effet chez les hommes, mais pas chez les femmes (c'est donc dire que les hommes ont besoin d'une plus longue période de co-socialisation pour conclure à l'apparentement que les femmes). Le nombre d'enfants qui étaient présents pendant la co-socialisation semble jouer un rôle à la fois chez les hommes et chez les femmes. Finalement, et de façon consistante avec la théorie de l'investissement parental, les femmes rapportent en général une plus grande aversion au scénario d'inceste.

L'expérience de Fessler et Navarrete permet également de mettre en évidence le fait que la réaction à l'inceste n'est pas simplement le désintérêt, mais qu'elle est beaucoup plus émotionnellement chargée : elle implique l'évitement, la punition et le dégoût. De plus, et cela est à mon avis extrêmement important, ils ont découvert que le facteur le plus important dans la réaction à l'inceste étaient en fait l'attitude des sujets par rapport à la punition et au crime (attitude qu'ils affirment comporter une forte part culturelle). Comme ils le notent :

« Nous trouvons donc très révélateur que cet ensemble d'attitudes soit l'indice le plus fort des réactions à l'inceste consensuel entre tiers, puisque ceci est en accord avec un ensemble de recherches indiquant que la culture est un déterminant important des opinions concernant l'acceptabilité de formes variées de comportement sexuel. » (2004, p. 291)

Ainsi, s'il y a bien un effet dû à la co-socialisation, comme le proposait Westermarck, une partie importante de la force de l'opposition à l'inceste devrait provenir d'idées socialement transmises. Les modèles de l'explication de l'évitement qui ne tablaient que sur le fonctionnement d'un mécanisme d'évitement de l'inceste négligeaient donc un facteur. La mécanique de l'évitement de l'inceste est beaucoup plus complexe qu'il pouvait sembler au départ. J'y reviens dans la prochaine section.

3.3 Les problèmes avec le nouveau paradigme

Je disais plus haut que les travaux de la seconde vague *semblaient* pallier au problème qu'avaient rencontrés ceux de la première vague. Il n'est pas du tout clair que le même problème

ne se pose pas pour les travaux de la seconde vague. Comme le remarque Joyce (manuscrit b), le seul fait qu'une émotion soit à propos de tiers ne suffit pas à faire de cette émotion une émotion morale. Il y a, remarque-t-il, une « grande différence entre ne pas vouloir que les autres commettent l'inceste et juger qu'une telle union est une abomination morale méritant une punition ». En fait, note-t-il, même si l'opposition est marquée de colère, de sentiment punitif et de désir d'évitement, ce n'est que si ces sentiments sont accompagnés d'un jugement ou d'une évaluation que l'action des tiers est une transgression d'une norme que l'on peut parler d'émotion morale. Dans le cas des travaux de Debra Lieberman, il y a un problème supplémentaire : elle demande aux sujets de l'expérience leur opinion sur la moralité des comportements des tiers (à quel degré jugez-vous que ce comportement est mauvais moralement ?) et non le type d'émotions qu'ils ressentent. Ce n'est probablement qu'en combinant les expériences de Lieberman et celle de Fessler que nous pourrions arriver à quelque chose de satisfaisant : les sujets sentent du dégoût, veulent éviter et punir ceux qui commettent l'inceste (comme le montre Fessler), ils jugent également l'inceste chez les tiers comme quelque chose de moralement mauvais (comme le montre Lieberman), qui plus est, la force des émotions et du jugement est corrélée avec la co-socialisation. Maintenant, il faudrait pouvoir montrer que les émotions et le jugement sont corrélés, ce que ni l'un ni l'autre expérimentateur ne fait, c'est-à-dire que plus forte est l'émotion plus fort est le jugement ou vice-versa.¹⁴ Même si c'était le cas, et c'est important pour ce qui suit, il ne faudrait pas perdre de vue que la sévérité ou la force des émotions (et probablement celle du jugement) dépend aussi fortement de facteurs exogènes culturels.

4. Pourquoi prohiber un comportement que nous ne désirons de toutes façons pas faire ?

Admettons pour l'instant qu'un mécanisme d'évaluation de la parenté projette véritablement dans le mécanisme d'évaluation de la désirabilité sexuelle de telle façon que chez tous les individus ayant été co-socialisés pendant une certaine période de leur enfance, l'intérêt sexuel soit inexistant et que l'idée même d'avoir des rapports sexuels soit dégoûtante. Supposons également que ces mêmes individus trouvent dégoûtante l'idée de l'inceste chez deux personnes avec qui ils ne sont pas apparentés ? Est-il possible que ce dégoût soit à la base des prohibitions culturelles ?

¹⁴ Les travaux de Wheatley et Haidt (2005) sur l'hypnose semblent indiquer qu'il existe une relation causale allant de l'émotion à la sévérité des jugements moraux. Les auteurs montrent ainsi que les sujets hypnotisés et instruits d'éprouver du dégoût à la lecture de certains mots, portent des jugements moraux beaucoup plus sévères sur des situations qui leur sont décrites lorsqu'ils rencontrent ces mots que lorsqu'ils ne les rencontrent pas.

Nous avons remarqué plus haut que la moralité exige plus que le simple fait d'avoir des inhibitions, elle exige que le comportement ou les émotions soient guidés par des normes. *Comment* passe-t-on de un à l'autre ? *Peut-on* passer de un à l'autre ? Y a-t-il un lien entre une inhibition et une réaction aversive à certains comportements et une prohibition fondée sur une norme sociale ?

Comme je l'ai dit plus haut, Frazer et Freud, lorsqu'ils critiquaient Westermarck posaient justement ce problème, et Kitcher en résume l'esprit : « Pourquoi devrait-on prohiber un comportement que les gens ne sont pas disposés à faire ? » (2003, p. 308).

Les psychologues évolutionnistes sont également conscients du problème posé par le lien entre inhibition et prohibition. Comme l'écrivent Lieberman et ses collègues :

« Les règles morales et la prohibition ne sont pas simplement l'expression des réactions individuelles. Une préférence universelle pour le sucre ne conduit pas à une règle requérant que tout le monde mange du sucre et une absence d'intérêt sexuel envers vos apparentés ne motive pas intrinsèquement la punition lorsque d'autres ménages se comportent de façon incestueuse ... » (Lieberman *et al.*, manuscrit)

Puisque l'inhibition n'est pas suffisante en principe pour motiver la prohibition, il faut donc qu'un autre mécanisme se charge de la prohibition. Ce dernier mécanisme serait indépendant, selon eux, de celui de l'évaluation de la valeur sexuelle :

« [Nous] croyons que le système qui a pour fonction de réguler les désirs sexuels de l'individu est logiquement (et neuralemement) distinct des adaptations qui génèrent les préférences pour intervenir dans les choix sexuels des autres. » (Lieberman *et al.*, manuscrit).

Cette réponse ne me satisfait pas et j'aimerais expliquer pourquoi dans ce qui suit.

4.1 Réponse à l'argument des psychologues évolutionnistes

Les psychologues évolutionnistes acceptent une version de la prémisse freudienne selon laquelle c'est parce qu'il existe un désir incestueux que les prohibitions culturelles existent. En gros, Mère Nature aurait veillé à nous doter d'un mécanisme supplémentaire afin de permettre d'éviter les cas d'inceste entre apparentés qui n'ont pas grandi ensemble (entre un oncle et une fille ou encore un père adoptif et sa fille) ou dont le seuil du mécanisme d'évitement de l'inceste est trop bas (par exemple un père qui croit qu'il n'est pas le véritable père de sa fille), cas qui comportent eux aussi des coûts pour la fitness des parents de l'enfant. Comme l'écrivent Lieberman et ses collègues :

« ... nous faisons l'hypothèse que la sélection a construit un système séparé (quoique relié de façon étroite) qui représente l'accouplement potentiel des autres et qui motive

l'interférence (ou l'assistance) en fonction d'une évaluation informée par les conséquences moyennes sur l'adaptabilité ancestrale. En général, le sexe entre les autres membres de la famille est considéré avec dégoût. Par exemple, les mères devraient faire l'expérience du dégoût à l'idée que leurs frères (ou maris ou fils) aient des relations sexuelles avec leurs filles, et elles devraient être motivées à intervenir [...] Un tel système qui motive l'intervention expliquerait pourquoi dans les cultures que Fox a identifiées comme n'activant pas le mécanisme de Westermarck [...] les parents et les autres sont motivés à générer et à promouvoir des idéologies qui prohibent l'inceste. » (manuscrit)

Comme je l'ai dit plus haut, je ne suis pas sympathique à cette proposition pour un certain nombre de raisons. Tout d'abord, si je comprends bien la proposition de Lieberman, le mécanisme supplémentaire, celui qui « génère et encourage » les normes prohibant l'inceste, entre en jeu lorsque le mécanisme de Westermarck ne parvient pas à empêcher l'inceste entre apparentés. Si les normes morales concernant l'inceste sont le produit d'un mécanisme différent de celui qui cause l'aversion entre co-socialisés, il ne servirait à rien d'invoquer cette aversion comme base de la moralité, sauf dans le sens faible où elle génère un comportement que nous jugeons louable au point de vue moral. En fait, comme le remarque Prinz, proposer ce mécanisme supplémentaire, c'est un peu admettre que le mécanisme de Westermarck conduit à éviter l'inceste, mais pas à le moraliser. De plus, il reste encore à montrer comment ce mécanisme supplémentaire génère la moralisation de ce comportement. Pour autant que l'on sache, s'opposer à l'inceste chez autrui parce que ce comportement nous dégoûte pourrait bien encore n'être qu'une forme d'inclination morale sans constituer un jugement moral proprement dit.

Un autre problème avec cette solution est qu'elle présume, sans véritablement proposer d'évidences, que la fonction des normes prohibant l'inceste est la même que celle du mécanisme de Westermarck, c'est-à-dire d'éviter la reproduction entre apparentés. Ce pourrait bien être le cas, mais sa véritable fonction pourrait aussi de favoriser l'exogamie (c'est une thèse d'ailleurs assez commune en anthropologie; voir Levi-Strauss 1967). C'est par exemple une fonction que Prinz considère :

« Une prescription générale contre l'inceste entre apparentés est une bonne stratégie pour forger des liens sociaux avec les autres. Les groupes qui n'ont pas réussi à produire de telles prescriptions n'ont peut-être pas réussi à atteindre le niveau de cohésion nécessaire pour survivre. » (à paraître a).

Même si l'on admettait que la fonction est effectivement bien d'éviter les conséquences désastreuses de la reproduction entre apparentés, il faudrait pouvoir montrer également que ces normes ne sont pas le produit d'un mécanisme cognitif qui est « domaine général ». Par exemple, Durham (2005), s'appuyant sur des données anthropologiques, note lui aussi que les sociétés

endogames ont tendance à ne pas avoir de normes interdisant l'inceste, mais il remarque que là où il y a des normes concernant linceste, la raison invoquée est constamment qu'une telle pratique est associée avec des conséquences néfastes au point de vue reproductif (enfants infirmes, etc.). Il semble donc tout simplement que les gens aient observé une corrélation entre certains types d'union et des effets néfastes. Il n'est donc pas nécessaire de postuler un mécanisme spécifique, un mécanisme général pourrait faire le travail.

Puisque la solution offerte par Lieberman et ses collègues à l'explication des normes concernant l'inceste est jugée insatisfaisante, pouvons-nous proposer une explication qui place le dégoût à la base des prohibitions culturelles ? Je crois que oui, et c'est ce que je m'efforcerai de faire dans la prochaine section. Une explication acceptable devra cependant respecter un certains nombres de desiderata qui ont été mis en évidence par les anti-nativistes, dont :

- Le fait que l'inceste n'est pas un tabou dans toutes les sociétés. À certaines époques, par exemple chez les Grecs pendant la période d'occupation romaine en Égypte ou en Iran chez les Zoroastres au début du Moyen-Âge (voir Scheidel 1996), on a pratiqué et encouragé l'inceste, et ce, non seulement dans les familles royales ou au pouvoir, mais dans une bonne partie de la population.
- Les tabous concernant l'inceste prennent des formes différentes dans diverses sociétés (dans plusieurs, il est possible et même souhaitable de se marier avec ses cousins de premier degré, dans d'autres non). De plus, le jugement concernant la sévérité des transgressions du tabou est différent entre cultures (pour un exemple de cette diversité, voir Thornhill 1990, p. 122)
- Il est possible que la fonction des normes prohibant l'inceste ne soit pas la même que celle du mécanisme de Westermarck.
- Il est possible que les normes soient adoptées parce qu'une corrélation a été découverte entre certains types de mariage et certains effets reproductifs néfastes.

Il y a, à mon avis, deux explications qui semblent tenir compte de la plupart de ces desiderata. La première est celle de Fessler et Navarrete ; la seconde celle de Nichols. Même si la seconde me semble plus crédible que la première, je ne me livrerai pas à une critique en règle de chacune. Mon but est tout simplement de développer les suggestions de réponses possibles qui ont l'avantage d'être dans l'esprit de la proposition de Westermarck sans toutefois être réductionnistes.¹⁵

¹⁵ Nous avons considéré précédemment uniquement les données concernant les rapports entre frères et sœurs. On supposera dans ce qui suit qu'il existe également des mécanismes chez les autres membres de la famille qui provoquent

5. Deux explications de l'origine de la prohibition des normes concernant l'inceste

5.1 De ce qui nous dégoûte à ce qui devrait dégoûter les autres

Fessler et Navarrete (2004, p. 292) proposent que la réaction à l'inceste chez les tiers est un produit dérivé (*by-product*) du système de régulation de l'intérêt sexuel. Ils supposent donc que, même s'il n'y a pas de nécessité logique entre inhibition et prohibition, il existe toutefois un certain lien causal entre les deux. C'est un lien de ce type que, selon eux, Westermarck posa lorsqu'il répondit aux critiques du type de celle de Freud :

« Westermarck rétorqua que les tabous étaient la conséquence de notre habileté à faire l'expérience des actions des autres comme si elles étaient les nôtres — nous créons de prohibitions pour empêcher les autres de poser des gestes que nous trouverions choquant si nous les faisons nous mêmes (Westermarck, 1926, p. 84). » (Fessler et Navarrete 2004, p. 281)

Selon eux, la structure même du dégoût permet d'expliquer pourquoi nous nous créons des prohibitions. Fessler et Navarrete (2003) pensent qu'il y a deux processus qui permettent le passage du dégoût individuel aux normes ou prohibitions. Ces deux processus sont l'empathie égocentrique et la moralisation normative.

L'empathie égocentrique est souvent conçue comme une forme primitive d'empathie. À la différence d'une empathie ajustée qui ferait que je pourrais simuler les états mentaux d'une cible en m'ajustant à ses états mentaux antérieurs et à ses perceptions, l'empathie égocentrique est le fait de réagir aux comportements d'autrui comme s'ils étaient les miens et donc, partant, de ressentir pour ces comportements (presque) la même chose que si c'était moi qui les avait posé. Ainsi, voir quelqu'un porter à sa bouche un objet dégoûtant cause en moi le même dégoût que si je le portais moi-même cet objet à ma bouche (comme le savent bien ceux qui ont déjà visionné des films d'horreur de genre *gore*). Il existe maintenant une vaste littérature en neurosciences (Lawrence & Calder 2004) qui montre que l'expression de certaines émotions chez un sujet (pour l'instant, surtout des émotions négatives comme la peur, le dégoût et la colère, mais également des sentiments comme la douleur ; voir Jackson *et al.* 2006) et l'observation des mêmes expressions chez les autres activent plus ou moins les mêmes structures neuronales. On peut se demander si le même mécanisme ne pourrait pas s'étendre à la perception d'actions plus complexes, comme celles qui déclenchent le dégoût moral. De toutes façons, quoi que soit le mécanisme responsable de l'empathie, il semble que nous ayons une tendance à ressentir du

le dégoût à l'idée d'avoir des relations sexuelles avec les apparentés. Ces mécanismes, cela va de soi, peuvent avoir des seuils différents et utiliser d'autres indices.

dégoût pour les objets ou comportements dégoûtants qui affectent les tiers et ainsi que pour certaines des actions qu'ils posent. Si tel est le cas, il est possible que nous ayons une tendance à prohiber le contact avec les objets dégoûtants ou les actions qui causent le dégoût afin d'éviter de ressentir ce sentiment.¹⁶ Notez que dans ce cas, notre motivation à intervenir serait égoïste : notre comportement serait causé non pas par le jugement que le comportement est moralement mauvais, mais par la douleur que nous cause sa vue.

Le moralisation normative (Bateson parle plutôt de « désir de conformité » et postule que c'est ce désir, ajouté au dégoût que nous inspire l'inceste, qui conspire à créer la prohibition sociale de l'inceste; 2005, p. 35) est l'autre processus qui pourrait servir de base à la prohibition. Il existe, selon Fessler et Navarrete, une tendance à attribuer une certaine normativité morale aux comportements qui sont généralisés dans une communauté. Ainsi, notent-ils, le prépondérance des droitiers peut-elle conduire à considérer les gauchers comme immoraux (ou impurs) ou, pour prendre un autre exemple, le fait de ne pas porter de cravates dans certains milieux peut conduire à des jugements sur la moralité des individus qui enfreignent ce code vestimentaire. Maintenant, si la plupart des gens éprouvent une aversion vis-à-vis de l'inceste et que cette aversion se traduit par l'absence de relations sexuelles entre apparentés, il est possible que cette aversion et ce comportement, du fait de leur prépondérance, acquièrent une force morale normative.

Certains remarqueront que nous ne moralisons pas tout ce qui dégoûte la plupart d'entre nous : par exemple, en Occident il n'y a pas de prohibition concernant le fait de manger des cafards. À mon avis, il existe cependant une tendance, dans certaines circonstances, à moraliser ce dégoût. Par exemple, dans le cadre de conflits ethniques, la moralisation normative pourrait agir plus fortement qu'à l'habitude et moraliser ce qui n'est habituellement pas moralisé. Dans ce cas, le fait qu'un groupe ou des membres d'un groupe mangent quelque chose qui nous dégoûte pourrait être considéré comme la preuve d'une tare morale. La prohibition du comportement dégoûtant pourrait alors résulter non pas de la transcription d'une loi naturelle implicite, mais plutôt d'un processus visant à distinguer un groupe d'un autre. Ce genre de patron de moralisation se retrouve fréquemment dans le domaine alimentaire : un groupe refusera d'inclure un produit dans sa diète, en prohibera la consommation malgré les bénéfices qu'il pourrait en tirer, parce que le groupe voisin lui, l'inclut dans sa diète (voir Fichler 1990). Dans ce scénario, la

¹⁶ Remarquez que cette explication aura des problèmes à rendre compte des cas où l'acte qu'une personne juge dégoûtante chez autrui lui procure du plaisir quand il l'accomplit (par exemple, dans une société fortement hiérarchisée lorsqu'une personne appartenant à une caste supérieure juge dégoûtant le fait qu'une personne appartenant à une caste inférieure ait des relations sexuelles avec une personne d'une caste supérieure). Dans ce cas, c'est le fait de se mettre dans la peau de la personne appartenant à la caste supérieure qui motive le dégoût, non l'identification avec la personne appartenant à la caste inférieure. Je remercie Paul Dumouchel d'avoir attiré mon attention sur ce point.

prohibition serait donc le résultat de la rencontre du mécanisme d'aversion de l'inceste et d'un mécanisme en charge de la cognition ethnique (voir Machery & Faucher, sous presse). Il faudrait voir si des mécanismes semblables peuvent être invoqués pour expliquer le patron de moralisation de l'inceste dans les différentes cultures. Fessler et Navarrete ne nous fournissent aucune indication à ce sujet.

Cette solution place donc l'émotion de dégoût au cœur de l'explication de l'apparition des normes concernant l'inceste, mais elle nécessite l'ajout de facteurs exogènes (comme des circonstances sociales particulières) pour que les normes puissent apparaître. Elle semble également répondre partiellement à nos desiderata. En effet, cette formulation est compatible avec les trois premiers desiderata, mais non avec le dernier. Remarquons également que même si elle est compatible avec le second desideratum, elle ne nous indique pas où rechercher l'explication de la variation entre les normes. Elle nous laisse également dans l'obscurité quant aux mécanismes qui expliqueraient la moralisation de notre dégoût face à l'inceste. La théorie que nous allons considérer dans la section suivante fait beaucoup mieux à ce chapitre. Elle rencontre chacun de nos desiderata.

5.2 Les normes au sujet de ce qui nous dégoûte

Si la combinaison empathie égocentrique/moralisation normative est une voie d'explication de la production de la prohibition de l'inceste, il est également possible, comme le remarquait Durham, que dans certains groupes aient simplement remarqué les conséquences fâcheuses de l'inceste et que l'on ait décidé, pour cette raison de l'interdire. L'interdiction pourrait prendre une forme différente dépendant des systèmes d'interprétation culturelle (les systèmes religieux, la biologie populaire, théorie de l'organisation sociale familiale, etc.). Le rôle de l'aversion à l'inceste pourrait consister, dans un tel scénario, non pas à générer l'interdit, mais plutôt servir à assurer sa distribution dans la population et à travers le temps.

Dans une série d'études (2002a ; 2002b ; 2005 ; voir également son livre 2004), Shaun Nichols propose une théorie de la moralité qu'il nomme une « théorie normative appuyée sur les affects » (*affect-backed normative theory*). Selon cette théorie, les humains possèdent une capacité innée à apprendre et implémenter des normes (voir Sripada & Stich manuscrit). Mais puisque toutes les normes ne sont pas des normes morales, un ingrédient supplémentaire est nécessaire pour obtenir des normes morales. Selon Nichols, une norme devient une norme morale lorsqu'elle est appuyée par un affect, que ce soit notre réaction de compassion face à la détresse ou celle de dégoût face à certains actes ou situations répugnants. Quels sont les affects qui peuvent appuyer

les normes pour en faire des normes morales ? Une réponse est proposée par Haidt et Joseph (2004) qui identifient quatre domaines de ce qu'ils nomme une *éthique intuitive*, soit la souffrance, la hiérarchie, la réciprocité et la pureté. À chacun de ces domaines correspondent des émotions qui leurs sont propres (pour prendre un exemple, le dégoût est l'émotion propre du domaine de la pureté, la colère et la culpabilité sont celles du domaine de la réciprocité, etc.) et qui sont déclenchées quand certains événements positifs ou négatifs se produisent dans ces domaines. Les émotions générées dans ces quatre domaines (ils ne prétendent pas être exhaustifs, ils pourraient bien selon eux exister d'autres domaines) pourraient être celles qui peuvent appuyer les normes : on pense ici entre autres à la compassion, la colère, la culpabilité, le dégoût, etc. Cette éthique intuitive,¹⁷ comme nous l'expliquions au tout début du texte, ne constitue cependant pas une éthique proprement dite. Comme l'ont montré les travaux de de Waal et ses collègues, les animaux semblent partager plusieurs de ces réactions avec nous. Il semble également que les enfants acquièrent d'abord ces réactions instinctives pour ensuite acquérir les normes morales.¹⁸

La position de Nichols consiste donc à dire que les normes qui prennent appui sur les émotions comme le dégoût ou la compassion acquièrent un statut particulier, celui de normes morales (ce statut se manifeste, selon lui, par le fait que les gens pensent à ses normes comme étant plus objectives, moins régionales, moins relatives que les normes conventionnelles). La raison pour laquelle elles acquièrent ce statut pourrait être, selon lui, que ceux qui violent de telles normes, en plus de générer un sentiment négatif causé par la transgression, causent également un sentiment négatif du fait de la nature de l'action qui est proscrite. Dans le cas de l'inceste, l'aversion générée par le mécanisme de Westermarck pourrait venir appuyer les normes faisant référence à l'inceste, quelle que soit la façon dont on conceptualise l'inceste ou les apparentés.

Une autre particularité de l'explication proposée par Nichols est qu'il semble qu'elle permette de comprendre la survie différentielle des normes. Dans son étude sur la généalogie des normes, il a montré, utilisant les normes de l'étiquette, que les normes qui prohibaient des comportements dégoûtants (le fait de se moucher dans la nappe ou d'uriner à table) avaient plus de chances de passer aux générations suivantes que les normes qui prohibaient des comportements neutres (la posture à table, par exemple).

¹⁷ Il ne semble pas nécessaire de parler d' 'éthique intuitive', simplement d'émotions universelles non-morales qui sont recrutées par certaines sociétés pour supporter le comportement moral (voir Prinz à paraître b).

¹⁸ Haidt et Joseph expliquent certaines des différences culturelles entre systèmes moraux par le fait que certaines cultures construisent leur système moral autour d'un des domaines (par exemple, l'évitement de la souffrance), alors que d'autres préfèrent un autre domaines (par exemple, la pureté) ou une combinaison d'autres domaines (l'évitement de la souffrance et la réciprocité vs la pureté et la hiérarchie).

Les travaux de Nichols expliquent donc comment certaines normes acquièrent leur statut particulier, pourquoi ces normes ont une fitness culturelle plus grande que d'autres, mais ils n'expliquent pas d'où viennent les normes proprement dites. Ici, je ne peux que spéculer. J'ai mentionné plus haut la possibilité que dans certains groupes aient remarqué une corrélation entre certains types de mariage et des effets reproductifs néfastes (Durham 2005). Ces effets ne sont remarquables que dans les sociétés où l'inceste se produit, donc dans les sociétés où, à cause de conditions écologiques particulières (par exemple, la ségrégation des sexes en bas âges), le mécanisme de Westermarck ne peut pas jouer son rôle. D'autres, comme Nancy Thornhill (1990), pensent que l'adoption, la forme et la sévérité des normes concernant l'inceste dépendent de facteurs sociaux différents. Selon elle, la forme et la sévérité des normes concernant l'inceste dépendent du niveau de stratification de la société. Dans les sociétés hautement stratifiées, les règles ont une plus grande portée et sont d'une sévérité plus grande que dans les sociétés égalitaires. Cette spéculation est basée sur l'idée que la fonction de normes prohibant l'inceste est d'empêcher la concentration de richesses et de pouvoirs dans les mains des familles. Selon Thornhill, dans les sociétés hiérarchisées, les plus puissants devisent des normes pour empêcher cette accumulation, normes desquelles, bien sûr, ils sont exempts. Ce genre de théorie prête cependant le flan à la critique de historiens et anthropologues, comme Scheidel (1996), qui remarquent qu'ils y a des cas où l'inceste à l'intérieur de familles ordinaires a été permis et encouragé dans des sociétés autrement hautement hiérarchisées, comme l'Égypte Romaine.

Conclusion

Le but de cet article était de présenter les travaux récents des évolutionnistes réhabilitant la thèse de Westermarck sur l'inceste et sa prohibition. J'ai commencé par mettre en doute les explications unitaires de l'évolution de la moralité que certains défendent aujourd'hui (la moralité comme une adaptation aux problèmes liés à la coopération). J'ai également tenté de préciser la contribution de certaines explications évolutionnistes en montrant qu'elles portaient sur les éléments de ce que Joyce nomme une « inclination morale » et qu'en tant que telle, elles ne constituent pas une explication des bases de la moralité. J'ai suggéré que le débat qui oppose les nativistes aux anti-nativistes au sujet de la moralité repose sur une équivoque concernant la signification de la « moralité ». Finalement, j'ai tenté de montrer plus précisément comment le mécanisme de Westermarck pourrait jouer un rôle dans la production ou l'adoption de règles morales. J'espérais ainsi montrer la nécessité pour les sciences humaines de ne pas couper les

liens avec la biologie (bien que je n'ai pas tenté de montrer l'inverse, je crois également que la biologie ne doit pas couper ses liens avec les sciences humaines). De plus, le modèle que je propose (le lecteur aura compris que je préfère le second modèle au premier) comme étant la source des normes morales (comme celles contre l'inceste) a comme conséquence qu'il n'y a probablement pas *un* mécanisme responsable du comportement et des jugements moraux (ce que Stich (2006) nomme un «élégant mécanisme»), mais toute une gamme de mécanismes (dont celui qui est responsable de l'aversion face à l'inceste, mais aussi des mécanismes permettant l'acquisition des normes, des mécanismes émotionnels comme l'empathie, des émotions non-morales universelles dont la classe de déclencheurs peut être étendue pour inclure des stimuli moraux) qui n'ont pas nécessairement été sélectionnés pour répondre aux problèmes moraux. Si tel est le cas, la moralité ressemblerait un peu à la religion. Personne ne suggère aujourd'hui qu'il existe un module dévolu à la religion. Plutôt, selon les théories les plus crédibles (Boyer, 2002), la religion serait un *by-product* de mécanismes cognitifs comme le module de la théorie de l'esprit, celui de la catégorisation biologique, etc. Considérer la moralité comme un *by-product* ne devrait pas nous conduire à réduire l'importance de celle-ci dans nos vies, au plus, cette position mine-t-elle les tentatives d'explication de la moralité comme le produit d'un mécanisme inné évolué spécifiquement pour résoudre un type de problème. Elle ouvre donc la porte à des explications plus complexes du rapport entre culture et cognition, explications qui laissent une large part à la culture dans le processus de formation du phénomène.¹⁹

Bibliographie

- BATESON, P. (1982), «Preferences for Cousins in Japanese Quail », *Nature*, vol. 295, p. 236-237.
- BATESON, P. (2005), «Inbreeding Avoidance and Incest Taboo », in A. Wolf, W. Durham (éds.), *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo : The State of Knowledge at the Turn of the Century*, Stanford : Stanford University Press, p. 24-37.
- BOYER, P. (2002), *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York : Basic Book.
- BROSNAN, S. F., de WAAL, F. B. (2003), «Monkeys Reject Unequal Pay », *Nature*, vol. 425, p. 297-299.

¹⁹ La rédaction de cet article a été rendue possible grâce au soutien du CRSH. Je tiens à remercier Jonathan Haidt, Richard Joyce et Debra Lieberman pour avoir mis à ma disposition certains textes inédits ou difficiles à trouver. Finalement, merci à Paul Dumouchel, Edouard Machery et Christine Tappolet pour leurs commentaires sur ce texte.

-
- COSMIDES, L., TOOBY, J. (1995), « Forward », in S. Baron-Cohen (éd.), *Mindblindness*, Cambridge (Mass) : MIT Press.
- COSMIDES, L., TOOBY, J. (2000), « Evolutionary Psychology and the Emotions », in M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (éds.), *Handbook of Emotions*, New York : The Guilford Press, p. 91-115.
- COSMIDES, L., TOOBY, J. (2004), « Knowing Thyself: The Evolutionary Psychology of Moral Reasoning and Moral Sentiments », in R. E. Freeman, P. Werhane (éds.), *Business, Science, and Ethics*, Charlottesville : Society for Business Ethics, p. 93-128.
- CURTIS, V., BIRAN, A. (2001), « Dirt, Disgust, and Disease ». *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 44, no. 1, p. 17-31.
- D'ARMS, J. (2005), « Two Arguments for Sentimentalism », *Philosophical Issues*, vol. 15, p. 1-21.
- DE WAAL, F. B. (2005), « Morality and the social instincts: Continuity with the other primates ». in G. B. Peterson (éd.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 25, Salt Lake City : University of Utah Press, p. 1-39.
- DUMOUCHEL, P. (2004), « Y a-t-il des sentiments moraux ? », *Dialogue*, vol. 43, no. 3, p. 471-489.
- DURHAM, W. H. (1991), *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity*, Stanford : Stanford University Press.
- DURHAM, W. H. (2005), « Assessing the Gaps in Westermarck's Theory », in A. Wolf, W. Durham (éds.), *Inbreeding Incest, and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century*, Stanford : Stanford University Press, p. 121-138.
- FESSLER, D. (2002), « The Evolution of Human Emotions », in M. Pagel (éd.), *Oxford Encyclopedia of Evolution*, vol. 1, p. 296-299.
- FESSLER, D., HALEY, K. J. (2003), « The Strategy of Affect: Emotions in Human Cooperation », in P. Hammerstein (éd.), *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, Cambridge : MIT Press.
- FESSLER, D., NAVARRETE, C. D. (2003), « Meat is Good to Taboo », *Journal of Cognition and Culture*, vol. 3, no. 1, pp.1-40.
- FESSLER, D., NAVARRETE, C. D. (2004), « Third-Party Attitudes Toward Sibling Incest Evidence for Westermarck's Hypotheses », *Evolution and Human Behavior*, vol. 25, p. 277-294.
- FICHLER, C. (1990), *L'omnivore*, Paris: Odile Jacob.
- FISKE, A. P., manuscrit. « A Proxy Theory of Emotions as Motives that Represent the Value of Social Relationships ».
- FLACK, J. C., DE WAAL, F. B. (2000), « Any Animal Whatever: Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 7, p. 1-29.
- GERT, B. (2005), « The definition of Morality », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<http://plato.stanford.edu/entries/morality-definition/>>
- GIBBARD, A. (1996), *Sagesse des choix, sagesse des sentiments*, traduit de l'anglais par S. Laugier, Paris : PUF.

-
- GREENE, J., HAIDT, J. (2002), « How (and Where) Does Moral Judgment Work? », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 6, no. 12, p. 517-523.
- GREENE, J., SOMMERVILLE, R., NYSTROM, L., DARLEY, J., COHEN, J. (2001), « An Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment », *Science*, vol. 293, p. 2105-2108.
- HAIDT, J. (2003), « The Moral Emotions », in R. J. Davidson *et al.* (éds.), *Handbook of Affective Sciences*, Oxford : Oxford University Press, p. 852-870.
- HAIDT, J., HERSH, M. A. (2001), « Sexual Morality: The Cultures and Emotions of Conservatives and Liberals », *Journal of Applied Social Psychology*, vol. 31, p. 191-221.
- HAIDT, J., JOSEPH, C. (2004), « Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues », *Daedalus*, vol. 133, no. 4, p. 55-66.
- JACKSON, P. *et al.* (2006), « Empathy Examined through the Neural Mechanisms involved in Imagining how I feel versus How you Feel Pain », *Neuropsychologia*, vol. 44, p. 752-761.
- JOYCE, R. (2006), *The Evolution of Morality*, Cambridge : MIT Press.
- JOYCE, R. (à paraître), « Is Morality Innate? », in P. Carruthers *et al.* (éds.), *The Innate Mind: Culture and Cognition*, vol. II, Oxford: Oxford University Press.
- JOYCE, R. (manuscrit), « Comment on Debra Lieberman's 'Moral Sentiments Relating to Incest: Discerning Adaptations from By-Products' ».
- JOYCE, R. (2006), *The Evolution of Morality*, Cambridge : MIT Press.
- KELLY, D., STICH, S. (manuscrit), « Two Theories about the Cognitive Architecture Underlying Morality ».
- KITCHER, P. (2003), « Developmental Decomposition and the Future of Human Behavioral Ecology ». In *Mendel's Mirror: Philosophical Reflections on Biology*. Oxford University Press, p. 301-320.
- KNAPP, C. (2003), « Demoralizing Disgust », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 66, no. 2, p. 253-278.
- LAWRENCE, A. D., CALDER, A. J. (2004), « Homologizing Human Emotions », In D. Evans, P. Cruse (éds.), *Emotion, Evolution, and Rationality*, Oxford : Oxford University Press, p. 15-46.
- LEAVITT, G. C. (1990), « Sociobiological Explanations of Incest Avoidance: A Critical Review of Evidential Claims », *American Anthropologist*, vol. 92, no. 4, p. 971-993.
- LÉVI-STRAUSS (1967), *Les structures élémentaires de la parenté* Paris : Mouton.
- LIEBERMAN, D. (manuscrit). « The Evolution of Inbreeding Avoidance in Humans: Ultimate Explanations and Proximate Mechanisms ».
- LIEBERMAN, D., TOOBY, J., COSMIDES, L. (2003), « Does Morality Have a Biological Basis? An Empirical Test of the Factors Governing Moral Sentiments Relating to Incest », *Proceedings of the Royal Society of London, série B*, vol. 270, p. 819-826.
- LIEBERMAN, D., TOOBY, J., COSMIDES, L. (manuscrit), « The Evolution of Human Incest Avoidance Mechanisms: An Evolutionary Psychological Approach ».

-
- LUMSDEN, C., WILSON, E.O. (1984), *Le Feu de Prométhée*, traduit de l'anglais par P. Alexandre, Paris : Mazarine.
- MACHERY , E. et L. FAUCHER. (sous presse), «Social-Natural Kinds and the Concept of Race ». *Philosophy of Science*
- MOLL, J., OLIVIERA-SOUZA, R., TOVAR MOLL, F., AZEVEDO IGNACIO, F., BRAMATI, I. E., CAPARELLI-DAQUER, E. M., ESLINGER, P. J. (2005), «The Moral Affiliations of Disgust », *The Cognitive Behavioral Neurology*, vol. 18, no. 1, p. 68-78.
- NICHOLS, S. (2002a), «Norms with Feelings: Towards a Psychological account of Moral Judgment », *Cognition*, vol. 84, p. 221-236.
- NICHOLS, S. (2002b), «On the Genealogy of Norms: A Case for the Role of Emotion in Cultural Evolution », *Philosophy of Science* vol. 69, p. 234-255.
- NICHOLS, S. (2004), *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, New York : Oxford University Press.
- NICHOLS, S. (2005), «Innateness and Moral Psychology », in P. Carruthers *et al.* (éds.), *The Innate Mind ; Structure and Content*. Vol. I, Oxford : Oxford University Press, p. 353-369.
- NICHOLS, S., FOLDS-BENNETT, T. (2003), «Are children moral objectivists? Children's judgments about moral and response-dependent properties », *Cognition*, vol. 90, p. B23-32.
- PRICE, M. E., COSMIDES, L., TOOBY, J. (2002), « Punitive Sentiment as an Anti-Free Rider Psychological Device », *Evolution and Human Behavior*, vol. 23, p. 203-231.
- PRINZ, J. (à paraître a), « Against Moral Nativism ».
- PRINZ, J. (à paraître b), « Is Morality Innate? ».
- ROZIN, P. (1990), « Development in the Food Domain », *Developmental Psychology*, vol. 26, no. 4, p. 555-562.
- SCHEIDEL, W. (1996), « Brother-Sister and Parent-Child Marriage Outside Royal Families in Ancient Egypt and Iran: A Challenge to the Sociobiological View of Incest Avoidance? », *Ethology and Sociobiology*, vol. 17, p. 319-340.
- SESARDIC, N. (1998), « From Biological Inhibitions to Cultural Prohibitions, or How Not to Refute Edward Westermarck », *Biology and Philosophy*, vol. 13, p. 13-426.
- SESARDIC, N. (2005), «From Genes to Incest Taboos: The Crucial Step », in A. Wolf, W. Durham (éds.), *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century*, Stanford : Stanford University Press, p. 109-120.
- SHEPHER, J. (1971), «Mate Selection Among Second-Generation Kibbutz Adolescents and Adults : Incest Avoidance and Negative Imprinting », *Archives of Sexual Behavior*, vol. 1, p. 293-307.
- SHEPHER, J. (1983), *Incest: A Biosocial View*, New York : Academic Press.
- SLOTE, M. (2003), *Morals from Motives*, Oxford : Oxford University Press.

-
- SRIPADA, C., STICH, S. (à paraître), « A Framework for the Psychology of Norms », in P. Carruthers *et al.* (éds.), *The Innate Mind; Culture and Cognition*, vol. II, Oxford : Oxford University Press.
- STICH, S. (2006), « Is Morality an Elegant Machine or a Kludge? », *Journal of Cognition and Culture*, vol. 6, no. 1-2, p. 181-189.
- TETLOCK, P. E. (2003), « Thinking the Unthinkable: Sacred Values and Taboo Cognitions », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 7, no. 7, p. 320-324.
- THORNHILL, N. W. (1990), « The Evolutionary Significance of Incest Rules », *Ethology and Sociobiology*, vol. 11, p. 113-129.
- UHLMANN, A. J. (1992), « A Critique of Leavitt's Review of Sociobiological Explanations of Incest Avoidance », *American Anthropologist*, vol. 94, no. 2, p. 446-448.
- VAN DEN BERGHEE, P. (1983), « Human Inbreeding Avoidance: Culture in Nature », *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 6, p. 91-123.
- WESTERMARCK, E. (1922, 1891), *History of Human Marriage*, vol. II, New York : Allerton Book Company.
- WHEATLEY, T., HAIDT, J. (2005), « Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe », *Psychological Science*, vol. 16, no. 10, p. 780-784.
- WOLF, A. P. (1993), « Westermarck Redivivus », *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, p. 157-175.
- WOLF, A. P. (2005a), « Introduction », in A. Wolf, W. Durham (éds.), *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century*, Stanford : Stanford University Press, p. 1-23.
- WOLF, A. P. (2005b), « Explaining the Westermarck Effect, or, What Did Natural Selection Select For? », in A. Wolf, W. Durham (éds.), *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century*, Stanford : Stanford University Press, p. 76-92.