

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 61 (2011)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Neurosciences et responsabilité morale : un argument en faveur du compatibilisme  
**Autor:** Baertschi, Bernard  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381835>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 31.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## NEUROSCIENCES ET RESPONSABILITÉ MORALE : UN ARGUMENT EN FAVEUR DU COMPATIBILISME

BERNARD BAERTSCHI

### Résumé

*«Liberté et responsabilité sont deux caractéristiques de notre compréhension classique de l'action humaine, même si, à différentes reprises, elles ont été remises en question au nom du déterminisme physique qui règne dans l'univers. Récemment, elles ont toutefois subi de nouveaux assauts de la part des neurosciences, au point que les déterministes durs ont estimé que cette fois on pouvait et devait les radier définitivement de notre conception de l'action humaine. Dans ce texte, je soutiens au contraire que les études en neurosciences nous obligent à prendre au sérieux la notion d'intention, ce qui fournit un argument solide en faveur d'une position compatibiliste (le déterminisme physique est compatible avec la responsabilité humaine et une forme de liberté) contre la position incompatibiliste du déterminisme dur.»*

Il n'est pas rare d'entendre dire qu'en expliquant le comportement humain de manière médicale et scientifique, les neurosciences sonnent le glas de la responsabilité individuelle. N'est-ce pas la conclusion qui s'impose lorsqu'on lit qu'une étude sur les quinze condamnés à mort d'un État américain a montré qu'ils avaient *tous* des lésions cérébrales ?<sup>1</sup> Mais cela ne va pas sans susciter questions et inquiétudes, même assez grandioses, comme cette déclaration d'un personnage d'un roman de Jacques Neyrinck : «À partir du moment où l'on suppose que le monde se résume à la matière qu'il contient, soumise à des forces aveugles qui dirigent son évolution, il n'y a plus de place pour la liberté et la dignité de l'homme, qui devient une chose parmi les choses.»<sup>2</sup> Pour beaucoup de nos contemporains, la science moderne a réduit la réalité à un ensemble d'atomes et de particules matériels en mouvement, si bien que considérer que notre esprit se résume à notre cerveau – «le cerveau décide, pense,...», lit-on souvent – et que celui-ci n'est qu'un organe soumis «à des forces aveugles», est quelque chose qu'ils redoutent être vrai. Toutefois, au niveau du droit et de l'éthique, ils le rejettent souvent sans hésiter, puisque, pensent-ils, cela aurait la conséquence absurde qu'il faudrait transformer les

<sup>1</sup> W. WINSLADE, in: S. MARCUS (éd.), *Neuroethics. Mapping the Field*, New York, Dana Foundation, 2002, p. 75.

<sup>2</sup> *L'ange dans le placard*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 83.

prisons en hôpitaux psychiatriques et considérer que tous les criminels sont en fait une catégorie particulière de malades.

La question de la disparition de la responsabilité n'est pas nouvelle, mais de nos jours, elle se pose dans l'optique des neurosciences et de ses progrès de manière bien plus aiguë que cela n'était le cas lors du règne de la sociologie ou de la psychanalyse, puisque le cerveau est un organe biologique et physique qui se trouve à l'origine de *tous* nos comportements, sans exception. J'aimerais montrer dans cette étude que si la responsabilité devait succomber, alors nous perdriions beaucoup ou devrions modifier profondément notre vision de nous-mêmes comme êtres moraux ; toutefois et heureusement, ce n'est pas le cas. En tant qu'êtres moraux, nous n'avons par conséquent rien à craindre des neurosciences, et cela parce qu'une conception compatibiliste du libre arbitre et de la responsabilité s'impose, pour des raisons tirées de la structure intentionnelle de l'action humaine qu'appuient justement plusieurs études de neuropsychologie. Comme je l'ai dit, c'est bien heureux, car nous ne pouvons pas nous passer de la notion de responsabilité morale, et donc de la distinction entre un malade et un criminel – je devrais dire «être vicieux», puisqu'il s'agit de responsabilité *morale* ; toutefois, le terme est un peu suranné, et comme mon propos se veut aussi valide pour la responsabilité pénale, j'utiliserai «criminel» pour désigner l'auteur d'actes que la morale ou le droit réprouvent.

Je commencerai par montrer pourquoi la distinction entre un malade et un criminel est importante, puis je rappellerai certaines données philosophiques concernant le déterminisme et le libre arbitre – comme ces données sont pour la plupart déjà largement présentes dans la littérature, je me bornerai à ce qui est essentiel pour mon argumentation. Je serai alors à même de développer mon argument compatibiliste, en deux étapes, ce qui me permettra, en conclusion, d'évaluer l'impact des neurosciences sur le débat philosophique en question.

### 1. *À qui a-t-on affaire ?*

Dans les tristes et tragiques cas de pédophilie qui agitent ponctuellement l'opinion publique et dont les tribunaux ont à traiter, on observe souvent un malaise concernant la catégorie dans laquelle le pédophile doit être rangé : est-il un malade ou un criminel?<sup>3</sup> Un individu, que j'appellerai Roger, a été condamné en 2000 pour attentat à la pudeur et abus sexuel sur mineur. Suite à un examen neurologique, on a découvert qu'il avait une tumeur au niveau orbitofrontal de son cerveau. On a enlevé chirurgicalement cette tumeur et ses tendances pédophiles ont cessé. Toutefois, quelques mois plus tard, elles sont réapparues et un nouvel examen a montré que sa tumeur avait récidivé<sup>4</sup>. Roger paraît entrer sans discussion possible dans la catégorie des malades ; toutefois,

<sup>3</sup> Je laisserai de côté la catégorie théologique de «pécheur».

<sup>4</sup> J. M. BURNS, M. D. RUSSELL, H. SWERDLOW, «Right Orbitofrontal Tumor With Pedophilia Symptom and Constructional Apraxia Sign», *Archive Neurology*, 2003, vol. 60.

on apprend aussi qu'il collectionnait déjà des images pédophiles avant qu'il ne passe à l'acte. Ne serait-il pas alors plutôt un individu déjà criminel, la tumeur n'ayant qu'accentué des tendances déjà présentes ? À moins que sa tumeur ait déjà été là, puisqu'on ne possède aucun examen du statut cérébral de Roger d'avant sa condamnation.

Le cas de Roger et de tous ceux qui montrent une relation de causalité entre un désordre cérébral et un comportement déviant pourraient faire penser qu'il n'est pas utile de conserver ces différentes catégories (criminel et malade), car on arrive de moins en moins à les appliquer. Par ailleurs, et ici on fait appel à une conception générale du monde à l'instar du héros de Jacques Neyrinck, cela serait plus en accord avec le déterminisme physique qui règne dans l'univers : tout acte est l'effet de causes antécédentes, et il est oiseux de tracer des distinctions entre ces causes, car elles sont toutes de même nature, à savoir physiques.

Une telle conclusion est toutefois hâtive – on y arrive trop vite – et prématuée – on y arrive trop tôt. D'abord parce qu'il existe des domaines où il est facile de tracer une distinction entre ces différentes catégories, et ensuite parce qu'il n'a pas été montré que nous ne devons pas traiter différemment des causes différentes, même si, à un niveau très général, elles sont toutes de même nature. En tout cas, il est de fait que nous les traitons différemment, et que cette façon de faire est profondément enracinée dans notre conception de la vie sociale et morale. Tristram Engelhardt relève qu'être malade et être criminel ont certes un point commun, celui de rendre «difficile la réalisation des conceptions particulières de la vie bonne» – c'est d'ailleurs pourquoi nous les valorisons négativement –, mais que ces deux états le font différemment : en les distinguant, nous distinguons «les éléments valorisés négativement qui sont conçus comme *causalement déterminés* et donc du ressort de la médecine par rapport à ceux qui sont conçus comme relevant de *choix* et donc du ressort du droit»<sup>5</sup>. Ces deux états caractérisent en outre deux rôles sociaux. Dans l'un – être malade – l'individu n'est pas considéré comme responsable de son état, il est excusé de ne pas remplir ses devoirs sociaux dans la mesure où sa maladie l'en empêche, et il lui est demandé de suivre un traitement prescrit par des médecins, alors que dans l'autre, l'individu est considéré comme responsable, il n'est pas excusé de ce qu'il a fait et fera encore, et il lui est imposé une punition par des personnes qui ont pour fonction de dire la loi<sup>6</sup>.

Cette importance sociale se double d'une importance morale : l'individu lui-même se juge différemment et se comporte différemment selon qu'il se place dans la catégorie des criminels ou des malades et, biais envers soi-même oblige, a tendance à se projeter dans la catégorie des seconds plutôt que dans celle des premiers, comme le pédagogue Lindner l'objecte à Agathe dans *L'homme sans qualités* : «“Mon mari, en revanche, prétend fort impoliment que je suis un cas pathologique, une névrosée, ou je ne sais quoi”, poursuivit Agathe. Alors, malgré tout, Lindner s'exclama, plein d'une amère ironie : “Que

<sup>5</sup> *The Foundations of Bioethics*, Oxford, O.U.P., 1997, p. 222. Je souligne.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 217.

me dites-vous là ! Nos contemporains sont toujours ravis quand les tâches morales semblent se ramener à des tâches médicales ! Mais je ne vous faciliterai pas ainsi les choses.”»<sup>7</sup>

On comprend que supprimer les différences que nous traçons assez spontanément entre ces catégories aurait des conséquences sociales et morales importantes. Ce pourrait toutefois être le chemin que nous indiquent les neurosciences, appuyant une tendance qu’on observe depuis longtemps, c’est-à-dire depuis que l’on s’est rendu compte des implications ontologiques et morales de la science nouvelle. On lit par exemple ceci chez Diderot, qui s’exprime ainsi par la bouche de Théophile de Bordeu :

«Bordeu : — La volonté naît toujours de quelque motif intérieur ou extérieur, de quelque impression présente, de quelque réminiscence du passé, de quelque passion, de quelque projet dans l’avenir. Après cela je ne vous dirai de la liberté qu’un mot, c’est que la dernière de nos actions est l’effet nécessaire d’une cause une : nous, très compliquée, mais une.

Julie de l’Espinasse : — Nécessaire ? [...] Mais, docteur, et le vice et la vertu ? La vertu, ce mot si saint dans toutes les langues, cette idée si sacrée chez toutes les nations ?

Bordeu : — Il faut le transformer en celui de bienfaisance, et son opposé en celui de malfaissance. On est heureusement ou malheureusement né ; on est insensiblement entraîné par le torrent général qui conduit l’un à la gloire, l’autre à l’ignominie.

Julie : — Et l’estime de soi, et la honte, et le remords ?

Bordeu : — Puérilité fondée sur l’ignorance et la vanité d’un être qui s’impute à lui-même le mérite ou le démerite d’un instant nécessaire.

Julie : — Et les récompenses, et les châtiments ?

Bordeu : — Des moyens de corriger l’être modifiable qu’on appelle méchant, et d’encourager celui qu’on appelle bon.

Julie : — Et toute cette doctrine n’a-t-elle rien de dangereux ?

Bordeu : — Est-elle vraie ou est-elle fausse ?

Julie : — Je la crois vraie.

Bordeu : — C’est-à-dire que vous pensez que le mensonge a ses avantages, et la vérité ses inconvénients»<sup>8</sup>.

Mais que nous disent exactement les sciences de la nature – de la physique à la neurobiologie – sur cette question et que nous enjoignent-elles à penser ?

## 2. *L’objection du déterminisme physique*

La conception de l’univers qui s’est développée dans le cadre de ce qu’on appelle la science nouvelle, à laquelle les neurosciences appartiennent, est

<sup>7</sup> R. MUSIL, *L’homme sans qualités*, trad. fr., Paris, Seuil, 1956, t. II, p. 799.

<sup>8</sup> *Le rêve de d’Alembert*, in: *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1964, p. 363-365.

celle d'un univers causalement clos, dans lequel il n'existe qu'une seule cause de changement, le mouvement local des corpuscules qui constituent tous les corps, l'être humain y compris. Ce mouvement est régi par des lois de conservation qui excluent toute intervention d'un agent non corporel ou immobile, d'où la clôture causale de ce monde. Dans un tel univers, tout est déterminé et, en principe, prévisible, ce qu'a exprimé Laplace dans son apologue du démon : «Nous devons envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaît toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux.»<sup>9</sup>

Depuis cette époque, la physique a certes changé, en mettant notamment en doute la thèse déterministe classique, avec l'avènement de la mécanique quantique. Cependant, en ce qui concerne le libre arbitre, qui est crucial pour la question de la responsabilité, cela ne change fondamentalement rien : la distinction entre un acte libre et un acte causalement déterminé n'est pas restaurée par l'introduction d'un indéterminisme au niveau microscopique, comme de nombreux auteurs l'ont souligné. La situation reste donc la même de nos jours comme au temps de Laplace : ce qu'on appelle action libre, fruit d'un choix libre aussi, est en fait déterminé par l'état antécédent du monde. On conclura alors aisément à partir du texte de Diderot que la distinction usuelle entre crime et maladie perd toute pertinence morale et, avec elle, celle entre punir et soigner. Il s'agira toutefois de continuer à remédier aux situations négatives dans lesquelles la société et ses membres peuvent se trouver, et cela par des moyens appropriés, qui certes vont être différents dans le cas de maladies proprement dites et dans le cas de crimes, mais sans qu'il existe de différence morale entre les deux, en ce sens qu'aucune imputation de responsabilité proprement dite ne les différenciera.

Bref, ainsi que l'affirme Jeffrey Rosen à propos de criminels psychiatriques : «Dans ce contexte, vous faites face à une machine endommagée, et les concepts tels que punition, mal et péché deviennent tout à fait inappropriés.»<sup>10</sup> Bien sûr, cela ne signifie pas qu'il faille laisser tous ces malades en liberté, car la société doit se protéger : «Est-ce que cela signifie que l'individu devrait être libéré ? Absolument pas. Une voiture dont les freins ne fonctionnent pas ne devrait pas être autorisée à rouler de peur qu'elle ne blesse un passant.»

Quelques précisions sont nécessaires pour bien comprendre cette position.

<sup>9</sup> P. SIMON DE LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Bachelier, 1840, p. 4.

<sup>10</sup> «The Brain on the Stand», *The New York Times*, 11 mars 2007, <http://www.nytimes.com/2007/03/11/magazine/11Neurolaw.t.html?pagewanted=all>

Le déterminisme physique et le déterminisme cérébral doivent être soigneusement distingués. En effet, ceux qui soutiennent que les actions humaines sont en principe libres ont aussi toujours reconnu que toutes ne le sont pas, ou qu'elles ne le sont pas toutes complètement. Roger n'a sans doute pas agi en pleine liberté, car sa tumeur l'a empêché de disposer de toutes ses facultés mentales. Les tribunaux connaissent bien ce type de situation, où l'on cherche à déterminer le degré de responsabilité et de culpabilité d'un prévenu. Ce déterminisme cérébral peut être mis sur le même pied que d'autres déterminismes, psychologique, génétique, social ou économique, qui eux aussi sont parfois invoqués devant les tribunaux.

Ces déterminismes ont la caractéristique d'être *partiels*, c'est-à-dire qu'ils ne touchent que certaines actions, dans une certaine mesure ; ils ne mettent donc pas en péril l'affirmation de l'existence du libre arbitre de l'être humain. Il en va tout autrement du déterminisme physique. C'est un déterminisme total qui constraint tous les êtres naturels dans tous les aspects de leur comportement. C'est ce déterminisme-là, un déterminisme *tout court*, qui contredit l'affirmation de la liberté et de la responsabilité.

Pour quelqu'un qui n'admet que l'existence de déterminismes partiels, il n'y a aucune difficulté à conserver une distinction moralement pertinente entre crime et maladie ; il existe seulement quelque incertitude à leur frontière. À cet effet, il doit cependant nier l'existence du déterminisme physique et affirmer celle d'un libre arbitre au sens fort. À celui qui le soutient et qu'on appelle *libertarien* s'oppose le *déterministe dur*<sup>11</sup>. Pour lui, à l'instar de Diderot, le déterminisme physique règne et le libre arbitre, tout comme la responsabilité qui en dépend, sont des illusions. Ce n'est pas d'ailleurs qu'il doive renoncer à la distinction entre crime et maladie, car il considère évidemment qu'on ne va pas traiter de la même manière un cancéreux et un psychopathe ; ce n'est pas non plus qu'il doive abandonner la différence entre punir et soigner, car une punition peut être aussi efficace pour éradiquer certains crimes qu'une chimiothérapie pour guérir un cancer ; mais il ne donnera aucun poids moral à ces distinctions. Ou du moins aucun poids moral faisant référence à la responsabilité personnelle ou à la capacité de pouvoir agir différemment : si la morale reste pertinente pour le déterministe dur, c'est seulement en ce qu'elle permet de combattre le crime en «corrig[e]ant l'être modifiable qu'on appelle méchant» – somme toute, même l'exhortation morale n'est pas sans effet –, dans un esprit purement conséquentialiste et d'ingénierie sociale.

Libertarien et déterministe dur sont des *incompatibilistes* : ils estiment que le libre arbitre et le déterminisme sont deux thèses incompatibles et, comme ils acceptent l'une des deux, ils doivent nier l'autre. À mon avis, le libertarisme est une position plutôt désespérée : l'indéterminisme quantique n'étant pas une option pour sauver le libre arbitre, il ne peut nier le déterminisme qu'en faisant intervenir dans le monde des entités non corporelles, à l'instar

<sup>11</sup> Cf. R. KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, OUP, 2002.

de Rousseau : «L'homme est donc libre dans ses actions, et, comme tel, animé d'un substance immatérielle.»<sup>12</sup> Mais cela n'est pas plus facile à concilier avec la science moderne que le libre arbitre, comme on le sait depuis les tentatives peu fructueuses de Descartes<sup>13</sup>. Je ne veux toutefois pas argumenter davantage sur cette question et partirai de l'hypothèse que le déterminisme physique est vrai.

S'il en va ainsi, alors, comme je l'ai indiqué plus haut, il semble bien que nos notions morales doivent subir un profond changement. Certains iront jusqu'à penser qu'il s'agit d'illusions – certes utiles –, et d'autres, moins radicaux, considéreront qu'on peut leur donner un sens purement conséquentialiste. Dans les deux cas toutefois, l'imputation de responsabilité, le «C'est ta faute, tu aurais dû agir autrement, et tu le pouvais ! Honte à toi !» devient un énoncé non seulement faux, mais cruel, puisqu'il demande l'impossible et reproche l'échec à le réaliser, avec sa suite de stigmatisations personnelles et sociales. Certains auteurs se sont prononcés explicitement dans ce sens, militant pour l'abandon du rétributivisme au niveau pénal, tels Joshua Greene et Jonathan Cohen, dans un article qui a marqué le débat récent<sup>14</sup>.

Toutefois, d'autres auteurs estiment qu'une réforme aussi profonde n'est pas utile, qu'elle est même malvenue, en ce sens qu'elle nous ferait perdre nos repères moraux et sociaux, et donc qu'il doit exister un moyen de réconcilier libre arbitre et déterminisme. Ce sont les *compatibilistes* ou *déterministes doux* [soft]. Pour eux, le déterminisme physique est vrai, et donc il n'existe pas de pouvoir causal qui y échappe. Le libre arbitre dans ce sens-là n'existe pas. Mais, continuent-ils, c'est une erreur de concevoir notre liberté comme un pouvoir d'aller contre la marche du monde, un pouvoir d'agir différemment, alors même que les conditions de notre action seraient rigoureusement identiques. Un tel pouvoir est une illusion, et c'est à la faveur d'une mauvaise métaphysique qu'on l'a identifié au libre arbitre. Remis à sa juste place, le libre arbitre ne demande que l'agentivité<sup>15</sup>, la présence de raisons et l'absence de contraintes. Ainsi, pour un compatibiliste, une action est libre si et seulement si :

1. Elle émane de moi, j'en suis l'auteur (agentivité).
2. Elle est causée par des raisons auxquelles je m'identifie<sup>16</sup>.
3. Elle n'est pas faite sous contrainte

<sup>12</sup> *Emile*, in : *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, p. 586-587.

<sup>13</sup> Cf. mon livre *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot, Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992.

<sup>14</sup> «For the law, neuroscience changes nothing and everything», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B*, vol. 358, n° 1451, novembre 2004.

<sup>15</sup> Le terme n'est pas très élégant, mais de plus en plus utilisé ; il traduit l'anglais *agency*.

<sup>16</sup> Cette condition n'est pas sans poser quelques difficultés, car comme certaines études en neuropsychologie l'ont montré – corroborant d'ailleurs sur bien des points le sens commun –, nous n'avons pas toujours des raisons lorsque nous agissons et il arrive que nous les inventions après-coup ; il arrive aussi que nous ne soyons pas conscients des raisons qui nous font agir, ou que nous nous méprenions à leur sujet. Cf. M. SIE & A. WOUTERS, «The BCN Challenge to Compatibilist Free Will and Personal Responsibility», *Neuroethics*, 2010/2, p. 126-128.

Une telle position se placera volontiers sous la bannière de Leibniz, lorsqu'il disait : «Étant admis que nous jugions une chose bonne, il est impossible que nous ne la voulions pas ; étant admis que nous la voulions et qu'en même temps nous connaissons les aides extérieures qui sont à notre disposition, il est impossible que nous ne la fassions pas. Rien donc de plus déplacé que de vouloir transformer la notion du libre-arbitre en *je ne sais quel* pouvoir inouï et absurde d'agir ou de ne pas agir sans raison ; il faudrait être fou pour souhaiter un tel pouvoir»<sup>17</sup>. Le libre arbitre des libertariens paraît en effet être un «pouvoir inouï et absurde d'agir ou de ne pas agir sans raison», c'est-à-dire sans cause.

Les débats entre déterministes durs et doux sont légion, et chaque camp a imaginé de nombreux arguments pour venir à bout de son adversaire. Dans la suite de ce texte, j'aimerais proposer un argument en faveur du compatibilisme qui, à ma connaissance, n'a pas encore été développé. Il s'appuie sur la structure intentionnelle de l'action et s'oppose directement à la tentative des déterministes durs de dénier toute pertinence morale aux intentions et plus généralement à l'intentionnalité de l'action humaine. Il s'éclaire en outre de certaines recherches en neurosciences.

On voit par là que les neurosciences sont pour ainsi dire aux deux pôles du débat. Le déterminisme physique est une conception qui précède de beaucoup leur développement, ainsi que ce que j'ai dit jusqu'ici l'atteste ; on peut donc le discuter indépendamment d'elles. Toutefois, elles se sont invitées au débat, et c'est bien normal, non seulement parce qu'elles mettent en lumière un déterminisme cérébral, par exemple en étudiant l'effet des lésions et des tumeurs sur notre comportement, mais encore parce que tout comportement humain, comme je l'ai mentionné, mettant en jeu le cerveau et ses mécanismes, le déterminisme cérébral apparaît comme l'incarnation du déterminisme physique dans l'être humain. En ce sens, le déterminisme cérébral n'est pas qu'un déterminisme partiel parmi d'autres<sup>18</sup>. Mais d'un autre côté, comme on verra, les neurosciences fournissent aussi des données qui viennent étayer un déterminisme doux, contribuant par là à sauver le libre arbitre et la responsabilité, alors qu'elles paraissaient d'abord les mettre en danger. On a vu ce qu'il en était du premier pôle (le déterminisme), voyons maintenant ce qu'il en est du second, c'est-à-dire l'argument en faveur du compatibilisme.

### 3. *La structure intentionnelle de l'action*

Voici, pour commencer, quatre petites histoires :

<sup>17</sup> *Confessio Philosophi*, Paris, Vrin, 1993, p. 69.

<sup>18</sup> Cf. B. BAERTSCHI, A. MAURON, «Genetic Determinism, Neuronal Determinism, and Determinism *tout court*», in : J. ILLES & B. SAHAKIAN (éds), *The Oxford Handbook of Neuroethics*, Oxford, OUP, 2011, p. 157-159.

- Pancrace est couvreur; il travaille sur un toit. Tout à coup il trébuche, fait une chute de plusieurs mètres et tombe sur un passant, qui meurt mais lui sauve la vie.
- Ménalque est couvreur; il travaille sur un toit. En passant un outil à un camarade, il perd l'équilibre, fait une chute de plusieurs mètres et tombe sur un passant, qui meurt mais lui sauve la vie.
- Paul est couvreur; il travaille sur un toit. Tout à coup il a une vision: Dieu lui enjoint de tuer le passant à chapeau noir qui passe sous l'immeuble. Il se jette dans le vide et tombe sur le passant, qui meurt mais lui sauve la vie.
- Adolphe est couvreur; il travaille sur un toit. Il voit passer en bas de l'immeuble son ennemi intime. Il se jette dans le vide et tombe sur son ennemi, qui meurt mais lui sauve la vie.

Toutes ont le même résultat, les mêmes conséquences; pourtant, elles sont bien différentes et, si on nous demande de porter un jugement moral sur la personne à l'origine de la mort du passant, il ne sera sans aucun doute pas le même. Pourquoi? Un motif assez aisément discernable pour cette différence réside dans le fait que l'agent a ou n'a pas causé intentionnellement la mort du passant. Le caractère intentionnel ou non d'une action paraît donc être un critère important. Mais qu'est-ce qu'une action intentionnelle?<sup>19</sup>

«“Il est en train de *X-er*” est la description d'une action intentionnelle (a) si elle est vraie, et (b) s'il y a une réponse à la question “Pourquoi êtes-vous en train de *X-er*?”»<sup>20</sup>, explique Elisabeth Anscombe. L'agent doit avoir une raison pour agir comme il le fait, c'est-à-dire pour viser le but qu'il se propose de réaliser au moyen des mouvements qu'il fait. Le but visé est d'abord interne à l'action, en ce sens qu'il la définit: c'est son contenu, son objet intentionnel. Ainsi, par exemple, ce qui fait qu'un homicide est un meurtre, c'est le fait qu'il est une action intentionnelle dont le but interne et voulu est la mort d'un être humain; il devient un assassinat lorsque son but interne est la mort prémeditée d'un être humain. On doit même considérer que toute action proprement dite est intentionnelle; sinon, ce n'est pas une action, mais un événement. C'est pourquoi un homicide est un événement dont l'effet est la mort d'un être humain, et il ne devient une action proprement dite que lorsque la mort de l'être humain est visée, voulue, intentionnée. On comprend qu'on puisse parler d'homicide par négligence, mais non pas de meurtre par négligence.

Si l'on applique ces distinctions aux quatre petites histoires proposées, on dira que Pancrace n'est pas l'auteur d'une action intentionnelle, contrairement aux trois autres. Par ailleurs, si Ménalque agit bien intentionnellement, son action n'a rien à voir, dans sa visée, avec la mort du passant. Ainsi, seuls Paul et Adolphe sont les auteurs d'un homicide intentionnel.

La fonction du but interne ne se limite pas à cet aspect conceptuel: il permet encore de déterminer la valeur de l'action: la mort d'un être humain

<sup>19</sup> Cf. P. LIVET, *Qu'est-ce qu'une action?*, Paris, Vrin, 2005, p. 7-15.

<sup>20</sup> *L'intention*, Paris, Gallimard, 2002, p. 83.

est toujours un mal, et quand elle est visée ou voulue, c'est un mal moral. Un acte qui vise formellement un mal est intrinsèquement mauvais, comme est intrinsèquement bon un acte qui vise formellement un bien, et cela, quelles que soient par ailleurs les intentions que l'agent allègue.

Cette conception de l'action morale est classique; elle a été défendue notamment par Elisabeth Anscombe, et même si elle n'est pas acceptée par tout le monde – particulièrement sur le point de savoir ce qui confère sa valeur morale à un acte –, elle est assez proche du sens commun. On peut la résumer ainsi :

- 1° Une action intentionnelle est caractérisée par son but interne.
- 2° La valeur morale de l'action et celle de l'intention de l'agent sont déterminées par la valeur du but interne de l'action et non par ses conséquences.

- 3° Une action est intrinsèquement mauvaise si son but interne est mauvais.
- 4° Une action est intrinsèquement bonne si son but interne est bon.

Selon cette conception, la valeur de l'intention de l'agent est déterminée aussi, tout comme la valeur de l'action, par le but interne ou le contenu de l'action: si le but est bon, l'intention est droite, si le but est mauvais et que l'agent le sait, l'intention est mauvaise<sup>21</sup>. Or, c'est l'intention qui, fondamentalement, permet l'imputation de responsabilité morale. On le voit bien dans le cas de l'altruisme. On distingue en effet généralement trois types d'altruisme, l'altruisme comportemental, l'altruisme biologique et l'altruisme psychologique<sup>22</sup>. Dans le premier, un comportement est altruiste s'il a pour effet de favoriser l'intérêt d'autrui aux dépens du sien; dans le deuxième, un comportement est altruiste s'il a pour résultat de favoriser la *fitness* d'autrui aux dépens de la sienne, alors que dans le dernier, un comportement est altruiste s'il est une action où l'agent vise intentionnellement l'intérêt d'autrui, généralement aux dépens du sien. Comme on le voit aisément, les deux premiers types d'altruisme sont attribuables aux animaux autant qu'aux êtres humains, et même à des animaux comme les insectes sociaux dont il est certain qu'ils ne possèdent pas de sens moral. Seul l'altruisme psychologique est moral, seul il est l'objet de louange, seul il met en jeu la responsabilité de l'agent, car seul il répond à une intention.

On mesurera encore l'importance de l'intention pour l'imputation de responsabilité à la lecture d'une étude récente, portant sur des personnes souffrant de lésions dans le lobe frontal ventromédian (patients VMPC)<sup>23</sup>. On a présenté les quatre scénarios suivants à ces personnes :

- Eulalie boit un café avec un ami et lui offre ce qu'elle croit être du sucre en poudre. C'est effectivement du sucre en poudre et tout se passe bien.

<sup>21</sup> Je laisse ici de côté la question de l'intention bonne (sans être droite), c'est-à-dire la situation où le but est mauvais, mais où l'agent croit qu'il est bon.

<sup>22</sup> Cf. C. CLAVIEN, *Je t'aide... moi non plus*, Paris, Vuibert, 2010, p. 1-2.

<sup>23</sup> L. YOUNG ET AL., «Damage to Ventromedial Prefrontal Cortex Impairs Judgment of Harmful Intent», *Neuron*, n° 65, 25 mars 2010.

- Eulalie boit un café avec un ami et lui offre ce qu'elle croit être du sucre en poudre. Mais c'est un produit mortel et non du sucre en poudre. L'ami meurt empoisonné.
- Eulalie boit un café avec un ami et lui offre ce qu'elle croit être un produit mortel. Mais c'est du sucre en poudre et tout se passe bien.
- Eulalie boit un café avec un ami et lui offre ce qu'elle croit être un produit mortel. C'est effectivement un produit mortel et son ami meurt empoisonné.

Si on demande à une personne morale d'évaluer moralement l'action d'Eulalie, elle dira que le quatrième scénario est le plus déplorable, suivi du troisième. Ce dernier est en effet jugé pire que le deuxième, car l'intention d'Eulalie est mauvaise. Or, quand on présente les mêmes scénarios à des patients VMPC, ils considèrent que le troisième ne pose pas de sérieux problème moral : sur une échelle de 1 (interdit) à 7 (permis), ils placent ce scénario à 5 et le deuxième à 3.1, alors que les personnes normales (les contrôles) les placent respectivement à 2.5 et à 3.5.

Manifestement, les patients VMPC évaluent de manière inappropriée les intentions mauvaises, ce qui vient du fait qu'ils n'accordent que peu de poids aux intentions, privilégiant les résultats. Comme on sait par ailleurs que ces mêmes personnes sont handicapées de manière assez globale dans leur vie morale<sup>24</sup>, on conclura que l'intention joue un rôle central dans la vie morale, et qu'il est nécessaire d'en tenir compte si on veut rendre justice à ce qui constitue un point de vue moral. D'autant que d'autres études ont révélé que les petits enfants, dès l'âge de neuf mois, distinguent très bien les actions délibérées des accidents et que cette distinction est importante pour eux. Ainsi que le relève Chris Frith, ces enfants font une différence si «un jouet leur est refusé intentionnellement ou si on le laisse tomber accidentellement»<sup>25</sup>. Notre expérience d'adulte nous l'atteste encore, dit Frith : si je renverse accidentellement le verre de vin de notre voisin, c'est-à-dire sans intention, je serai très embarrassé, mais personne ne m'en voudra. Il en ira tout autrement si je le renverse volontairement, c'est-à-dire avec l'intention de nuire.

L'intention permet de distinguer ce qui arrive à quelqu'un et ce qui lui est fait. Parfois un agent agit comme un corps naturel, ainsi en va-t-il de Ménaque et de Pancrace lorsqu'ils chutent sur leur victime. Dans ce cas, la mort de cette dernière est quelque chose qui lui arrive, et non qui lui est fait. Ce n'est justement pas le cas pour les victimes de Paul et d'Adolphe, parce que l'intention de ces derniers indique qu'ils sont des agents intentionnels et volontaires, donc responsables. Dans les termes qu'Engelhardt employait plus haut, on dira que ce qui arrive, c'est ce qui est «causalement déterminé», et que ce qui est fait, c'est ce qui relève du choix.

<sup>24</sup> Ce point est bien connu ; je l'ai exposé dans mon livre *La neuroéthique*. Ce que les neurosciences font à nos conceptions morales, Paris, La Découverte, 2009, p. 33-34.

<sup>25</sup> «Consciousness, Will, and Responsibility», ms., p. 12. L'étude sur laquelle il se fonde est celle de T. BEHNE & AL., «Unwilling Versus Unable Infant's Understanding of Intentional Action», *Developmental Psychology*, vol. 41/2, 2005.

#### 4. *L'argument en faveur du compatibilisme*

Je peux maintenant formuler mon argument en faveur du compatibilisme.

Le déterminisme dur demande qu'on prive de toute signification morale la différence entre crime et maladie, entre punir et soigner, pour la raison que toute action humaine est prise dans un réseau causal qui ne la différencie pas fondamentalement d'un autre événement naturel. Il s'ensuit que, de même qu'on ne tient pas un arbre pour responsable des morts qu'il cause en s'abattant lors d'un ouragan – ouragan qui, non plus, n'est pas tenu pour responsable –, on ne doit pas tenir pour responsable un être humain qui cause intentionnellement la mort d'un de ses semblables. Ou du moins, si on peut lui imputer une responsabilité causale, tout comme à l'arbre et à l'ouragan, cela n'a pas de sens – sinon d'un point de vue pragmatique ou d'ingénierie sociale – de lui imputer encore une responsabilité morale ou légale.

Une telle position est incompatible avec la prise en considération de la structure intentionnelle de l'action, qui s'appuie sur les intentions et les buts visés. Un arbre et un ouragan ne visent pas de buts, les êtres humains oui, et cela change du tout au tout; par là, la notion de responsabilité morale acquiert une signification, et il nous devient possible de comprendre nos actions et celles d'autrui, ainsi que de les juger. En effet, je ne peux donner sens à ce que je fais (en première personne) et à ce que les autres font (en troisième personne) sans mentionner les intentions des personnes qui agissent, ce qui me permet en outre de prédire ce qui va se passer lorsque des agents sont présents, comme le relève Patricia Churchland: «Prédire ce que vous allez faire est plus facile si j'ai la capacité d'interpréter votre comportement en termes d'intentions ou de sentiments intérieurs, que si je ne peux qu'associer des mouvements particuliers avec des résultats particuliers»<sup>26</sup>.

Si notre conception de l'action est incompatible avec le déterminisme dur, elle est par contre tout à fait compatible avec le déterminisme doux – le compatibilisme. En effet, elle reconnaît l'agentivité de celui qui agit, admet que toute action intentionnelle est motivée par des raisons – Anscombe le dit explicitement – et permet de distinguer facilement une action faite sans contrainte, c'est-à-dire volontairement, ou non. Lorsque ces trois conditions sont présentes, on peut parler de libre arbitre et de responsabilité, sans devoir endosser la métaphysique libertarienne, ce que la théorie de l'action n'exige en aucune manière.

Bref, comme le dit Stephen Morse: «La vérité du déterminisme n'implique pas que les actions soient indistinguables des non-actions, ou que des états mentaux différents n'accompagnent pas l'action. Ces faits sont vrais et font des

<sup>26</sup> *Braintrust*, Princeton, Princeton UP, 2011, p. 133.

différences légales parfaitement rationnelles, même si le déterminisme est vrai. Le déterminisme est tout à fait compatible avec la culpabilité et l'innocence»<sup>27</sup>.

John Searle, qui s'est beaucoup occupé de la question du libre arbitre et dont la position a connu une évolution sur cette question, a pu dire : «Pour des raisons que je ne comprends pas vraiment, l'évolution nous a donné une forme d'expérience de l'action volontaire où l'expérience de la liberté, c'est-à-dire l'expérience de la perception de possibilités alternatives, est innée à la structure même du comportement humain conscient, volontaire, intentionnel.»<sup>28</sup> Chaque fois que j'agis, j'ai le sentiment que je pourrais agir différemment, ce qui exigerait selon Searle d'admettre le libre arbitre des libertariens ; mais comme l'existence de ce libre arbitre n'est pas soutenable, la perplexité est de mise. Selon le point de vue que je viens de développer, cette interprétation est fautive : notre expérience de l'action volontaire nous dit que c'est nous qui agissons et que nous pourrions agir différemment, c'est-à-dire que nous ne sommes pas contraints d'agir comme nous le faisons, même si nous avons de bonnes raisons d'agir ainsi. Rien, dans tout cela, ne demande allégeance à la métaphysique libertarienne, et si l'évolution a contribué à ce que nous croyons, c'est parce qu'il est possible de modifier notre comportement et celui d'autrui par la persuasion, c'est-à-dire par des raisons, qui, si elles n'échappent pas au réseau causal qui constitue le monde, sont justement des causes bien particulières dont l'efficacité est grande dans la vie sociale<sup>29</sup>.

Ne se pourrait-il pas cependant que notre conception de l'action elle-même soit une illusion ? Cette objection est une sorte d'argument du désespoir du déterministe dur. Il consiste à concéder que l'action intentionnelle a une réalité psychologique, mais à nier qu'elle ait une réalité tout court, à savoir physique. Il est facile toutefois de rejeter l'objection. D'abord, le compatibiliste acceptera aisément qu'au niveau des atomes et des molécules, la notion de responsabilité soit dénuée de signification ; mais cela n'implique pas plus son rejet que celui de n'importe quelle notion qui acquiert son sens à un autre niveau ontologique que celui de la physique. «Jouer juste» est une propriété qui n'apparaît qu'au niveau macroscopique des instruments de musique – lesquels, physiquement, ne sont que des tas d'atomes –, ce qui n'est toutefois pas une bonne raison pour l'exclure de son ontologie. En fait, notre théorie de l'action découle simplement du fait qu'il est judicieux de traiter différemment des causes différentes ; c'est cela, en définitive, que le déterministe dur rejette, et si ce que j'ai dit est vrai, il a tort.

<sup>27</sup> «Actions Speak Louder than Images», in : E. BIZZI & AL. (éds), *Using Imaging to Identify Deceit*, Cambridge Mass., American Academy of Arts and Sciences, 2009, p. 27.

<sup>28</sup> *Du cerveau au savoir*, Paris, Hermann, 1985, p. 140.

<sup>29</sup> Eddy Nahmias souligne contre certains neuroscientifiques partisans du déterminisme dur : «The relevant research has not shown that conscious reasoning and intention-formation have no significant causal effects on what we decide to do or how we act» («Why “Willusionism” Leads to “Bad Results”», *Neuroethics*, 2011/1, p. 21).

### 5. *L'impact des neurosciences*

J'ai cité un peu plus haut un passage de Stephen Morse, un juriste constatant que le système juridique s'appuie sur la même conception de l'action que la morale et que le sens commun, et soutenant qu'il doit le faire. Le système juridique est donc aussi le lieu de débats entre compatibilistes et incompatibilistes, bien antérieurs à l'avènement récent des neurosciences. Mais alors, qu'est-ce que ces dernières, ainsi que l'éthique qui l'accompagne – la neuroéthique – ont à apporter de nouveau au débat ? L'argument que j'ai présenté est surtout un argument conceptuel et, sur ce point, les sciences empiriques sont bien entendu muettes ; toutefois, aucun argument portant sur la réalité humaine n'est purement conceptuel, ne serait-ce que parce qu'il doit montrer sa pertinence pour des êtres tels que nous sommes. C'est ici, comme on l'a vu, que les neurosciences entrent dans le débat : en mentionnant les études sur les patients VMPFC, et en recourant plus particulièrement à l'une d'entre elles, nous avons pu voir qu'effectivement les intentions étaient essentielles pour comprendre les actions humaines : sur ce point, l'expérience est venue en aide à l'analyse conceptuelle<sup>30</sup>.

J'aimerais, pour terminer, illustrer l'impact des neurosciences en ce qui concerne notre conception de la responsabilité dans un cadre compatibiliste sur un autre point encore, ayant trait à la détermination de la responsabilité pénale – et morale. Morse propose une analyse de cette notion à partir du cas de Herbert Weinstein, un homme de 64 ans qui a tué sa femme dans un accès de colère. Weinstein souffre d'un kyste cérébral et son avocat conteste sa responsabilité en alléguant que son état l'empêche de distinguer le bien du mal<sup>31</sup>. Est-ce convaincant ? Morse pense que, pour le déterminer, il faut répondre successivement à trois questions et que c'est seulement si la réponse est à chaque fois affirmative que la culpabilité sera établie. En voici la teneur :

A) Weinstein a-t-il étranglé sa femme ?

*Réponse* : oui. Il a donc agi au sens propre du terme, personne ne lui a tenu les mains pour l'y forcer et il n'a pas fonctionné en tant qu'agent physique seulement, comme un arbre qui s'abat et tue un passant.

B) A-t-il eu l'intention de tuer sa femme ?

*Réponse* : oui, la mort de sa femme n'est pas un accident, alors qu'il cherchait à faire autre chose.

<sup>30</sup> Pour d'autres illustrations concernant la contribution des neurosciences à des questions philosophiques, voir mon livre *La neuroéthique* et mon article «Neurosciences et éthique : que nous apprend le dilemme du wagon fou ?», *Igitur – Arguments philosophiques*, vol. 3/3, accessible sur le site : <http://www.igitur.org/Neurosciences-et-ethique-que-nous>.

<sup>31</sup> Cf. *President's Council on Bioethics*, 9 septembre 2004, <http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/transcripts/sep04/session1.html>.

C) Le kyste cérébral dont il souffre a-t-il faussé le raisonnement qui a amené à tuer ?

*Réponse* : peut-être, en ce que le kyste aurait pu contribuer à le rendre furieux, ce qui est susceptible d'altérer le jugement, à l'instar de toute autre passion ou pulsion.

Cette analyse est acceptée par de nombreux juristes, mais d'autres la contestent en prétendant qu'il faut la compléter. On aura tendance à leur donner raison si l'on se rappelle le cas de Roger. En effet, ce pédophile avait conscience du caractère délictueux de ses actes ; simplement, il n'avait pas la capacité de résister à ses pulsions. D'où la nécessité de répondre encore à une quatrième question :

D) Le kyste cérébral dont Cystkopf souffre a-t-il créé une pulsion irrépressible de tuer ?

C'est d'ailleurs exactement ce que le code pénal suisse exige, lorsqu'il déclare à l'alinéa 1 de l'article 19 : «L'auteur n'est pas punissable si, au moment d'agir, il ne possédait pas la faculté d'apprécier le caractère illicite de son acte ou de se déterminer d'après cette appréciation.» La responsabilité a des conditions cognitives (C) et conatives ou volitives (D). On voit aussi sans difficulté que cette analyse est congruente à celle que nous avons proposée plus haut, puisque la question (A) se réfère à l'agentivité, la question (B) à l'agentivité et à l'existence de raisons, la question (C) à l'existence de raisons et la question (D) à la contrainte.

On obtient alors l'analyse suivante de la responsabilité, qui montre que, des agents des quatre scénarios que nous avons proposés, seul Adolphe sera déclaré responsable, Paul étant excusé au nom de la quatrième clause (il est contraint d'agir par commandement divin).

*A* est responsable de l'action *E* si et seulement si :

1. *E* est une véritable action (ce n'est pas un simple mouvement physique).
2. *A* a volontairement visé l'objet intentionnel de *E*.
3. *A* disposait de sa capacité de discernement (il comprenait la situation).
4. *A* n'a pas été contraint de faire *E*.

Ce sont les études menées par les neurosciences – et plus particulièrement par le moyen de l'imagerie cérébrale – qui permettent de justifier l'introduction de la quatrième clause, bien que certains juristes continuent à contester sa pertinence, au nom de considérations psychologiques ou juridiques. Mais – c'est le point que j'aimerais mettre en lumière – il se pourrait bien qu'on ne doive pas s'arrêter là, les progrès des neurosciences nous poussant à admettre une cinquième question et une cinquième clause, ayant trait à nos capacités affectives.

Les sociopathes<sup>32</sup> ont récemment fait l'objet d'un assez grand nombre d'études, car ils posent un problème social d'importance : alors qu'ils ne

<sup>32</sup> Tels que définis par le DSM-IV (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*). En anglais, on parle de *psychopaths*.

composent qu'1% de la population, ils sont causalement responsables de 30% des crimes commis et se retrouvent en grande quantité devant les tribunaux et en prison. Or ces individus comprennent très bien ce qui est permis et ce qui est interdit – même s'ils paraissent avoir du mal à distinguer les règles conventionnelles des règles proprement morales –, ils sont encore tout à fait capables de se maîtriser, mais souffrent d'un désordre affectif ou émotionnel : ils n'éprouvent pas d'empathie face à la souffrance d'autrui, qu'ils n'ont alors aucune vergogne à molester ou à exploiter. De plus, après leurs actes, ils sont souvent dépourvu de tout remords, ce qui ne pousse pas à les excuser ou à leur chercher des circonstances atténuantes<sup>33</sup>. Un tel handicap émotionnel, causalement lié, semble-t-il, à des différences structurelles dans leur cerveau, n'est-il pas à même de limiter la responsabilité des sociopathes, voire de la supprimer ? Il faudrait alors ajouter la clause suivante à l'analyse précédente, qui pourrait amener à disculper Adolphe en tout ou en partie, si les tests psychologiques amenaient à le classer dans la catégorie des sociopathes :

5. *A* avait des capacités affectives ou émotionnelles adéquates.

Est-ce correct ou non ? Il est impossible de le décider sans pousser plus avant l'étude expérimentale de la sociopathie par le biais des neurosciences. Un sociopathe est-il libre au sens compatibiliste du terme que nous avons défini ? Manifestement, il l'est. Pourtant, il se pourrait que sa responsabilité soit dégagée. Si cela était, cela pourrait encore nous obliger à revoir la notion de libre arbitre défendue ici ; ce ne serait toutefois pas une raison pour adopter une position déterministe dure, tant du moins que le noyau de notre théorie de l'action ne sera pas remis en cause.

<sup>33</sup> J. GREENE, «The Cognitive Neuroscience of Moral Judgment», in: *The New Cognitive Neurosciences IV*, Cambridge Mass., MIT Press, 2009. Cf. aussi I. HAJI, «Psychopathy, Ethical Perception, and Moral Culpability», *Neuroethics*, 2010/2.