

« Examen critique de la croyance en l'essentialisme génétique »

Catherine Dekeuwer

In C. Clavien et C. El-Bez (eds), *Morale et évolution biologique ; entre déterminisme et liberté*, Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, 2007 : 272-294

Selon la croyance en l'essentialisme génétique développée dans la culture populaire américaine des années 1990, les comportements sont déterminés par les gènes et, en conséquence, les individus n'en sont pas moralement responsables. Nous défendons ici la thèse selon laquelle cette croyance comprend plusieurs représentations incohérentes entre elles et repose sur l'idée critiquable selon laquelle un agent n'est moralement responsable que s'il peut agir autrement qu'il ne le fait. À l'inverse, nous montrons que la détermination génétique des comportements est compatible avec un concept de responsabilité morale qui ne repose ni sur cette idée, ni sur l'hypothèse d'un libre arbitre de l'agent.

1. Les grandes lignes du débat

Selon une opinion largement répandue, les agents ne sont responsables moralement et pénalement que des actions accomplies consciemment et librement. À cet égard, la thèse déterministe selon laquelle les actions sont le résultat de causes antécédentes et des lois de la nature pose un problème, résumé par Alain PAPAUX (ce volume, p.00) : « (...) la stricte détermination biologique des comportements individuels ruine le fondement *intuitif* de tout le droit pénal et en grande part du droit tout entier, en réduisant à néant son ressort, à savoir le libre arbitre ou choix ou encore volonté libre ». En effet, selon une première approche qui paraît pertinente non seulement en droit mais aussi en morale, si des causes biologiques ou génétiques déterminent un comportement ou une action, alors il est impossible d'affirmer que l'agent est libre de se comporter ou d'agir autrement. En conséquence, ce dernier ne peut être tenu pour responsable de son comportement ou de son action.

Ce problème mérite d'être posé avec plus de précision. Le paragraphe précédent fait état d'une opinion et d'une intuition concernant la responsabilité. PAPAUX rappelle : « n'est pas en jeu l'existence ou non d'une responsabilité juridique, mais son fondement, son 'état d'esprit' dans une société si fortement pénétrée de science » (ce volume, p.00). La même interrogation vaut sans doute en morale : avec quel « état d'esprit » la société pose-t-elle les

questions qui concernent la responsabilité morale ? Précisons encore la question : un concept de gène non pas scientifique mais culturel ainsi que des représentations culturelles concernant l'action des gènes sont développés dans la culture populaire. Il est courant de les rappeler dans les ouvrages de philosophie de la biologie et d'épistémologie ou dans les ouvrages de réflexion sur les implications sociales et éthiques du développement du projet de séquençage et de cartographie systématique de l'ensemble du génome humain (Projet Génome Humain). Par exemple, Raphael FALK (2000, p.317) évoque la contribution des médias dans l'apparition d'une image familière du gène au vingtième siècle. Sans vouloir saisir « l'état d'esprit » de « la » société, ce qui constitue une tâche trop difficile, l'analyse des représentations culturelles de l'action des gènes et de la responsabilité morale proposée par les deux sociologues américaines Dorothy NELKIN et Susan LINDEE (1995) constitue un bon point de départ pour la réflexion. Leurs travaux permettent en effet d'identifier la solution au problème de la compatibilité entre déterminisme et responsabilité morale proposée par ces représentations. Nous identifierons une incohérence entre la manière dont le déterminisme génétique des comportements est représenté et la manière dont l'irresponsabilité morale des agents est justifiée (première partie). Nous défendrons la thèse selon laquelle cette incohérence résulte de l'adoption d'un concept de responsabilité fondé sur l'hypothèse d'un libre arbitre de l'agent (deuxième partie). Or, l'existence d'un libre arbitre n'est postulée qu'afin de fonder les jugements d'imputation de responsabilité morale et les jugements de blâme et de louange. Cependant, les jugements d'imputation de responsabilité ne supposent pas nécessairement le choix libre de l'agent. Dans la troisième partie, nous quitterons le domaine des représentations culturelles de l'action des gènes pour montrer comment un concept de responsabilité qui ne repose pas sur le libre arbitre pourrait prendre sens dans le contexte d'un déterminisme génétique et environnemental des comportements.

2. Une incohérence relative à la notion de responsabilité morale

L'ouvrage le plus souvent cité lorsqu'il est question des représentations culturelles de l'action des gènes développées parallèlement aux avancées scientifiques en biologie moléculaire et en génétique est *La mystique de l'ADN. Pourquoi sommes-nous fascinés par les gènes ?*, publié en 1995 par NELKIN et LINDEE. Dans ce livre, les auteurs montrent que « la façon dont on se représente les gènes et dont on en parle, reflète et propage une vision du monde que nous appellerons 'l'essentialisme génétique'. Celui-ci réduit la personne à une

entité moléculaire, ramenant l'être humain (avec toute sa complexité morale, historique et sociale), à ses gènes » (1998, p.16). Cet essentialisme génétique apparaît dans les images du gène véhiculées par la culture populaire au moyen, entre autres, des bandes dessinées, films, feuilletons et émissions de télévision, presse grand public, magazines féminins ou jeux de mots.

Selon les deux sociologues, les représentations de l'action des gènes sont des « images », au sens de ce qui apparaît sur un écran et reflète une vision du monde. L'image a en particulier une fonction importante dans le contexte de notre réflexion : elle reflète les normes culturelles. Comme ces normes culturelles, selon les auteurs, reflètent des préoccupations, des problèmes et des attentes sociales et individuelles, elles révèlent la manière dont le public formule des préoccupations et des problèmes sociaux et moraux. D'après cette hypothèse, l'analyse de ces représentations permettrait d'identifier la manière dont la culture populaire résout le problème de la conciliation entre déterminisme et responsabilité morale. NELKIN et LINDEE (1998, p.191) rapportent qu'une bande dessinée de Berkeley BREATHED, intitulée « *Outland* » et publiée dans le *Washington Post* du 31 Octobre 1993 présente un jeune noir en train d'en frapper un autre. Il s'écrie :

« Hé, ce n'est pas moi. C'est mes gènes. Les experts disent maintenant que la plupart des comportements anti-sociaux, - fumer, boire se droguer, se montrer violent, et même commettre des crimes - peuvent tous être attribués à des gènes défectueux. C'est une grande nouvelle. Nous ne sommes plus responsables ! Nous sommes tous des victimes. Je souffre moi aussi, frère. »

D'après cette citation, si les gènes déterminent les comportements, alors les jugements d'imputation de responsabilité qui attribuent un comportement à un agent sont impossibles : « ce n'est pas moi. C'est mes gènes ». En ce sens, le déterminisme génétique strict est incompatible avec la responsabilité. Qu'en est-il des jugements de blâme et de louange ? Le film télévisé *Tainted Blood* (1993) raconte l'histoire d'une jeune fille recherchée en raison d'une hérédité particulièrement chargée. Son frère jumeau ainsi que sa mère ont en effet tous deux tué leurs parents avant de se suicider. Malheureusement, cette jeune fille menace un jour sa famille avant de se donner la mort. Selon l'enquêteur, la moralité de cette histoire est qu'il ne faut pas blâmer cette adolescente, qui souffre d'une maladie héréditaire. De manière générale, selon NELKIN et LINDEE, le déterminisme génétique, tel que la culture populaire le représente, conduit à l'abandon des jugements de blâme et de louange au profit d'un « diagnostic médical » qui supprime toute responsabilité individuelle : « ce n'est pas la faute » des individus s'ils sont malades.

Déterminisme génétique

Ces représentations d'une irresponsabilité morale sont-elles cohérentes avec la manière dont la croyance en l'essentialisme génétique décrit le déterminisme génétique ? Répondre à cette question demande d'abord de présenter la manière dont la croyance en l'essentialisme génétique conçoit le réductionnisme et le déterminisme génétique. Dans *La Mystique de l'ADN*, NELKIN et LINDEE tentent d'identifier les facultés attribuées au gène en tant qu'image culturelle ; les exemples qu'elles analysent reflètent une croyance en la détermination de la personnalité par les gènes. Une énumération permet de comprendre que l'ensemble de la personne, dans ses dimensions physiques, psychiques, intellectuelles, morales, relationnelles et affectives, est déterminée par les gènes (1998, p.16) :

« Dans les journaux à grand tirages diffusés dans les supermarchés, les feuillets à l'eau de rose, dans les mélodrames et les débats de télévision, dans les journaux féminins et les livres de conseil aux parents, on invoque les gènes pour expliquer l'obésité, la criminalité, la timidité, l'aptitude à diriger, l'intelligence, les préférences politiques, les goûts vestimentaires. Il y a des gènes égoïstes, des gènes de l'hédonisme, des gènes de la violence, des gènes de la célébrité, des gènes de l'homosexualité, des gènes de la dépression, des gènes du génie, des gènes prédisposant à paresser devant la télévision, des gènes prédisposant à faire des économies, et même des gènes prédisposant au péché. »

Selon la croyance en l'essentialisme génétique, « les gènes sont à l'origine de notre véritable nature, de l'essence même de notre identité » (1998, p.21). La manière dont la causalité génétique est représentée implique que la personnalité est le développement d'une essence contenue dans l'ADN. Dans cette perspective, l'ensemble de notre être, c'est-à-dire notre essence, est génétiquement déterminé et tous les actes sont les manifestations du développement de cette essence individuelle de nature nucléique appelée « moi ». NELKIN et LINDEE rappellent par exemple que, selon le biographe d'Elvis PRESLEY, Albert GOLDMAN, « son attirance pour l'alcool et les drogues, ses troubles sentimentaux et sa mort prématurée, tout cela était inscrit dans ses gènes. Son destin n'avait fait que suivre le message qui était écrit dans son ADN » (1998, p.118). PRESLEY était-il dès lors responsable lorsqu'il se droguait ou lorsqu'il allait acheter une bouteille de Whisky ? Si l'on comprend par destin le développement nécessaire d'une essence, les volontés de PRESLEY et les actes qui en découlent sont les effets du développement de son essence individuelle. De ce point de vue,

par définition, aucun écart n'est possible entre ce qu'est l'essence et ce que devient l'individu, puisque le développement est un processus qui révèle ce qui était déjà présent au départ ; les désirs et les volontés sont contenus dans l'essence. On peut tirer deux conséquences de cette représentation du déterminisme génétique.

Imputation de responsabilité

Du point de vue des jugements d'imputation de responsabilité, l'essentialisme génétique devrait conduire à penser que PRESLEY est la cause de ses actes, et qu'il en est, de ce point de vue, responsable. La croyance en l'essentialisme génétique devrait faciliter les jugements d'imputation de responsabilité : si la personnalité morale d'un individu et ses actes sont déterminés par ses gènes, c'est bien lui, et même sa véritable nature, qui est l'auteur de ses actes. En conséquence, la nature de l'homme serait jugée autant que ses actes, et les jugements d'imputation de responsabilité morale devraient non seulement conduire à attribuer un acte à un agent, mais aussi à fonder les jugements moraux concernant la personnalité de cet agent. En ce sens, le jeune homme violent devrait dire, à propos de son comportement déterminé par ses gènes : « ce sont mes gènes, donc c'est bien moi, ma véritable nature, qui est cause de ce comportement ». Il devrait dire, à propos de lui-même : « je suis violent » ou « j'ai une nature violente ».

Cependant, lorsque NELKIN et LINDEE entreprennent de présenter la manière dont la culture populaire se représente la responsabilité morale, une dichotomie intérieure à l'homme apparaît. Ce n'est pas la conception selon laquelle les comportements sont les manifestations d'une essence génétique individuelle qui est développée, mais l'homme est représenté comme une victime de ses gènes. Il se sent victime, ce qui semble impliquer qu'une faculté, sans doute celle qui permet de se juger victime, est séparée des actes sur lesquels porte ce jugement. Le destin n'est pas, dans ce cas, ce qui se développe à partir de l'essence, mais ce qui ne dépend pas de ma volonté et la contraint. Il s'agit d'une force extérieure qui nécessite les comportements. Dans le paragraphe sur « les mauvais gènes », après avoir présenté l'exemple du biographe de PRESLEY, NELKIN et LINDEE écrivent (1998, p.122) :

« De façon générale, les agents invoqués pour expliquer l'existence du mal ont toujours été puissants, abstraits et invisibles : démons, dieux, sorciers, âmes damnées, et de nos jours biochimie cérébrale. (...) En fait, il n'y a pas de différence fondamentale au niveau des conséquences entre la croyance selon laquelle : 'le diable m'a poussé à le faire' et celle affirmant 'mes gènes m'ont poussé à le faire'. Toutes deux cherchent à expliquer des comportements qui menacent le contrat

social ; toutes deux attribuent à de puissantes entités abstraites la capacité de diriger le destin humain et de dicter des actes, de sorte que la responsabilité morale est atténuée et la faute personnelle, allégée. »

Au lieu de dire « ce sont mes gènes, donc c'est bien moi », l'acte condamnable est imputé à une force puissante et extérieure à la volonté humaine ou au « moi ». Faire des gènes les causes des comportements condamnables conduit alors à désengager la responsabilité morale. Le gène se voit conférer le statut d'une nécessité extérieure, qui explique qu'un « je » se sente victime de ses gènes, et le déterminisme génétique est en conséquence considéré comme une force extérieure à la personnalité. La croyance en l'essentialisme génétique ne tire donc pas les conséquences des représentations qu'elle développe concernant la stricte détermination de la personnalité par les gènes.

Les jugements de blâme et de louange

Les représentations de l'action des gènes contribuent à masquer un problème concernant les normes impliquées dans les jugements de blâme et de louange. Selon la croyance en l'essentialisme génétique, « le génome est le texte de référence qui permet de définir l'ordre naturel » (1998, p.21). Cet ordre naturel est également posé comme un ordre moral : les métaphores de la séquence d'ADN comme une Bible, le Saint Graal, le Grand Livre de l'Homme (par exemple, GILBERT, 1992) invitent à penser que cet ordre naturel est aussi un guide dans le domaine de la morale. On peut se demander si ce type de représentation ne conduit pas à confondre deux types d'interrogations concernant les jugements de blâme et de louange. Le premier concerne les conditions de possibilité des jugements de louange et de blâme. À la représentation du « mauvais garçon » est substituée, dans la croyance en l'essentialisme génétique, celle du « mauvais terrain » naturellement vicié. Le mauvais garçon peut être compris comme celui qui veut être méchant : il transgresse volontairement l'ordre moral. Au contraire, avoir un « mauvais terrain », c'est être constitué de telle sorte que des actes mauvais s'ensuivent. Plus particulièrement, dans la culture américaine du vingtième siècle, la force nécessitante qui contraint l'agent à adopter de mauvais comportements se nomme la maladie. NELKIN et LINDEE prennent l'exemple de la découverte d'une prédisposition au crime liée à la présence du caryotype XYY chez les hommes. En 1965, Patricia JACOBS observe chez des prisonniers une proportion élevée du caryotype XYY. Elle suggère alors que le chromosome supplémentaire prédispose ses porteurs à un comportement plus agressif. La couverture médiatique de cette découverte est importante, et, d'après NELKIN

et LINDEE, les comportements criminels sont associés à partir de 1965 au « chromosome du crime ». Par exemple, le 23 avril 1986, le *New York Times* pose la question : « faut-il tenir les hommes XYY pour responsables de leurs crimes, ou bien doivent-ils être traités comme des victimes d'une maladie dont ils ne sont pas responsables, de la même manière que l'on traite les fous criminels ? » (1998, p.124). Le raisonnement qui sous-tend cette question consiste à conclure du caractère génétique de la criminalité à sa qualité de « maladie », et de cette dernière à l'absence de responsabilité de l'agent. Mais ce raisonnement conduit à voiler un second type d'interrogation concernant les jugements de blâme et de louange. Si les comportements criminels sont des manifestations d'une maladie, les jugements de blâme et de louange paraissent injustifiés, d'une part parce que l'agent n'est pas responsable de sa maladie, et d'autre part parce que les maladies ne sont pas objets de blâme et de louange. Pourtant, on peut se demander si cette position ne repose pas sur une confusion entre la question des causes des comportements et celle des critères de leur évaluation. Même si des causes génétiques des comportements pouvaient être mises en évidence, en effet, des jugements normatifs qui s'appuieraient sur leur acceptabilité sociale seraient possibles. Qu'un phénomène soit d'origine génétique n'empêche pas son évaluation en fonction du critère de l'acceptabilité sociale. Mais ramener à des « maladies » les comportements criminels conduit à masquer le fait que des normes sociales sont la source de leur évaluation.

Deux types de représentations peuvent donc conduire à justifier l'irresponsabilité morale. Selon le premier, puisque les gènes déterminent la personnalité et les comportements, les individus ne sont pas libres et ne sont pas responsables. Cette conception du déterminisme génétique, poussée jusqu'au bout, conduirait à affirmer que « ce sont mes gènes, donc c'est moi, je suis bien l'auteur de ces actes ». Cette forme de monisme exploiterait jusqu'au bout la détermination génétique stricte des comportements pour justifier l'irresponsabilité morale. Selon le second type de représentation, l'agent est victime de ses gènes et malade : « c'est pas moi, ce sont mes gènes ». Dans ce cas, un dualisme est introduit entre le sujet et ses comportements génétiquement déterminés. Nous avons montré que la conception du déterminisme génétique véhiculée dans la culture populaire américaine devrait conduire à adopter le premier type de représentation. Il convient maintenant de proposer une hypothèse qui explique pourquoi, de fait, le second type de représentation est privilégié.

3. Une solution classique au problème de la conciliation du déterminisme et de la responsabilité morale

Puisque la responsabilité personnelle est le fondement des systèmes de la morale et du droit, certains auteurs choisissent de résoudre le problème de la conciliation entre déterminisme et responsabilité en niant la thèse selon laquelle tous les événements sont nécessités par des causes antécédentes (cf. FREEMAN, 2000, p.61). Il nous semble que l'incohérence relevée dans le contexte de la croyance en l'essentialisme génétique résulte, d'une manière distincte, d'une tentative de conciliation qui tente de préserver la thèse déterministe. Pour mettre en évidence les raisons de cette incohérence, il est utile d'analyser un argument d'AUGUSTIN. Nous serons particulièrement attentifs à la manière dont les concepts de liberté, de volonté, et de cause naturelle sont articulés afin de « sauver » la responsabilité morale.

L'argument d'Augustin

Au cinquième livre de la *Cité de Dieu*, AUGUSTIN réfute deux manières de penser qui conduisent à nier la responsabilité morale. Tout d'abord, selon la croyance au destin astral, un ordre aveugle et inévitable préside à l'enchaînement des événements. Comme tous les événements, les actions humaines dépendent de cet ordre, et, en conséquence, les hommes n'ont pas le choix d'agir autrement qu'ils ne le font. Ensuite, AUGUSTIN s'attache à réfuter l'argument selon lequel si l'ordre des causes est déterminé par Dieu, alors les actions humaines ne sont pas libres. Ces deux arguments posent une même difficulté : que le déterminisme soit aveugle, dans le cas du destin, ou sagement voulu par un Dieu transcendant, il est difficile de comprendre comment nos actions peuvent d'une part nous être imputées et d'autre part blâmées ou louées. La réponse d'AUGUSTIN consiste à montrer que l'âme est libre en un double sens : elle use d'elle-même et n'est pas contrainte par des causes extérieures. La liberté s'entend donc en deux sens, tous deux nécessaires pour penser la responsabilité morale.

La notion de volonté propre

Chez AUGUSTIN, la volonté est libre au sens où elle est en son propre pouvoir. La volonté est en effet définie comme un pouvoir réflexif, à la différence par exemple de la perception. AUGUSTIN explique : « quand nous percevons la couleur, nous ne percevons pas

par le même sens l'acte de percevoir » (1999, p.285). À l'inverse, dans le cas de la volonté, un processus réflexif est décrit : « la volonté qui se sert des autres choses se sert aussi d'elle-même ». Elle est donc en son propre pouvoir dans la mesure où elle use d'elle-même. Autrement dit, il n'est pas besoin de se référer à une cause extérieure à la volonté qui détermine son usage : elle use d'elle-même. Or, selon AUGUSTIN, si notre vouloir est en notre pouvoir en ce sens, il est toujours libre : « puisqu'elle [la volonté] est en notre pouvoir, elle est libre pour nous ; car ce qui n'est pas libre pour nous, c'est ce qui n'est pas en notre pouvoir ; et ce qui l'est ne peut pas ne pas être libre » (1999, p.399).

Trois aspects de ce premier concept de liberté méritent d'être soulignés. Premièrement, ce concept permet à AUGUSTIN de montrer que les volontés mauvaises sont comprises dans l'ordre des causes créé par Dieu, mais que l'usage qu'elles font d'elles-mêmes ne dépend pas de causes extérieures antécédentes. Le concept de volonté libre permet donc à AUGUSTIN de séparer la volonté de la chaîne de causalité naturelle : puisqu'elle est un pouvoir réflexif, la volonté n'est pas déterminée par des causes antécédentes. Deuxièmement, le déterminisme, ou l'ordre des causes, est articulé à la liberté de sorte qu'au sein même d'un ordre des causes appelées naturelles, une causalité volontaire indépendante est possible. Deux domaines dont les lois de causalité sont distinctes peuvent donc être distingués : celui de la nature et celui de la volonté. Troisièmement, si l'on s'en tient à cette anthropologie, selon AUGUSTIN, chaque usage de la volonté est pensé comme un usage de soi indépendant de causes extérieures. Cette perspective rend alors difficile de penser une nature de la volonté, ou un caractère de l'agent.

Le concept de libre arbitre

Pour montrer que chaque âme est responsable de ses volontés contraires à l'ordre divin, un second concept de liberté est utilisé par AUGUSTIN. Dans la *Cité de Dieu* (Livre V, X, 1), il affirme d'une part qu'il est nécessaire que, lorsqu'une volonté veut, elle veuille librement. « Librement » renvoie ici au caractère propre de la volonté. Mais ce n'est pas tout ; cette volonté est libre, au sens où Dieu ne contraint pas les hommes à pécher. Dieu ne contraint pas l'arbitre libre à choisir son mouvement vers tels ou tels biens. La liberté, en ce sens, désigne l'absence de contrainte. Le concept de libre arbitre souligne le fait que la volonté est un pouvoir non contraint et doublement orienté ; il permet alors de justifier les jugements de blâme et de louange. Dans le traité *Des deux âmes*, AUGUSTIN analyse l'expérience de la délibération. Contre les manichéens qui s'appuient sur cette expérience pour montrer qu'il existe deux âmes, AUGUSTIN explique « qu'il n'y a qu'une seule âme, qui

par sa libre volonté peut se porter dans un sens ou dans l'autre » (1961, p.105). Dans la délibération, deux sortes de biens se présentent à l'âme qui l'affectent « par sa partie extérieure » et « par sa partie intérieure ». Dans cette perspective, l'arbitre libre, appelé aussi « arbitre libre et raisonnable de la volonté » (1999, p.413), désigne une faculté de décider selon des raisons qui se donnent dans les représentations. Puisque l'âme n'est pas contrainte dans ce mouvement, elle peut justement être blâmée ou louée pour l'usage qu'elle fait d'elle-même.

Pour penser la responsabilité morale humaine, AUGUSTIN pose donc premièrement que la volonté est au pouvoir d'elle-même. En ce sens, elle est bien la cause de son mouvement vers les biens supérieurs et inférieurs. Les jugements de responsabilité portent en conséquence sur les mouvements des âmes qui sont les causes de leurs volontés. Ni démon manichéen, ni volonté divine, ni force extérieure contraignante ne sauraient être invoqués comme cause des maux. Deuxièmement, les jugements de responsabilité supposent que l'âme ne soit pas contrainte dans son mouvement. Le concept de libre arbitre signifie que deux options sont considérées et que l'âme choisit sans contrainte son mouvement. Ce concept de libre arbitre explique pourquoi, dans le jugement de responsabilité, est contenue l'idée que l'âme aurait pu choisir autrement et l'agent agir autrement.

La croyance en l'essentialisme génétique et la volonté libre

Pour éclairer les raisons des tensions inhérentes à la conception de la responsabilité morale développée dans le contexte de la croyance en l'essentialisme génétique, trois aspects de la pensée augustinienne doivent être soulignés. Le premier concerne le mode de raisonnement dans lequel les notions de volonté libre et de libre arbitre sont utilisées. Dans *Le libre arbitre* (1999, p.381 sq.), EVODIUS demande à AUGUSTIN si le mouvement de l'âme qui conduit aux mauvaises actions est un mouvement naturel ; s'il s'agit en effet d'un mouvement naturel, alors il est nécessaire, et ce mouvement n'est pas une faute. Augustin rétorque : si ce comportement est blâmé, c'est bien qu'il s'agit d'un mouvement coupable. Et puisque ce mouvement est considéré comme coupable, c'est qu'il est libre et volontaire, et non pas naturel. Les mouvements nécessaires et naturels, qui ne peuvent être coupables, et les mouvements libres et volontaires sont donc opposés. Mais surtout, ce mode de raisonnement fait apparaître que ce sont les jugements de culpabilité et de blâme qui prouvent que le mouvement de la volonté n'est pas nécessaire mais libre. D'après FREEMAN (2000), ce type d'argumentation est toujours utilisé pour justifier la responsabilité morale. Puisqu'il est

nécessaire, dans une perspective morale et juridique, de tenir les personnes pour responsables de leurs actes, ces derniers doivent dépendre d'une volonté libre. On constate que dans ce type de raisonnement, la preuve de la liberté de la volonté n'est pas donnée théoriquement et directement, mais que ce sont des exigences pratiques qui invitent à poser un libre arbitre humain. On peut alors penser que ce type de représentation et de raisonnement est à l'œuvre dans le contexte de la croyance en l'essentialisme génétique. Les jugements de responsabilité ne sont possibles que si l'on suppose une volonté libre. Au contraire, le déterminisme génétique strict conduirait à nier cette volonté libre ou l'existence de cette volonté. En conséquence, tout se passe comme si la croyance en l'essentialisme génétique préférait poser que la volonté est contrainte par les gènes plutôt que d'abandonner la condition de possibilité des jugements d'imputation de responsabilité morale.

Deuxièmement, la conception classique de la responsabilité morale s'appuie sur la description d'une chaîne causale qui conduit à l'action. Aujourd'hui, cette chaîne causale qui apparaît chez AUGUSTIN fonde toujours les jugements de responsabilité (FREEMAN, 2000, p.63). Les actions conscientes sont en effet considérées comme le résultat d'une séquence ordonnée d'événements. L'agent perçoit des actions possibles, et y pense : le concept d'arbitre est ici en jeu. Il décide et a l'intention d'agir puis agit. La séquence des représentations, libre choix, puis action permet toujours de justifier la responsabilité morale. Or, on remarque ici que la chaîne de causalité ne renvoie pas ou ne se réfère pas à une nature de l'agent ou à un caractère de l'agent, mais qu'elle explique des actes ponctuels de volonté. Pourtant, selon la croyance en l'essentialisme génétique, le trait caractéristique principal du déterminisme génétique est de déterminer une nature individuelle, une essence individuelle. En conséquence, même si la thèse du déterminisme génétique conduit à penser que les gènes déterminent une nature bonne ou mauvaise de l'homme, les représentations de la responsabilité morale obéissent à la séquence causale que nous venons de décrire. Dans ce cas, les représentations conduisent à une impasse, résolue par la réintroduction d'une volonté libre contrainte par les gènes.

Troisièmement, la construction culturelle du concept de responsabilité morale dans la croyance en l'essentialisme génétique suit vraisemblablement une tradition qui trouve son origine dans la pensée d'AUGUSTIN. Puisque le concept de responsabilité morale s'appuie sur une conception de la volonté indépendante de toute cause, on peut penser que la confrontation de ce concept avec l'idée d'un déterminisme génétique absolu conduit au retour d'un mode de pensée manichéen. Dans les *Confessions* (1998, p.871), AUGUSTIN rappelle que lorsqu'il partageait les idées de Mani, il aimait croire que « ce n'est pas nous qui péchons, mais je ne

sais quelle autre nature en nous qui pêche en nous (...) j'aimais m'excuser et accuser je ne sais quoi d'autre, qui était avec moi sans être moi ». Ne sachant articuler le concept de responsabilité morale (qui suppose la liberté) au concept de déterminisme génétique strict de la personnalité –autrement dit, ne sachant concilier les notions de nature et de volonté – l'essentialisme génétique conserve deux âmes, dont l'une est victime de l'autre. Aucune représentation de la responsabilité morale qui prendrait en compte la détermination de la volonté par des causes antécédentes n'est proposée.

4. Une responsabilité morale sans liberté individuelle ?

Il existe un usage social des représentations culturelles de l'action des gènes. Selon l'une des conclusions de PAPAUX (ce volume, p.00), la démonstration de la détermination biologique stricte de certains comportements conduirait à favoriser l'élimination des auteurs de délits. Cette élimination viserait, selon PAPAUX, à promouvoir l'intérêt du groupe, intérêt qui serait dès lors posé comme la norme servant de critère de sélection des individus. Selon NELKIN et LINDEE (1998, p.184), l'expression « destin génétique », qui résume la double dimension déterministe et réductionniste des représentations de l'action des gènes, est utilisée pour justifier l'abandon des politiques sociales d'éducation. L'importance de la définition des comportements antisociaux comme des maladies par la croyance en l'essentialisme génétique apparaît alors clairement : l'intérêt du groupe est travesti en norme naturelle définissant le normal et le pathologique. C'est précisément pourquoi ces représentations du déterminisme génétique sont critiquées comme une idéologie, c'est-à-dire une déformation des discours scientifiques qui sert un intérêt social.

Cette idéologie repose sur une double déformation des recherches scientifiques. D'une part, la méthodologie réductionniste utilisée en biologie moléculaire est transformée par l'idéologie en une réduction de « l'homme » à ses gènes. D'autre part, des recherches visant à déterminer comment la fonction protéique est déterminée par la séquence d'ADN, la représentation culturelle de l'action des gènes retient que le déterminisme génétique est strict, c'est-à-dire que la présence du gène dans un organisme est nécessaire et suffit, quoi qu'il en soit de la présence d'autres facteurs, à entraîner un certain phénotype. Or, tandis que du point de vue scientifique, la théorie du déterminisme génétique strict est fausse (SCHAFFNER, 2000 ; KITCHER, 2000 ; STERELNY & GRIFFITHS, 1999 ; LEWONTIN, 1992), elle est au contraire au fondement de l'idéologie selon laquelle la connaissance de la séquence d'ADN de l'homme

révélera « ce que c'est qu'être un homme ». Cette double déformation est critiquée par Richard LEWONTIN (1992, p.64) qui reprend les images et les idées que Walter GILBERT (par exemple, 1992) utilise dans sa défense du Projet Génome Humain :

« Si nous prenons au sérieux la thèse selon laquelle ce qui est à l'intérieur et ce qui est à l'extérieur codéterminent l'organisme, nous ne pouvons pas croire vraiment que la séquence du génome humain est le Graal qui nous révélera ce que c'est qu'être humain, qui changera notre conception philosophique de nous-mêmes, qui nous montrera comment fonctionne la vie. »¹

Du point de vue scientifique, la réalisation du Projet Génome Humain a contribué à l'abandon d'une conception stricte du déterminisme génétique. Du point de vue pratique, cependant, il est difficile de savoir si les sociétés modernes sont en passe d'abandonner, ou abandonneront, l'idéologie qui a accompagné la naissance de ce projet (Evelyn FOX KELLER, 2000 ; Jean GAYON, 2000).

La question qui se pose alors, en éthique, est de savoir s'il est pertinent de réfléchir à partir de représentations idéologiques qui s'appuient sur une conception fausse du déterminisme génétique et sur une conception de la responsabilité morale qui implique une volonté indépendante de la nature. Dan BROCK (1994) explique que le concept de responsabilité ainsi que les notions de blâme et de faute reposent sur l'idée selon laquelle un agent est capable de contrôler ses actions. Comme les gènes sont en dehors du contrôle de l'agent, il est impossible de considérer qu'il peut contrôler ses comportements génétiquement déterminés. BROCK ajoute : dans la mesure où l'environnement est également en dehors de notre contrôle, le fait que le déterminisme soit génétique ne change rien au problème du fondement de la responsabilité morale. Quelle que soit la nature des causes déterminantes, si les actes ne sont pas au pouvoir de l'agent, ce dernier n'en est pas responsable.

Cependant, nous voulons montrer que la notion de caractère peut apporter une solution au problème de l'accord entre une nature génétiquement ou biologiquement déterminée et des actes responsables. À l'inverse d'une démarche souvent adoptée en éthique, qui consiste à examiner les conséquences d'une éventuelle mise en évidence d'un déterminisme génétique ou biologique des comportements, l'hypothèse d'un déterminisme causal génétique *et environnemental* des comportements est ici considérée. Nous montrerons que le modèle de la séquence causale qui conduit des représentations à l'action, et qui sert de point d'appui aux représentations idéologiques ainsi qu'à certaines conceptions philosophiques de la

¹ Lewontin, 1992, p.64 : « If we take seriously the proposition that the internal and external codetermine the organism, we cannot really believe that the sequence of the human genome is the grail that will reveal to us what it is to be human, that it will change our philosophical view of ourselves, that it will show how life works. »

responsabilité morale, mérite d'être critiqué. Nous choisissons pour cela de nous appuyer sur la pensée de CHRYSIPPE, qui montre en quoi les jugements d'imputation de responsabilité ainsi que les jugements de blâme et de louange sont justifiés sans s'appuyer sur le concept de liberté.

L'argument de CHRYSIPPE

Un texte de CICERON extrait du *Traité du destin* (39-45) expose la réponse de CHRYSIPPE à l'argument selon lequel si tout événement arrive par des causes antécédentes, les louanges et les blâmes ne sont pas justifiés. La réponse de CHRYSIPPE ne consiste pas à montrer que les louanges et les blâmes sont justifiés parce que l'agent, étant libre, aurait pu agir autrement. Elle consiste à montrer que l'agent est bien cause de ses actes, donc moralement responsable de ces derniers.

L'objection anti-stoïcienne affirme que si tout arrive en vertu de causes antécédentes, alors les actes d'assentiment et les impulsions de l'âme, qui conduisent aux actions, ne sont pas en son pouvoir. Il en résulte que ni les blâmes ni les louanges ne sont justifiés. Ce qui semble poser problème aux anti-stoïciens n'est donc pas le fait que tout événement soit déterminé par des causes antécédentes ; les jugements d'attribution de responsabilité morale sont injustifiés, selon eux, parce que ces causes antécédentes *ne dépendent pas de nous*. Autrement dit, pour que des jugements d'attribution de responsabilité soient justifiés, il faut que l'âme soit la cause de ses actes. C'est précisément le problème que nous avons rencontré dans le contexte du déterminisme génétique : lorsque nous disons « c'est pas moi, ce sont mes gènes », nous affirmons que nous sommes victimes d'une causalité qui ne se confond pas avec nous, qui ne contribue pas à notre action d'agent.

CHRYSIPPE répond à cet argument en s'appuyant sur une analogie. Un cylindre et une toupie ne peuvent être mis en mouvement sans qu'une cause extérieure ne leur donne une poussée, mais c'est ensuite du fait de leur propre nature que le cylindre roule et la toupie tourne. « Par conséquent, [dit CHRYSIPPE], de même que celui qui a poussé le cylindre lui a donné le commencement de son mouvement, mais non sa capacité à rouler, de même, bien que l'impression que l'on rencontre imprime, et, pour ainsi dire, grave son apparence dans l'esprit, l'assentiment sera en notre pouvoir. Et bien que l'assentiment, comme dans le cas du cylindre, soit provoqué du dehors, l'esprit se mouvra par la suite selon sa propre force et sa propre nature » (1950, p.22, traduction modifiée). D'après cette analogie, si le cylindre et la toupie ne sont pas poussés, ils ne se mettent pas en mouvement. Une cause extérieure, c'est-à-

dire l'impression, est donc nécessaire à la mise en mouvement de l'esprit. Mais le fait que le cylindre roule et que la toupie tourne s'explique par leurs natures respectives. D'après l'analogie, la nature de l'esprit est donc la cause de l'assentiment et de l'impulsion, et l'assentiment est à la fois causé et « en notre pouvoir ». Par conséquent, l'esprit est la cause du type de mouvement qu'il adopte et l'action qui suit n'est pas seulement causée par l'impression extérieure, mais aussi par la nature individuelle de l'esprit. Puisque cette nature de l'esprit est une cause, l'agent est responsable de ses actes. CHRYSIPPE répond donc au problème de l'imputation de responsabilité en montrant que nous sommes une cause de nos actes. Et nous ne sommes pas n'importe quelle cause : nous sommes la cause de la « forme » de cet acte.

Particularités de l'argument de CHRYSIPPE

Deux aspects de la notion de responsabilité développée par CHRYSIPPE peuvent être soulignés. Premièrement, les jugements de responsabilité ne sont pas justifiés ici par le fait qu'un choix est possible ou que la volonté est indépendante de toute influence causale. Il est difficile de dire, dans la perspective de CHRYSIPPE, que l'âme aurait pu choisir autrement et l'agent agir autrement. Au contraire, les impulsions de l'âme qui conduisent à l'action sont déterminées par des causes antécédentes et par la nature de l'esprit. Quelqu'un d'autre, dont l'esprit serait d'une autre nature, pourrait certes agir autrement ; mais il est difficile de penser qu'un même esprit puisse agir autrement qu'il ne le fait. On comprend donc ici en quoi la perspective d'AUGUSTIN diffère profondément de celle de CHRYSIPPE. AUGUSTIN utilise la notion d'être « en notre pouvoir » pour désigner l'indépendance de certains mouvements de l'âme à l'égard des causes extérieures, tandis que pour CHRYSIPPE, que quelque chose soit « en notre pouvoir » signifie que nous en sommes une cause. Alors que pour AUGUSTIN le processus de délibération introduit l'idée d'un choix entre deux représentations, l'acte d'assentiment, pour CHRYSIPPE, n'a pour occasion qu'une seule impression.

Deuxièmement, dans le contexte stoïcien, la séquence des événements qui conduit à l'action peut être résumée ainsi : une impression présente quelque chose comme désirable à l'âme et, chez les adultes, la faculté d'assentir est toujours un intermédiaire entre l'impression et l'impulsion qui conduit à l'action. La faculté d'assentir peut être comprise comme un pouvoir de confirmer une impression ou de ne pas donner cette confirmation. Selon les stoïciens, l'âme étant avant tout une, il est impossible de séparer ces différents éléments de la

séquence. FREEMAN (2000, p.64) explique, contre le modèle développé à partir de la pensée d'AUGUSTIN, que l'on peut proposer un concept de causalité circulaire selon lequel toute séquence événementielle peut être divisée en une base (*ground*), à partir de laquelle l'événement peut arriver, quelque chose qui arrive, et un résultat. Ce qui arrive fait une connexion entre la base et le résultat, qui doit être déjà présent dans la base. Par exemple, nous sommes surpris de voir un lapin sortir d'un chapeau parce que nous nous figurons la causalité de telle sorte que le lapin doit déjà être dans le chapeau pour en sortir. De même, nous sommes surpris de voir un homme juste accomplir un acte criminel, parce que la criminalité doit être contenue dans la nature de l'agent. Ce concept de causalité circulaire est, selon FREEMAN, plus adapté pour penser la responsabilité morale et il est éclairé par la théorie stoïcienne des dispositions. Il a l'avantage d'aider à comprendre en quoi un acte peut être causé par la nature de l'agent ou par son caractère. Loin de penser qu'une volonté abstraite décide entre plusieurs représentations, le concept de causalité ici développé permet de comprendre comment la base - ou caractère - et le résultat - l'action - sont liés.

Une difficulté de l'argument stoïcien

Mais ce n'est que reculer pour mieux sauter : l'argumentation de CHRYSIPPE conduit à une difficulté. Si la nature de notre esprit est déterminée par des causes extérieures, elle ne semble pas pouvoir constituer le fondement des jugements de responsabilité. En répondant à l'objection anti-stoïcienne, CHRYSIPPE affirme que nous sommes causes de nos actes d'assentiment. Mais la question peut être réitérée : est-ce que notre nature ne serait pas le résultat d'une causalité qui n'est pas en notre pouvoir ? Autrement dit, nos actions dépendent de nous parce qu'elles ne sont pas seulement déterminées par des causes extérieures mais aussi par notre nature. Dans ce cas, nos actions dépendent de nous seulement si notre nature dépend de nous et n'est pas seulement déterminée par des causes extérieures. Comment CHRYSIPPE explique-t-il alors que nous sommes causes de notre caractère moral et donc responsables de nos actes ?

Le caractère moral n'est autre que l'esprit lui-même, ou plutôt un ensemble de dispositions stables de l'esprit. Par exemple, selon CHRYSIPPE, les vertus et les vices sont des dispositions de l'esprit et on peut penser qu'ils sont aussi la nature de l'esprit. Il est en effet impossible, dans la partie directrice de l'âme, de considérer comme séparées la raison, le caractère moral, et les propriétés caractéristiques, dans la mesure où elles sont le même « *pneuma* ». Cette idée est très importante : la pensée de CHRYSIPPE est moniste, et sa

conception des modifications de l'esprit qui conduisent un agent à l'action est une et continue, « circulaire ». Dans cette perspective, on ne peut concevoir une partie de l'âme qui donnerait son assentiment indépendamment des autres parties de l'âme : les actes d'assentiment sont les effets d'une âme caractérisée par des dispositions ou caractéristiques stables. C'est cette unité de l'esprit qui permet de sortir de la difficulté posée par la détermination génétique des comportements : dans une perspective stoïcienne, il n'y a pas d'ordre volontaire qui serait indépendant ou distinct d'un destin impersonnel ou d'un ordre de la nature. La volonté est plutôt conçue comme toute entière empreinte de la nature de l'esprit dont elle est un aspect. Il n'est donc pas possible, en ce sens, de penser que la volonté pourrait agir sur l'esprit.

Pour savoir s'il est justifié de fonder sur la nature de l'esprit les jugements de responsabilité, il est alors nécessaire de comprendre quelles causes peuvent influencer son développement. Pour les stoïciens, la raison et les actes d'assentiments n'apparaissent chez l'homme qu'à l'âge de sept ans ou quatorze ans, selon les textes. Avant cet âge, les enfants ont des impressions dont suivent des impulsions sans qu'un acte d'assentiment à l'impression soit possible. Si la semence paternelle influence la nature de l'esprit de l'enfant, les stoïciens ne pensent pas que l'homme naît avec des dispositions morales (SCOTT, 1995) : dans la mesure où la vertu et le vice supposent l'assentiment et la rationalité et que l'enfant en est dépourvu, il n'est tout simplement pas moral. Pour ce qui concerne l'adulte, les stoïciens distinguent deux types d'influences possibles sur la nature de l'esprit. DIOGENE LAËRCE (1965, p.197) rapporte que, selon ZENON, la nature de l'esprit n'est pas, au départ, perverse ; ce sont l'influence de l'entourage et l'influence des choses extérieures attrayantes qui peuvent la rendre immorale. Dans la mesure où l'âme donne son assentiment à ces influences, on peut penser que CHRYSIPPE aurait considéré que les âmes sont responsables des changements qui suivent de ces actes d'assentiment.

D'un point de vue éthique, une distinction introduite par Susanne BOBZIEN (1998), entre responsabilité et intentionnalité, est alors importante. L'auteur explique en effet que même si les individus sont tenus pour responsables des changements de leur nature occasionnés par leurs actes d'assentiment, cela n'implique pas nécessairement que ces actes soient intentionnels. En effet, les individus n'envisagent pas que leur assentiment puisse altérer leur caractère ; ils ne cherchent pas nécessairement à modifier leur caractère moral. Elle donne un exemple : « 'l'entourage' peut persuader quelqu'un d'essayer des drogues et prendre ces drogues peut les conduire à un comportement criminel et éventuellement à une disposition à ce type de comportement, mais cela n'implique pas que l'individu ait jamais eu

pour but de développer une disposition pour le comportement criminel »². On peut donc distinguer d'une part les modifications intentionnelles du caractère moral et ses modifications non intentionnelles. Dans une perspective éthique, il devient important de comprendre que tous les actes d'assentiment déterminent le caractère : l'idée selon laquelle l'âme est une cause de sa propre nature introduit non seulement la possibilité d'un contrôle de son propre caractère, mais l'idée selon laquelle une attention particulière doit être portée aux actes d'assentiment qui modifient le caractère sans que l'agent y pense.

Comparaison de deux oppositions entre nature et volonté

D'après cette analyse, notre caractère moral est en notre pouvoir dans la mesure où il est l'effet d'actes d'assentiment. Par notre assentiment aux impressions nous sommes causes de croyances et d'impulsions et accomplissons certaines actions ; ces croyances et actions forment et transforment nos dispositions. L'analyse de la pensée de CHRYSIPPE conduit donc à penser non pas un changement de soi-même par la toute-puissance d'un arbitre libre, mais un changement de dispositions par un processus d'éducation morale. Les manières dont CICERON et CHRYSIPPE expliquent comment il est possible de modifier le caractère moral sont, à cet égard, instructives.

Contre CHRYSIPPE, CICERON explique que même si certains de nos traits sont déterminés par des causes naturelles, les modifier est le fait de notre volonté. Le principe du destin, au contraire, supprime la possibilité de se transformer. Pour démontrer cette thèse, CICERON (1950, p.5-6) utilise un exemple :

« Et SOCRATE ? N'avons-nous pas vu en quels termes le désignait ZOPYRE, le physionomiste, qui se vantait de reconnaître les mœurs et la nature des gens d'après leurs corps, leurs yeux, leur visage et leur front ; SOCRATE, disait-il, est un homme stupide et lourd, parce que sa gorge ne se creuse pas sous le menton ; cette région est donc obstruée et bouchée ; il est adonné aux femmes, ajoutait-il, ce qui fit éclater de rire ALCIBIADE ».

D'après CICERON (1968, p.97), SOCRATE aurait répondu à ZOPYRE qu'il parvient à échapper « par la raison » à ses mauvais penchants naturels. Dans cette perspective, une partie de l'âme est capable de maîtriser les autres parties de l'âme, et les traits causés par la nature sont au

² Bobzien, 1998, p.294 : « 'Associates' may persuade someone to try out drugs, and the taking of drugs may lead to criminal behaviour and eventually to a disposition for such a behaviour, but this does not imply that the individual ever aimed at developing a disposition for criminal behaviour. »

pouvoir d'une âme rationnelle qui s'en distingue. Pour CICERON, l'agent est donc conçu comme détaché de ses traits de caractère, comme s'il s'agissait d'un donné sur lequel il convient d'agir. Il y a d'un côté « la volonté » et de l'autre ce sur quoi elle travaille : les traits de caractère naturels qui sont causés en particulier par des influences extérieures. Ces traits naturels ne sont pas « moi » au sens où ma volonté est mienne.

Cette conception diffère de celle de CHRYSIPPE, qui montre que nos actions dépendent de nous et que la volonté est une cause naturelle parmi les causes naturelles. Elle est, comme tous les corps de la nature, comprise dans un réseau de causes. D'après notre analyse du concept de caractère, on comprend que SOCRATE pourrait être stupide et amoureux des femmes en raison de causes naturelles antécédentes et en raison de la nature de son esprit. CHRYSIPPE affirmerait que des causes naturelles antécédentes ont contribué à former son caractère, mais qu'elles ne sont pas *causes, directement, des assentiments particuliers de Socrate*. C'est en ce sens que l'on peut sortir de la difficulté posée par la détermination génétique des comportements. Il paraît en effet impossible de penser que le gène soit la cause d'un comportement particulier ; c'est dans la formation d'un caractère, d'une disposition à l'action, que le gène pourrait éventuellement avoir une influence causale. Le destin génétique n'est donc pas une force extérieure nécessitant les comportements ; il influence peut-être le caractère et les dispositions, mais dans le contexte de la formation d'un caractère qui se transforme et sur lequel l'agent peut agir.

La différence principale entre l'analyse de CICERON et celle de CHRYSIPPE concerne donc le statut qu'occupe l'assentiment dans le réseau de causes. Pour CHRYSIPPE, les traits de caractère naturels sont tous des aspects du même esprit qui est un : c'est un seul esprit qui donne son assentiment à des impressions. En conséquence, les « dispositions innées » ne peuvent être « particulièrement » causes de rien. De plus, l'acte d'assentiment est causé par l'esprit tout entier ; il est alors impossible de distinguer d'une part l'assentiment, comme s'il était une cause ou une partie séparée de l'esprit, et d'autre part le caractère, sur lequel s'exercerait, comme sur un objet, cette partie de l'esprit. Ce serait donc seulement par une vue de l'esprit abstraite qu'il serait possible de dégager de l'unité du caractère d'un individu les dispositions naturelles et de conférer à ces dispositions un statut distinct de celui de la volonté.

CHRYSIPPE ne peut éviter une certaine circularité, qui semble poser problème dans le contexte de la justification des jugements d'imputation de responsabilité morale et des jugements de blâme et de louange. L'esprit est cause des actions, ce qui justifie ces jugements, mais il est lui-même déterminé par des influences extérieures et par ses propres

actes d'assentiments. Cependant, ce cercle peut être considéré précisément comme la conséquence de l'existence d'un processus de transformation continu du caractère. Dans ce cas, la circularité de la position de CHRYSIPPE ne pose pas problème, et au contraire invite à souligner l'importance de l'éducation. Selon une critique de l'idéologie du Projet Génome Humain, l'apparition des représentations de la détermination génétique des comportements s'explique par un intérêt social : ne pas financer les programmes d'éducation. Notre réflexion montre que l'idée d'une détermination génétique et environnementale du caractère moral ne peut justifier l'abandon des politiques d'éducation : même si l'intervention d'une volonté libre est exclue, une conception déterministe ne débouche pas nécessairement sur la négation de tout processus de transformation du caractère moral. Si l'on cherche à identifier les causes d'un comportement, il est possible de penser que l'individu est cause de l'assentiment et de la transformation de son caractère moral. Mais les éducateurs et « la société » peuvent également être considérés comme « l'entourage » et les « choses extérieures attrayantes » qui sont l'occasion des actes d'assentiments. Les jugements d'imputation de responsabilité ne conduiraient pas alors à l'élimination des criminels selon le critère de l'utilité sociale, mais à leur éducation, et à leur insertion dans un environnement adéquat. Loin de conduire à l'inaction, identifier les causes d'un comportement est un moyen d'agir sur ces causes.

Conclusion

Les images populaires n'offrent pas tant des thèses fermement justifiées sur la génétique ou la nature humaine qu'elles ne proposent des élaborations de problèmes. L'intérêt de l'étude de la culture populaire est alors de permettre l'analyse d'une manière de donner sens et de réfléchir à des situations problématiques. L'analyse proposée montre que, selon la croyance en l'essentialisme génétique, la personnalité est déterminée par les gènes. En ce sens, pour aller jusqu'au bout de cette image, le caractère moral serait déterminé par les gènes. Dire « ce n'est pas moi, ce sont mes gènes » revient cependant à considérer la détermination génétique comme extérieure et étrangère à la personnalité. Par conséquent, lorsque la question des jugements d'imputation de responsabilité morale est posée, une contradiction apparaît entre la représentation de la détermination de la personnalité morale par les gènes et la représentation d'une personnalité victime de ses gènes. Pourtant, un problème éthique pertinent est posé, qui concerne le fondement des jugements de responsabilité. L'élaboration de ce problème semble devoir prendre en compte d'une part une détermination

génétique des comportements, et d'autre part la référence à une nature de l'agent, qui est jugée tout autant que ses actes. Il nous semble que, dans le contexte d'une réflexion sur la responsabilité morale individuelle, la détermination *génétique* des comportements n'apporte par d'élément décisif concernant la question de la compatibilité du déterminisme et de la responsabilité morale. Par contre, il nous semble que l'argument de CHRYSIPPE peut aider à poser la question de la responsabilité en prenant en compte la « nature de l'esprit » de l'agent. En ce sens, elle rend raison d'un élément important du questionnement relatif à la responsabilité morale, qui concerne la nature de l'agent. La notion de responsabilité n'est plus fondée, dans ce cas, sur le fait que l'agent aurait pu faire autrement, mais sur le fait que c'est bien lui qui est la cause de ses actes. Nous avons montré que la thèse d'un déterminisme génétique et biologique des comportements ne conduirait pas, en elle-même, à favoriser des politiques telles que celle de l'élimination des auteurs de délits. Au contraire, elle pourrait être le point de départ de politiques favorisant l'éducation des agents.