UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'EMPATHIE PEUT-ELLE CHANGER LE MONDE?
DES FONDEMENTS EMPATHIQUES DE L'ACTION SOCIALE
AU RÔLE DE L'EMPATHIE FACE À LA CRISE ÉCOLOGIQUE
RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
CHARLES-ANTOINE BARBEAU-MEUNIER

DÉCEMBRE 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier les professeurs Élisabeth Abergel et Alain Deneault pour leurs commentaires constructifs et leur appui vis-à-vis de notre recherche, les professeurs Marcel Rafie et Serge Robert pour l'évaluation du mémoire, ainsi que le philosophe Jacques Fillion, pour sa rigueur de pensée, son soutien, mais également pour la belle amitié; sans vous, ce mémoire ne serait pas ce qu'il est aujourd'hui.

Toute notre reconnaissance à Louise Vandelac, directrice du mémoire, professeure titulaire au département de sociologie de l'UQAM et directrice de l'Institut des sciences de l'environnement, dont les commentaires et interventions, l'accompagnement, la patience, et le don de soi, ont été exemplaires. Vous nous permettez d'amarrer enfin ce rêve à la réalité; votre présence, tout au long de ce mémoire, fut son second souffle.

Enfin, merci aux nombreux cafés indépendants de Montréal, espaces de création officiels de ce mémoire, et qui, beau temps mauvais temps, ont non seulement constitué le microclimat et l'ambiance de nos recherches et de notre rédaction, mais nous ont permis également de faire de magnifiques rencontres. Merci à toute l'équipe du Salon de thé l'Arbre à Palabre, à Karim et Valérie du Caravan Café, au Arts Café, à la Brûlerie de Café (Côte-des-Neiges), au Café Différance, au Café Vito, au Café Volâne, au Café Zosha, au Cagibi, au café Chez Boris, à la Croissanterie, au Dépanneur Café, au Lapin Pressé; aussi anodine que puisse sembler cette contribution, elle fit pour nous une grande différence.

À Gisèle, Michel, Laurence, Cécile; mon enfance et ma maison
À Nora; pour ta présence et ton ouverture « infinie »

À tous les visages qui m'ont donné d'être empathique
Et d'œuvrer à habiter, pour les contempler encore
Un monde meilleur

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vii
ABSTRACT	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
ÉLÉMENTS DE MÉTHODE ET ORIENTATIONS THÉORIQUES.....	26
1.1 Introduction	26
1.2 Notice autobiographique : profil académique et motifs de l'auteur	27
1.3 Choix théoriques	34
1.4 Dialogue entre les différentes réalités phénoménales	38
1.5 Originalité et pertinence sociologique.....	44
1.6 Mise au point sur notre méthode et notre revue de littérature	49
1.7 Direction du mémoire avec Louise Vandelac	54
CHAPITRE II	
L'EMPATHIE ET L'INTERACTION SOCIALE	57
2.1 Introduction	57
2.2 Une brève histoire de l'empathie.....	59
2.2.1 Prélude: premiers regards sur le rapport à autrui	61
2.2.2 Le tournant émotionnel avec le concept d' <i>Einfühlung</i>	64
2.2.3 Le tournant thérapeutique de l'empathie	66
2.2.4 Le tournant empirique de l'empathie avec les neurosciences.....	68
2.3 L'empathie nativiste : portrait structurel de l'empathie	70
2.3.1 La résonance émotionnelle émerge des systèmes de soins parentaux	70
2.3.2 L'expansion cognitive de la sensibilité empathique	72
2.4 Conception modulariste: portrait fonctionnel de l'empathie.....	76

2.4.1 La réciprocité des systèmes émotionnels et cognitifs.....	76
2.4.2 La résonance émotionnelle comme rapport primordial au monde.....	79
2.4.3 La modulation cognitive et la fonction de régulation émotionnelle	81
2.4.4 Les compétences empathiques de l'acteur social	83
2.5 Le contexte interactionnel de la relation empathique.....	86
2.6 Cinq piliers de la relation empathique.....	90
2.6.1 Premier pilier: le visage.....	91
2.6.2 Second pilier: la résilience.....	92
2.6.3 Troisième pilier: l'écoute.....	93
2.6.4 Quatrième pilier: le lien social.....	94
2.6.5 Cinquième pilier: la culture empathique.....	96
CHAPITRE III	
LA COOPÉRATION ET LA SOCIÉTÉ.....	98
3.1 Introduction	98
3.2 L'empathie en tant qu'agent de coopération morale	100
3.2.1 La fonction morale de l'empathie.....	100
3.2.2 L'empathie et le capital social	104
3.2.3 L'empathie stimule la coopération	106
3.3 La coopération dans la nature et dans les sociétés humaines	108
3.3.1 Les mécanismes de la coopération	110
3.3.2 La coopération humaine et le langage	114
3.3.3 L'hypothèse de l'évolution culturelle de la coopération	117
3.4 Solutions contemporaines au dilemme de la coopération	121
3.5 La gouvernance des biens communaux.....	127
3.6 Cinq piliers de la coopération.....	131

CHAPITRE IV	
LA CONSCIENCE EMPATHIQUE ET LA CULTURE.....	135
4.1 Introduction	135
4.2 Le paradoxe empathie-entropie	140
4.2.1 Régimes d'énergies, technologies de communication et bornes de la conscience.....	142
4.3 Les changements de conscience empathique	145
4.3.1 Les bornes de la conscience mythologique.....	147
4.3.2 La civilisation hydraulique et l'invention de l'écriture	149
4.3.3 L'émergence de la conscience théologique	152
4.3.4 L'invention de l'imprimerie et l'émergence de la conscience idéologique.....	153
4.3.5 Le processus d'humanisation de la conscience empathique	155
4.4 La culture empathique	158
4.4.1 L'interdépendance	159
4.4.2 Les crises entropiques.....	161
4.4.3 Les modèles de parentalité et d'éducation	163
4.4.4 L'adolescence	166
4.5 La troisième révolution industrielle	168
4.5.1 L'argumentaire de la troisième révolution industrielle.....	169
4.5.2 Un modèle d'organisation en réseaux axé sur l'interdépendance.....	171
4.5.3 L'émergence de la conscience biosphérique	174
4.5.4 La culture empathique de demain.....	176
4.5.5 Un modèle davantage pragmatique qu'utopique	181
CONCLUSION.....	183
ANNEXE A	
CINQ AXIOMES DE LA PENSÉE DE JEREMY RIFKIN	201

ANNEXE B	
CINQ STADES DE LA CONSCIENCE CHEZ JEREMY RIFKIN.....	203
APPENDICE A	
LA NAVIGATION MORALE CHEZ ALISA CARSE	204
APPENDICE B	
TITRES ET OCCUPATIONS DE L'ÉCONOMISTE JEREMY RIFKIN	206
APPENDICE C	
IMPLÉMENTATION DE LA TROISIÈME RÉVOLUTION INDUSTRIELLE....	207
BIBLIOGRAPHIE	209

RÉSUMÉ

Ce mémoire vise à ouvrir un nouveau champ de réflexion et d'intervention face à la crise écologique en suggérant l'empathie comme agent de changement. Nous partons du principe que la résolution d'une crise, en deçà de tout programme d'intervention concret, appelle nécessairement à l'action collective. La motivation de cette action collective et la mise en œuvre d'une coopération de grande échelle sont aujourd'hui d'un intérêt crucial. Notre recherche montre qu'il est possible de miser sur l'empathie pour répondre à cette problématique. L'empathie, que nous définissons comme étant *la capacité de ressentir et de se représenter la situation affective et mentale d'autrui, et d'y répondre avec une certaine cohérence*, est ici suggérée comme compétence fondamentale de l'acteur social et de son insertion dans la communauté, et comme élément essentiel de réponse à la crise écologique.

Nous montrons, dans ce mémoire que les compétences empathiques, stimulant une intersubjectivité morale et altruiste, s'avèrent être des agents de coordination sociale indispensables au vivre-ensemble et à l'action collective: D'une part, l'empathie, par sa fonction épistémologique permet à l'acteur social de mieux saisir les états affectifs et mentaux d'autrui. D'autre part, l'empathie offrant un « parti-pris » à l'égard d'autrui, permet, comme fonction morale, de motiver par le « souci empathique » une intentionnalité prosociale et altruiste. Il est également possible de favoriser, par des outils de socialisation comme le programme *Roots of Empathy* de Mary Gordon, une « culture empathique ». Ultimement, en étendant le souci empathique de manière à établir l'action collective autour d'une préoccupation commune pour la communauté, pour l'environnement, et même pour la biosphère, l'empathie peut largement contribuer au développement d'une conscience écologique.

Pour analyser l'empathie dans toute sa complexité, nous avons exploré différentes périodes historiques et emprunté à de très nombreux auteurs-es de divers champs du savoir : sociologie, philosophie, anthropologie, histoire, économie, biologie évolutive, psychologie, sciences cognitives, et neurosciences. Ce très vaste travail de revue de littérature, où se côtoient les compétences empathiques, le dilemme de la coopération et les principes de gouvernance responsable, nous a permis d'élaborer des constructions théoriques permettant une saisie d'ensemble de notre objet d'étude. Cette contribution originale vise essentiellement à réunir dans un même dialogue plusieurs réalités phénoménales, notamment de lier l'empathie à l'interaction sociale, la coopération à l'échelle de la société, et de montrer la réciprocité qu'entretiennent, au plan sociohistorique, les changements de structures sociales et la culture empathique. Ce faisant, notre recherche met en lumière le rôle de l'empathie vis-à-vis de l'action collective et des changements structurels qu'appelle la crise écologique.

MOTS CLÉS: empathie, altruisme, action collective, coopération, crise écologique.

ABSTRACT

This thesis aims to stimulate a new field of reflection and intervention as regards the ecological crisis by suggesting empathy as a driver of change. We begin with the principle that resolving a crisis, no matter the yield of concrete intervention program, necessarily calls for a form of collective action. To motivate this collective action, and to solicit a greater magnitude of cooperation, represents a critical issue today. Our research has explored how raising empathy may be an important part of addressing this problem. Empathy, which we define as *the capacity to feel and represent another person's affective and mental state, and to react in a coherent manner*, is suggested here to be an essential competency of the social actor which, underlying human integration within larger groups, communities and causes, is implicated in our addressing of the ecological crisis.

We show in our thesis that empathic competences stimulate intersubjectivity in a moral and altruistic way and, as central social coordination agents, are necessary for collective living and action. On one hand, empathy's epistemological function allows the social actor to better apprehend others' affective and mental states. On the other hand, empathy has a moral function in that, through empathic concern, one feels a "partaking" in someone else's emotional state and, in so doing, is inclined to engage in prosocial behavior. Ultimately, it is possible to foster, through the input of programs such as Mary Gordon's *Roots of Empathy*, the growth of a "culture of empathy". By working to expand empathic concern to our community, to our environment, and even to our planet as a whole, a culture of empathy may largely contribute to the development of an ecological consciousness.

Empathy is a complex phenomenon and, to analyze it, we have explored different historical periods and borrowed from a vast amount of authors. Numerous disciplinary backgrounds have been sought, amongst which are sociology, philosophy anthropology, history, economy, evolutionary biology, psychology, cognitive sciences, and neurosciences. From this literature, where elements such as empathic competences, cooperation dilemmas and ecological government design principles, we have produced theoretical constructs that underlay a holistic and comprehensive approach to empathy. This original contribution thus aims to facilitate our understanding of empathy as enmeshed in different phenomenological scales, namely those of social interactions, group cooperation and society, and to engage the reciprocal relation between sociohistorical change, social structures and the culture of empathy. In so doing, this research emphasizes the role of empathy as an important agent of structural change and ecological consciousness, which should be considered regarding the ecological crisis.

KEYWORDS: empathy, altruism, collective action, cooperation, ecological crisis.

INTRODUCTION

0.1 Problématique

Aucun état des lieux ne peut désormais représenter avec consistance la société humaine s'il ne tient compte d'un état de crise. La crise constitue aujourd'hui l'arrière-plan de tout projet social alors qu'est portée en abîme la pérennité de l'environnement, de la société civile et de l'être humain.

Cette posture réflexive, toutefois, n'est certainement pas *sui generis*. L'humanité semble avoir atteint un moment charnière de son odyssée où la pensée et la connaissance, largement façonnées par l'environnement social, sont désormais ardemment sollicitées par sa précarité croissante. Si la récente crise économique a été la plus visible - et ajouterait Michel de Certeau, la plus *lisible* -, de nombreuses autres crises, peut-être moins éblouissantes, se côtoient néanmoins au carrefour d'un quotidien où elles se permutent et s'amplifient : crise des métarécits (Lyotard, 1979), crise de la légitimité (Lebrun, 2007, 2010), crise de la communauté (Nancy, 1986), crise de la culture et de l'éducation (Arendt, 1989), crise de l'identité nationale et religieuse (Kristeva, 1988), crise de la démocratie (Gauchet, 2002), crise de la famille nucléaire (Sullerot, 1997), crise du couple (Attali, 2007), crise de l'empathie (Perry et Szalavitz, 2011), *et cetera*. Nonobstant, au cœur de ces crises enchevêtrées, nous insistons sur une crise pressante qui s'impose au premier plan : la crise écologique.

L'article *Approaching a state shift in Earth's biosphere*, publié dans la revue scientifique *Nature*, le 7 juin 2012 soulignait, une fois de plus, suite à plusieurs grands rapports des instances internationales, notamment ceux du Programme des Nations Unies pour l'environnement, le PNUE, que l'état de la biosphère approche un seuil critique – un *tipping point* - au-delà duquel la pérennité de l'être humain n'est pas garantie. Signé par Anthony Barnosky et 21 scientifiques, biologistes,

écologistes, géologues, paléoanthropologues et spécialistes de la théorie des systèmes complexes, l'article va droit au but: « we summarize evidence that such planetary-scale critical transitions have occurred previously in the biosphere, albeit rarely, and that humans are now forcing another such transition, with the potential to transform Earth rapidly and irreversibly into a state unknown in human experience » (Barnosky, 2012 : 52).

Ces changements irréversibles, qui pointent déjà et que les auteurs corrélient à une sixième extinction de masse, s'accompliraient lorsqu'au moins 50% des écosystèmes auront atteint leur seuil critique, soit, estiment-ils, d'ici 2025¹. La littérature scientifique soulignant l'ampleur des menaces à la biosphère est abondante et témoigne depuis longtemps déjà d'une crise écologique réelle². Ce *status quaestionis* témoigne d'un rapport hautement conflictuel entre les modes de vie consuméristes des sociétés développées et la pérennité de nos écosystèmes, tel que mis en évidence par le concept d'empreinte écologique (Rees, 1992).

Pourtant, cette menace semble intangible, sinon adroitement écartée de l'existence journalière de l'acteur social. Peut-être le philosophe Peter Sloterdijk a-t-il alors raison d'affirmer : « ce n'est ni notre faute ni notre mérite si nous vivons à une époque où l'apocalypse de l'homme est quelque chose de quotidien » (2001). En serions-nous donc arrivés à un mode existentiel nouveau et radical, où le mode de vie de l'être humain doit, au quotidien, se compromettre dans l'horizon de l'urgence?

¹ « [A]t present we still do not know how much land would have to be directly transformed by humans before a planetary state shift was imminent, but landscape-scale studies and theory suggest that the critical threshold may lie between 50 and 90% (although it could be even lower owing to synergies between emergent global forcing) ». (Barnosky et al., 2012 : 55)

² Présentant une approche similaire, un article de Johan Rockström et 28 autres scientifiques paru en 2009 dans *Nature* soulignait: « [t]ransgressing these boundaries will increase the risk of irreversible climate change, such as the loss of major ice sheets, accelerated sea-level rise and abrupt shifts in forest and agricultural systems. » (*Nature* vol.461, 2009 : 473) Les travaux du scientifique James Lovelock, pionnier dans l'étude écosystémique de la biosphère, qu'il a baptisée « Gaia Theory » au cours des années 1970, s'inscrivent bien sûr dans cette lignée.

0.1.1 Déconstruction d'une crise : produire du nouveau

Problématiser en temps de crises nous invite d'abord à penser la crise. En optant, comme première démarche, pour un regard étymologique sur la notion même de crise, force est de reconnaître que celle-ci annonce un processus d'évaluation, de jugement, de décision³. Elle invite à penser du « nouveau ».

Dans son ouvrage *Temps des crises* (2009), Michel Serres prend appui sur le lexique médical, selon lequel une crise fait « état d'un organisme confronté à la croissance d'une maladie [...] jusqu'à un pic local et catastrophique qui le met tout entier en danger [...] ». (2009 : 8) Ainsi, « passé cette limite, ou [l'organisme] meurt ou il emprunte un tout autre chemin. Dans le cas où il survit au sortir de la dite crise, il prend une autre voie et guérit » (8). Suite à ce préambule, l'auteur tranche: notre situation est bel et bien celle d'une crise, et « il faut donc inventer du nouveau. » (10)

C'est dans cette même direction que nous invite Jean-Pierre Dupuy qui, dans sa contemplation d'un monde en crise, aperçoit un horizon catastrophique tout autant qu'inventif: « [la] catastrophe en surgissant du néant crée du possible en même temps que du réel » (2002). Il estime pour sa part que le concept de catastrophe, étymologiquement, désigne une tournure vers le bas, un état de non-recouvrement, de non-guérison⁴. Une telle urgence solliciterait donc, précisément, d'être imaginatif. Il

³ Crise [étymologie], issu du grec κρίσις, *krisis* (jugement) : faire un choix, prendre une décision. Décision, pour sa part, de la racine latine *decisio* pour l'action de (re)trancher, est dérivé de *decido*, *decidere* (« couper, retrancher, ôter »), composé du préfixe *de-* et de *caedo* (« couper », « frapper », « tuer »). Dans la langue française, le sens du mot crise exprimait jadis une "période de tension" ou un "changement rapide", et signifie aujourd'hui une "remise en cause" ou une "période difficile", soit une situation critique, un seuil entre deux états nécessitant une décision. (Consulté dans le Larousse 2009, Dictionnaire Érudit de la langue Française, page 467, colonne I)

⁴ Catastrophe [étymologie], issu du grec ancien καταστροφή, composé de *katá* (vers le bas) et *strophé* (tourner): tournure vers le pire, dégénérescence d'un état, désastre, calamité.

s'agit, pour le dire autrement, du signal nécessaire à notre ouverture sur une organisation sociale plus stable. Et comme l'indique le penseur William Thompson, « [the] appearance of a crisis can be read as not simply noise in the system but as the signal of emergence to the next level of historical order. » (Thompson, 1987 : 82)

0.1.2 La résolution d'une crise appelle à la coopération

Ces pistes réflexives nous invitent désormais à nous questionner sur l'angle d'approche qu'il serait idéal d'emprunter, souhaiterions-nous offrir une solution pragmatique à la crise. Cette ambitieuse finalité nécessite alors un travail de repérage qui, parmi les configurations sociales, économiques et politiques actuelles, révélerait la ou les dynamiques sous-jacentes au « temps des crises ». Force est de constater que le banc des accusés, à cet égard, est d'une profusion paralysante: parmi les candidats raisonnables apparaissent, notamment, l'éthique de « jetabilité » (obsolescence programmée) de la société de consommation, le capitalisme sauvage, la dissolution des communautés et l'atomisation des individus, la dérégulation des marchés financiers, l'impérialisme occidental, la marchandisation de l'éducation et l'instrumentalisation du savoir, la substitution du politique par la gouvernance, le branding identitaire et le culte de l'authenticité, la mondialisation et la déterritorialisation des grandes corporations, l'engouement pour l'innovation scientifique, les idéaux rationalistes de progrès, et bien sûr, les objectifs industriels de la croissance pour la croissance.

Il s'ensuit que chacune de ces questions pourrait faire l'objet d'un projet de thèse entier. Plutôt que de nous adonner à l'exposition d'un des maux potentiels de la civilisation, une défectuosité singulière, nous avons préféré faire ressortir un élément qui soit commun à toute tentative de résolution de crise. Il nous a alors semblé évident que, sans nul doute, tout projet de restructuration sociale pose d'abord la

nécessité de la coopération. C'est inévitablement dans l'action collective, par un vaste travail de coordination humaine, que l'émergence du nouveau que toute crise suscite peut être envisagée comme possible.

En écho à Pierre Kropotkine, pour qui l'entraide est un facteur de l'évolution (1902/2001), nous défendons ici que la coopération est un facteur de l'évolution des structures sociales. Il a été remarqué que la coopération non seulement persiste dans toutes les communautés animales, mais se révèle d'ailleurs être d'une ampleur impressionnante au sein des sociétés humaines (Henrich et al., 2003). Il a d'ailleurs été suggéré qu'aucune forme de complexification, des organismes unicellulaires aux sociétés animales, n'aurait même été envisageable sans coopération (Nowak, 2011; Nettle, 2009). Ainsi, nous pouvons envisager que la complexification sociale qu'appelle la crise écologique, en tant que mesure incitative pour un nouveau chapitre de l'organisation humaine, devrait susciter avant toute chose une disposition à la coopération.

0.1.3 Motiver la coopération appelle à l'empathie

Établir le rapport entre la coopération et la restructuration sociale sera donc un élément cardinal à notre mémoire. À cet effet, il sera important d'explicitier comment la coopération fonctionne, et quels mécanismes supportent son insertion dans la société. Nous sommes toutefois surtout intéressés à démontrer de quelle manière il est possible de motiver la coopération chez l'acteur social, et d'assurer une sensibilité qui est prompte à l'action collective. Ainsi, postuler l'importance de la coopération implique que nous comprenions certains éléments clés du vivre-ensemble, et que nous établissions un examen approfondi du rapport à autrui. Le rapport à l'autre est, après tout, le plus grand régulateur humain : cette régulation influence autant notre

harmonie psychologique et physique (Maté, 2003/2011; Perry, 2010) que l'harmonie de la société (Dunbar, 2005; Kahn, 2007).

Une faculté vitale à cet égard, celle qui nous semble la plus pertinente, est celle de l'empathie. L'empathie peut être définie au sens large comme étant *la capacité de ressentir et de se représenter la situation affective et mentale d'autrui, et d'y émettre une réponse cohérente*⁵. Emblématique au rapport à l'autre, et nous donnant un « parti-pris » dans l'existence d'autrui, l'ouverture empathique peut alors être envisagée comme levier de la coopération. Si Kropotkine désignait l'entraide comme un facteur de l'évolution, l'empathie peut aujourd'hui être perçue comme facteur de la coopération (de Waal, 2009).

Ayant anticipé le rapport empathie-coopération, la tradition de la philosophie morale, notamment la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith (1759) et le *Fondement de la morale* de Arthur Schopenhauer (1840)⁶, défendait que la régulation sociale dépend avant toute chose de notre sensibilité à autrui. Le souci empathique (*empathic concern*), selon l'hypothèse empathie-altruisme de Daniel Batson (2012), est d'ailleurs considéré comme étant un agent essentiel à l'altruisme et aux attitudes prosociales⁷. Enfin, il est aussi avancé que le souci empathique ne se limite pas aux

⁵ Si nous insistons sur une réponse *cohérente*, c'est pour nous distinguer d'autres définitions insistant plutôt sur une réponse miroir, dite « isomorphique », où le comportement, à notre avis, relève davantage d'une contagion émotionnelle et de l'impulsivité. L'idée de cohérence, à l'opposé, fait référence à notre capacité d'inhiber une impulsion comportementale afin d'adapter notre geste de sorte qu'il soit en affinité, en « cohérence » avec une appréciation du contexte qui, médiée par le regard empathique, est plus riche.

⁶ La philosophie morale de Smith et de Schopenhauer n'employait pas le concept « empathie », non existant à l'époque, faisant plutôt usage d'analogues tel la sympathie, pour Smith, et la compassion, pour Schopenhauer.

⁷ C. Daniel Batson est l'un des pionniers des études rattachant l'empathie à l'altruisme. Voir son livre « *The Altruism Question* » (1991) ou, plus récemment, l'article « *The Empathy-Altruism Hypothesis : Issues and Implications* » (2012).

interactions humaines, mais peut être étendu à l'environnement, contribuant au développement de la conscience écologique (Rifkin, 2009).

Enfin, face au temps des crises, nous avons reconnu le besoin d'une restructuration sociale, et l'émergence d'une nouvelle échelle d'organisation humaine. Nous suggérons alors que celle-ci nécessitera non seulement un effort de coopération sans précédent, mais, en amont de celui-ci, un rapport humain disposé à une action collective d'égale ampleur. Ainsi, notre travail défendra cette position, que dans l'optique de motiver l'action collective, et de générer un souci commun pour notre environnement, il serait possible, sinon critique, de miser sur les propriétés de coordination sociale que nous retrouvons d'abord par le phénomène de l'empathie.

0.2 État de l'art du concept de l'empathie

Il nous faut d'abord souligner que l'étude de l'empathie, en tant que sujet d'étude à part entière, est relativement récente. L'idée d'un rapport à autrui instinctif et propulsé par une disposition émotionnelle émerge du concept *Einfühlung* (se projeter vers), utilisé pour la première fois en 1873 dans un essai de théorie esthétique signé par Robert Vischer. L'auteur, qui cherchait alors à comprendre notre relation à l'œuvre d'art, conceptualisa chez l'être humain une propension viscérale, plutôt que purement intellectuelle⁸, à résonner émotionnellement à son environnement.

C'est lorsque Theodor Lipps popularisa cette idée, par le champ de la psychologie, que le concept d'*Einfühlung* fit son chemin au cœur de la question de l'intersubjectivité. Le psychologue britannique Edward Titchener, épris du concept, offrit alors en 1909 la traduction qui nous est familière, « empathy ». Ce n'est

⁸ Soulignons qu'à cette époque, et en vertu de l'héritage cartésien du *Cogito ergo sum*, la raison et les émotions, ou l'esprit et le corps, sont à bien des égards posés en dichotomie complète.

toutefois qu'aujourd'hui, une centaine d'années plus tard, qu'est observé, bien au-delà de la psychologie, un réel engouement pour l'empathie⁹, notamment dans les neurosciences où elle figure parmi les sous-domaines de recherche les plus prisés (Zaki et Oschner, 2012).

Enfin, il nous a paru nécessaire, suite à notre revue de littérature, que certains angles d'approches spécifiques soient incorporés à ce mémoire. C'est par ces approches que nous concevons qu'une ébauche rigoureuse de notre concept sera possible, d'une part, et que nous parviendrons à le cadrer de manière à répondre au contexte de la crise écologique. Ces approches sont d'ordre méthodologique et épistémologique. D'ordre méthodologique, nous devons d'abord tenir compte de l'interdisciplinarité cadrant notre objet d'étude, puis de la nécessité d'emprunter une approche phénoménale où notre objet d'étude, l'empathie, sera conçu en vertu de plusieurs angles d'observation. Enfin, d'ordre épistémologique, notre objet de connaissance s'ancrera dans trois angles d'observation, trois cadres phénoménaux : l'interaction sociale, la société, et l'évolution sociohistorique.

0.2.1 Premier cadre méthodologique : l'approche interdisciplinaire

Dans la mesure où l'empathie a été abordée et définie par de très nombreuses disciplines, aucun cadre d'analyse formel ne se démarque encore véritablement, si bien qu'il nous semble important de rendre compte de cette riche interdisciplinarité. Conséquemment, un premier obstacle qui se dresse dans la rédaction de ce mémoire est de clarifier le sens et la portée de ces diverses définitions, de dégager les éléments communs ou convergents et de formuler notre propre cadre interprétatif. En

⁹ Hochmann (2012) rappelle cependant qu'il ne faut pas confondre ce regain d'intérêt avec son application, notamment parce que l'empathie est « servie à toutes les sauces », notamment dans les domaines du management, du marketing, de l'éducation, de la médecine, du travail social et, même, de la politique, où son application est souvent moins sincère qu'instrumentale.

guise d'aperçu, sans rendre justice toutefois à l'étendue réelle de son cadre herméneutique, énumérons certains cadres d'analyses posant l'empathie comme objet d'étude ou méthode de recherche.

Sans conteste, les domaines où la recherche sur l'empathie se fait le plus abondant sont la psychologie et les neurosciences, ce qui ne surprend guère si l'on considère que l'empathie a surtout été étudié à l'échelle de l'individu et, plus spécifiquement, des processus mentaux. Ces disciplines tentent alors de comprendre, précisément, quelles structures cognitives et affectives sont à la base de son développement et quels mécanismes soutiennent son expression.

La biologie, et particulièrement la biologie évolutive, ajoute à cette approche en s'interrogeant sur l'héritage évolutif de l'empathie : d'une part, certains chercheurs, comme le primatologue Frans de Waal (2009), tentent d'illustrer l'émergence du phénomène empathique au sein du règne animal, plus spécifiquement chez les mammifères¹⁰. D'autre part, certains étudient son rôle déterminant parmi les sociétés humaines (Young, 2012; Hammerstein, 2003).

En sciences sociales, l'empathie semble généralement employée davantage comme un outil méthodologique que comme objet de connaissance. Vecteur essentiel aux entretiens et à la collecte de donnée, les terrains anthropologiques, par exemple, témoignent du rôle crucial de l'empathie dans le processus de communication, d'observation et d'échange interculturels (Throop, 2008).

En sociologie, tout particulièrement, c'est avec un certain désarroi que nous constatons la rare présence du concept qui, à notre avis, est pourtant emblématique d'une des fondations de la discipline, soit l'approche compréhensive qu'a ébauchée

¹⁰ Une hypothèse particulièrement répandue soutient que la nécessité des soins maternels et la dyade mère-enfant caractéristiques de la classe des mammifères seraient à la base de la pression évolutive expliquant l'émergence de capacités empathiques (Batson, 2012 ; de Waal, 2009 ; Panksepp, 2012a).

Wilhelm Dilthey vers la fin du 19^e siècle, et qui fut développée, subséquemment, par Max Weber. Dans son ouvrage *L'amour et la justice comme compétences* (1990), le sociologue Luc Boltanski, commente cette négligence générale des approches sociologiques à l'égard du concept qui, relève-t-il, est virtuellement ignoré jusqu'à la fin du 20^e siècle. Néanmoins, l'empathie s'y taille récemment une place plus significative, notamment dans le courant de la sociologie pragmatique¹¹ où elle est envisagée comme compétence essentielle du chercheur et de l'acteur social¹².

Quant à la philosophie morale, comme nous l'avons déjà souligné, elle s'est intéressée à l'empathie, à la sympathie et à la compassion comme fondements moraux. Un récent dialogue entre le courant de la phénoménologie et les sciences cognitives tente d'ailleurs d'investir les processus mentaux soutenant réciproquement l'intersubjectivité, l'empathie et le sens moral¹³.

La théorie littéraire et la sémiotique, également, se sont posées vis-à-vis de la sensibilité empathique en postulant son rôle actif au sein de l'expérience littéraire,

¹¹ Le courant pragmatique français est chapeauté par Luc Boltanski et Laurent Thévenot vers la fin des années 1980. Boltanski fait l'apologie du concept d'empathie en tant que régime d'action sociale dans son ouvrage « *L'amour et la justice comme compétences* » (1990). Dans ce courant, l'empathie est présentée comme compétence centrale de l'acteur social, comme en témoigne une étude sur le régime de la compassion et de l'agapè et son usage en milieu hospitalier (Corcuff, 1998).

¹² Nous reviendrons sur ces points dans notre chapitre de méthode, où une section a été dédiée à l'originalité et à la pertinence de ce sujet de mémoire pour la sociologie.

¹³ En philosophie, l'empathie s'inscrit aujourd'hui en aval de l'approche phénoménologique problématisant l'intersubjectivité, la co-expérience et la co-intentionnalité, où l'être-au-monde (le *dasein*) est d'abord « être-avec-autrui ». Préconisant philosophiquement les neurosciences cognitives, la phénoménologie est conséquemment un cadre herméneutique fréquemment employé au sein des neurosciences contemporaines. Ce dialogue est exemplaire dans l'ouvrage du neurologue Alain Berthoz, *Phénoménologie et physiologie de l'action* (2006), et dans le journal *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (ed. Springer). Autrement, la découverte des neurones miroirs par le groupe de Parma - groupe de neuroscientifiques italiens composé de Giacomo Rizzolatti, Marco Iacoboni et Vittorio Gallese - a donné naissance à des études approfondies liant phénoménologie, processus cognitifs et empathie (pour un exemple, voir Gallese, 2005). Enfin, la philosophe Patricia Churchland insère dans cette interdisciplinarité la question morale avec son ouvrage *Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality* (2011).

notamment celui de la somatisation de la lecture¹⁴. Rappelons que l'empathie dérive initialement du champ conceptuel de la théorie de l'esthétisme et de l'art; ce rapport persiste encore aujourd'hui¹⁵.

Enfin, nouveau pilier de la pratique médicale, l'empathie bénéficie d'une littérature abondante conciliant l'opérationnalisation médicale aux besoins d'un contact plus personnalisé entre le donneur de soins et le patient. Tel est le cas, par exemple, avec le mouvement de la « médecine narrative »¹⁶.

Assurément, d'autres champs de savoir font usage du concept – et tous ont souligné des points pertinents —, mais cet échantillon permet déjà d'offrir un aperçu représentatif des approches dominantes et des axiomes animant l'usage multidisciplinaire, et parfois interdisciplinaire du concept. Pour l'instant, ces observations nous amènent à considérer que *le concept d'empathie appelant l'expertise et la contribution de plusieurs disciplines et approches, le cadre théorique de ce mémoire s'inscrit dans une approche interdisciplinaire.*

¹⁴ À titre d'exemple, une thèse de sémiologie récemment soutenue par Pierre-Louis Patoine, en 2011, à l'Université du Québec à Montréal : « Du sémiotique au somatique. Pour une approche neuroesthétique de la lecture empathique ».

¹⁵ Le concept d'empathie a d'abord émergé dans la théorie de l'esthétisme afin de désigner la relation affective que nous pouvons entretenir vis-à-vis l'œuvre d'art. Plus d'un siècle plus tard, l'approche demeure d'actualité : en mai 2010 était présenté, à Bordeaux, le colloque international « Empathie et Esthétisme » (http://www.fabula.org/actualites/empathie-et-esthetique_37464.php)

¹⁶ La « médecine narrative », développée dans les années 1990s par Rachael Remen et Rita Charon, centrée sur le contact médecin/malade, est pionnière de la nouvelle priorité empathique : « [narrative competence] enables the physician to practice medicine with empathy, reflection, professionalism, and trustworthiness. Such a medicine can be called *narrative medicine*. » (Charon, 2001)

0.2.2 Second choix méthodologique : l'approche compréhensive

Compte tenu de ce qui précède, force est d'admettre qu'il n'y a pas encore de théorie parfaitement constituée de l'empathie. Au confluent d'un grand nombre de disciplines, d'approches et de savoirs, l'appréhension de ce champ de connaissances et d'expériences est particulièrement complexe. Il serait présomptueux de tenter d'élaborer un cadre théorique qui pourrait rendre justice à l'ensemble des nuances de l'expression empathique, une tâche dépassant de loin le cadre d'un mémoire de maîtrise. Surtout, une telle entreprise risquerait fort de s'avérer vaine, car l'empathie comporte, vaut-il de souligner, une irréductible dimension pragmatique, rétive à la théorisation. Nous suggérons cependant qu'une approche compréhensive permette d'exposer notre objet d'étude de manière à répondre à notre problématique.

Si l'empathie évoque, en théorie, l'attribution d'états affectifs et mentaux, la relation empathique, en pratique cette fois, est indissociable des conditions de rencontre des acteurs sociaux. L'empathie, donc, ne peut pas être envisagée seulement comme objet de connaissance. En tant que modalité interactionnelle entre acteurs sociaux, elle se pose également comme moyen de connaissance, suscitant dès lors le problème de la connaissance de l'autre.

Or, comme l'énonce l'auteur Stefan Zweig, si « se connaître, c'est déjà se défendre », alors il n'est jamais possible de connaître autrui en toute liberté : connaître, c'est défendre certains repères, certaines attentes, certains cadres interprétatifs. Cette contradiction peut nous mener à douter de l'idéal d'une ouverture « purement » empathique.

Conséquemment, en posant la question « que peut-on connaître? », nous faisons face à un paradoxe apparent: l'édification d'une méthode générale ou d'un cadre d'interprétation restrictif ne contredit-elle pas la temporalité unique de chaque

rencontre¹⁷, le contexte propre à chaque interaction? En dépit des nombreux champs d'études s'étant intéressés au concept d'empathie, le phénomène lui-même, tel qu'il se présente dans la réalité, ne semble pouvoir être appréhendé qu'avec imprécision; il résiste à la théorisation. C'est ce qu'admet Mary Gordon, instigatrice du programme *Roots of Empathy* (2007), dans sa formule « empathy cannot be taught, but it can be caught ».

Enfin, c'est là relancer le fameux débat entre expliquer (*erklären*) et comprendre (*verstehen*) la réalité humaine. Notre étude de l'empathie, autrement dit, nous fait balancer entre le modèle des sciences naturelles et celui des sciences de l'esprit qui, curieusement, nous rapproche des balbutiements de la sociologie, à la fin du 19^e siècle. L'acteur social, dont l'intersubjectivité suscite à la fois un contexte intime que des conditions sociohistoriques plus larges, peut-il être étudié à partir d'une approche objective? L'approche compréhensive évacue la prétention de la mesure objective, et pour ce faire procède plutôt à l'ébauche de constructions « idéaltypiques », de repères théoriques facilitant la compréhension de l'action sociale dans son contexte.

Le concept *Einführung*, constatons-nous, a émergé sensiblement en même temps que les sciences de l'esprit¹⁸ et l'approche compréhensive et, résolument, s'est manifesté de ce côté. L'ouverture empathique elle-même se veut être une démarche compréhensive et, à certains égards, consiste en un véritable travail d'herméneute. Elle exige l'abandon de nos prénotions, l'évacuation de nos préjugés ou, autrement dit, dans les termes de Derrida, l'élimination de la « violence épistémologique » que

¹⁷ Boltanski nous rappelle que l'exercice de l'agapè (et de l'empathie) s'inscrit inévitablement dans la spontanéité de la rencontre, où « les personnes auxquelles elle s'adresse sont celles qu'elle trouve sur son chemin et dont elle croise le regard ». (1990: 172)

¹⁸ Les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaft*) sont à l'époque un terme que Dilthey utilise, en opposition aux sciences de la nature, pour désigner les sciences humaines (la psychologie, la sociologie, l'histoire, la philosophie). Ce concept témoigne alors, en Allemagne, d'une querelle des méthodes (*Methodenstreit*) entre la méthode explicative des sciences de la nature et la méthode compréhensive des sciences de l'esprit.

pose la réduction d'autrui dans un langage ou une grammaire quelconque (Frazer et Hutchings, 2011).

Par la démarche compréhensive, nous entendons procéder en construisant des repères stables, des outils théoriques, comme autant de pièces encore distinctes d'une théorie en voie d'élaboration et de maturation. De manière analogue aux idéaltypes de Max Weber, « [on] ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : il est une utopie » (Weber, 2002 : 141). Nos constructions doivent donc être acceptées d'abord pour leur valeur heuristique, nous permettant de réconcilier différentes réalités phénoménales de l'empathie: une ontologie (une fondation objective, une disposition générale) et une ontique (l'expression subjective de cette fondation, le dénouement idiosyncrasique de cette disposition).

Devant ce second obstacle qui se dresse à nous, à savoir que l'empathie s'insère avant toute chose dans une réalité dynamique, et indissociable d'un contexte excédant l'intellection, nous avançons qu'une issue s'offre à nous. Pour ce faire, *nous tenterons de réconcilier différentes réalités phénoménales de l'empathie par l'entremise de l'approche compréhensive, c'est-à-dire en opérant autour de constructions théoriques qui, d'une perspective heuristique, permettront de mieux comprendre l'insertion de notre objet d'étude au sein de situations diverses, voire de contextes sociohistoriques plus larges.*

0.2.3 Premier cadre épistémologique : l'interaction sociale

La première réalité phénoménale nous intéressant est celle de l'interaction sociale. Nous devons donc d'abord poser notre étude sur un corpus de textes permettant de faire état de l'empathie telle qu'elle s'exprime de manière contextuelle, et prenant naissance au cœur même de la rencontre entre acteurs sociaux. Seulement suite à cette compréhension essentielle du phénomène sera-t-il possible d'explorer

l'empathie à une échelle plus vaste, soit à l'échelle de la société et de sa variabilité sociohistorique.

Comme la définition de l'empathie est actuellement imprécise, notre étude nécessitera d'abord un rigoureux travail de clarification, notamment du bagage sociohistorique du concept : nous verrons le développement du concept au travers de la philosophie morale, du passage de la théorie de l'esthétique à la psychologie, son insertion dans la psychanalyse et la phénoménologie et, enfin, son intégration, en tant qu'objet d'étude à part entière, dans les sciences cognitives.

Les sciences cognitives sont un foyer interdisciplinaire où dialoguent principalement la psychologie, la philosophie, l'anthropologie et les neurosciences. Selon le psychiatre Jacques Hochmann (2012), cette approche correspond à la « carrière empirique » de l'empathie où, en vertu de mesures expérimentales, des fondations générales au phénomène de l'empathie peuvent être identifiées. Ainsi, par l'entremise de résultats et de conclusions tirées des sciences cognitives, et tout particulièrement des neurosciences, nous pourrions obtenir un aperçu des principaux processus mentaux reconnus comme part commune à tous dans la relation empathique.

Il s'ensuit, en explicitant ces assises de la vie mentale de l'acteur social, que nous pourrions subséquemment mieux comprendre l'inscription d'éléments idiosyncrasiques et subjectifs propres à chaque relation empathique. Des facteurs tels la familiarité, la proximité et la confiance qu'entretiennent deux individus l'un face à l'autre, l'humeur et la santé physique de l'acteur social, ou encore les pratiques et croyances d'un bassin culturel quelconque, ont une influence indéniable sur l'ouverture empathique. La richesse du phénomène empathique, chez l'humain, est due à sa faculté de tenir compte d'informations contextuelles (Lamm, Batson et Decety, 2007), et de situer sa rencontre par rapport à un temps et un espace autant réels qu'imaginaires (Young, 2012).

Ainsi, l'étude de l'empathie à l'échelle interactionnelle doit donc, d'une part, mettre à notre disposition quelques règles opératoires, une base commune « ferme » (construite sur des raisonnements vérifiés ou falsifiés empiriquement), à partir de laquelle nous pourrions dégager une interprétation plus étroite, et plus claire, de l'empathie. D'autre part, cette disposition devra également nous servir de tremplin dans l'appréhension des dimensions sociales et historiques de l'empathie. Autrement dit, notre ontologie de l'empathie, ses fondements opératoires, doit permettre le rapprochement avec une réalité ontique, soit l'expérience empathique telle qu'elle est « vécue » par l'acteur social. Pour ce faire, notre première construction théorique, notre premier outil d'interprétation, sera la création de cinq « piliers » de la relation empathique.

Ainsi, l'empathie exprimant d'abord le rapport interactionnel entre deux acteurs sociaux, ce mémoire implique un travail de précision du concept d'empathie qui permettra, par l'identification de piliers de la relation empathique, de comprendre l'expérience empathique telle qu'elle est propre à tous et chacun, et ouverte au contexte sociohistorique.

0.2.4 Second cadre épistémologique : la société

Nous avons insisté sur le rôle de l'empathie non seulement en tant que méthode de connaissance de l'autre, mais également en tant que vecteur moral et agent de coordination sociale qui, de ce fait, est un facteur central de la coopération. À cet égard, nous avons souligné la nécessité de la coopération dans tout processus de maintien ou de réorganisation d'une structure sociale. Dans un souci de cohérence avec notre objet d'étude, cela implique donc que nous montrions plus précisément la relation entre l'empathie à la coopération. À cet effet, le cadre interactionnel, duquel

nous aurons formulé des piliers de la relation empathique, devra être implémenté dans une réalité phénoménale plus large, la société.

Un tel passage de l'individu au groupe, des procédés mentaux de la dyade aux procédés coopératifs du groupe, exige que nous puissions réconcilier deux champs épistémologiques différents. Nous devons alors faire converger ces champs vers un territoire commun, où la coopération sera envisagée simultanément, tant du point de vue interactionnel que dans l'optique des structures sociales. Par cette approche, il sera alors essentiel de parvenir à expliciter ce que la coopération signifie, quelles sont ses particularités au sein des sociétés humaines, quels facteurs participent à sa mise en forme et, enfin, comment l'insérer dans le contexte global qu'est la crise écologique.

Une première ouverture prompte à cette fin nous semble être l'anthropologie : posant son regard autant sur le comportement social que sur la société, il y a quelques décennies déjà qu'elle s'est engagée à montrer l'aspect co-déterminé de la coopération et des structures sociales. D'une part, l'anthropologie puise dans la « nature » sociale de l'individu – déjà considéré comme un « animal social » au temps d'Aristote – comme site d'interprétation de la coopération, une approche compatible au discours des sciences cognitives auquel nous serons déjà familier. D'autre part, elle donne extension à cette nature en considérant le rôle actif de la culture, des normes et des institutions dans l'expression de la coopération.

Enfin, une vaste littérature posée en bordure de la théorie des jeux, conceptualisée par John von Neumann, permet de rapprocher l'échelle de l'individu à celle du groupe en posant la coopération au carrefour entre la prise de décision individuelle et l'action collective. Les conclusions tirées de la théorie des jeux ont déjà permis la formulation d'une mécanique de la coopération (Nowak, 2011), et aussi nous inspirerons-nous de celles-ci pour identifier, en guise d'outil théorique nous permettant d'appréhender la coopération à l'échelle de la société, cinq piliers de la coopération.

Ultimement, s'intéressant à la mécanique de la coopération, d'autres ont proposé des modèles de résolution répondant aux enjeux de la crise écologique (Hardin, 1968; Milinski et al., 2008; Ostrom, 2002). Ces modèles nous invitent alors à considérer la coopération dans le contexte d'une épreuve de coordination de grande échelle comme, par exemple, la gouvernance de biens communaux telles les réserves de ressources naturelles, et permettent de rattacher la coopération à la problématique de la crise écologique.

Ainsi, la coopération pouvant être envisagée comme un corrélat de l'empathie favorisant l'intégration de l'individu aux activités du groupe, ce mémoire devra exposer, à l'échelle de la société, des piliers de la coopération susceptibles de soutenir les objectifs de restructuration sociale.

0.2.4 Troisième cadre épistémologique : l'évolution sociohistorique

Enfin, rappelons que le développement de l'empathie n'est pas autonome et invariable, mais au contraire structuré par et structurant du rapport à autrui, c'est-à-dire hétéronome. Si l'empathie se présente comme attitude façonnant le lien social et l'intégration sociale, il faut reconnaître que celle-ci s'apprend – dans les mots de Mary Gordon, « s'attrape » (*is caught*) – dans le processus de socialisation qui, pour sa part, s'inscrit toujours dans un environnement sociohistorique (Rifkin 2009; Young, 2012). L'influence de facteurs structurels plus larges sur une société dispose la population, dans son ensemble, à développer sa conscience empathique à l'intérieur de certaines bornes. Or, la structure de la société change et, pour le dire simplement, cette évolution est un contexte qu'il serait naïf de négliger dans notre compréhension du phénomène. Nous suggérons donc d'explorer, comme troisième réalité phénoménale de l'empathie, la réciprocité entre l'évolution sociohistorique des structures sociales et le développement de la conscience empathique.

L'évolution de la société au travers du temps participe donc à façonner la conscience de l'acteur social. Elle ponctue sa vie mentale, par exemple, en modifiant ses habitudes relationnelles, les activités communes qui l'inscrivent dans le groupe, les structures matérielles qui formateront ses échanges avec ses pairs, mais également les croyances ou les schèmes de pensée, autrement dit les outils de compréhension du monde qui domineront ses rapports à autrui. Il sera à cet effet important d'exposer ce rapport en se basant sur des exemples concrets, soit en montrant l'influence de certains évènements sociohistoriques ciblés sur la disposition empathique de la population concernée.

Si nous avons pu insister, en vue de concilier le fil narratif de ce mémoire, sur des outils théoriques tels des piliers de la relation empathique et de la coopération, nous entendons, à ce stade du mémoire, offrir un troisième repère conceptuel nous permettant de comprendre les lignes générales de l'évolution des structures sociales : nos piliers de la conscience empathique.

Conséquemment, l'empathie étant un agent de socialisation indissociable de conditions idéologiques et matérielles variant historiquement, ce mémoire appelle à l'explicitation de piliers de la conscience empathique qui permettront de comprendre l'évolution co-dépendante de l'empathie et de la structure sociale.

0.3 Hypothèse et plan du mémoire

D'emblée, ces remarques sur le phénomène de l'empathie nous ont permis de considérer un cadre méthodologique et épistémologique. D'abord, d'ordre méthodologique, l'empathie sera abordée dans une approche interdisciplinaire et par la démarche compréhensive, consistant à conceptualiser notre objet d'étude autour de repères théoriques heuristiques. D'ordre épistémologique, ces repères théoriques

permettront de réconcilier ensemble trois échelles d'organisation du phénomène, soit l'interaction sociale, la société et l'évolution sociohistorique.

Ces différents paliers d'appréhension n'offrent pour l'instant qu'un aperçu kaléidoscopique et fragmenté du phénomène. Il convient alors d'unifier ces éléments et de formuler une hypothèse qui soit cohérente avec des approches ci-mentionnées, et consistantes avec la problématique de résolution de crise. L'hypothèse qui sera défendue dans ce mémoire est la suivante :

D'autant qu'elle implique l'intervention de la communauté humaine, la résolution d'une crise, soit-elle d'échelle sociale ou d'ampleur écologique, sollicite une action collective d'envergure et, pour ce faire, appelle à l'agent de motivation et de coopération morale qu'est l'empathie. La réciprocité entre l'empathie, la coopération et les structures sociales peut être exposée clairement par l'entremise de repères théoriques définis : des piliers de la relation empathique, de la coopération, et de la conscience empathique.

Par souci de clarté, nous n'explorerons pas les trois niveaux d'organisation du phénomène empathique dans la simultanéité. Cette démarche n'aurait à notre avis pour conséquence que d'alourdir la compréhension, et de compliquer la démonstration de notre hypothèse de recherche. Plutôt, la structure de notre mémoire sera inspirée de l'approche mathématique vectorielle, où une force unitaire est distribuée sous plusieurs composantes de magnitudes et d'orientations, et qui auraient pu être posées indépendamment. En résumé, la nature composite de notre recherche s'articulera autour en quatre chapitres indépendants, mais qui, ensemble, exemplifient l'hypothèse de notre mémoire, sur laquelle nous reviendrons en conclusion.

0.3.1 Premier chapitre : cadre théorique et orientations théoriques

Dans notre premier chapitre, *Cadre théorique et orientations théoriques*, nous spécifions quels motifs et quels choix soutiennent la trajectoire d'ensemble du

mémoire. Autrement dit, nous y justifions certaines aspérités qui, centrales à la démarche de notre travail, nécessitent à notre avis des nuances, n'ayant pas leur place dans cette introduction. La nature interdisciplinaire de notre recherche pose le défi, en quelque sorte, d'un « cadre-frontière ». Insérés dans un espace liminal entre des épistémologies distinctes, nos emprunts variés pourraient induire chez le lecteur une impression de flou théorique, si nous ne faisons pas certaines mises en garde essentielles.

Nous entendons, à cet effet, démontrer la réflexion soutenant nos choix méthodologiques, nos critères de pertinence et le processus de sélection et de mise en dialogue des textes et des auteurs. Nous répertorions six étapes à cette démarche : (I) un bref exposé autobiographique visant à mieux cerner le profil académique et les motifs qui ont mené l'auteur à produire ce mémoire; (II) la justification de nos choix théoriques parmi les nombreuses possibilités du bassin interdisciplinaire; (III) notre mise en dialogue des différents niveaux phénoménaux considérés; (IV) un effort de justification de la pertinence et de l'originalité de notre approche vis-à-vis de l'approche sociologique; enfin, (V) une description supplémentaire de notre méthode de travail et de l'élaboration de notre revue de littérature; et, finalement, (VI) des précisions sur la direction de ce mémoire avec notre superviseuse, Louise Vandelac.

0.3.2 Second chapitre : L'empathie et l'interaction sociale

Dans le second chapitre, *L'empathie et l'interaction sociale*, nous entamons la première section de notre argumentaire, et exposons la réalité phénoménale de l'empathie qui correspond à l'échelle de l'interaction sociale. Nous y exposons d'abord de multiples relations, historiques comme empiriques, permettant de clarifier le concept d'empathie tel qu'il nous apparaît aujourd'hui. Cet historique nous permettra de mieux apprécier quel héritage théorique se glisse dans son

positionnement, aujourd'hui, au coeur des sciences cognitives, auxquelles nous emprunterons pour brosser un portrait structurel et fonctionnel de l'empathie. Notre historique de l'empathie emprunte largement à *Une histoire de l'empathie* de Jacques Hochmann (2012).

L'échelle phénoménale ci-étudiée étant l'être humain, il nous importe dans un deuxième temps de définir les paramètres affectifs et cognitifs liés à l'empathie et soutenant la syntonisation empathique entre deux individus. À cet effet, nous exposons les hypothèses dominantes, en neurosciences, quant à l'émergence chez l'acteur social d'une structure garante des compétences intersubjectives, ainsi que le rapport fonctionnel entre cette structure et les compétences empathiques. Pour les plus récentes recherches et ce volet « empirique », nous puisons principalement dans les théories de l'empathie du primatologue Frans de Waal (de Waal et Preston, 2002), de la philosophe Frédérique Vignemont et de la neuroscientifique Tanya Singer (2006), des neuroscientifiques Light et Zahn-Waxler (2012), et du neuropsychologue Jean Decety (2012a). Surtout, nous ferons usage de recherches et conclusions pertinentes tirées du recueil *Empathy : from bench to bedside* (2012a) édité par Jean Decety.

Enfin, les cinq piliers que nous avons jugé cardinaux dans la relation empathique sont (I) la source et la saillance du stimulus (représentée par l'idée du « visage »), (II) la résilience de l'acteur social, (III) sa capacité d'écoute et d'attention, (IV) le type de lien social dans lequel s'ancre la rencontre, et (V) la culture empathique.

0.3.3 Troisième chapitre : La coopération et la société

Le troisième chapitre, *La coopération et la société*, expose la réalité phénoménale qu'est la société, en illustrant le rapport empathie-coopération, puis la réciprocité entre la coopération et le maintien ou le changement des structures sociales. Puis, en

vue d'illustrer une des mises en application courantes de la coopération, nous intégrons à celle-ci la problématique de la gouvernance des biens communs, contemporaine de la problématique de la crise écologique.

Ainsi, nous explorons d'abord la réciprocité entre l'empathie et la coopération. Nous insisterons alors sur le rôle de l'empathie en tant que vecteur moral et motivateur de l'attitude prosociale; cette section permettra de dégager la tangente morale de la coordination empathique, et de plaider pour l'importance de l'empathie dans la coopération. Nous empruntons alors aux conclusions empiriques tirées des travaux de Jean Decety (2012a), Daniel Batson (2012) et Abigail Marsh (2012), à l'approche morale de la philosophe Alisa Carse (2005), ainsi qu'aux idées du philosophe Emmanuel Lévinas (1991).

Nous procédons ensuite à un bref exposé du phénomène de la coopération, et nous mettrons en évidence son rôle dans la société ainsi que sa position particulière au sein de la société humaine. Pour ce faire, nous nous inspirons du penseur anarchiste Pierre Kropotkine (1902/2001) et de son idée que l'entraide est un facteur de l'évolution. Le recueil de recherche anthropologique *The Genetic and Cultural Evolution of Cooperation* (2003), édité par Peter Hammerstein, nous permettra de mieux expliciter la place de la coopération parmi les sociétés humaines.

Nous procédons troisièmement à illustrer la mécanique de la coopération et quelques facteurs qui pourraient, en principe, amplifier la portée et la consistance de celle-ci. À cet égard, nous nous inspirons des conclusions tirées des travaux de Martin Nowak (2011) et articulées autour du dilemme de la coopération.

Enfin, nous insérons le dilemme de la coopération au sein du contexte de la crise écologique en nous référant à la *Tragédie des biens communs* de Garrett Hardin (1968), que nous conjuguerons à certains préceptes de gouvernance responsable pour les réserves de ressources communes, suggérés par Elinor Ostrom (2002).

Finalement, en guise de synthèse du chapitre, nous répertorions cinq piliers de la coopération, soit (I) le souci de réputation des acteurs sociaux, (II) la motivation par récompense, (III) l'aménagement social de communautés de coopérateurs et de sites de pratiques communes, (IV) l'édification d'institutions et de normes incitant à la coopération, et (V) l'expansion de la culture empathique.

0.3.4 Quatrième chapitre : La conscience empathique et la culture

Au chapitre quatrième, *La conscience empathique et la culture*, nous étayons la réalité phénoménale de l'empathie qu'est sa variation culturelle. Nous illustrons alors une série de facteurs sociohistoriques ayant participé au développement, à l'expression et à la modulation de la conscience empathique parmi différentes cultures et diverses époques. Ce faisant, ce chapitre intègre notre étude de l'empathie à un espace plus vaste, et notre étude de la coopération à une échelle de temps significativement plus large.

Pour tenter de répondre à une tâche aussi ample et laborieuse, dépassant résolument le cadre d'un mémoire, nous avons choisi d'emprunter à l'économiste et écologiste Jeremy Rifkin, dont les travaux se conjuguent adroitement à l'objectif de ce chapitre. En nous référant à son ouvrage *The Empathic Civilization* (2009), nous montrons que trois facteurs sociohistoriques – les régimes d'énergies, les technologies de communication et le changement des bornes de la conscience – délimitent ensemble l'expression empathique à l'étendue de la culture. Ces trois éléments pénètrent la structure sociale, donnent forme aux institutions, aux modèles d'éducation, à la parentalité, et aux modes interactionnels des acteurs sociaux; autrement dit, ils forment les contours de la socialisation et, par le fait même, de la conscience empathique.

De son plus récent ouvrage *The Third Industrial Revolution* (2011), nous exposons en fin de chapitre comment les piliers de la conscience empathique peuvent contribuer aujourd'hui à développer, au sein de la civilisation humaine, une conscience écologique. À cet effet, nous exposons le projet de la « troisième révolution industrielle », permettant, prétend Rifkin, de nous réconcilier avec les limites des ressources et des écosystèmes planétaires. Soulignons alors que ce modèle, malgré tout l'intérêt qu'il représente, doit être interprété ici avec certaines réserves. Envisagé ici à titre de projet spéculatif, il doit donc être envisagé davantage dans son potentiel à consolider ensemble les acquis de notre mémoire, et d'envisager comme l'ouverture empathique de l'acteur social, l'organisation d'une « masse critique » de coopération, et l'édification d'une structure sociale écologiquement responsable, pourrait s'exprimer dans notre imaginaire ainsi que dans un avenir proche.

CHAPITRE I

ÉLÉMENTS DE MÉTHODE ET ORIENTATIONS THÉORIQUES

1.1 Introduction

D'emblée, il nous semble que toutes les disciplines ou presque ont aujourd'hui à dire quelque chose d'important sur l'empathie. Nous observons toutefois qu'il n'y a encore aucun cadre d'analyse parfaitement établi et que l'étude de l'empathie, loin d'être l'objet d'un seul champ disciplinaire ou de catégories d'analyses précises, appartient plutôt à un spectre multidisciplinaire, voire interdisciplinaire.

À cet égard, force est de constater que l'ampleur du travail conceptuel et explicatif de notre objet d'étude pourrait, à lui seul, fournir du matériel de problématisation pour de nombreux mémoires, et même quelques thèses. Dans ce contexte, nous aurions pu tenter d'articuler ce faisceau de perspectives ainsi offertes ou, même, de tenter une synthèse d'approches théoriques, en vue d'entreprendre un dialogue dans ses balbutiements, ce qui est l'essence même d'un travail interdisciplinaire.

Or, le croisement de ces divers éclairages disciplinaires se pose devant nous tel un véritable *pharmakon*. En effet, si ce « remède empoisonné » donne à notre recherche son élan et sa vigueur, il risque néanmoins de l'égarer dans un brouillard conceptuel et d'entraver alors sa concision théorique.

Nous avons cherché à comprendre ce qu'est l'empathie et une culture empathique, et comment celle-ci peut se conjuguer à la coopération humaine en vue de répondre à la crise écologique. Il nous a donc fallu, afin d'explicitier l'insertion de l'empathie dans les enjeux de la coopération et des changements de structures sociales, soupeser attentivement le corpus de notre revue de littérature et choisir quelles approches permettraient de mieux cerner ces enjeux si complexes.

Certes, une inéluctable part de subjectivité a guidé notre jugement, et si certains arguments ont été retenus en dépit d'autres, ces choix, aussi clairs soient-ils dans notre esprit, ne le sont pas pour autant pour le lecteur. Ce chapitre a donc pour objectif d'établir une relation de clarté avec celui-ci. Nous espérons à cet effet corriger de possibles écarts de compréhension ou, du moins, offrir un aperçu plus juste de l'armature conceptuelle de notre mémoire.

Pour ce faire, nous présenterons, dans ce chapitre, le profil académique et les motifs de l'auteur, les choix théoriques posés en regard du vaste bassin de disciplines traitant de l'empathie, la mise en dialogue des différentes réalités phénoménales de notre objet d'étude, la pertinence et l'originalité de ce mémoire vis-à-vis de la sociologie spécifiquement, puis une mise au point sur la méthodologie adoptée et notre revue de littérature et, finalement, quelques mots sur la direction de ce mémoire avec notre superviseuse, Louise Vandelac.

1.2 Notice autobiographique : profil académique et motifs de l'auteur

En écho au mouvement de la « sociologie de l'autobiographie » (Rimbert, 2009), cette première section reconnaît la pertinence du récit personnel. Le sociologue Vincent de Gaulejac y pose trois fonctions: (1) un travail sur le passé nous permettant de réconcilier, réparer et lier notre travail à notre vécu, (2) un travail sur le présent permettant de mieux comprendre comment notre histoire incorporée se fait agissante sur nous aujourd'hui, et (3) un travail sur l'avenir, au sens où celui-ci est inéluctablement guidé par ce vécu (paraphrasé de Bouilloud, 2007).

Pourquoi, autrement, croyons-nous important de faire un bref rappel autobiographique? C'est qu'en ignorant cette part de subjectivité de notre travail, nous ignorerions un pan substantiel de son champ d'application. En mettant l'accent sur la fonction d'auteur, nous cherchons donc à donner vie à la part d'histoire

personnelle de nos connaissances. Selon Gilles Devereux (1980), le chercheur est toujours en proie à nombreux biais psychologiques, en quelque sorte un « contre-transfert » de son investissement émotionnel. Le retour sur soi permet alors de clarifier la position du chercheur et de purifier sa recherche.

L'auteur de ce mémoire, Charles-Antoine Barbeau-Meunier, tient donc à exposer une part de son vécu permettant de mieux situer le cadre de son mémoire. Notamment, nous considérons brièvement sa formation générale, ses intérêts personnels, et la direction actuelle de sa vie intellectuelle. Nous pouvons voir dans cette ouverture l'opportunité d'atteindre l'idéal herméneutique de « mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même » (Dilthey, 1900 : 332). Ultiment, ces éléments autobiographiques nous mènent à expliciter, en détail, un choix important : celui de l'interdisciplinarité.

En premier lieu, nous souhaitons signaler, sans fierté ni embarras, que notre profil académique, peu orthodoxe, c'est le moins que l'on puisse dire, n'a jamais su produire chez nous un sentiment d'appartenance exclusif vis-à-vis un seul champ de connaissance. Notre baccalauréat, étalé sur deux ans à l'Université Concordia à Montréal et un an à Royal Holloway (Université de Londres), bien que portant la mention « majeure en communications », ne fut réellement qu'une initiation au dialogue entre la théorie de la communication (elle-même un composite de nombreux champs de savoirs), la philosophie, la psychologie, la sociologie et les sciences politiques, accompagnées de quelques cours de formation pratique en production sonore et en électroacoustique.

Nous avons développé à la fin du baccalauréat un intérêt saisissant, et, disons aussi récalcitrant, pour l'écologie des rapports humains, et plus particulièrement pour l'analyse des impacts de la ville en tant qu'agent de socialisation et niche écologique, modulatrice de la conduite sociale, psychologique et affective de l'individu. C'est à ce même moment, propulsé par cet intérêt désormais plus tangible, que nous avons

commencé à nous investir dans la littérature sur les neurosciences. Il nous a semblé alors, et c'est encore le cas aujourd'hui, que les neurosciences sont une des clés permettant de nous libérer des chaînes d'un conservatisme académique qui, longtemps, ont maintenu plusieurs disciplines à distance l'une de l'autre. Les neurosciences, pour ainsi dire, sont un pont vers l'interdisciplinarité¹⁹.

Toujours en est-il que c'est dans l'objectif d'étudier les liens sociaux, dans leur structuration même, et les rapports entre l'acteur social et la société, que l'auteur s'est inscrit au programme de maîtrise en sociologie à l'UQAM. Heureux de la rigueur critique du programme et du riche pan théorique couvert par le cursus, nous avons cependant été déçus de n'avoir trouvé aucune ouverture, ou presque, au dialogue avec les sciences de la vie²⁰. Il a d'ailleurs été éprouvant de trouver une supervision pour le projet de ce mémoire, étant donné que certaines de ses articulations théoriques, notamment les éléments empruntant aux neurosciences, excédaient l'expertise de certains, ou offensaient celle d'autres. Ce n'est que suite à notre rencontre avec Louise Vandelac qu'il nous a été même possible de considérer faire ce mémoire.

Néanmoins, nous avons tôt fait de réaliser qu'une certaine fermeture à la contribution des sciences de la vie, que nous avons connue chez certains étudiants et quelques professeurs, ne semblait pas relever d'une critique limpide, à l'affût des dernières avancées du domaine, mais plutôt d'une attitude et d'un jugement de valeur persistant

¹⁹ Plateforme par laquelle s'inscrit le processus de socialisation, soit le rapport entre l'organisme et son environnement social, le matrice neuronale de l'individu sollicite, par sa nature même, un dialogue entre la nature et la culture. Cette mise en rapport dévoile une myriade de relations phénoménales jusqu'alors masquées, sinon exclues du champ de vision étroit de certains dogmes académiques. Ainsi, les neurosciences nous ont semblé non négligeables vis-à-vis de toute démarche d'explication ou de compréhension des rapports sociaux, soit d'un monde que nous structurons, et qui nous structure à la fois.

²⁰ Nous tenons à remercier notre superviseure Louise Vandelac, ainsi que les professeurs Alain Deneault et Élisabeth Abergel qui, dans notre parcours à l'UQAM, nous ont autorisé, voire même encouragé à approfondir, dans certains travaux, notre compréhension du lien social en ne nous limitant pas aux cadres d'interprétation spécifiques à la sociologie.

dans le spectre d'un débat entre la nature et la culture. Plus spécifiquement, ce débat semble figé dans une controverse datant de 1975, celle de la nouvelle synthèse de la sociobiologie, proposée par Edward Wilson, et par rapport à laquelle nous pensons qu'il est important de dire quelques mots.

Le besoin de reconsidérer ce débat est criant. Des critiques incendiaires, telles celles émises à l'époque par Murray Bookchin²¹, évoquent un climat d'incrédulité et même d'inquiétude à l'idée d'un rapprochement entre l'étude de la biologie et celle de la société humaine, ainsi que la crainte d'un déterminisme génétique. Rappelons qu'en effet, l'un de ces tragiques rapprochements fut celui du III^e Reich, qui « a mis en œuvre, de 1933 à 1945, une politique de la population fondée sur la double norme de la 'protection' et de 'l'amélioration' du 'patrimoine héréditaire' national. » (Taguieff, 1991) Autrement, citons en exemple, le psychologue Arthur Jensen qui, propulsant le « racisme académique », a disséminé l'idée que l'intelligence serait génétique et, même, inférieure chez certaines ethnies²², ou encore le *Business Week* qui, en 1978, s'inspira de la sociobiologie pour publier « *A Genetic Defense of the Free Market* ».

De tels exemples figurent toujours aujourd'hui au « musée des horreurs » de la sociobiologie, et constituent en quelque sorte le point Godwin des débats entourant ce croisement disciplinaire. Suggérons alors que leur applicabilité, aujourd'hui, n'est d'aucune façon mieux justifiée que celle de l'affaire Sokal²³. Pourtant, ce cas isolé,

²¹ À cet effet, consulter l'essai *Sociobiology or Social Ecology* (1983), où Bookchin souligne avec raison que de nombreuses tentatives scientifiques ont visées davantage l'insertion de valeurs sociales capitalistes perçues comme « loi naturelles » – les hiérarchies, l'autorité, la compétition – qu'à comprendre objectivement ce monde naturel, une critique qui, préciserions-nous, s'oppose davantage au darwinisme social de Herbert Spencer qu'à la sociobiologie et aux travaux de biologie et de psychologie évolutive.

²² En anglais, le terme « Jensenism » est, depuis, employé parfois afin de désigner la croyance selon laquelle les « races noires » sont inférieures aux « races blanches ».

²³ L'affaire Sokal témoigne d'un climat de dispute entre les critiques postmodernes, d'une part, et les réalistes scientifiques, d'autre part, les postmodernes récusant la science responsable d'appauvrir l'environnement social et naturel, et les scientifiques attaquant le relativisme théorique d'une littérature postmoderne d'évacuer toute réalité objective en l'édifiant sous la seule perspective de la production

devait-il être généralisé à l'ensemble de la littérature des sciences sociales, découragerait tout individu sérieux d'investir sa carrière ou ses moyens dans une entreprise d'un tel grotesque.

Il demeure que, en vertu de l'adversité que nous avons rencontrée face à l'enthousiasme d'un dialogue interdisciplinaire, nous avons dû accepter que la sociologie, tel que nous l'avons vécue, ne soit vraisemblablement pas le cadre disciplinaire le plus adéquat à l'épanouissement de nos intérêts. À ce moment, nous avons entamé un long processus de recalibrage académique, conjuguant nos études de maîtrise à la poursuite simultanée d'une formation dans les sciences de base, et ce, en vue d'ajouter à notre éducation dans les humanités une compréhension des phénomènes d'ordre mathématiques, physiques, chimiques et biologiques. Nous avons ajouté à ce curriculum des cours traitant de la réciprocité entre les neurosciences, la génétique et l'anthropologie²⁴, qui nous ont permis de développer une compréhension beaucoup plus fine de la plasticité neuronale et de la centralité de l'environnement vis-à-vis l'expression génétique.

Il est difficile d'évaluer, en rétrospective, l'impact de cette épreuve, à savoir satisfaire une formation scientifique en parallèle à notre maîtrise, sur notre physique, notre mental et, également, sur notre moral. L'épreuve fut handicapante à plusieurs égards et, le moins qu'on puisse dire, excessivement épuisante. Comme Paul Valéry l'a

sociale du texte et du discours. Alain Sokal, alors professeur de physique à New York University, fit parvenir à une célèbre revue des sciences sociales, « Social Text », un article factice de dérision qui, subséquemment publié en dépit de son contenu bidon, mena à une polémique concernant la rigueur des sciences sociales. Sokal explique : « While my method was satirical, my motivation is utterly serious. What concerns me is the proliferation, not just of nonsense and sloppy thinking per se, but of a particular kind of nonsense and sloppy thinking : one that denies the existence of objective realities » (1996a : 4), ajoutant ailleurs « anyone who believes that the laws of physics are mere social conventions is invited to try transgressing those conventions from the windows of my apartment » (1996b : 10).

²⁴ Plus spécifiquement, ces cours sont *Neuroscience et anthropologie* et *Génétique, épigénétique et anthropologie* », enseignés par Daniel Perusse à l'Université de Montréal.

remarquablement souligné, toutefois, « l'on pense comme l'on se heurte » et, en nous heurtant à cette tâche si hardie, il s'est donc présenté pour nous une opportunité de mieux la penser. Cette épreuve ne fut donc pas seulement le principal obstacle à la complétion de ce mémoire, dont nous ne voyions éventuellement plus le jour, mais également l'un des principaux moteurs à son accomplissement. Précisons : notre étude de l'empathie, explicitée dans le prochain chapitre, met parfois l'emphase sur la limite attentionnelle du cerveau et, conséquemment, sur la résilience de l'acteur social. La « fatigue compassionnelle » est le terme employé pour décrire un état subjectif d'abattement émotionnel - et conséquemment lacunaire d'empathie -, causé par l'épuisement des ressources cérébrales nécessaires à la régulation de la vie affective et mentale. Il s'ensuit, l'importance centrale de cette dynamique modulateur, dans notre compréhension fonctionnelle de l'empathie, n'aurait pu être appréciée justement n'avions-nous pas, nous-mêmes, souffert de cet épuisement et de ses conséquences mentales et affectives.

Enfin, nous souhaitons dorénavant préciser un motif central à nos démarches intellectuelles, à savoir de ne porter allégeance à aucune discipline, comme cadre explicatif, à lui seul, de la complexité des questions qui s'imposent à nous. Notre portrait de l'empathie n'épouse pas le cadre de quelconque modèle auquel nous souhaiterions rendre hommage, mais répond de modèles variés que nous avons, au mieux de notre jugement, admis être les plus aptes à rendre compte de notre sujet tel qu'il s'inscrit dans la réalité ou, du moins, aux échelles de réalité nous concernant. Nous avons tenté, à cet effet, de construire son objet d'étude autour d'un cadre phénoménologique aux savoirs résolument pluriels. C'est là, en quelque sorte, une tentative d'inspiration wébérienne que de faire prévaloir le savant sur le politique ou, d'inspiration bachelardienne, d'évacuer cet obstacle épistémologique que sont les contours affectifs de la connaissance.

En vue de nous prémunir contre ces glissements théoriques, nous avons donc choisi d'appréhender le monde en exerçant, non sans efforts, un minimum de modestie épistémologique. À notre avis, il est important de penser les disciplines comme des frontières provisoires, et de comprendre qu'elles subissent, en conséquence, un effet de « niche épistémologique » : en se cantonnant dans un cadre disciplinaire moins rigide, la connaissance troque sa transversalité pour la stabilité et la sécurité d'un périmètre horizontal et étroit, plus facile à manoeuvrer. Cette approche n'est pas seulement féconde à la connaissance, mais c'est la seule qui nous permette d'échapper en définitive au réductionnisme théorique et qui segmente la réalité en discours isolés, d'autant insuffisants qu'ils sont incompatibles.

En l'ancrant dans une discipline plutôt qu'autour de son inscription dans la réalité, la construction de l'objet de connaissance est d'autant plus en proie à se développer de manière statique, au sein de bornes fixes, que dans un monde qui, pourtant, est dynamique. Ces bornes sont, par exemple, les tendances industrielles qui affectent les conditions de production du savoir, privilégient la recherche appliquée aux dépens de la recherche fondamentale, et qui répartissent la recherche en îlots académiques aux mandats trop souvent étroits. La recherche appliquée, plus facile de gestion, rapide à la spécialisation, mais lente à la latéralisation écosystémique du savoir, permet un usage du savoir plus immédiat, des profits plus tangibles. Or, elle ne parvient à dresser du phénomène qu'un portrait partiel, et potentiellement sinistre, car elle se limite aux besoins à court terme de la société.

Enfin, à l'ère de la conscience écologique, nos arguments ne devraient surprendre personne, et aussi les risques associés à un manquement interdisciplinaire dans la production du savoir devraient-ils être aujourd'hui plus saillants que jamais.

1.3 Choix théoriques

Cette citation du professeur d'éthologie humaine Nicholas Epley résume à notre avis la précaution que nous appliquons vis-à-vis de la question des choix théoriques: « [understanding] empathy is like grabbing smoke. Empathy has no clear definition, it seeps into everything, and as soon as you have a good grip on the topic some new research calls your knowledge into question and leaves you empty-handed. » (cité dans Decety, 2012a, quatrième de couverture).

Cette remarque nous rappelle que le concept d'empathie, jusqu'à maintenant, demeure privé de consensus. Notre recherche s'est donc engagée à aborder la question de l'empathie dans toute la latitude qu'offre le partage des nombreux champs de savoir s'y étant intéressé et, conséquemment, nous invite à élaborer un cadre théorique ouvert au dialogue.

À cet égard, notre portrait ne se veut pas une réponse « déterminante », mais bien une donnée relative et contextuelle par rapport à l'objectif de notre mémoire. Cette section n'est vraiment alors qu'une brève justification de l'articulation théorique visant à répondre du contexte que formule cet objectif. Rappelons alors que ce travail, ultimement, se veut lier ensemble trois réalités phénoménales distinctes: la relation empathique, entre acteurs sociaux; la coopération, dans la société; puis, l'expression culturelle de la conscience empathique au plan sociohistorique.

D'emblée, nos choix théoriques ont donc été articulés avec un objectif de cohérence générale de ces axiomes de recherche. Pour ce faire, de nombreuses approches ont été soulevées, qui dépassent un champ de savoir particulier. Certaines arborent alors un champ de savoir précis, alors que d'autres sont moins évidentes à catégoriser. Nous pouvons néanmoins répertorier, dans notre sélection, une pluralité de cadres distincts : l'histoire, la sociologie, l'écologie, l'anthropologie, les neurosciences, la psychologie, la biologie évolutive, la théorie des jeux, la philosophie morale, ainsi

que le portemanteau académique que sont les sciences cognitives. Nous avons trouvé dans ces disciplines des interventions sur notre sujet qui, ensemble, sont parvenues à donner à notre mémoire un fil conducteur d'une consistance surprenante.

D'abord, ce fil conducteur nous a permis un honnête entendement de ce qu'est l'empathie « véritable », c'est-à-dire une expression empathique perçue comme étant l'aboutissement de compétences empathiques matures, et exclusives à l'être humain²⁵. Nous pouvons développer sur cette définition de manière à répondre aux axiomes qui organisent notre mémoire. Nous avons alors trouvé que l'empathie est (a) une faculté humaine universelle, se dégageant d'une capacité cérébrale commune à tous par notre héritage évolutif, (b) un facteur de coopération qui, en vertu de cet ancrage biologique, peut motiver intrinsèquement l'acteur social à adopter une intentionnalité prosociale, à savoir montrer du souci empathique, et (c) relève de bornes de conscience dont l'expression dépend largement de la socialisation de l'acteur à même son environnement culturel, social et historique.

Ensuite, nous avons réalisé que notre argumentaire, en vue de conjuguer ces trois axiomes, devra nécessairement parvenir à réconcilier ensemble l'ontologie et l'ontique de l'empathie, les fondements de cette disposition et son expression dans un contexte situé. De toute évidence, si nous trouvons dans la nature même de l'acteur social, innée, sa capacité empathique et son inclinaison à la coopération, celles-ci ne peuvent jamais se développer et s'exprimer de manière concrète que par un contexte donné. À cet égard, l'espace socioculturel est indissociable des compétences empathiques, et il incombe de bien montrer la réciprocité qu'ils entretiennent.

²⁵ Ces éléments de définition ont effectivement été retrouvés presque uniquement au cours de notre revue de littérature sur le sujet, parfois de manière éparse, et à quelques reprises même tous ensemble (de Waal, 2009 ; Perry et Szalavitz, 2009). Le facteur biologique suggéré dans les deux premiers axiomes est largement intégré au-delà des sciences de la vie au sens large et, avons-nous remarqué, a été posé en premier plan en anthropologie, en psychologie, en philosophie, en économie, et même chez les historiens (pour ce dernier exemple surprenant, consulter Richard Ellie, 1996)

Chaque axiome ci-haut mentionné dégage son répertoire de contributions disciplinaires. Le premier axiome, portant sur l'ontologie des compétences empathiques, fait intervenir principalement la biologie évolutive, certains éléments de philosophie, ainsi que les neurosciences et la psychologie. Elles seules, vraiment, ont tenté de décortiquer l'empathie à l'échelle « microsociale », voire même microscopique; cette échelle d'organisation n'a que très peu, ou pas été une préoccupation des autres disciplines qui, pour le dire simplement, s'intéressent à d'autres échelles phénoménales. Or, en considérant, dans la logique évolutive, que l'empathie est un avantage adaptatif, nous sommes parvenus à comprendre certaines des bases ontologiques de l'empathie, c'est-à-dire l'émergence de ses fondements structurels et fonctionnels.

Comprendre l'ontique de l'empathie, par contre, s'est plutôt avéré l'affaire de notre troisième axiome, c'est-à-dire le cadre sociohistorique orientant le développement des compétences empathiques. Pour ce faire, nous avons emprunté à l'histoire, à la sociologie, à l'anthropologie, à quelques éléments de science politique et d'économie, puis encore un peu à la philosophie. Nous sommes alors parvenus à mettre en évidence la variabilité de l'empathie en fonction de structures sociales concrètes et, inévitablement, de leur évolution sociohistorique dans l'espace et le temps. Pour accomplir ce travail énorme, nous le verrons, les travaux de l'économiste Jeremy Rifkin se sont avérés essentiels.

Notre second axiome, en quelque sorte, est un volet entre l'individu et la société, et pose la coopération dans un type de cadre théorique intermédiaire. Nous y avons considéré la coopération à la fois à grande échelle, en périphérie des structures sociales, et à petite échelle, en bordure de mécanismes tels la sensibilité empathique et le souci de réputation de l'acteur social. Pour ce faire, nous avons emprunté à certains travaux « frontières » des ponts théoriques importants. D'abord, des anthropologues ont entrepris de montrer, en empruntant des éléments de biologie

évolutive, l'évolution et le développement culturel de la coopération dans les sociétés humaines (Boyd et Richerson, 1992; Hammerstein, 2003). Un mathématicien, Martin Nowak, est parvenu par l'entremise de la théorie des jeux, de théorèmes d'algèbre et d'éléments de sociologie, à identifier des mécanismes de coopération très pertinents (Nowak, 2011). Cette intégration a débouché, enfin, sur des approches théoriques d'intérêt autant sociologique que politique et économique : l'emploi des mécanismes de coopération en vue de protéger nos écosystèmes et la survie de nos sociétés (Hardin, 1968; Milinski et al., 2007), et l'institutionnalisation de principes de gouvernance responsable (Ostrom, 2002).

Ultimement, les différents niveaux d'organisation explorés dans ce mémoire constituent notre phénoménologie de l'empathie. Ils visent à montrer comment, malgré l'hétérogénéité des disciplines, il est possible d'exposer un mouvement de cohérence bien homogène, c'est-à-dire de montrer en quoi l'empathie s'insère si pertinemment dans une problématique de coopération et de résolution de crises, telle la crise écologique.

Cela dit, nous aimerions préciser, avant de clore ce point, qu'un chapitre additionnel, initialement, avait été prévu afin de cerner la possibilité toute particulière que la disposition empathique, aujourd'hui en Occident, soit en « déclin ». En effet, nombreux auteurs ont posé un regard plutôt pessimiste sur l'empathie aujourd'hui, que nous jugions alors important de communiquer au lecteur. Or, la position du déclin de l'empathie n'est pas mieux appuyée que celle de sa croissance et, à cet égard, aurait été particulièrement difficile à exposer pour le peu d'espace que lui allouait la structure de ce mémoire. Ainsi, plutôt que de donner plein droit de cité à ces commentaires, nous les avons souligné brièvement dans notre conclusion, non pas afin de nuire à un argumentaire reposant sur les compétences empathiques de l'acteur social, mais bien afin de nuancer un portrait autrement trop « optimiste » de l'empathie aujourd'hui. Nous concédons, plus humblement, que la problématique du

déclin de l'empathie sera mieux adressée ailleurs, dans un travail dont l'ampleur saurait contribuer à une problématique aussi complexe à appréhender.

1.4 Dialogue entre les différentes réalités phénoménales

Nous sommes de l'avis de Gaston Bachelard lorsqu'il défend que « [rien] ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit. » (1960 : 14). Le projet de la construction de la connaissance n'est cependant pas suffisant en soi, car il est aussi impératif de *bien* construire. C'est l'objectif, à tout le moins, des « travailleurs de la preuve » (Bachelard, 1994). Notre difficulté la plus tangible, à cet effet, fut d'offrir une construction de notre objet d'étude, l'empathie, de manière à satisfaire plusieurs réalités phénoménales. Pour ce faire, nous le verrons, nous avons opté pour une construction théorique particulière, celle des « compétences empathiques ».

Rappelons d'emblée que l'empathie telle que nous l'avons conceptualisée engage trois échelles d'organisation: l'interaction sociale, au niveau de l'individu; les structures sociales, impliquant le groupe; puis, l'évolution culturelle et sociohistorique de celles-ci. Nous avons spécifié, dans la section précédente, que nous entendions faire dialoguer ces réalités phénoménales.

L'épreuve de notre réconciliation théorique concerne alors, à notre avis, le positionnement de l'acteur social au carrefour des sciences de la vie et des humanités. De toute évidence, ces champs de savoir empruntent à des épistémologies différentes. Or, toutes deux peuvent collaborer dans l'idée d'un projet commun, qui est de « rallier tous les esprits » indépendamment de « la diversité des intérêts » et de la « multiplicité des convenances ». (Eugène Dupréel, 1949, cité dans Coenen-Huther, 2002) Voyons alors pourquoi, selon nous, un dialogue interdisciplinaire peut avoir lieu sans devoir craindre de ranimer des hostilités entre différents champs de savoir.

Nous insérons, de toute évidence, une ontologie « dure » dans notre modèle de l'acteur social. En vue de fournir certaines explications structurelles et fonctionnelles de l'empathie, nous empruntons à une littérature scientifique se basant sur des conclusions issues de mesures et de résultats obtenus expérimentalement. Ce point de vue, celui des sciences cognitives, « carrière empirique » de l'empathie, est cependant, à plusieurs égards, la perspective la plus informative sur notre phénomène. Les neurosciences, par exemple, sont considérées comme étant une contribution désormais non négligeable dans la compréhension du phénomène de l'empathie (Hochmann, 2012). Or, si notre regard sur l'empathie s'inspire des conclusions tirées de cette approche, elle ne s'y limite pas.

La construction de notre objet dépasse le contexte du laboratoire. Le contexte social, inhérent à la relation empathique, nous invite à prendre appui sur une réalité sociologique qui souvent résiste à un éclairage jugé trop réducteur. D'affinité avec l'herméneutique, notre position suggère des modes de connaissance plus humbles, tels ceux de la compréhension et de l'interprétation. En effet, le cœur de la démarche compréhensive, suggérée par Max Weber, nous invite à considérer que l'acteur social adapte ses intentions et son comportement dans l'intersubjectivité. En tant qu'objet de connaissance des sciences sociales, l'acteur social est « modifié » par le regard que l'on pose sur lui (Giddens, 1987). Il nous faut donc admettre que l'acteur social n'est ni réductible à la connaissance des sciences expérimentales, ni disposé à la ségrégation fonctionnelle, puisque sa vie mentale n'est pas la même en contexte de laboratoire que lors d'une rencontre spontanée avec un pair.

Sommairement : nous pourrions dire que les sciences cognitives posent l'acteur social en extension de son activité cérébrale, et les humanités en bordure des conditions sociohistoriques, des institutions, des normes qui forment le contexte interactionnel. Nous entendons pour notre part tenter un dialogue entre ces deux perspectives.

Force est de reconnaître que la distinction entre l'organisation cérébrale et sociale ne porte plus en son sein la pertinence d'antan. Déjà, en 1937, Jean Piaget considérait que « l'intelligence organise le monde en s'organisant elle-même » (1937 : 311). Aujourd'hui, nous observons que « the brain can change its structure and its function depending on what it does [...] depending on what we react to when we're sensing and perceiving [...] depending on the actions we commit ourselves to [...] and depending on what we think and imagine » (Doidge, 2008). C'est là la définition de la « plasticité neuronale ».

Or, les sciences cognitives, et particulièrement les neurosciences, au coeur de la « révolution plastique » du cerveau (Doidge, 2008), se tournent aujourd'hui de plus en plus vers les humanités²⁶⁻²⁷. La raison, à notre avis, est d'une banale évidence : la plasticité neuronale n'autorise pas que nous étudions l'acteur social isolément de

²⁶ À cet effet, l'émergence dans la dernière décennie de courants tel la neuroéthique, les neurohumanités, la neuroesthétique, et la neurolittérature, témoignent d'un rapprochement davantage fécond et harmonieux que critique et conflictuel entre les sciences cognitives et les sciences sociales. Duke University, en Caroline du Nord, offre d'ailleurs depuis 2011 un programme de neurohumanités, chapeauté par la professeure en études romantiques Deborah Jensen. Ainsi, selon Alissa Quart (2013), « as critical theory's power—along with that of Marxism and Freudianism—fades within the humanities, neurohumanities and literary Darwinism are stepping up, ready to explain how we live, love art and read a novel (or rather, how the cortex absorbs text) ». La thèse « Du sémiotique au somatique : pour une approche neuroesthétique de la lecture empathique » (2010), déposée par de Pierre-Louis Patoine au département de sémiologie de l'UQAM, est emblématique de ce tournant. Soulignons que la critique n'a pas pour autant été évacuée. Bien au contraire, elle abonde (Noë, 2011; Williford, 2012; Quart, 2013). Ces critiques, avons-nous toutefois constaté, sont énoncées davantage comme une précaution discursive que dans l'objectif de scinder davantage ces disciplines.

²⁷ Cette affirmation ne doit pas laisser interpréter que nous cautionnons toutes les tentatives de rapprochement. À notre avis, le pouvoir d'explication des neurosciences semble avoir été approprié largement, et à tort, par les médias et les enthousiastes qui, par souci d'esthétisme et de rhétorique davantage que par rigueur professionnelle ou académique, simplifient en les dégradant de nombreuses conclusions de recherche. Soulignons, à titre d'exemple, l'usage abusif de la dopamine à titre de référent comportemental soutenant toute sensation de plaisir, de récompense, de désir et d'addiction (voir à cet effet l'excellent billet de Vaughan Bell, disponible en ligne : <http://www.guardian.co.uk/science/2013/feb/03/dopamine-the-unsexy-truth>). Conséquemment, ce mouvement de « pop neuroscience » ne doit pas être confondu avec les recherches empruntées pour le rédaction de ce mémoire qui, dans l'ensemble, proviennent de sources empiriques dont les publications ont été évaluées par des pairs et dont les explications tirées en conclusion, plus souvent qu'autrement, font preuve d'une modestie épistémologique exemplaire.

l'environnement qui le compose. La génétique, elle-même perçue autrefois comme emblème de l'essentialisme et du dogme scientifique, s'est vu céder graduellement, et par nécessité empirique, à l'approche écologique et procédurale de l'épigénétique²⁸.

Il s'est inséré dans les sciences cognitives une direction transversale et interdisciplinaire qui permet de mieux intégrer à nos recherches sur l'empathie le rapport réciproque entre le corps humain et les facteurs environnementaux. De leur ancrage ferme dans le paradigme développemental, les neurosciences, par exemple, ne peuvent plus se permettre d'exclure le monde de stimuli qui a joué sur le développement synaptique de l'individu. Les neurosciences suscitent, en quelque sorte, un examen du *Lebenswelt* de l'acteur social. Si elles s'intéressent aux processus donnant forme à l'individu et, au sens large, à l'individualité, elles doivent alors s'intéresser, au même titre que ne le fait autrement la sociologie, aux processus et aux conditions de la socialisation de l'acteur social.

Les neurosciences peuvent donc être perçues tel un « passeport » encourageant un échange réciproque entre de nombreux champs de savoir, et posant des rapprochements qui n'ont été jusqu'alors qu'investis minimalement, et marginalement. La distinction entre nature et culture par exemple, héritage des méditations cartésiennes, est un dogme qu'elles nous ont permis de dépasser en définitive²⁹. La structure nerveuse peut être envisagée telles une plateforme de

²⁸ L'épigénétique est l'étude de l'expression du génome par l'environnement. Discipline plutôt récente, elle participe à notre distanciation du « destin génétique » et à un rapprochement de nos gènes en tant que prolongement de l'environnement et, conséquemment, reconnaît dans notre « devenir » une large part de contingence auparavant ignorée. Eric Kandel s'est mérité un prix Nobel, en 2000, pour avoir montré que ce sont les stimuli environnementaux qui, s'ils répètent une activation neuronale quelconque, consolident cette activation, la mémoire, en faisant s'exprimer des gènes qui produiront de nouvelles connexions synaptiques (Kandel, 2007). D'autres études ont également montré, par exemple, la possibilité d'un héritage génétique lamarckien, à savoir que des modifications génétiques causées de notre vivant peuvent être transmises à notre descendance, et ce, plusieurs générations dans l'avenir (Pembrey et al., 2006).

²⁹ À cet effet s'impose l'ouvrage séminal de Damasio, *L'erreur de Descartes* (1994/2010).

socialisation ou, pour tracer un parallèle avec Bourdieu (1980), tel le site d'insertion de l'habitus, cette « structure structurée » sur laquelle agissent les « structures structurantes ».

Enfin, si ce rapprochement théorique demeure en principe possible, son actualisation dans notre mémoire fut pour nous l'obstacle réel. En posant l'acteur social à la fois dans l'ontologie cérébrale et l'ontique de son monde vécu, il nous a fallu trancher et délimiter dans ce zonage difficile quelle part serait dédiée à l'ontologie, et quel espace serait offert à l'ontique. Pour ce faire, nous avons conservé de notre revue de littérature, dans un premier temps, les dispositions générales de la structure et de la fonction de l'empathie. Autrement dit, nous avons identifié les inclinaisons comportementales dotant l'acteur social d'une disposition à certaines « compétences » empathiques.

Nous n'avons pas cherché à quantifier ces compétences, une entreprise qui, de toute façon, n'est ni pertinente à nos objectifs, ni très disponible dans la littérature sur l'empathie. Plutôt, nous avons tâché de mettre l'accent sur l'actualisation de ces compétences par rapport à certaines variables contextuelles. Par exemple, l'empathie procédant largement par identification avec un pair (de Waal, 2009), l'identité de ce pair jouera largement sur l'expression empathique, selon qu'il s'agisse d'un ami, d'un inconnu, ou d'un rival. Rappelons que notre dernier chapitre a pour objectif d'identifier quels facteurs sociohistoriques, dans le contexte de la variation culturelle, sont centraux à l'expression de la conscience empathique.

Ainsi, les compétences empathiques peuvent être comprises à la fois en relation aux facultés cérébrales, au contexte interactionnel de leur expression, et aux conditions culturelles et sociohistoriques de leur développement. Elles sont donc, à notre avis, cet entredeux entre l'ontologie et l'ontique, et conséquemment le site même duquel ancrer notre dialogue entre différentes réalités phénoménales. Leur relation à

l'activité cérébrale n'est en quelque sorte qu'un détour théorique, néanmoins nécessaire à cet objectif.

Ultimement, afin d'opérationnaliser les compétences empathiques à même la pluralité phénoménale, nous avons concouru à la construction de cinq piliers de la relation empathique permettant de faire dialoguer ensemble l'ontologie et l'ontique de l'empathie. Ces piliers, avons-nous mentionné, sont des outils théoriques nous permettant de mieux naviguer dans la conceptualisation du phénomène à l'étude. Nos paramètres ont été formulés de manière à respecter le dialogue entre sciences de la vie et humanités. Ils répondent donc autant, par exemple, des neurosciences et de la sociologie³⁰.

Ainsi, plutôt que d'essentialiser le concept d'empathie, l'usage de ces paramètres de l'empathie nous a permis d'accentuer son aspect modulateur, sa variabilité contextuelle et son ouverture sur l'espace et le temps socioculturel. Cet outil théorique nous permet de nous dégager du cadre expérimental; il nous invite à engager la réalité empathique telle qu'elle suscite, au-delà du contexte de laboratoire et de l'espace étroit de la boîte crânienne, l'insertion de l'acteur social dans le riche espace théorique des humanités.

³⁰ À titre d'exemple : nous avons choisi d'illustrer le pilier représentant la source et la motivation de la posture empathique par la présence du « visage » d'autrui. Le visage, prégnant d'un sens moral que lui attribuent la philosophie éthique de Lévinas et la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty, ajoute une dimension plus « humaine », mais non moins pertinente, à la saillance du stimulus émotionnel dont font cas les sciences cognitives. Dans un même ordre d'idées, nous avons associé la disposition de l'acteur social à composer avec l'expérience émotionnelle au concept de la « résilience », notre second pilier de la relation empathique, et la capacité d'offrir une attention soutenue à autrui à la posture édifiatrice de « l'écoute », notre troisième pilier.

1.5 Originalité et pertinence sociologique

Si les éléments d'originalité et de pertinence de notre approche nous semblent évidents à présent, nous aimerions toutefois adresser quelques précisions additionnelles concernant leur insertion dans le cadre disciplinaire de la sociologie. Ayant accueilli ce travail de maîtrise, le département de sociologie de l'UQAM a largement contribué à notre formation. Nous jugeons alors important d'ajouter quelques remarques spécifiques à notre approche théorique particulière.

Tel que mentionné succinctement en introduction, l'empathie en tant qu'objet d'étude n'a trouvé qu'une insertion marginale, voire rarissime au sein de la discipline de la sociologie (Boltanski, 1990). Plusieurs raisons portent toutefois à croire que les deux courants fondateurs de la sociologie, la sociologie compréhensive de Weber et l'École de sociologie française de Durkheim ont fait un usage extensif, quoique toujours implicite, de notre objet d'étude.

La compétence empathique est centrale au regard que nous posons sur l'autre et, à cet effet, peut être reconnue comme implicite à la démarche de la sociologie compréhensive. Dilthey, le premier, énonçait que la compréhension « est un cas particulier de la recherche de la connaissance » et « la démarche fondamentale de toutes les autres opérations des sciences morales » (1900 : 333-334). Max Weber éleva cette perspective afin d'en faire sa méthode de choix, l'individualisme méthodologique, qui servit alors de base interprétative à l'intentionnalité de l'acteur social. Ce faisant, la démarche compréhensive fut utilisée à la construction de schémas intentionnels idéaltypiques, se rapprochant au mieux possible de ce que l'auteur envisageait être la forme « d'explication » des sciences sociales, alors en rupture épistémologique avec le modèle d'explication des sciences pures.

La sociologie française de Durkheim, que l'on pourrait aisément concevoir comme étant diamétralement opposée à la démarche compréhensive, nous invite néanmoins à

proposer des liens pertinents avec l'empathie. Bien que Durkheim se soit intéressé davantage aux structures sociales qu'aux interactions entre acteurs sociaux, rappelons que son explication de la cohésion sociale et du maintien de la structure des sociétés se pose dans le concept de « solidarité », telles la « solidarité mécanique » et la « solidarité organique », qu'on ne manquerait pas aujourd'hui de rapporter à la compétence empathique des acteurs sociaux. Autrement, Durkheim a envisagé que cette solidarité n'était pas indemne de « pathologies » sociales, telle l'anomie, désignant l'absence de normes sociales et qui, dissolvant toute inclination de l'acteur social à contribuer à la collectivité, pouvait même mener celui-ci au « suicide anémique » (Durkheim, 1897/2002). Nous entrevoyons là un excellent parallèle avec notre troisième chapitre où est explicitée la réciprocité entre la structure sociale et les compétences empathiques.

Il aurait donc été possible, par notre mémoire, de rendre hommage à ces deux courants par la lumière de notre objet d'étude. En revisitant la sociologie compréhensive et la sociologie française, nous aurions par le fait même, en leur donnant un sens nouveau, pu actualiser et rafraîchir ces deux directions maitresses de la discipline. Les héritiers de l'approche compréhensive, d'Alfred Schütz à Harold Garfinkel, auraient pu être abordés dans cette même optique³¹.

Notre intérêt, cependant, est tout autre et, surtout, certaines priorités nous semblent imposer d'elles-mêmes notre choix: il serait vain ou peu profitable d'apposer notre compréhension de l'empathie à toute discipline si nous n'avions-nous pas nous-mêmes, avant de l'appliquer, su développer une meilleure compréhension du concept. Or, il convient d'admettre que la sociologie ne s'est pas encore attelée à

³¹ Parmi les héritiers de l'approche compréhensive, nous pouvons compter la sociologie phénoménologique d'Alfred Schütz, l'interactionnisme symbolique de George Herbert Mead et de Herving Goffman, ou encore l'ethnométhodologie de Harold Garfinkel. Ces courants ont une dette implicite au concept de l'empathie : comme l'a soulevé Jacques Hochmann (2012), elles donnent suite à l'approche phénoménologique élaborée par Husserl, et pour laquelle l'empathie, ou plutôt l'*Einfühlung*, doit être comprise comme étant le cœur de la compréhension d'autrui.

cette tâche. Si bien qu'à notre connaissance, l'empathie en tant qu'objet d'étude à part entière ne fait actuellement l'objet d'aucun ouvrage sociologique : son insertion en tant que compétence primordiale de l'acteur social ne demeure à présent qu'une intuition imprécise, que nous espérons alors, avant toute autre démarche, parvenir à clarifier.

Voilà donc, précisément, un gage d'originalité et de pertinence de notre mémoire. En explicitant la mécanique de l'empathie en tant que compétence sociale, son rôle vis-à-vis de la coopération et son rapport aux structures sociales, nous souhaitons vivement que notre contribution puisse permettre de remplir une lacune théorique significative. Nous concevons donc davantage l'insertion de notre mémoire dans le champ de la sociologie comme étant une opportunité qui, en explicitant la nature empathique de l'acteur social, contribue à approfondir nos connaissances des niveaux d'organisations auxquels se sont intéressés les approches compréhensive et française soit, respectivement, l'individu et la société.

Enfin, nous aimerions mettre l'accent sur deux parallèles entre notre approche et certaines démarches sociologiques. Des ponts solides allient nos choix méthodologiques à la sociologie pragmatique, de laquelle nous empruntons un modèle de l'acteur social doté de « compétences », et au concept de « couplage flou » qui, issu du courant de l'interactionnisme symbolique, montre une affinité avec notre dialogue entre plusieurs réalités phénoménales.

La sociologie pragmatique, sociologie des « régimes d'action », est sans doute le courant sociologique vis-à-vis duquel notre correspondance est la plus prononcée. Mettant l'accent sur une « constance intérieure des agents », la sociologie pragmatique attribue aux acteurs « des compétences intériorisées dans leur corps, des 'dispositions', comme dans le cas de l'anthropologie culturelle, ou de la théorie de l'habitus de Bourdieu. » (Dodier, 1991 : 434) En reconnaissant ces compétences - tel par exemple les compétences d'autonomie, de responsabilité, de sens critique, de

maitrise de ses motivations et de former des relations (Pattaroni, 2007) - le chercheur attribue aux acteurs sociaux, en tant « qu'êtres qualifiés » (Thévenot, 1996), une valeur subjective plus tangible et lui rétablit sa dignité (Breviglieri, 2008). Notre modèle de l'acteur social, disposant de compétences empathiques, est donc contemporain de cette démarche.

En se référant aux compétences de l'acteur social, il est possible de travailler autour de « grilles interprétatives à partir desquelles se construisent les représentations de l'humain » (Genard, 2009 : 27). Le schéma sociologique résultant est, dans la terminologie de la discipline, un régime d'action. Surtout, les régimes d'action sollicitent l'intégration d'au moins trois champs contextuels³² et intègrent à la sociologie, de manière implicite, mais néanmoins évidente, une approche réellement écosystémique. Ces trois champs, *grosso modo*, sont (a) l'acteur social : son histoire, son état, ses compétences, (b) l'environnement : l'espace concret, les contraintes, les objets et les acteurs dans le milieu de l'acteur social, et (c) le contexte sociohistorique : les dimensions idéologiques et matérielles de la société.

Les trois champs contextuels d'un régime d'action correspondent sensiblement, vaut-il de le remarquer, aux trois réalités phénoménales illustrées dans notre mémoire : l'interaction, la société, et l'évolution culturelle et sociohistorique de celle-ci. Soulignons également que l'expérience de l'acteur social, en tant que processus de conjugaison de ces trois champs, est communément appelée, dans la sociologie pragmatique, une « épreuve », ou encore une « coordination ». Or, la coordination, nous le verrons, est un terme présent dans notre mémoire en ce qu'il désigne le

³² Bien que ces champs n'aient pas à notre connaissance été délimités de manière aussi précise, cette division demeure un thème que nous avons observé chez de nombreux auteurs de sociologie pragmatique dont, plus spécifiquement, l'excellent ouvrage *L'action au pluriel* de Laurent Thévenot.

processus de syntonisation que soutient la posture empathique, et qui est nécessaire à toute épreuve de coopération³³.

L'interactionnisme symbolique, pour sa part, nous est d'un intérêt tout particulier pour un concept formulé par Erving Goffman, le « couplage flou ». En dépit de l'aspect potentiellement péjoratif que peut évoquer le « flou », ce concept n'est réellement qu'une honnête tentative de la sociologie à emprunter à la méthode phénoménologique. En effet, le couplage flou désigne le processus de mise en commun de plusieurs paliers d'organisation, les niveaux de l'individu et de la société, dans l'espace intermédiaire et liminal qu'est la construction théorique faite par le sociologue. Le couplage flou est donc un hybride entre « des pratiques interactionnelles et les structures sociales, un déplacement des strates et des structures dans des catégories plus vastes, [...] une sorte d'engrenage de diverses structures dans les rouages interactionnels. » (1988 : 215-216)

Nous apprécions ici l'idée d'une catégorie qui soit plus vaste que les rouages interactionnels, et pourtant exogène aux structures sociales. Le concept du couplage flou correspond formidablement à nos piliers de la relation empathique qui, à mi-chemin entre le monde neuronal et le contexte social, visent à mieux articuler la subjectivité de l'acteur social. Par notre démarche nous tentons d'évacuer le trop-plein d'objectification que laisse interpréter l'approche étroite des sciences cognitives, et d'éviter, inversement, d'égarer l'acteur social dans l'univers impondérable des trajectoires sociohistoriques. À la fois ontologiques et ontiques,

³³ Luca Pattaroni (2006) et Marc Breviglieri (2008), pour leur part, parlent de « l'habiter » de l'acteur social, un terme que nous aimerions souligner pour sa pertinence en ce qu'il souligne des éléments tels la familiarité, la confiance, la personnalisation du milieu et l'attachement de l'acteur à cet espace qui, sans nul doute, sont intégrantes au processus de coordination et portent une remarquable couleur de souci écosystémique. Remarquons aussi que, bien que Pattaroni par exemple ait travaillé tout particulièrement sur l'éthique du *care*, il n'a toutefois pas abordé le sujet de l'empathie, pourtant central à la thématique du souci pour autrui. Mentionnant plutôt la capacité « d'attention » (notre troisième pilier de la relation empathique, et à notre avis donc une partie seulement de l'expérience empathique). Ce fait témoigne encore, à notre avis, d'une lacune conceptuelle importante que notre mémoire vise à combler, et dont la sociologie devrait bénéficier.

redevables à leur structure interne et à la prise en considération de structures externes, nos cinq piliers de la relation empathique sont fonctionnellement plus larges que l'organisation neuronale, et mieux ciblée que l'exercice de contraintes sociohistoriques. Ces repères théoriques, permettant de situer les compétences de l'acteur social dans un environnement donné, sont le « couplage flou » exprimant cette conjonction.

1.6 Mise au point sur notre méthode et notre revue de littérature

La méthode soutenant notre travail de recherche et précédant la formulation de nos éléments de réponse fut la démarche hypothético-déductive, c'est-à-dire la formulation d'une hypothèse nous permettant de déduire certains effets phénoménologiques. Notre hypothèse, rappelons-le, est que l'empathie est un vecteur de coordination morale permettant de motiver la coopération et, en tant qu'agent de changement des structures sociales, est un élément de réponse face à la crise écologique.

Compte tenu de la nature complexe et de l'approche interdisciplinaire cadrant notre objet de recherche, nous avons opté pour un large travail de revue de littérature visant à cerner la question dans toute son ampleur. Or, un tel travail d'analyse, qui dépasse déjà de loin les exigences usuelles d'un mémoire de maîtrise, ne nous permettait pas d'envisager mener des entretiens semi-directifs ni de nous engager dans une étude de terrain, perspectives de travail à notre avis trop étroites pour répondre aux exigences transversales de l'analyse de l'empathie. Par contre, en optant pour une vaste revue de littérature, nous avons emprunté à nombreuses banques de données dont, principalement, *JSTOR*, *Web of Science*, *IBSS (International Bibliography of the Social Sciences)*, *ProQuest Sociology* et *Sage Journals Online*, puis articulé nos recherches en jumelant le terme « empathie » avec des mots clés (énumérés ici en

français, mais que nous avons fait en anglais) suivant les thématiques suivantes : *conceptualisation, développement moral, justice, soins, relation d'aide, détresse, souci, comportement prosocial, altruisme, coopération, action collective, narrative, écologie, gouvernance écologique, crise, anthropologie, sociologie, philosophie, psychologie, phénoménologie, résonance, émotions, cognition, compréhension, démarche compréhensive, fatigue, incuriosité, pathologie, entraînement, programmes, interventions, et cetera*. Nous avons également consulté environ 150 monographies sur le sujet, qui sont répertoriées dans la bibliographie.

Dans un premier temps, trois ouvrages ont été particulièrement significatifs, au point où nous jugeons pertinent de signaler ici notre dette à leur égard. L'accès au récent corpus synthèse *Empathy, from Bench to Bedside* (2012a), édité par le neuropsychologue Jean Decety, est emblématique d'ouvrages nous ayant permis de développer un point de vue critique sur divers pans de la littérature sur l'empathie. Cet ouvrage contient des articles empruntant à la philosophie, à l'anthropologie, à la psychologie et aux neurosciences développementales et à l'éthique médicale. Il nous a aidé à sélectionner plus attentivement un certain nombre d'auteurs et de textes faisant autorité dans leur discipline respective.

Parallèlement, le recueil d'articles d'anthropologie *The Cultural and Genetic Evolution of Cooperation* (2003), édité par Peter Hammerstein, nous a permis d'accéder à un condensé impressionnant d'informations sur la coopération, son insertion à la fois en tant que compétence de l'acteur social et moteur de la société.

Enfin, soulignons que l'ouvrage de Jeremy Rifkin *The Empathic Civilization* (2009), a fait office pour nous de répertoire théorique vis-à-vis l'expression sociohistorique de l'empathie. Cet ouvrage offre un lot titanesque d'exemples historiques et d'emprunts nombreux à l'anthropologie, à l'économie, à la sociologie, à l'écologie et à la psychologie.

En deuxième lieu, quelques choix judicieux se sont posés vis-à-vis de la sélection des champs de savoir interrogés. D'abord, certains pans de la littérature sur l'empathie ont été exclus, ou ont été modestement consultés; leur regard étroit sur le phénomène converge souvent peu avec notre hypothèse. Plusieurs fonctions sont attribuées au phénomène de l'empathie (Vignemont et Singer, 2006) qui ne répondent pas nécessairement aux objectifs de notre mémoire, qui est d'illustrer la réciprocité entre l'empathie, la coopération et les structures sociales.

Mentionnons, comme exemple, le corpus médical. Celui-ci exhibe une réelle prodigalité de textes sur l'empathie, mais n'illustre principalement l'apport de l'empathie qu'entre le donneur de soin et le patient³⁴. Il nous a semblé que le contexte hospitalier en général correspondait trop peu à notre axiome de recherche visant plutôt à cerner la dynamique de l'empathie chez l'individu et dans la société. Autrement, certains textes de sociologie et de nombreux articles d'anthropologie culturelle, parce qu'ils n'ont par exemple explicité le rôle de l'empathie qu'à titre de méthode de cueillette de données, n'ont pas été retenus pour la même raison.

En troisième lieu, un des objectifs de la revue de littérature a été de nous permettre de construire notre objet d'étude. Notre démarche montre alors de l'affinité à l'approche de la philosophie expérimentale (Anstey et Vanzo, 2012), où l'apport d'une démarche empirique est jugé fondamental à toute réflexion d'ordre philosophique. Selon Bachelard, après tout, l'acte de connaître doit « se former en se réformant », soit questionner expérimentalement ses intuitions et élargir le champ de son applicabilité, afin d'éviter que n'apparaisse, « dans l'acte même de connaître, [...] des lenteurs et des troubles » (1960 : 13).

³⁴ Le corpus médical se réfère à l'empathie principalement comme usage instrumental amplifiant le rapport de confiance, favorisant le processus de guérison du patient, ou encore en tant que méthode de collecte de données médicales (Decety et Gleichgerrcht, 2012).

Notre processus d'interrogation du phénomène de l'empathie s'est à cet effet fondé, comme nous l'avons spécifié, autour d'expériences et de résultats tirés des sciences cognitives³⁵. Nous reconnaissons alors que l'empathie s'appuie sur des mécanismes cognitifs et affectifs communs, pouvant être exposés par le biais de telles investigations expérimentales. Empruntant largement aux neurosciences, cette approche se distancie certainement de celle des entretiens qualitatifs, plus traditionnels en sciences sociales. Nous aimerions, pour clore, préciser quelques exemples de cette approche expérimentale.

D'abord, les sciences cognitives, et surtout les neurosciences, opèrent en vertu d'outils d'observation précis tant au niveau structurel qu'au niveau fonctionnel (telle l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle, *IRMf*). Nous songeons ici, surtout, à l'étude de patients souffrant de lésions qui, imputés de certaines fonctions cérébrales, ont permis d'établir un rapport fonctionnel entre des aires et des opérations cérébrales déterminées³⁶. Dans la même optique, en se posant sur l'étude

³⁵ À cet effet, les sciences cognitives tentent de cerner le phénomène de l'empathie au travers de l'emploi de l'imagerie cérébrale, de rapports d'auto-évaluation, du contrôle des variables auxiliaires à l'empathie, et de l'isolation de facteurs contextuels influençant l'expression empathique de manière significative. Elles ont permis de réduire significativement les degrés de liberté ayant trait à l'interprétation du phénomène à l'étude. Ce faisant, il a été conséquemment plus aisé de falsifier, au travers de la neuroscience et de la psychologie, nombreuses hypothèses et de dégager des réflexions nouvelles.

³⁶ Emblématique de ces cas, mentionnons Phineas Gage, contremaître des chemins de fer ayant survécu à une perforation crânienne par bourroir (pôle métallique), et dont les changements de personnalité en firent un cas d'étude neurologique célèbre. Prenons aussi en exemple l'étude de patients souffrant d'épilepsie, dont ont été exemplaire les recherches de Wilder Penfield et de Brenda Milner à l'université McGill, et dont l'exploration des aires cérébrales a contribué à une meilleure compréhension de structures tel l'hippocampe et les lobes temporaux. À toute fin éthique, la lésion d'aires cérébrales ainsi que la stimulation électrique du cerveau (*ESB : Electrical Stimulation of the Brain*) ne sont pas autorisées chez l'être humain, outre dans l'optique d'opérer et de guérir des cas sévères, e.g. certains cas d'épilepsie.

clinique de cas pathologiques, ces champs de savoir sont parvenus à mieux délimiter le rapport problématique entre certaines structures et fonctions cérébrales³⁷.

Ensuite, remarquons que des entretiens (cliniques, en l'occurrence), et l'emploi de questionnaires d'évaluation sont souvent admis en neurosciences afin d'obtenir des données subjectives sur l'acteur social. Ces données, par la suite, pourront être contrastées aux résultats tirés d'instruments d'analyse, telle l'imagerie neuronale, afin de donner un aperçu plus fin du rapport d'autoévaluation.

Puis, certaines conclusions évidentes sont tirées de l'observation directe. Le psychologue Daniel Batson (2011), fondateur de l'hypothèse empathie-altruisme, à titre d'exemple, module dans ses expériences une série de paramètres spatiaux et contextuels lui permettant de déterminer comment ceux-ci motivent l'altruisme, ou comment ils entravent cette motivation. Le comportement des participants, en aval du contexte expérimental, témoignent alors d'une l'influence des paramètres sur la posture empathique ou altruiste.

Enfin, un chercheur peut également tirer profit de toute une symptomatologie. Les états affectifs et mentaux, en bordure du contexte expérimental, permettent alors de rendre compte de l'état général du participant. La détresse émotionnelle par exemple, facteur d'adversité à la posture empathique, est un phénomène dont les signes physiologiques sont observables et donnent un indice immédiat.

³⁷ Nombreuses études sur l'empathie se sont posées, par exemple, par des candidats souffrant du trouble du spectre autistique (TSA), où l'empathie peine à être exprimée compte tenu d'une modulation cognitive lacunaire. Nommons également l'étude des cas de psychopathie, où la base affective de l'empathie n'est pas mobilisée et, conséquemment, rend inopérant l'axe motivationnel qu'est le « souci empathique ». Voir l'article de Marsh (2012) à ce sujet.

1.7 Direction du mémoire avec Louise Vandelac

Nous poser sur un directeur de mémoire fut une tâche longue et ardue. En vertu de nos intérêts épars et du dialogue disciplinaire marginal que nous envisagions d'actualiser, il s'en est fallu de peu que nous dussions abandonner les thématiques qui nous intéressaient. Il s'agissait alors, surtout, d'étudier les rapports entre l'environnement social et la conduite psychologique et affective de l'acteur social³⁸. Or, afin de correctement mettre en lumière cette réciprocité, il faut, à notre avis, procéder à tirer parti de multiples champs de savoirs, en plus de celui de la sociologie. Soulignons que la sociologie de Durkheim, célèbre notamment pour avoir tentée « d'expliquer le social par le social », a été critiquée à cet égard, et aussi a-t-on qualifié cette approche de « sociologisme » (Verdon, 1988 : 12). Cependant, notre penchant pour l'interdisciplinarité nous a fermé plusieurs portes, et il nous a même semblé, un moment, qu'il serait peu probable que le département de sociologie accueille notre mémoire.

C'est lorsque nous avons rencontré Louise Vandelac, professeure au département de sociologie, rattachée depuis 13 ans à l'Institut des sciences de l'environnement de l'UQAM, qu'il nous a pour la première fois semblé possible de mettre sur pied un travail de longue haleine qui nous passionnerait et, qui plus est, de pouvoir le partager avec une personne pouvant faire preuve d'autant de professionnalisme et de rigueur que d'écoute et d'amabilité. Mme Vandelac étant elle-même un maillon fort de l'interdisciplinarité à l'UQAM – dont témoignent la manière de procéder de ses groupes de recherche et l'Institut qu'elle dirige, ainsi que son prix Jacques Rousseau de l'ACFAS pour la multidisciplinarité –, il nous a été permis, sous sa supervision, de tirer pleinement parti du caractère exploratoire de ce mémoire et, ce faisant, d'apporter un second souffle à nos intérêts et à notre curiosité. Enfin, au fil de

³⁸ Un excellent exemple d'une telle mise en rapport : *La fatigue d'être soi. Dépression et société* (1998), par le sociologue français Alain Ehrenberg.

plusieurs rencontres, Louise Vandelac nous a permis d'adopter un regard critique sur notre travail, tout en nous incitant à ne jamais perdre de vue notre intégrité et les motifs qui animent notre démarche intellectuelle.

Nous ne pouvons rendre justice aux travaux de Louise Vandelac par ce mémoire. Si notre sujet laisse poindre un horizon de préoccupations similaires – vis-à-vis la crise écologique, le lien social, la santé, voire les grands enjeux technoscientifiques et sociaux –, il est vrai qu'en nous attardant spécifiquement aux éléments de réponse que sont l'empathie et la coopération, nous n'avons pas même pu effleurer le répertoire des diverses contributions de Mme Vandelac. Ses travaux se sont penchés, notamment, sur les rapports entre hommes et femmes, l'évolution de la maternité et celle des contextes du travail, de l'économie et de la sphère domestique; ils ont émis des critiques puissantes à l'égard de la société de consommation, des biotechnologies et de la marchandisation du vivant; ils ont mis en évidence, dès leurs premiers balbutiements les risques et effets pervers de la reproduction assistée et ses impacts sur la transmission intergénérationnelle, la culture et la connaissance. D'autres travaux ont porté sur l'examen des perturbations croissantes du climat et de la biodiversité, ainsi que sur l'impact des perturbateurs endocriniens sur la santé humaine, au cœur des modes de production et de consommation contemporains. Actuellement, ils se posent à la fois sur les enjeux écologiques et sanitaires liés aux nanotechnologies et, dans un tout autre registre, aux toits urbains³⁹.

L'empathie serait vraisemblablement un ajout, ou du moins une contribution pertinente à l'ensemble de ces problématiques et de ces pistes à suivre. Cependant, une telle mise en application de l'empathie requerrait d'autres recherches et de nouvelles perspectives, et ne pourrait que faire l'objet de futurs travaux dont nous n'écartons pas, actuellement, la possibilité.

³⁹ Pour plus d'informations, il est possible de consulter les « notes biographiques » de Louise Vandelac, en ligne au http://www.ise.uqam.ca/upload/files/Notes_pour_bio_Site_Louise_Vandelac.pdf

Permettons-nous alors de dire, à cet égard, que l'insertion de l'empathie, par rapport aux occupations de Mme Vandelac, s'est surtout située dans les rapports d'échange et de discussion, de partage et de confiance, mais également de patience et d'attente que ce mémoire a suscités. En cours de rédaction de ce mémoire, par exemple, certains délais de supervision ont été rencontrés suite à de fâcheux accidents qui, malheureusement, ont pris à Louise Vandelac de son temps et de sa santé. Inversement, l'imposante tâche de lecture de ce travail, la formulation trop souvent alambiquée de nos idées, ainsi que l'intimidant travail de correction précédant le dépôt du mémoire, ont exigé de Louise, déjà investie dans de nombreuses autres obligations, des efforts prodigieux. Enfin, nous ne pourrions pas dire, ultimement, que les occasions d'être empathiques l'un à l'égard de l'autre ont manqué. Cependant, c'est par ce travail empathique, par ce « labor of love »⁴⁰, que nos efforts de coordination, d'écriture, de correction et de réécriture ont abouti, vous le constatez, à la parution de ce mémoire interdisciplinaire sur l'empathie.

⁴⁰ « Labor of love » est une expression anglophone désignant un travail fait par intérêt pour la nature du travail même, plutôt que pour une rémunération quelconque.

CHAPITRE II

L'EMPATHIE ET L'INTERACTION SOCIALE

2.1 Introduction

Nous amorçons ici un examen de la relation empathique telle qu'elle s'inscrit dans la réalité phénoménale qu'est l'interaction sociale. C'est donc en fonction de l'individu que nous cherchons ici à comprendre notre objet d'étude et, plus spécifiquement, à exposer la faculté empathique en tant qu'élément central de l'intersubjectivité. Cela permettra de mieux saisir, dans nos chapitres subséquents, comment l'empathie joue un rôle clé dans la coopération et s'insère dans l'évolution sociohistorique de l'environnement culturel.

Comprendre le phénomène de l'empathie n'est certes pas une affaire simple, car comme d'autres l'ont remarqué avant nous, l'empathie est un concept carrefour, dont l'ambiguïté conceptuelle est notoire (Zahavi et Overgaard, 2012; Hochmann, 2012). Les approches s'étant référées à l'empathie, ou ayant tenté d'expliquer le phénomène empathique sont si nombreuses que tout lecteur, même fort assidu, risque de concourir à de nombreux biais paradigmatiques, sinon idéologiques. Par exemple, de nombreux discours, en politique, dans les médias et les stratégies managériales, récupèrent l'empathie en guise de rhétorique, afin d'offrir une image d'humanisme et de charité (Hochmann, 2012; Rifkin, 2009).

Dans un effort de restituer à autrui sa dignité, et ce au-delà de l'idéologisation de l'empathie, il nous incombe alors d'entreprendre un travail de démystification et de questionnement critique. L'idéal serait alors, comme l'a suggéré Jacques Hochmann dans son histoire de l'empathie, « de dépasser [les] incompréhensions et de tenter d'établir ou de rétablir des correspondances, de montrer ce qui rapproche plutôt que

ce qui divise, sans pour autant gommer les différences et sans chercher une homogénéité artificielle » (Hochmann, 2012 : 14). C'est sensiblement dans cette optique que nous invitons le lecteur à parcourir ce mémoire sur l'empathie.

Ce travail de distanciation réflexive nécessite que nous explorions le concept d'empathie dans son historicité, un travail qui fait l'objet de la première section de ce chapitre. À cet effet, nous empruntons largement à l'ouvrage d'Hochmann *Une histoire de l'empathie* (2012), qui nous fut d'un grand secours. De son excellent compte rendu, nous démêlons alors de nombreuses prénotions, ainsi que leur transformation au gré des fils conducteurs de la philosophie, de la psychologie et des sciences cognitives, autant d'approches disciplinaires et interdisciplinaires essentielles pour élaborer, en sociologie, une véritable réflexion critique sur l'empathie et sur ses enjeux socioéconomiques, socioculturels, sociopolitiques et socioécologiques.

Nous introduisons ensuite notre étude de l'empathie en explicitant deux axes conceptuels qui, au fil de nos lectures, se sont distingués par leur pouvoir d'explication, et par l'acceptation générale qu'on leur accorde⁴¹. La deuxième section de ce chapitre portera alors sur la conception « nativiste », selon laquelle la résonance émotionnelle, condition *sine qua non* de l'empathie, est perçue comme adaptation évolutive acquise dans la foulée des soins parentaux. La troisième section, subséquentement, traite de la conception « modulariste », postulant la modulation réciproque des systèmes émotionnels et cognitifs du cerveau, et qualifiant l'exercice d'une empathie dite « véritable ».

⁴¹ Jacques Hochmann (2012), par exemple, a relevé de la conception nativiste qu'elle fait « quasi-unanimité ». Les conceptions nativistes et modularistes sont en effet omniprésentes dans le recueil *Empathy : From Bed to Benchside* » édité par Jean Decety (2012a), figure autoritaire sur le sujet. Or, soulignons que ces modèles de l'empathie dépassent largement le cadre du recueil de Decety; aussi sont-ils parsemés dans l'ensemble de nos lectures abordant la structure et la fonction de l'empathie.

Une quatrième section sera dédiée à l'influence de la société et du contexte interactionnel en tant qu'agent de modulation de la relation empathique. Nous nous intéresserons surtout à l'influence des stéréotypes et de l'appartenance au groupe en tant que repères symboliques orientant l'ouverture empathique. Cette section sera brève, étant donné que notre quatrième chapitre s'attardera exclusivement au rapport entre la culture et le développement des compétences empathiques.

Finalement, nous offrons comme dernière section un volet synthèse qui permettra de faire le point sur le phénomène de l'empathie à l'échelle de l'interaction sociale. Pour ce faire, nous soulignons cinq piliers de la relation empathique occupant un rôle central dans l'exercice des compétences empathiques de l'acteur social, à savoir : le visage, la résilience, la capacité d'écoute, le type de lien social et la culture empathique.

2.2 Une brève histoire de l'empathie

L'étude de l'empathie renvoie aujourd'hui à une multitude de termes ayant permis au phénomène empathique de se travestir, sur une longue échelle historique, sous plusieurs perspectives et dans divers champs de savoir. Au fil de notre revue de littérature, un lot impressionnant de concepts a donc pu être dénombré; remarquons alors que ce répertoire demeure très large, et que nombre de ces termes, plutôt que de clarifier notre étude, la compliqueraient davantage⁴².

⁴² Un aperçu non exhaustif des référents historiques de l'empathie dénombrés dans notre revue de littérature : intelligence émotionnelle, prise de perspective affective, prise de perspective subjective, tact, empathie sèche, empathie humide, empathie climat, empathie réciproque, projeter-vers ou ressenti-de-l'intérieur (*Einfühlung*), sentir ensemble (*Mitgefühl*), contagion émotionnelle, résonance émotionnelle, résonance miroir, fusion réciproque, empathie esthétique, empathie sensorielle, empathie affective et cognitive, empathie positive et négative, cruauté empathique (*Schadenfreude*), souci empathique (*empathic concern*), sympathie, sympathie compréhensive, pitié, compassion, projection imaginative, intropathie, attribution inférentielle, introspection par procuration, mimétique idéationnelle, imitation, mimétisme, identification idiopathique et hétéropathique, identification

Le mot « empathie » n'a pas été employé avant 1909 pour sa forme anglaise (*empathy*), et pour sa forme française, selon Hochmann (2012), ne l'aurait pas été, étonnamment, avant 1960. À défaut de disposer de ce concept, David Hume et Adam Smith, par exemple, ont dû faire usage du terme « sympathie ». Jesse Prinz constate aussi qu'une large partie de la littérature distingue mal l'empathie et le « souci empathique » (*empathic concern*), qui sont pourtant deux phénomènes distincts (2011: 211). Le souci empathique, que nous reconnaissons plutôt être un effet ou une fonction de l'empathie, est perçu comme un puissant motivateur de l'altruisme (Batson, 2011). À cet effet, ce concept sera surtout explicité dans notre chapitre portant sur la coopération. Enfin, soulignons que même aujourd'hui la distinction entre l'empathie et nombre d'autres concepts, comme l'a soulevé Gustav Jahoda, n'est pas toujours clairement établie⁴³.

Ces précisions s'imposent, car le langage joue largement sur le regard posé sur le phénomène. Le terme « introspection par procuration », par exemple, ne nous est d'aucun secours. Des termes comme « intelligence émotionnelle » et « prise de perspective affective », cependant, sont plus représentatifs du phénomène. En mettant l'accent sur l'aspect bimodal de l'empathie, soit son activité simultanément affective (émotionnelle) et cognitive (intelligence, prise de perspective), de tels concepts correspondent davantage aux axes conceptuels qui seront explicités plus loin.

D'ailleurs, nous verrons que l'aspect bimodal de l'empathie sera source de nombreux désaccords au cours de l'évolution du concept. Si la réalité cognitive du rapport à autrui a toujours été supposée, la réalité affective, pour sa part, n'a pas été adéquatement reconnue avant 1873, par la théorie esthétique de Robert Vischer. Or,

projective, introjection, intuition, ipséité, intercorporalité, échoïsation corporelle, autoprojection, effusion, symbolisme sympathique.

⁴³ Par exemple, Jahoda affirme que « bien qu'il y ait un consensus général sur le fait que l'empathie diffère de la sympathie, on trouve peu d'accord sur la nature précise de cette différence ». (Gustav Jahoda, 2005, cité dans Hochmann, 2012)

l'aspect émotionnel et l'aspect cognitif contribuent l'un *et* l'autre au rapport empathique, et aussi nous est-il possible de leur désigner, à chacun, une fonction spécifique.

Ainsi, nous désignons une *fonction épistémologique* à l'empathie afin de nous référer à un rapport à l'autre, principalement cognitif, où celui-ci nous apparaît comme objet de connaissance. Nous parlerons également d'une *fonction morale* pour identifier un rapport, davantage émotionnel, cette fois, où autrui se présente à nous en tant que source de souci empathique (*empathic concern*)⁴⁴. Nous trouvons cette distinction très utile, car elle met en évidence deux facettes de l'expérience empathique qui, la plupart du temps, ont été explorées indépendamment.

Finalement, nous invitons le lecteur, au fil de sa lecture, à constater que l'étude de l'empathie s'est posée principalement sur sa fonction épistémologique. En tant que moyen de connaissance d'autrui, l'empathie est envisagée comme outil de coordination intersubjective. À notre avis, la longue dominance de cette approche explique un certain retard de compréhension vis-à-vis de sa fonction morale, qui commence d'ailleurs à peine à se tailler une place dans la littérature. La fonction morale de l'empathie sera davantage explicitée dans notre chapitre portant sur la coopération.

2.2.1 Prélude: premiers regards sur le rapport à autrui

L'histoire de l'empathie commence avec la question des fondements du rapport à l'autre. Les premiers efforts visant à dégager ces fondements se posent à une époque historique où l'individu se perçoit tel que déterminé par les astres et les divinités.

⁴⁴ Si la distinction émotion/cognition, dans la littérature sur l'empathie, est omniprésente, nous devons la distinction entre une fonction épistémologique et une fonction morale à Vignemont et Singer (2006).

Cette cosmologie absorbe alors la quête du rapport à l'autre de manière à faire de Dieu l'unique et absolu candidat à l'altérité⁴⁵. Nous pouvons envisager que les méditations de Descartes, assises de la pensée moderne, sont encore symptomatiques de cette conformation au monde. Dieu y figure alors comme seule garantie que le monde ne trompe pas nos sens, « puisque la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut », et que Dieu est « tout parfait » (Descartes, 1962 : 131-132).

La naissance du dualisme cartésien, cependant, peut être comprise comme naissance du schisme occidental entre les émotions et la cognition, le « corps machine » et la « matière pensante ». Nous comprendrons qu'en postulant la priorité du *cogito* sur l'univers des sens, Descartes annonçait une conceptualisation monodéterminée de l'empathie, portée par la cognition uniquement : « je ne suis [...] qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un Esprit, un Entendement, ou une raison » (1962 : 104). Cette initiative, par contre, ne nous rapproche aucunement du rapport à autrui. Ne s'intéressant qu'au monde du *cogito*, duquel autrui est radicalement distinct, voir même annulé dans le solipsisme, Descartes ne donnait de certitude qu'à l'existence de sa pensée : « [y] a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire séparé de moi-même? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire » (106).

Pour se défaire du solipsisme de Descartes, il faut donc attendre une ouverture à l'intersubjectivité, en quelque sorte une « rupture instauratrice » de l'empathie⁴⁶. Pour

⁴⁵ Hochmann dénombre également une catégorie en dehors du rapport mythique ou théologique, où la connaissance du rapport à l'autre est motivée par des intérêts personnels. Chez les grecs, par exemple, le désir de comprendre autrui dissimulait souvent un désir de se faire éducateur et, trop souvent, d'imposer sa conception du monde à l'autre, quoi que de manière pédagogique (Hochmann, 2012 : 20).

⁴⁶ Le concept de « rupture instauratrice » est ici emprunté à Michel de Certeau (1987). De Certeau référait pour sa part à la mort de Jésus sur la croix, messager dès lors invisible et point de rupture « instaurant » la nécessité d'une herméneutique chrétienne. Or, le concept est employé dans notre mémoire afin de désigner équivoquement un « point de rupture » instaurant l'herméneutique de notre objet d'étude, l'empathie.

Hochmann, ce moment philosophique, étonnamment, est prégnant dans l'idéalisme empirique de l'évêque Berkeley. Cette ouverture se situe dans la possibilité, selon Berkeley, de légitimer l'existence d'un objet pour autant qu'il soit perceptible non seulement par nos sens, mais *par ceux d'autrui*. Le rapport à la connaissance, pour la première fois, s'ouvre à la condition de l'interdépendance (Hochmann, 2012 : 22). Ce rapport à autrui, s'inscrivant exclusivement dans une perception « cognitive » de l'expérience, ne s'intéresse guère au monde des affects.

C'est dans la philosophie morale du 18^e siècle que les philosophes commenceront à s'intéresser au rôle des émotions dans le rapport à autrui. Une série de questionnements philosophiques sur la nature de la cohésion sociale, selon l'anthropologue Alan Young, ont éventuellement donné suite à l'inclination naturelle de l'être humain pour la vie en société⁴⁷. Hume, particulièrement, parlera de sympathie afin de désigner l'harmonie des sentiments pouvant accorder deux individus entre eux. Ayant côtoyé Hume, Rousseau émet un raisonnement analogue en désignant, pour sa part, l'œuvre du sentiment de pitié, qui « modère dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même » (1755/2012). Enfin, également d'inspiration humienne, l'économiste Adam Smith envisage la sympathie comme régulateur moral de la société, une thèse qu'il défend dans sa *Théorie des sentiments moraux*. Toutefois, en concevant que cette réciprocité émotionnelle n'est possible

⁴⁷ Allan Young énumère comme énigme première celle de la capacité de l'être humain à cohabiter en société. Ce questionnement mène Thomas Hobbes à proposer que c'est l'œuvre de la raison qui, afin de taire un climat de peur et d'isolement, rationalise et motive la nécessité de se soumettre aux dictats d'un souverain, le Léviathan. Or, pour Hobbes, l'homme étant un loup pour l'homme, c'est l'État-Nation qui doit assurer la cohésion sociale. Grâce à David Hume, nous avons pu restituer à l'être humain sa sensibilité sociale : le sentiment de sympathie, telle une corde qui dans son mouvement transmet son oscillation harmonique à une autre corde, tempère nos émotions en vertu de celles d'autrui. « Les esprits de tous les hommes sont semblables dans leurs sentiments et leurs opérations. Personne ne peut être agi par une affection à laquelle tous les autres ne seraient sensibles. Comme des cordes également tendues, le mouvement de l'un se communique au reste; de sorte que toutes les affections passent d'une personne à l'autre et engendrent des mouvements correspondants chez toute créature humaine. » (Hume, 1739/1962, cité dans Hochmann, 2012)

qu'en acquérant une compréhension de la situation d'autrui, Smith envisage que la réciprocité émotionnelle n'est en fait qu'un fruit du travail de l'imagination.

À ce stade, nous constatons donc que les émotions se taillent une place importante dans la médiation du rapport à autrui. Néanmoins, pensées par les esprits du Siècle des lumières, et assujetties au modèle de la Raison, elles ne figurent qu'en tant que sous-produits des facultés imaginatives.

2.2.2 Le tournant émotionnel avec le concept d'*Einfühlung*

La pensée occidentale aura, jusqu'au point de rupture épistémologique initié par le concept d'*Einfühlung*, défini l'intersubjectivité sous le dictat de l'imagination. Robert Vischer, un théoricien de l'esthétique, propose alors le terme *Einfühlung* (ressentir de l'intérieur) afin de signifier une projection *intuitive* des émotions vers le monde vécu, en l'occurrence vers l'œuvre d'art. On remarque ensuite ce tournant significatif dans l'histoire de l'empathie : l'idée d'une capacité intuitive, précognitive, soit une résonance émotionnelle ne nécessitant peu ou pas de médiation cognitive.

Une représentation de cette intersubjectivité intuitive et émotionnelle, que propose alors Theodor Lipps⁴⁸, est celle du funambule perché sur une corde : la tension de chacun de ses mouvements, entre l'équilibre et le déséquilibre, se transmet par imitation interne dans une tension émotionnelle vécue chez le spectateur. Ce que suggère alors Lipps est que le concept d'*Einfühlung* peut être étendu au-delà des formes esthétiques de la théorie de Vischer, et postulé comme fondement des relations humaines. Ce « mode de sentir » inné, voire automatique, annonce les

⁴⁸ Remarque : bien que cet exemple a été employé par plusieurs auteurs, son premier usage est attribué à Adam Smith qui, contrairement à Theodor Lipps, n'a pas fait grand cas du processus d'imitation interne que ce scénario implique.

débuts d'une psychologie de l'intersubjectivité⁴⁹ (Hochmann, 2012). Enfin, la définition qu'a donnée Theodor Lipps de l'*Einfühlung*, « un mouvement interne instinctif immédiat en face d'autrui, une expérience constitutive du sentiment de l'autre » (Hochmann, 2012 : 48), est sans doute la première qui soit fidèle aux théories contemporaines de l'empathie⁵⁰.

L'*Einfühlung* eut un large succès dans la pensée allemande. Ce concept influença autant l'école de pensée psychanalytique, développée par Sigmund Freud, que le courant de la phénoménologie, fondé par Edmund Husserl, tous deux étant de fervents admirateurs de Lipps. Le caractère inné et précognitif de l'empathie servit, notamment, de tremplin à la conception de l'inconscient popularisée par Freud, qui, non seulement parlait « d'imitation idéationnelle », mais faisait de l'effort de compréhension empathique le centre d'un entretien clinique : sans empathie, les états d'autrui ne demeuraient, au mieux, que vaguement accessibles (Hochmann, 2012 : 55).

Husserl, dans sa phénoménologie, fit du caractère projectif de l'empathie l'essence même de la compréhension d'autrui⁵¹⁻⁵². En tant que « mode de sentir », l'empathie

⁴⁹ L'intersubjectivité est un concept employé pour la première fois par Emmanuel Kant dans sa *Critique de la faculté de juger*. Néanmoins, on doit son usage actuel davantage, dans notre culture philosophique, à la phénoménologie de Husserl, qui développe davantage sur l'intersubjectivité inhérente à l'intentionnalité.

⁵⁰ Ajoutons que l'*Einfühlung* de Theodor Lipps insiste également sur la distinction soi/aotrui : « en effet, n'abolit pas le sentiment d'identité personnelle, mais, en donnant accès à la psyché d'autrui, elle permet, au contraire, de reconnaître immédiatement (instinctivement) l'autre comme différent de soi et du coup de me reconnaître comme disposant d'un moi distinct de celui d'autrui. » (2012 : 48) Ainsi, en soulignant à la fois l'accès direct et instinctif au ressenti de l'autre, et la distinction soi/aotrui, Lipps est le premier à avoir identifié ces éléments essentiels aux théories contemporaines de l'empathie.

⁵¹ L'*Einfühlung* est défini chez Husserl comme l'« expérience compréhensive de l'existence de l'autre », ou des « vécus de l'autre » (Husserl, 1915/1982, cité dans Hochmann, 2012).

⁵² Fait intéressant : Paul Ricoeur, traduisant les écrits de Husserl (*Ideen I*) en 1950, n'avait pas eu vent de la traduction anglaise « empathy » (suggérée par Edward Titchener en 1909), et suggéra de traduire en français le terme *Einfühlung* par « intropathie ». Cette traduction est restée en vigueur même dans une autre traduction (*Ideen II*) publiée en 1982, bien après l'apparition du vocable

devient la condition *sine qua non* du rapport à autrui. Or, la relation à autrui est également le fondement de l'existence humaine: l'*ego*, tant qu'il n'est pas entré en relation avec un *alter ego*, ne dispose d'aucun repère consistant et vit dans un univers solipsiste⁵³. Enfin, ajoutons que la phénoménologie d'Husserl, par son concept de « corps organique » (*Leib*), aura renforcé l'idée que la relation empathique est d'abord une « projection corporelle », plutôt qu'une simple projection de l'imagination.

2.2.3 Le tournant thérapeutique de l'empathie

Bien que la psychanalyse et la phénoménologie se sont développées sensiblement au même moment, et répondent toutes deux de la notion d'*Einfühlung* avancée par Vischer et Lipps, elles n'ont cependant peu ou pas échangé et, remarque Hochmann avec ironie, ont longtemps « manqué d'empathie » l'une vis-à-vis de l'autre. Ce n'est que vers les années 1940-50, rapporte-t-il, que ce rapprochement émerge par l'initiative, notamment, de « médecins phénoménologues »⁵⁴. Des démarches plus empathiques ont également émergé dans plusieurs courants sociologiques, qui misent alors sur le vécu de l'individu plutôt que sur les mouvements historiques, et insistent sur une démarche d'ouverture à autrui dans les interactions sociales. La sociologie phénoménologique d'Alfred Schutz, élève d'Husserl d'ailleurs, ainsi que

empathie dans la langue française. Le terme « intropathie » fut remplacé par *empathie* dans une nouvelle traduction en 2001. (Hochmann, 2012 : 70)

⁵³ Chez Husserl, la réalité n'est pas tangible pour l'ego tant qu'elle n'a pu être, par perception empathique d'un alter ego, objectivée: « Le réel constitué en premier lieu est le réel solipsiste. Le réel intersubjectif, l'objectivité pour chaque sujet, est constitué par empathie. » (Husserl, 1905-1935/2001, dans Hochmann, 2012)

⁵⁴ Nous dénombrons, par exemple, la psychiatrie phénoménologique d'Erwin Straus, la *Daseinanalyse* (Psychologie existentielle) de Binswanger, la psychiatrie anthropologique de Henri Ey, et la psychiatrie interpersonnelle de Sullivan.

l'interactionnisme symbolique d'Herbert Mead et l'ethnométhodologie d'Harold Garfinkel, en sont exemplaire.

Or, en psychologie, au milieu du 20^e siècle, un climat d'échanges radicalement nouveau émerge qui, vis-à-vis du contexte de l'entretien clinique, est dit « thérapeutique ». Il s'agit selon nous d'un second tournant dans l'histoire de l'empathie: la reconnaissance d'un effet thérapeutique, en psychologie comme en psychiatrie et en sociologie, fait de l'empathie un facteur intégral non seulement de la connaissance d'autrui, mais également vis-à-vis de sa guérison et de son développement. C'est ce que Jacques Hoffmann conçoit, pour sa part, être le passage d'une « empathie-connaissance » à une « empathie-climat » (111).

Ce tournant s'observe particulièrement dans le courant alors naissant de la psychologie humaniste propulsée par Carl Rogers, et dans la « psychologie du soi » (*Self Psychology*) de Heinz Kohut. Ces approches s'instaurent alors en réaction contre un climat de « scientisme » et « d'attitude objectivante de froide neutralité » (Hochmann : 120), encouragé par le courant du béhaviorisme qui, à l'époque, conçoit l'ouverture aux états mentaux d'autrui comme étant une attitude anti-scientifique.

À travers la posture empathique, Rogers tente alors de redonner au patient une certaine dignité (auquel il se réfère désormais en tant que « client »), et offre une direction nouvelle à la thérapie (à laquelle il substitue le concept de *counseling*⁵⁵). Pour Kohut, la relation empathique fait office de prérequis à la capacité d'autorégulation des émotions (*self-soothing*). Ce dernier suggère alors que le manque d'empathie (*empathy deficit*) est la cause principale de nombreuses

⁵⁵ L'adoption du concept de *counseling*, que Hochmann précise être « l'activité de conseil avec des sujets normaux » (117), révèle en soi le changement paradigmatique de la psychologie humaniste. Non seulement l'emploi de ce terme permettait d'éviter une approche « pathologisante » à l'égard du client, mais en plus, pouvait s'opposer à la pratique béhavioriste du *coaching*. Suggéré par B.F. Skinner, le *coaching* prônait la primauté d'un contact froid et rationnel en vue d'inhiber « des contacts considérés comme socialement indésirables » (Hochmann : 118), tels la sympathie et le rapport empathique.

pathologies et troubles du développement. Enfin, pour Rogers comme pour Kohut, l'empathie est perçue comme étant un agent nécessaire au développement (*growth*) de l'individu.

Enfin, remarquons que ces théories, dont nombre ont été confirmées, orientent toujours de nombreuses recherches sur l'empathie, alors que le pouvoir thérapeutique de l'empathie a inspiré plusieurs méthodes encore appliquées en médecine et en psychologie contemporaine.

2.2.4 Le tournant empirique de l'empathie avec les neurosciences

Le troisième tournant historique de l'empathie correspond à la révolution des neurosciences (Young, 2012) et même, pour Jaak Panksepp, à la révolution des neurosciences affectives⁵⁶. De manière plus large, cependant, nous pouvons classer les neurosciences, dans un effort commun de comprendre les processus mentaux, sous l'ombrelle des sciences cognitives.

Empruntant au point de vue de Gaston Bachelard, nous pourrions dire que l'étude de l'empathie était, antérieurement, un produit de la pensée préscientifique, c'est-à-dire une pensée fondée sur l'expérience première et les généralités⁵⁷. Ainsi, « [en] donnant

⁵⁶ Jaak Panksepp a largement participé à la mise en valeur du rôle des affects dans les neurosciences, et peut être considéré la figure dominante dans l'étude des systèmes émotionnels de base (*core emotional systems*) chez les mammifères.

⁵⁷ Si nous reprenons la philosophie de la science de Bachelard, c'est parce que nous trouvons légitime d'admettre l'approche des neurosciences et de la psychologie expérimentale au champ proprement dit scientifique, pour autant « qu'il y a rupture et non continuité entre l'observation et l'expérimentation » (1960 :19). En effet, les théories antécédentes de l'empathie, avons-nous montré, sont fondées sur l'expérience première et, ainsi, relèvent davantage de la philosophie et du libre exercice de la pensée que d'une pensée qui rationalise par l'expérimentation. Remarquons que nous ne souhaitons pas, par cette affirmation, chercher à glorifier la science comme discours de « vérité » et que, sous certaines réserves, la scientificité de la neuropsychologie et des neurosciences fait l'objet de nombreux questionnements. Nous incitons, à cet égard, le lecteur à consulter notre chapitre de méthodologie, où sont explicitées notre choix et notre positionnement vis-à-vis de cette approche.

satisfaction immédiate à la curiosité, en multipliant les occasions de la curiosité, loin de favoriser la culture scientifique, on l'entrave. On remplace la connaissance par l'admiration, les idées par les images » (Bachelard, 1960: 29). Or, suite à son insertion dans un milieu expérimental composé d'outils d'observation précis, comme l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle, et de méthodes d'objectivation comme la mesure des variations comportementales par rapport à des stimuli spécifiques, l'empathie devient un objet d'étude, que l'on tente de saisir de manière structurelle et fonctionnelle⁵⁸.

Ce tournant empirique permet alors de confirmer, d'infirmier et de rectifier de nombreuses intuitions, de jeter une lumière nouvelle sur certaines théories et, surtout, d'ouvrir de nouvelles pistes de recherche. Notamment, l'étude du cerveau humain permet de localiser les mécanismes de l'empathie à même l'évolution d'aires et de fonctions cérébrales partagées au-delà de l'espèce humaine (de Waal, 2009) : il s'agit de la conception *nativiste*, où l'empathie émerge de « programmes innés que l'homme partage avec de nombreux animaux » (Hochmann, 2012 : 152).

Les sciences cognitives ont donc permis de dépasser la dichotomie émotions-cognition, en vue de favoriser leur intégration dans un rapport réciproque. Par exemple, il est généralement accepté aujourd'hui que la résonance émotionnelle n'est pas suffisante à l'exercice d'une empathie dite « véritable » : celle-ci implique plutôt un minimum de distanciation cognitive, sous-jacente à l'appréhension du contexte de l'état affectif d'autrui (Lamm, Batson et Decety, 2007). Ainsi, la recherche pose la relation empathique en fonction de *comment* se sent autrui, et de *pourquoi* il en est ainsi (Zaki et Ochsner, 2012). Ce rapport de co-détermination par les émotions et la cognition correspond à la conception *modulariste* de l'empathie.

⁵⁸ Nous avons, à la fin de notre chapitre de méthode, survolé en plus de détails quels outils et quelles méthodes représentent l'approche expérimentale de l'empathie.

Enfin, en guise de repère général, nous dirons que la conception nativiste s'intéresse à la structure cérébrale de l'empathie, et la conception modulariste à son aspect fonctionnel. En explicitant ces conceptions, notre étude de l'empathie a désormais pour objectif de clarifier l'évolution et l'expression fonctionnelle de la structure soutenant, chez l'être humain, un ensemble de compétences empathiques.

2.3 L'empathie nativiste : portrait structurel de l'empathie

Reconnaitre que l'empathie est un attribut inné, ou une fonction émergente du cerveau humain, n'est pas suffisant en soi. En effet, la compétence empathique appelle un questionnement plus large, à savoir quels facteurs ont pu, au gré de l'évolution, mener à son apparition. Pour conserver cette cohérence, la conception nativiste de l'empathie fait appel à la théorie de l'évolution afin de démontrer quelle valeur adaptative soutient l'émergence d'une sensibilité empathique. Nous verrons que deux adaptations composent la faculté empathique de l'être humain: une adaptation émotionnelle, corolaire à l'émergence des soins parentaux dans l'ensemble de la classe des mammifères, et une adaptation cognitive, provoquée par la complexification des sociétés humaines.

2.3.1 La résonance émotionnelle émerge des systèmes de soins parentaux

Les mammifères marquent un changement radical sur le plan évolutif. Plutôt que de produire une large quantité de descendants, qui, laissés à eux-mêmes, auront peu de chances de survie, ils « optimisent » ce rendement en s'accouplant moins, et en offrant des soins adaptés à chaque rejeton (Khan, 2007 : 85). Développant un système comportemental leur permettant d'offrir des soins adaptés, les mammifères seraient donc à l'origine de la sensibilité émotionnelle ayant servi de levier à l'empathie (de

Waal, 2009)⁵⁹. Ainsi, « one easily can argue that the roots of human empathy reach deep into the ancient circuits that engender caring feelings in all mammals, where we identify our own well-being with the well-being of others » (Panksepp et Biven, 2012 : 284).

L'empathie, selon cette hypothèse, répond d'une structure innée, que nous pouvons alors identifier être le système émotionnel parental⁶⁰. L'avantage évolutif d'un tel système comportemental n'est d'ailleurs pas difficile à concevoir: « Parental care is an excellent example of a behavior that would seem to benefit the species. It promotes the survival and well-being of the next generation at a cost to the resources of the current generation ». (Gross, 2005 : 37) Tel que le montrent les travaux de Donald Winnicott (1958/1969), exemplaires d'un large pan de la psychanalyse et de la psychologie du développement, le rapport mère-enfant (notamment la relation d'allaitement) reflète une « préoccupation maternelle primaire » de laquelle le nourrisson s'individualise et acquiert une sensibilité empathique.

Enfin, et c'est crucial, les systèmes émotionnels ont une certaine « autonomie motivationnelle », c'est-à-dire qu'ils sont relativement indépendants des finalités évolutives (de Waal, 2012 : 97). La disposition au « souci » pour sa progéniture peut donc être étendue au-delà du patrimoine génétique, et la dévotion parentale peut devenir, plus généralement, une dévotion à autrui. Pour Jaak Panksepp, les systèmes

⁵⁹ Sommairement, « empathy is part of a heritage as ancient as the mammalian line. Empathy engages brain areas that are more than a hundred million years old. The capacity arose long ago with motor mimicry and emotional contagion, after which evolution added layer after layer, until our ancestors not only felt what others felt, but understood what others might want or need » (de Waal, 2009 : 208).

⁶⁰ « Historically, the existence of the primary-process CARE system in mammals came to the attention of researchers with the discovery that blood transfusions from postpartum female rats would instigate maternal behaviors in virgin females ; such behaviors included nest building, hovering over pups, and gathering pups that strayed from the nest. We still do not know which maternal chemicals in the transfused blood interact with brain systems of the virgin females to promote nurturance, but we do know that oxytocin within the brain is a chemical that can promote such a transformation. » (Panksepp et Biven, 2012: 286)

émotionnels sont donc « sans objet fixe » (*objectless*; Panksepp, 2006). Tout comme il est possible de s'accoupler sans songer à la finalité reproductive, il est possible d'être attendri par l'état affectif d'un individu qui n'est pas de notre famille.

Ainsi, l'empathie et l'altruisme peuvent être compris comme étant des adaptations indirectes de l'évolution, ce que le paléontologue Stephen Jay Gould appelle des « exaptations » (Gould et Vrba, 1982). Conséquemment, « [on] peut imaginer qu'une telle ouverture humaine [...] ne représente pas en soi un avantage sélectif sur lequel l'évolution s'est manifestée, mais est une conséquence de la sensibilité humaine à la dimension morale de l'action » (Khan, 2007 : 74). Par la résonance émotionnelle, l'acteur social dispose d'une compétence empathique : dans une synchronie émotionnelle des corps, il s'adapte aux intentions et aux actions d'autrui. Comme l'avaient pressenti Robert Vischer et Theodor Lipps, l'*Einfühlung* se pose en bordure de la nature ontogénique des émotions.

2.3.2 L'expansion cognitive de la sensibilité empathique

La résonance émotionnelle n'est toutefois, rappelons-le, qu'un fragment de la relation empathique. Jean Decety, neuropsychologue et expert mondial sur le sujet, rapporte que l'empathie humaine est unique pour son expansion cognitive, « in the sense that high levels of cognitive abilities [are] subserved by the prefrontal cortex (PFC) : executive functions (working memory, inhibitory control), language, and theory of mind are layered on top of phylogenetically older social and emotional capacities » (Decety et Michalska 2012: 169).

La capacité cognitive de l'espèce humaine permet donc une complexification sans précédent de l'habileté empathique. C'est en vertu de celle-ci que l'être humain peut s'interroger sur « le pourquoi du comment » : l'être humain module sa réponse émotionnelle au contexte en fonction de ses expériences et de projections temporelles

(*mental time travel*; Young, 2012). Surtout, il peut adapter cette réponse en fonction d'informations contextuelles, incluant ses propres expériences et sa relation avec son interlocuteur (Lamm, Batson et Decety, 2007). Néanmoins, cette insistance sur la distance réflexive ne doit pas nous faire oublier l'importance de l'affect qui, nous rappelle de Waal, demeure une part intégrante de l'expérience : la cognition se fonde toujours, même en l'absence de stimuli émotionnels, sur des relations antécédentes qui ont été vécues et consolidées affectivement (2012 : 101).

Si la résonance émotionnelle possède une valeur adaptative évidente, l'émergence chez l'humain de facultés cognitives supérieures est plus difficile à comprendre, et ne fait pas consensus. Néanmoins, selon plusieurs hypothèses, une expansion cognitive était nécessaire pour assurer l'expansion des premières sociétés humaines. Allan Young part alors de la prémisse que la nature humaine⁶¹, et donc nos facultés cognitives uniques, ont pris essor au Paléolithique supérieur (2012 : 32), soit entre - 35 000 à -10 000 av. J.-C.⁶² Comme les travaux de Robin Dunbar le démontrent, la taille du cerveau humain, à cette époque, croît en proportion à l'étendue du besoin de cohésion sociale (Dunbar, 2005 : 125). Une société plus vaste, par exemple, nécessite plus d'efforts de « toilettage social » (*social grooming*) de la part de la communauté. Comme l'énonce Panksepp, « we create complex mental lives, with unique intrapsychic tensions that often require the help of friendly and supportive others to facilitate more productive and happy outcomes » (2006 : 16).

De ce point de vue, les facultés cognitives supérieures répondent, d'un contexte

⁶¹ Il existe un nombre déconcertant de définitions sur la nature humaine. Notre mémoire n'entend pas dissenter sur un sujet aussi controversé. Nous nous limiterons ici à souligner que la nature humaine serait un ensemble de prédispositions et d'attributs comportementaux partagés par l'ensemble des membres de l'espèce humaine, et dont la magnitude et la variabilité de l'expression est propre à l'être humain.

⁶² Soulignons, au passage, la cohérence de ce cadre temporel dans l'évolution des facultés humaines: notre section sur l'évolution humaine de la coopération, exposée dans le prochain chapitre, et dégagée dans la théorie de Boyd et Richerson (2003), se fixe dans la même période.

largement affectif, du besoin de maintenir des rapports harmonieux dans une communauté de plus en plus large et diversifiée. C'est en vue de contourner de nombreux problèmes interactionnels de l'environnement social que cette adaptation particulière du cerveau humain est devenue nécessaire. Chez Allan Young (2012), par exemple, le besoin de décrypter à l'avance les intentions d'autrui, et de pouvoir distinguer entre les protagonistes et les antagonistes, aurait exacerbé la capacité de l'être humain à comprendre le contexte interactionnel. Cette compétence à répondre adéquatement, dans l'intersubjectivité, au contexte d'autrui, constitue précisément l'aspect cognitif de l'empathie.

Cette adaptation, en terme de ressources structurelles, devrait s'avérer très coûteuse sur le plan évolutif. Pourtant, rapporte l'anthropologue Allan Young, ce saut n'est pas si exigeant qu'il ne le semble, puisqu'il prend appui sur les systèmes émotionnels que nous avons étayés plus haut. Ainsi, l'action des sentiments de nature prosociale, tel la sympathie, l'amitié et la gratitude, faciliterait cohésion sociale chez les coopérateurs, alors qu'un sentiment de gratification résultant de la punition des défecteurs, inciterait la communauté à répudier ceux-ci (Young, 2012 : 25). Motivée et récompensée par les systèmes émotionnels, la cognition se développe donc dans l'objectif d'augmenter la coordination entre coopérateurs, et de restreindre l'exploitation des défecteurs.

Il faut donc reconnaître ici une fonction non seulement épistémologique, mais également morale de l'empathie. Le désir de punir un antagoniste est reconnu comme capacité empathique distincte, portant le nom de cruauté empathique (Young, 2012), ou plus généralement de *Schadenfreude*⁶³. Le *Schadenfreude*, à bien des égards, est envisagé comme un sentiment moral : comme la punition des rivaux devient, par la gratification qu'elle suscite, « sa propre récompense », cette forme de « punition altruiste » est considéré comme étant un puissant outil régulateur des premières

⁶³ L'expérience du *Schadenfreude* peut être définie comme « [a] pleasurable response to news that a misfortune has befallen a person who is envied or resented. » (Young, 2012 : 26)

communautés (Young, 2012 : 26; trad. libre). Dans un même ordre d'idée, le « *warm-glow effect* » (de Waal, 2012 : 99), sentiment de satisfaction vis-à-vis d'un acte jugé moral, est souvent évoqué en tant qu'agent de renforcement social positif⁶⁴. Enfin, si le *Schadenfreude* nécessite un minimum de facultés empathiques cognitives, le *warm-glow effect*, pour sa part, accompagne souvent la posture empathique et, surtout, la posture altruiste. Enfin, la fonction morale de l'empathie est centrale à la coopération, et aussi reviendrons-nous, plus en détail, sur celle-ci au prochain chapitre.

En guise de mise au point, nous pourrions suggérer que le rôle essentiel de l'empathie, au sein de l'évolution, fut de maintenir et d'amplifier la coordination sociale (de Waal, 2009; Eisenberg, 2012; Marsh, 2012). Cette coordination se pose en vertu de la résonance émotionnelle. Or, comme nous venons de le voir, elle implique également une capacité à synchroniser l'action sociale en vue de rapports harmonieux, un geste nécessitant des facultés cognitives supérieures. En effet, l'incroyable complexité de nos échanges sociaux serait, de toute évidence, impossible sans un tel niveau de cognition. Comme l'indique le philosophe et psychologue Nicholas Humphrey, « the social world may provide the most affectively taxing and cognitively challenging experiences we face, and our skills in this domain are honed to a primarily social environment » (Humphrey, 1976; cité dans Zaki et Oschner, 2012).

⁶⁴ L'effet « warm-glow » est un dérivé du concept économique développée par James Andreoni (1990), le « warm-glow giving », selon lequel un acte altruiste est récompensé par un sentiment de satisfaction personnelle. Voir Andreoni, James, 1990, « Impure Altruism and Donations to Public Goods: A Theory of Warm-Glow Giving », *Economic Journal*, Vol. 100 (401): 464–477.

2.4 Conception modulariste: portrait fonctionnel de l'empathie

Nous pouvons désormais comprendre les compétences empathiques de l'acteur social sous l'optique d'une adaptation évolutive. La sensibilité empathique est donc avant toute chose l'œuvre d'une *disposition* innée. Néanmoins, si l'empathie est un acquis de l'espèce humaine, il demeure indéniable qu'elle n'est pas une donnée fixe, et que son expression admet une variation impressionnante. Il est évident que tout un chacun n'exhibe pas la même qualité de rapports empathiques.

Ainsi, il a été suggéré, fréquemment, de poser un continuum au sein duquel l'empathie serait exprimée de manière modulatoire (Berthoz et Jorland, 2004; Perry et Szalavitz, 2009; Decety et Michalska, 2012). La compassion, emblématique des discours du Dalai-Lama par exemple, ferait figure élevée dans un continuum de compétences empathiques. Des cas d'incuriosité et d'instrumentalisme envers autrui témoigneraient, au contraire, de sensibilités empathiques peu, ou pas exercées.

Cependant, et en vertu de sa disposition structurelle, les variations d'expression empathique s'expriment toujours en fonction d'une appréciation émotionnelle et cognitive, par l'acteur social, de son environnement. Le dialogue émotion-cognition, duquel résulte notre perception de l'environnement, est dît « modulatoire ». Il s'ensuit, nous exposons, à titre de base commune à toute expérience sociale, ce rapport modulatoire qui nous sera ensuite utile en vue d'édifier les cinq piliers de la relation empathique.

2.4.1 La réciprocité des systèmes émotionnels et cognitifs

Le désormais classique ouvrage d'Antonio Damasio, *L'erreur de Descartes* annonçait, dès 1994, dans l'optique des neurosciences, la fin du dualisme entre les émotions et la raison. La ségrégation des émotions à la catégorie de l'irrationnel est

alors dépassée, comme l'est toute glorification de la raison à titre de faculté autonome. Les opérations émotionnelles et cognitives sont encore envisagées distinctement – les émotions, autrement dit, ne sont pas la cognition⁶⁵ – mais ces opérations doivent être comprises comme étant réciproques et co-déterminées (Damasio, 1994/2010; Panksepp, 2006; Decety et Michalska, 2012).

D'emblée, les neurosciences sociales considèrent l'intersubjectivité en tant que produit de « deux systèmes presque entièrement distincts » qui, à cet égard, modulent ensemble la vie mentale de l'individu (Zaki et Ochsner, 2012 : 211; trad. libre). Les références à ces systèmes sont nombreuses, et ils empruntent de nombreux noms, et différentes approches. Daniel Kahneman, psychologue et lauréat d'un prix Nobel, postule un « système 1 », émotionnel, rapide, intuitif et automatique, et un « système 2 », plus lent, mais permettant l'allocation de l'attention et le traitement de tâches mentales complexes (2011 : 20-21). Pour Daniel Goleman (2006), pionnier du concept d'intelligence émotionnelle, ces systèmes sont deux voies s'entrecroisant, soit la voie inférieure des émotions (*low road*), et la voie supérieure de la cognition (*high road*).

Enfin, plusieurs neuroscientifiques, dont Zaki et Ochsner (2012), distinguent entre un système de représentation partagée (*Shared Representation System*), source de la résonance émotionnelle et de la perception intuitive, où le « comment » est l'état émotif d'autrui, et un système d'attribution des états mentaux (*Mental State Attribution System*), permettant d'inférer le « pourquoi » autrui exhibe son état émotif, une opération cognitive plus exigeante.

Ces deux systèmes sont apparus, en vertu d'un développement phylogénétique hétérochronique, à deux moments distincts, et suivent une hiérarchie où s'établit la

⁶⁵ Ainsi, Panksepp estime « It is a great flaw, I believe, not to recognize the distinct neuro-evolutionary nature of affect, a form of primary process phenomenal experience that is more ancient than most of our cognitive capacities to think, reflect and exhibit reasoned judgement » (2006 : 19).

préséance d'un système sur l'autre. Cette affirmation est d'ailleurs en affinité avec la conception nativiste : le développement du système émotionnel remonte à l'évolution des mammifères, il y a plus de 100 millions d'années, alors que le système cognitif, propre à l'être humain, a émergé en réponse à la complexification des sociétés humaines au paléolithique supérieur. Jaak Panksepp, comme en témoigne son dernier ouvrage l'« archéologie des émotions » (Panksepp et Biven, 2012), pose donc l'antériorité du « niveau des processus de premier ordre » (par les systèmes émotionnels) vis-à-vis du « niveau des processus de second ordre » (la cognition)⁶⁶.

Ainsi, il est envisagé que ces ordres d'opérations forment une boucle de rétroaction par laquelle ils se co-déterminent dans un rapport *vertical*. On distingue donc une activité *bottom-up*, « de bas en haut », et une activité *top-down*, « de haut en bas ». Par l'activité *bottom-up*, le système émotionnel soumet donc des informations déterminantes au système cognitif. Kahneman comprend alors ce type d'information « as effortlessly originating impressions and feelings that are the main sources of the explicit beliefs and deliberate choices of System 2 » (2011 : 21).

La résonance émotionnelle, par le mode *bottom-up*, sert de matrice intuitive prioritaire au traitement de l'information, et détermine à cet effet largement l'orientation de la vie mentale de l'individu. Les fonctions cognitives supérieures interviennent alors et, par le processus *top-down*, tempèrent (inhibent) les émotions et modulent la réponse initiale. L'état affectif transformé alimente derechef la perception cognitive qui, pour sa part, calibrera de nouveau la perception émotionnelle; et ainsi de suite⁶⁷. L'expérience empathique, ancrée dans ce dialogue

⁶⁶ Decety et Michalska précisent : « we argue that the construct of empathy needs to be 'broken down' into a model that includes bottom-up processing of affective communication and top-down reappraisal processing in which the perceiver's motivations, intentions, and attitudes influence the extent of an empathic experience » (2012 : 167).

⁶⁷ Soulignons au passage que la modulation cognitive des affects, par l'entremise de la mémoire ou de schémas cognitifs à teneur affective, peut en soi être la source et le stimulus d'une réponse

modulateur, est dite fondamentalement « multidéterminée » (Light et Zahn-Waxler, 2012)⁶⁸.

2.4.2 La résonance émotionnelle comme rapport primordial au monde

En vertu du caractère involontaire et de la rapidité d'exécution du système émotionnel, la résonance émotionnelle est considérée condition *sine qua non* de l'empathie⁶⁹. Déjà, nous avons vu qu'à l'échelle ponctuelle, les émotions précèdent la cognition, bien que celle-ci la modulera réciproquement. Or, sur une échelle développementale, il est important de reconnaître que la réception « affective » du monde précède l'organisation symbolique de celui-ci.

L'origine affective de l'empathie confirme le paradigme de l'*Einführung*, mais surtout la phénoménologie de Husserl, où l'existence se pose d'abord dans un rapport à autrui auquel le « corps organique » est sensible. L'empathie nous invite à comprendre que l'intersubjectivité s'inscrit en bordure d'une ouverture émotionnelle à l'autre. Dans les mots d'Axel Khan, « la conscience et la raison qui lui est liée sont des aptitudes construites dans l'intersubjectivité au cœur d'une communauté composée d'êtres dont les propriétés biologiques, largement déterminées par le

émotionnelle (Decety et Michalska, 2012). Tel serait le cas, par exemple, de la commémoration d'un souvenir heureux, ou de la réalisation soudaine d'une éventualité angoissante.

⁶⁸ L'expérience de la « peur », à titre d'exemple, illustre bien cette « double perception » du monde, ainsi que la hiérarchisation du rapport émotion-cognition. Vis-à-vis d'un stimuli dangereux, un chemin « émotionnel » court envoie l'information à l'amygdale (fonction de coloration émotionnelle des stimuli) qui immédiatement induit au tronc cérébral une réponse physique innée, soit l'interruption de toute activité ou, parfois, la fuite. Or, un chemin « cognitif » long (mais subjectivement très brève !) traite par le cortex sensoriel et l'hippocampe le contexte expérientiel et module la réponse de l'amygdale afin d'offrir un comportement adapté à la situation. Pour plus de détails, consulter l'article *The Emotiona Brain, Fear, and the Amygdala* (Ledoux, 2003).

⁶⁹ Comme l'énonce de Waal, « Yet it's good to keep in mind that imagination is not what drives empathy. Imagining another's situation can be a cold affair, not unlike the way we understand how an airplane flies. Empathy requires first of all emotional engagement. » (de Waal, 2009: 72)

patrimoine génétique, sont compatibles avec une telle construction ». (Khan, 2007: 40) Voyons alors, en plus de détails, les bases de la construction émotionnelle du monde.

Le nouveau-né, pour lequel aucune construction efficace du monde n'a été acquise, ne dispose initialement que de la résonance émotionnelle, une « proto-empathie » dénuée de distance réflexive avec son environnement. Incapable initialement de distinguer entre son monde et le monde extérieur, le nourrisson perçoit donc la détresse des autres, par exemple, comme étant la sienne (Geangu, 2010)⁷⁰. Néanmoins, cette sensibilité innée lui permet de répondre aux soins parentaux et d'entretenir un rapport rudimentaire avec autrui. Kahneman précise que l'appareil émotionnel, après tout, ne détecte que des « relations simples », pour la plupart limitées aux sensations immédiates; seul l'appareil cognitif introduit un rapport plus complexe, plus abstrait, vis-à-vis du monde (2011 : 36).

L'expérience empathique dite « véritable » n'est donc résolument pas un acquis à la naissance. Ce n'est que graduellement, et grâce à la qualité des soins et de l'attention prodiguée au nourrisson, que prennent forme une intériorisation et une organisation de son rapport au monde, et que celui-ci apprend à s'établir fonctionnellement comme entité distincte et autonome (Panksepp, 2012: 9)⁷¹⁻⁷². Enfin, en vertu de cet

⁷⁰ « Newborns and very young infants experience self-distress in response to others' distress. » (Decety et Michalska, 2012 :178) Nombreux exemples sont relevés dans la littérature scientifique à cet effet, le plus célèbre étant une expérience rapportant d'une part la contagion émotionnelle du nouveau-né lorsqu'exposé aux pleurs d'autres nouveau-nés et, d'autre part, l'absence de réaction de ce type vis-à-vis de pleurs « virtuels » enregistrés (Geangu, 2010). Il a été conclu de ces expériences qu'un automatisme de contagion émotionnelle, activé en réponse aux émotions réelles, et non virtuelles, poussait l'enfant à ressentir une détresse qu'il n'a pas encore la compétence de réguler.

⁷¹ À titre de référence : cet apprentissage, permettant un traitement cognitif élémentaire, se ferait, souligne Panksepp (2012), par l'entremise des ganglions de la base (*basal ganglia*).

⁷² Les capacités cognitives supérieures sont largement attribuées aux aires cérébrales du cortex préfrontal et se développeront substantiellement après la naissance. Plus spécifiquement, le développement du cortex préfrontal est corrélé au développement de la mémoire de travail, de l'inhibition des réponses affectives, et de l'allocation de l'attention (Casey et al., 2000 : 244).

accommodement biosocial⁷³, et en guise de premier signe d'autonomie, celui-ci acquiert une compétence cruciale, soit la régulation émotionnelle (Vaish et Warneken, 2012 : 140). La régulation émotionnelle est fonctionnellement liée, donc, aux opérations de second ordre telles les fonctions exécutives et la métacognition (Decety et Michalska, 2012 : 176). Celle-ci, nous le verrons désormais, est centrale aux compétences empathiques⁷⁴.

2.4.3 La modulation cognitive et la fonction de régulation émotionnelle

Nous examinons ici un rôle important des opérations cognitives dites de « second ordre », qui est d'assurer la régulation des émotions. La modulation cognitive, est-il important de comprendre, fait l'objet d'un travail « attentionnel » nécessitant, pour sa part, des ressources cérébrales limitées (Prinz, 2012; Lachaux, 2011). Pour Daniel Kahneman, l'expression anglophone *to pay attention* (« payer de l'attention ») est juste, en ce sens où nous disposons d'un « budget » attentionnel qu'il est possible d'allouer pour nos activités cognitives, et qui limite l'exécution de celles-ci. Ainsi, « [it] is the mark of effortful activities that they interfere with each other, which is why it is difficult or impossible to conduct several at once » (2011 : 23).

L'émergence de ces facultés chez le nourrisson, et particulièrement de l'inhibition cognitive qui module et régule la vie émotionnelle, soutiennent son apprentissage social: « Developmentally, inhibitory processes of this nature are of interest because they appear to be involved in both cognitive and social learning throughout childhood and adolescence. » (245)

⁷³ Le terme « biosocial », employé ici, est un concept assez marginal dans la littérature qui a été popularisé par le philosophe Ian Hacking (2006) afin d'insister sur cette notion, plutôt simple, que notre position dans le monde est simultanément biologique et socialement construite, tout en la distinguant de la sociobiologie.

⁷⁴ Nous avons mentionné dans notre chapitre de méthodologie que certains sociologues du courant pragmatique inscrivent l'acteur social à même un répertoire de compétences. Ainsi, Luca Pattaroni (2007) a identifié dans ses travaux certaines compétences contemporaines de la modulation cognitive, telle la maîtrise de nos motivations.

L'idée d'une limite cognitive a été popularisée par le psychologue Baumeister sous le nom de « déplétion de l'égo » (*ego depletion*) : « The core idea behind ego depletion is that the self's acts of volition draw on some limited resource, akin to strength or energy and that, therefore, one act of volition will have a detrimental impact on subsequent volition » (Baumeister et al., 1998 : 1252)⁷⁵. Il a été montré, par exemple, qu'une tâche de maîtrise de soi épuise les ressources cognitives de l'acteur social, incommodant les performances cognitives de celui-ci. Dans une expérience de Baumeister, des participants affamés devaient résister à l'envie de manger des biscuits au chocolat appétissants, n'ayant à leur disposition qu'un plat de radis. Il a été observé que leur performance dans des tâches cognitives diverses était ensuite largement inférieure à celle des participants pouvant manger les biscuits, mais pour qui les radis, auxquels il n'était pas difficile de renoncer, étaient interdits (Baumeister et al., 1998).

La hiérarchisation des systèmes cérébraux joue donc un rôle important vis-à-vis de l'usage des ressources cognitives, car seules les tâches prioritaires auront, au besoin, droit de cité⁷⁶ : « the response to mental overload is selective and precise : [cognition] protects the most important activity, so it receives the attention it needs [...] [emotions] takes over in emergencies and assigns total priority to self-protective actions » (Kahneman, 2011 : 35). Ainsi, l'attention dirigée vers autrui peut être différée ou interrompue, par exemple, à raison de besoins soudains d'attention vers les tâches du milieu interne, comme la régulation émotionnelle (Farb et al., 2012).

⁷⁵ L'emploi du terme « volition », en mettant l'emphasis sur la volonté de l'acteur social et une intentionnalité « consciente », peut à notre avis porter le lecteur à négliger que des opérations mentales de nature inconscientes, ont pourtant un effet analogue. Il est plus représentatif de se référer à l'ensemble des fonctions exécutives ou, plus généralement, aux opérations cognitives. Baumeister reconnaît lui-même la pertinence de ce point: « The term executive function has been used in various contexts to refer to this aspect of self and hence may be preferable. » (1998 : 1252)

⁷⁶ Ce « jugement » n'est pas ce que l'on entend d'un jugement conscient au sens ordinaire, mais exprime plutôt un processus d'évaluation et de choix orienté par nos émotions, nos expériences personnelles et ce que le neuroscientifique Jean-Philippe Lachaux (2011) appelle la « carte des intérêts » de l'individu.

L'empathie, à certains égards, doit donc consommer des ressources cognitives dont elle ne dispose pas toujours, et aussi faut-il le reconnaître, la relation empathique peut être « taxante ». Comme l'exprime éloquemment Alisa Carse, « vibrant emotional resonance with another's state can leave us, as care-givers, in a condition of preoccupied distraction leading us back to the incuriosity empathy is supposed to guard against » (2005 : 176). La « surstimulation empathique » (*empathic overarousal*), retournant l'attention de l'individu vers son milieu interne, peut même suggérer le développement, au long terme, d'une personnalité timide et introvertie (Watson et Clarke, 1984; Eisenberg, 2012).

Enfin, la nature des affects impliqués dans l'interaction, conséquemment, aura un impact profond sur la relation empathique (Goleman, 2006). En effet, la résonance émotionnelle d'affects négatifs tels la peur, la tristesse et la colère nécessitent, contrairement aux affects positifs comme la joie et le sentiment de bien-être, un capital important de ressources cognitives (Decety et Gleichgerrcht, 2012; Panksepp et Biven, 2012). La modulation cognitive, ultimement, ne témoigne pas seulement de la disposition de l'acteur social à réguler ses émotions, mais également du type d'affect que celui-ci, par résonance émotionnelle, a pour tâche de réguler.

2.4.4 Les compétences empathiques de l'acteur social

La modulation cognitive nuance donc la qualité de l'ouverture empathique. Nous montrons ici que, lorsque la régulation émotionnelle n'est pas en péril, les facultés cognitives sont d'ordinaire épanouissantes. En effet, il est aujourd'hui admis que l'empathie implique une forte activité préfrontale, c'est-à-dire empruntant aux fonctions supérieures, associatives et exécutives, la possibilité de prendre une riche expansion, que nous avons précédemment qualifiée d'empathie « véritable ». Par un travail cognitif conscient, l'acteur social est donc en mesure d'améliorer ses

interactions de manière cruciale⁷⁷. Ainsi, de multiples facteurs soutiennent le développement des compétences empathiques.

Le premier critère cognitif enrichissant la relation empathique, selon Jean Decety, est la distinction entre soi et autrui (Decety et Michalska, 2012). Nous l'avons mentionné, c'est en apprenant à se distinguer de son monde que le nourrisson parvient à s'insérer avec autonomie, et à réguler ses émotions. Ce processus nécessite que le nourrisson soit d'abord reconnu et entouré, objet d'attentions multiples : comme le suggère Suzanne Jacob, ce n'est qu'en étant d'abord « lu » par le monde, que nous parvenons à le lire, à témoigner de son récit (Jacob, 1997).

Vignemont et Singer (2006) détaillent alors, dans le processus empathique, quatre conditions: il faut (1) être dans un état affectif, (2) que cet état soit « isomorphe » (de même forme) à l'état affectif d'autrui, (3) que cet état soit sollicité par l'observation ou l'imagination de cet état affectif chez un pair, et (4) *que l'on sache que cet état provient de ce pair* (2006 : 435; les italiques sont les nôtres)⁷⁸. La nécessité d'un état isomorphe, vaut-il de souligner, a été critiquée de correspondre davantage à la contagion émotionnelle qu'à l'empathie.

⁷⁷ Nous aimerions souligner que la sensation subjective de ce travail cognitif, comme toute impression subjective, est *relative* et propre à chaque acteur et chaque expérience vécue. D'une perspective phénoménologique, il faut admettre la variabilité du phénomène selon que l'acteur soit éveillé ou endormi, intéressé ou indifférent, impliqué ou non concerné. Un acteur social peut ressentir sa disposition à l'écoute tel un effort exigeant, un exercice modéré ou, dans certains cas, comme une propension naturelle, c'est-à-dire ne manifestant aucun effort subjectif conscient. Ce dernier cas n'implique en rien, toutefois, que cette activité puisse se faire indépendamment d'une allocation de ressources cognitives variables chez chacun, et limitées chez tous, comme l'a déjà souligné Kahneman (2011).

⁷⁸ En effet, l'isomorphisme de l'état affectif peut, comme critère, poser problème. Par exemple, il ne semble pas « empathique » d'être en colère parce qu'un pair est en colère, d'autant plus que cette réponse se rapproche davantage de la contagion émotionnelle que de l'empathie (Zahavi et Overgaard, 2012). Une approche empathique, plutôt, offrirait une réponse émotionnelle cohérente, voire *adaptée* à la réponse d'autrui, en l'occurrence, du souci pour le bien être d'un pair en colère, ainsi qu'une posture réceptive visant à l'apaiser.

Un second aspect central de l'activité cognitive est de converger vers la précision empathique (*empathic accuracy*). Rappelons alors que la modulation cognitive permet avant tout d'ajouter à la perception émotionnelle une évaluation cognitive du contexte. Celle-ci ajoute à la variable du « comment » se sent autrui, la variable du « pourquoi » il en est ainsi. Pour Allan Young (2012), le dialogue émotion-cognition permet de passer d'un mode de lecture des états mentaux d'autrui faible (*weak mind reading*) à un mode de lecture des états mentaux fort (*strong mind reading*). La capacité de l'acteur social à faire varier le contexte dans l'espace et le temps joue alors un rôle important. La projection temporelle (*mental time travel*), par exemple, contribue à la précision empathique en permettant de considérer autant les expériences passées que les éventualités probables (Young, 2012 : 30).

En troisième lieu, mentionnons quelques postures phénoménologiques (d'inspiration husserlienne) suggérées par la philosophe Natalie Depraz (2001), et qui soutiennent l'ouverture empathique à l'égard d'autrui. D'abord, par (1) la *conversion réflexive*, une exacerbation de la distinction soi/autrui, l'acteur engage une conscience réflexive sur sa position d'observateur, et reconnaît l'influence de sa subjectivité dans son regard sur autrui. Ensuite, (2) la *variation eidétique*, semblable à la projection temporelle, nous incite à comprendre le monde dans son mouvement, et à considérer ses états potentiels plutôt que son apparence immédiate. Enfin, (3) l'*epoché*, sur laquelle nous reviendrons, nous invite à suspendre nos jugements de valeur, et à prendre distance des stéréotypes et des biais idéologiques.

Considérées ensemble, la distinction soi/autrui, l'effort de précision empathique et l'exercice de postures phénoménologiques demeurent l'objet d'un travail attentionnel orienté vers autrui. L'activité attentionnelle, avons-nous montré, est le levier et la limite de l'activité empathique; en permettant d'offrir une attention soutenue à autrui, les compétences empathiques sont donc, sommairement, une forme d'« écoute » active. Or, résultant de l'acquisition et du développement de compétences, nous

dirons que la qualité de l'écoute et de l'ouverture empathique sont indissociables du milieu d'apprentissage et des conditions de leur expression.

Cette affirmation nous invite à considérer que, bien que l'empathie s'exerce à partir d'une disposition universelle, et dans un mode modulateur communs à tous, l'ouverture empathique, pour sa part, est intimement liée à la socialisation. Les compétences empathiques, à cet effet, se développent *dans* et *par* des contacts sociaux. « [As] children grow older, their potentials for empathy begin to compete with other social emotions, motives and desires », affirment Light et Zahn-Waxler, alors que « [interactions] with siblings and playmates can evoke empathy, sharing, caring, and cooperation. But they also create occasions for conflict, envy or jealousy, and self-interest » (2012 : 123).

Montrons désormais en quoi le contexte interactionnel de la dyade empathique, et la culture, de manière plus large, sont des modulateurs de la relation empathique.

2.5 Le contexte interactionnel de la relation empathique

Les attributs culturels de l'environnement social, et la nature des interactions qui le compose forment l'espace au sein duquel sont disputées plusieurs possibilités de regard sur le monde. Ce rapport entre la culture et l'empathie, doit-on préciser, sera explicité en détail dans notre quatrième chapitre, qui a été rédigé à cette fin. Néanmoins, nous souhaitons ici ajouter à notre exposé deux éléments qu'il serait problématique, à ce stade de notre étude, d'ignorer. Ces repères symboliques, au cœur des interactions sociales, et centraux à la modulation cognitive de l'empathie, sont les stéréotypes et l'appartenance au groupe.

L'usage de généralisations et de stéréotypes est un des vecteurs les plus influents dans nos tentatives d'attribuer un sens à autrui: « We catalogue and classify others' experiences as soon as they are mentioned, eager for them to be confirming instances of our current favorite generality » (Little, 1995 : 124) Ceux-ci sont même utiles, en ce qu'ils permettent à l'acteur de former un jugement de manière efficiente, ce qui facilite la tâche complexe et cognitivement exigeante d'une lecture plus profonde d'autrui (Lewis et Hodges, 2012 : 76). Lewis et Hodges nous invitent d'ailleurs à considérer que les stéréotypes peuvent améliorer la précision empathique chez un acteur social ne disposant d'aucune autre information. La connotation des stéréotypes est alors capitale, et si certains stéréotypes sont péjoratifs, il faut aussi songer aux stéréotypes favorables, qui encouragent l'ouverture empathique vers autrui (Lewis et Hodges, 2012). Or, en terme de précision empathique, ceux-ci ne peuvent équivaloir à une exposition prolongée à un pair, soit à un modèle personnalisé, idiosyncrasique d'autrui. La familiarité demeure un des facteurs centraux à la relation empathique, contribuant à l'établissement d'un lien de confiance et à une identification plus profonde, que le stéréotype économise (de Waal, 2009).

Parallèlement, l'appartenance au groupe est un puissant modulateur social de la réponse empathique. Déterminant notre valence vis-à-vis du monde, elle peut amplifier ou annuler l'empathie par rapport à autrui, selon que ce dernier est perçu inclusif (*in-group*) ou exclusif (*out-group*) à notre groupe⁷⁹. Résultant de notre perception d'autrui en tant qu'antagoniste, le *Schadenfreude* tronque la possibilité de ressentir du souci ou de la sympathie et, face au malheur d'autrui, nourrit un sentiment de réjouissance (Decety et Michalska, 2012).

⁷⁹ L'influence de l'appartenance au groupe est une idée qui sera réemployée fréquemment dans notre quatrième chapitre, à travers les travaux de Jeremy Rifkin (2009). Rifkin défend que chaque culture délimite les « bornes empathiques » de sa population en déterminant, symboliquement, qui sont nos « semblables » et qui ne le sont pas (selon la littérature ci-présente, qui sont *in-group* et *out-group*).

L'appartenance au groupe peut donc encourager la segmentation émotionnelle et même susciter des relations conflictuelles⁸⁰. Ultimement, elle peut justifier une suspension totale de l'empathie ainsi que l'exercice de la cruauté. L'exemple le plus employé dans la littérature, et de loin, est l'application systématique de la cruauté envers les juifs par le régime nazi (Tisseron, 2010). Ainsi, la direction que prend notre identification à autrui détermine la nature même du traitement cognitif et émotionnel que nous lui accordons. L'identification, pour Frans de Waal, est le « portail » de l'empathie : « we sometimes deliberately shut the portal, such as when we suppress identification with an enemy group. We do so by removing their individuality, defining them as an anonymous mass of unpleasant, inferior specimens of a different taxonomic group. » (2009: 214)

Ce phénomène, répandu dans la littérature sur l'empathie, porte plusieurs noms. Echols et Correll suggèrent le terme *infrahumanisation*, désignant l'instance où, exclut du groupe d'appartenance, autrui est perçu sans caractéristique proprement humaine (2012 : 60). La psychologue Françoise Sironi (1999), pour sa part, parle de « dés empathie ». Serge Tisseron (2010), quant à lui, préfère le mot « mésempathie ». Ce dernier ajoute que la mésempathie est contemporaine d'un « désir d'emprise », par lequel un individu est porté, en déclassant son prochain au niveau d'un « objet » de satisfaction, à tirer avantage de celui-ci à fin de satisfaction personnelle.

La sensibilité empathique peut donc être parfois suspendue volontairement à des fins égoïstes (Batson, 2012 : 51). Pour le sociologue Luca Pattaroni (2007), certains contextes sont susceptibles, par mégarde, de mener à une « colonisation par le proche ». L'intervention sociale chez les sans-abris par exemple, peut conduire à la substitution de l'autonomie du sujet à un rapport de dépendance, telle la relation de

⁸⁰ Frans de Waal, vis-à-vis du côté négatif de l'appartenance au groupe, affirme que « The greatest problem today, with so many different groups rubbing shoulders on a crowded planet, is excessive loyalty to one's own nation, group, or religion. » (de Waal, 2009 : 203)

soin et d'écoute empathique qui lui est offerte. Ainsi, certains contextes sociaux posent obstacle à l'écoute et des compétences empathiques, et peuvent contribuer à l'édification d'un rapport d'asymétrie, de dépendance, ou même de domination.

L'acteur social, en adoptant une distance réflexive vis-à-vis de son rapport à autrui, doit parvenir à naviguer dans le contexte social de manière à éviter de tels « pièges » de jugements. Ces attitudes peuvent être évitées, par exemple, en adoptant « une discipline de mise-hors-jeu des jugements de valeurs, c'est-à-dire de notre tendance spontanée à mêler l'affect à la compréhension » (Depraz, 2001 : 26). Or, nous aimerions montrer, pour clore cette brève section, que le contexte interactionnel, ferait-il objet d'une mise à disposition consciencieuse de la part de la société, peut être profitable au développement des compétences empathiques.

Nous avons vu que l'appartenance au groupe peut contraindre l'ouverture empathique à un périmètre d'individus restreint. Or, un espace social public, s'il favorise la proximité, la similarité et la familiarité avec de nouveaux individus (de Waal, 2009 : 221), peut contribuer à élargir l'horizon d'appartenance. Ainsi, les études de Rupert Brown, centrées sur les interactions intergroupes, montrent l'influence significative de l'exposition interculturelle à la diminution des préjugés défavorables (Brown et al., 2009). Dans la mesure où des échanges fructueux en émergent, l'exposition interculturelle peut donc être envisagée, dans un espace social défini, comme étant un facteur susceptible d'élargir l'ouverture empathique des acteurs sociaux habitant ce lieu.

Echols et Correll (2012) rapportent pour leur part qu'un seul lien d'amitié avec un individu considéré hors groupe peut suffire à la généralisation d'un sentiment positif à l'étendue de sa communauté. L'exposition à la diversité favorise alors la formation de schèmes mentaux idiosyncrasiques, supplantant un usage exclusif aux stéréotypes, et offrant une meilleure précision empathique. L'apprentissage social de l'empathie, ainsi cadré, peut sans nul doute enrichir substantiellement les compétences de l'acteur

social et, de ce fait, participer au dépassement d'attitudes « infrahumanisantes » et de contacts « mésempathiques ».

2.6 Cinq piliers de la relation empathique

Quels facteurs soutiennent les compétences empathiques, et dans quelle mesure est-il possible d'aménager un environnement facilitant leur apprentissage et leur exercice? Comme nous l'avons vu, certains auteurs, comme Vignemont et Singer (2006) et Jean Decety (Decety et Michalska, 2012), ont déjà tenté de délimiter des conditions nécessaires à l'empathie. D'autres ont tenté d'identifier des éléments favorables à la qualité de la relation empathique. Pour Frans de Waal (2009), nous retrouvons la proximité, la familiarité et la similarité. Dans la définition que donnent Zahavi et Overgaard, nous retrouvons que l'empathie est une habileté qui s'améliore avec la familiarité, l'apprentissage et la saillance des émotions (2012 : 10). Pour Batson, il faut considérer dans les différences individuelles l'émotivité, la régulation émotionnelle, le style d'attachement et le genre (2011 : 229).

Nous avons précisé, dans notre chapitre de méthode, notre souci d'offrir un modèle adapté à une analyse sociologique de l'empathie. Nous envisageons, selon la tradition pragmatique, l'acteur social comme étant un « être qualifié » (Thévenot, 1996), qui est doté de compétences empathiques. Aussi nos piliers de la relation empathique sont-ils en quelque sorte un idéaltype ou, mieux, un « couplage flou »⁸¹ entre l'ontologie et l'ontique de l'empathie. Ils visent ultimement une intégration de la dimension cérébrale, dont nous avons explicité les aspects structurels et fonctionnels, et du monde social, au sein duquel la relation empathique s'inscrit et se projette.

⁸¹ Pour une précision sur ce choix méthodologique, consulter notre chapitre *Cadre théorique et éléments de méthode*, dans la section « Originalité et pertinence sociologique ».

Adaptés à cette fin, nos piliers dépassent le lexique de la neurologie et de la psychologie, afin d'adopter un langage plus familier à la tradition de la sociologie et des humanités. Ces piliers sont le visage, la résilience, l'écoute, le lien social, et la culture.

2.6.1 Premier pilier: le visage

Le visage, emblème de la présence d'autrui, pose l'autre en tant que source de la stimulation empathique, c'est-à-dire de la résonance émotionnelle. Le visage constitue l'entité à laquelle répondent les compétences empathiques de l'acteur social⁸².

Le visage est le théâtre d'une physionomie émotionnelle largement automatique et involontaire, et est ainsi considéré le plus fidèle reflet de la vie affective de l'acteur social (Goleman, 2006 : 24). Même le contenu vocal et langagier laisse une trace visible sur l'expression faciale (Ellgring, 2005 : 488). Ainsi, le philosophe de l'éthique Emmanuel Lévinas a-t-il eu raison de souligner que « [l]'homme est le seul être que je ne peux rencontrer sans lui exprimer cette rencontre » (1991 : 19).

Ainsi, comme l'énonce Suzanne Jacob, « [notre] visage est d'abord un texte et nous traversons cette expérience d'être un texte vivant que des regards déchiffrent, que des regards, infatigablement, attirent à eux pour le lire » (1997: 18). Cette idée résonne d'autant avec la phénoménologie qui, articulée dans « l'épiphanie du visage », nous rappelle que le point d'ancrage de la subjectivité humaine se trouve, précisément, dans le regard d'autrui. Le visage se fait alors lieu d'ouverture et de tempérance devant l'Autre. Il est, nous informe de Waal, un inhibiteur à la violence dont la mise à

⁸² Mehrabian (1981), célèbrement, a attribué au visage une valeur informationnelle relative à 55%, comparativement à 38% pour le ton de la voix, et à 7% pour le contenu langagier. Cette approximation se veut représenter l'information telle que représentant les états affectifs ou l'attitude d'autrui.

l'écart peut être lourde de conséquences⁸³. Ainsi, plus qu'une présence, le visage peut être considéré comme étant la fenêtre de l'engagement moral. « Le visage est signification; il est sens à lui seul », suggère Lévinas, et exige « la réponse ou la responsabilité, qui est relation authentique » (*Éthique et Infini*, 1961).

Nous entendons donc suggérer le visage, la présence physique et la résonance émotionnelle *par* et *pour* le visage, comme point d'origine de la relation empathique. Et à cet effet, « the face may be necessary for the interpersonal relatedness underlying such 'sharing' mind states as empathy » (Cole, 2001 : 51). Enfin, pour le dire simplement, empruntons à Jonathan Cole (2001) cette maxime : « l'empathie a besoin d'un visage ».

2.6.2 Second pilier: la résilience

Notre second pilier, la résilience, témoigne de la régulation émotionnelle et représente la capacité de l'acteur social à employer ses émotions de manière constructive. Le terme résilience, emprunté à la physique pour exprimer la résistance d'un matériau, a été abondamment utilisé en écologie pour désigner les capacités de régénération des écosystèmes, et a été popularisé par l'éthologue Boris Cyrulnik afin de souligner la disposition d'un individu à se rétablir de – à « résister » à – un état de stress ou à une condition adverse, et à grandir dans l'épreuve.

⁸³ La présence du visage en tant que point de départ de l'éthique est particulièrement évident dès que nous examinons la violence dans la guerre : « wars can be fought at a distance almost like a computer game, which eliminates most of these natural inhibitions. But actual killing at close range has no glory, no pleasure, and is something the typical soldier tries to avoid at all costs. Only a small percentage of men - perhaps 1 or 2 percent - does the vast majority of killing during a war. This may be the same category of humans discussed before, the one immune to the suffering of others. Most soldiers report a deep revulsion: They vomit at the sight of dead enemies, and end up with haunting memories. » (de Waal, 2009: 219)

La résilience rejoint alors de près la psychologie humaniste où, rappelons-le, la croissance de l'acteur (*growth*) dépend, pour Kohut par exemple, de sa capacité à s'apaiser (*self-soothing*). Conséquemment, à une échelle plus large, la résilience exprime la disposition de l'acteur social à surmonter efficacement son propre état émotionnel, et à résister aux états d'incuriosité en faveur d'une ouverture empathique.

Brunel et Cosnier (2012) suggèrent de différencier entre une empathie « situationnelle », soit ponctuelle et tributaire au contexte de la rencontre, et une empathie « dispositionnelle », trait stable représentatif des compétences empathiques dont dispose l'acteur social. À notre avis, la résilience doit être envisagée à l'interstice de notre disposition empathique et des exigences du contexte situationnel. Pour Eisenberg et al. (2012) par exemple, un milieu trop taxant émotionnellement peut miner l'empathie dispositionnelle et, en encourageant l'incuriosité, favorise le développement d'une personnalité timide et introvertie. Ainsi, la résilience nous invite à reconnaître l'importance du respect de nos limites dispositionnelles en vue du maintien de l'ouverture empathique.

2.6.3 Troisième pilier: l'écoute

Le troisième pilier que nous attribuons à l'empathie est la capacité d'écoute. Comme l'empathie met en œuvre des compétences empathiques visant à comprendre les états affectifs et mentaux d'autrui, elle est une forme d'écoute active d'un pair. En tant qu'écoute, elle est un exercice d'attention soutenue et orientée vers autrui.

L'attention, nous l'avons vu, entretient un rapport étroit avec l'empathie, qui vise la synchronisation intersubjective : « Attunement is attention that goes beyond momentary empathy to a full, sustained presence that facilitates rapport » (Goleman, 2006 : 86). Ainsi, pour Goleman, « our empathy is strongest to the degree we fully

focus on someone and so loop emotionally. [...] Lacking attention, empathy hasn't a chance. » (50-51)

Rappelons aussi que l'attention est un processus cognitif consommant de ressources cérébrales limitées qui, susceptibles de s'épuiser, peuvent être compromises. C'est le cas, nous l'avons vu, avec la surstimulation empathique ou la déplétion de l'égo. Ainsi, il est avancé que l'insistance sur le multitasking et l'interconnectivité qu'autorisent les nouvelles technologies, incitant l'acteur social à distribuer son attention à travers une multitude d'objets environnants, compromettent ses compétences d'écoute (Turkle, 2011; Friedberg, 2009; Castells, 2007). Les opérations variées du système cognitif ont ceci en commun qu'elles nécessitent une allocation d'attention, et sont interrompues lorsque l'attention est suscitée ailleurs (Kahneman, 2011 : 22).

Tout effort conscient visant à améliorer notre ouverture empathique, tel la mise en suspens de préjugés sociaux, est donc un investissement attentionnel au profit de l'écoute. Or, pour le penseur Jonathan Crary (2001), l'exercice de l'attention répond avant tout de pratiques sociales : « attention, as a constellation of texts and practices, is much more than a question of the gaze, of looking, of the subject only as a spectator. [...] So much of what seems to constitute a domain of the visual is an *effect* of other kinds of forces and relations of power » (Crary, 2001 : 2-3; les italiques sont dans le textes). Le pilier qu'est l'écoute, à cet effet, nous invite à examiner l'ensemble des pratiques et croyances sociales qui orientent le regard de l'acteur social sur son monde.

2.6.4 Quatrième pilier: le lien social

Enfin, notre quatrième pilier, le type de lien social, témoigne du contexte interactionnel et souligne que l'empathie s'exprime avant tout dans une relation avec

un interlocuteur défini. Les stéréotypes et l'appartenance à un groupe, avons-nous montré, cadrent le lien social et peuvent encourager ou annuler la posture empathique.

Nous pouvons comprendre, par exemple, qu'un couple harmonieux, que des amis de longue date ou des membres d'une famille ont, s'ils le désirent, la faculté de faire preuve d'une empathie profonde. Or, le type de lien social peut également porter une valence négative et, comme le souligne Hochmann, une personne dont on se méfie « devient immédiatement un monstre privé d'empathie. Il faut seulement se protéger de lui » (2012 : 184). Cette suspension d'ouverture empathique correspond à ce que nous avons déjà mentionné autrement sous les noms de « dés empathie », de « mé empathie » ou « d'infrahumanisation ».

La société cadre les liens entre acteurs sociaux, notamment, en formulant des barrières idéologiques et socioéconomiques. Pour Zygmunt Bauman, qui prend exemple sur São Paulo, des métropoles peuvent favoriser la segmentation en « communautés de ressemblance », excluant d'autres communautés dans des « espaces d'interdiction »⁸⁴. Cet horizon urbain favorise la ségrégation en liens d'appartenance sociale « nous/eux » et, selon l'auteur, encourage la mixophobie, soit un « mouvement en faveur des îles de similarité et de ressemblance au milieu d'un océan de variété et de différence » (2010 : 134).

Le lien social nous invite donc à considérer, au-delà du contexte interactionnel, les conditions sociohistoriques et environnementales contribuant à certains types de rapports sociaux. Nous avons vu que le lien social doit pouvoir bénéficier de nombreuses expériences communes afin d'induire un effet d'inclusion et

⁸⁴ Bauman précise le but de ces espaces d'interdiction, : « couper les enclaves extraterritoriales du territoire connu de la ville, ériger de petites forteresses dans lesquelles les membres de l'élite supraterritoriale globale pourront entretenir, cultiver et savourer leur indépendance physique et leur isolement spirituel de la localité. » (2010 : 133)

d'appartenance (de Waal, 2009; Echols et Correll, 2012). Un milieu enclin au mélange interculturel et riche en diversité humaine peut favoriser la formation de liens sociaux empathiques.

2.6.5 Cinquième pilier: la culture empathique

Finalement, notre dernier pilier de la relation empathique est celui des modèles d'apprentissage hérités de la culture. Nous avons montré que les compétences empathiques, comme la distinction soi/autre, la précision empathique et l'exercice de postures phénoménologiques favorisent l'ouverture empathique. Or, les compétences relationnelles de l'individu sont le résultat d'un rapport symbolique au monde et d'un apprentissage, et elles sont donc des acquis culturels.

Cette culture peut exercer une influence constructive autant que destructive, peut taxer les facultés de l'acteur social comme elle peut les épanouir. Il est donc important d'investiguer quels facteurs sociohistoriques orientent le contexte interactionnel. Quels éléments culturels, par exemple, lient les individus par rapport à leur sexe, leur âge, leurs croyances, leur ethnicité et leur statut socioéconomique. Nous dirons alors, de manière générale, que les structures sociales, les pratiques et les croyances façonnent le regard vers autrui et forment la culture empathique d'une société.

Le programme *Roots of Empathy*, à titre d'exemple, est un projet de culture empathique auquel la littérature sur l'empathie se réfère continuellement. Initié par Mary Gordon en 1996, à Toronto, *Roots of Empathy* permet aux enfants d'écoles primaires d'observer sur une base régulière les interactions entre une mère et son jeune enfant. Ce « stage d'observation » sensibilise les élèves au développement émotionnel et social de l'enfant, et à l'importance de la qualité de présence dans la relation.

Un tel programme familiarise l'acteur social aux facteurs de l'empathie que nous avons identifiés : en exposant l'évolution d'une relation mère-enfant, *Roots of Empathy* propose un contact face à face, montre le développement de l'enfant dans la résilience, suscite l'écoute active et, bien sûr, illustre un type de lien social d'une grande richesse empathique. Le pilier de la culture empathique, en mettant l'accent sur la culture comme agent de développement des compétences empathiques, se pose en quelque sorte comme portevoix des quatre autres piliers.

CHAPITRE III

LA COOPÉRATION ET LA SOCIÉTÉ

3.1 Introduction

Nous avons spécifié, dans le chapitre précédent, en quoi l'empathie, par la résonance émotionnelle et la modulation cognitive, contribue à stimuler l'intersubjectivité et à favoriser la syntonisation interindividuelle. L'inclinaison des acteurs sociaux à se coordonner entre eux, nécessaire à la cohésion sociale, nous invite désormais à considérer le phénomène de la coopération.

Ce chapitre portera essentiellement sur la coopération comme pierre angulaire de la civilisation humaine et agent indispensable à la fois au maintien, mais également aux changements des structures sociales. Si, par exemple, la coopération chez les primates se limite habituellement à trois ou quatre individus, la société humaine pour sa part mobilise parfois la coopération de centaines, voire de milliers d'individus (Henrich et al., 2003 : 445). Dans l'optique où la coopération supporte la vie collective, la production de projets et de structures complexes, comme l'édification de nouvelles institutions, la gestion d'un bien commun, ou encore une restructuration socioéconomique, ne sont envisageables sans elle. Il a été suggéré à cet effet d'élever la coopération au rang de troisième principe fondamental de l'évolution, dès lors qu'aucune complexité du vivant, de la cellule en passant par l'organisme, et jusqu'à la civilisation humaine, ne pourrait émerger sans celle-ci (Nowak, 2011).

Premièrement, nous entendons préciser en quoi la coopération, nécessitant des acteurs sociaux qu'ils collaborent, mettent en commun leurs aptitudes, partagent et s'écoutent, appelle aux compétences empathiques. Pour ce faire, nous faisons fond

sur la fonction morale de l'empathie qui, centrale à la vie en communauté, motive une intentionnalité prosociale et altruiste.

Deuxièmement, nous examinons l'émergence théorique de la coopération dans le monde animal et chez l'être humain. Nous explicitons alors quelques mécanismes permettant son inscription en tant qu'adaptation évolutive dans les espèces sociales. Nous spécifions ensuite quelles conditions, chez l'être humain, ont permis d'atteindre l'échelle de coopération qui caractérise nos sociétés.

Troisièmement, nous exposons certains éléments de la coopération telle qu'elle est comprise aujourd'hui dans les sociétés contemporaines. À cet effet, nous empruntons à la théorie des jeux, plus spécifiquement au dilemme de la coopération, sur lequel se sont basés les travaux de Martin Nowak, mathématicien et chercheur sur le phénomène de la coopération.

Quatrièmement, en appliquant le dilemme de la coopération dans une mise en situation qui est celle de la crise écologique, nous abordons la problématique de la gouvernance d'un bien commun. Nous empruntons alors à Garrett Hardin sa perspective de la « Tragédie des biens communs » et à Elinor Ostrom son approche de gouvernance responsable des ressources communes.

Finalement, en guise de synthèse de ce chapitre, nous répertorions cinq piliers de la coopération qui permettent une compréhension d'ensemble du phénomène, ses mécanismes, son insertion dans la société. Les cinq piliers sont le souci de réputation des acteurs sociaux, la motivation par récompense (plutôt que par punition), l'aménagement de « grappes » (*clusters*) et d'« ensembles » (*sets*) de coopération, les institutions et les normes et, enfin, l'expansion de la culture empathique.

3.2 L'empathie en tant qu'agent de coopération morale

Nous avons, dans notre étude de l'empathie, surtout examiné sa fonction épistémologique, permettant à l'acteur social, en vue de mieux harmoniser son rapport à autrui, de lire les intentions d'autrui avec une précision accrue. Par la modulation cognitive, nous avons montré qu'il est possible de converger vers la précision empathique (*empathic accuracy*). C'est principalement cette fonction épistémologique, comme a souligné notre brève histoire de l'empathie, qui anime les premiers regards sur le phénomène. Figures canoniques de la psychanalyse et de la phénoménologie, Freud et Husserl, tous deux, envisageaient l'empathie d'abord comme un mode de connaissance d'autrui. Or, l'empathie est également un agent de sensibilisation morale devant l'autre qui, ce faisant, peut motiver l'altruisme et la coopération. C'est donc sur la fonction morale de l'empathie que nous insisterons ici.

3.2.1 La fonction morale de l'empathie

La morale peut être définie simplement comme « la régulation du comportement à l'égard d'autrui » (Prinz, 2011 : 216; trad. libre). La philosophie morale de David Hume et d'Adam Smith fait partie, dans cette optique, des premiers efforts visant à tenir compte, bien avant la lettre, de l'empathie (qualifiée alors de sympathie, le concept d'empathie n'existant pas encore). Or, c'est par l'approche thérapeutique de l'empathie, dont ont été emblématiques les travaux de psychologie humaniste de Carl Rogers et Heinz Kohut, au milieu du 20^e siècle, que la fonction morale de l'empathie s'est réellement dégagée de sa fonction épistémologique. Donnant suite à ce tournant, les neurosciences affectives, aujourd'hui, envisagent l'empathie comme « motivateur du comportement prosocial, inhibant l'agressivité, et fournissant les bases affectives et motivationnelles du développement moral. » (Decety, 2012b : vii; trad. libre)

Pour la neuroscientifique Abigail Marsh, la motivation altruiste répond au degré de stimulation empathique, et à cet effet implique l'activité des circuits de la résonance émotionnelle. Marsh rapporte, par exemple, que la perception de la peur, « le plus tangible des signaux de détresse », est un puissant stimulant émotionnel qui, à cet effet, est un motivateur important de l'altruisme (Marsh, 2012 : 195)⁸⁵. La résonance émotionnelle, comprise comme un état émotionnel partagé, offre dans le bien-être d'autrui un « parti-pris affectif » (Decety et Michalska, 2012 : 168), générant du souci empathique (*empathic concern*).

Cette corrélation, « le souci empathique produit de la motivation altruiste » (Batson, 2011 : 11), est défendue par l'hypothèse *empathie-altruisme* de Daniel Batson⁸⁶. Un ensemble d'études « sociométriques » (où les compétences et les qualités d'un individu sont évaluées, par le biais de questionnaire, par l'ensemble de son groupe), montrent d'ailleurs que les chances statistiques qu'a un individu de venir en aide à autrui peuvent être prédites par l'évaluation de ses compétences empathiques (Eisenberg et al., 2012)⁸⁷. Le manque d'empathie, inversement, est associé aux personnalités antisociales, vraisemblablement peu promptes à la coopération: « lack

⁸⁵ Marsh souligne même que la compétence d'un acteur à reconnaître des signaux de peur laisse présager son comportement prosocial avec davantage de précision que des données tel son sexe, son humeur, l'évaluations de ses compétence empathique, ou sa compétence à reconnaître les autres signaux émotionnels. (2012 : 197) À cet effet, elle suggère que l'expression faciale de la peur arbore des traits infantiles, tel « high brows, large, round eyes, a flattened brow ridge, and rounded features », activant le système de soin parental, générant « the nonaggressive, protective responses that actual infants usually elicit in adults » (197-198).

⁸⁶ En plus de détails, Batson développe son hypothèse en suggérant que le geste altruiste émerge par la motivation, chez un individu, à défendre ce qu'il valorise. Il s'ensuit, l'acteur social peut valoriser autrui et souhaiter maintenir son bien-être. « The proposed theory is a value-extension theory; it claims that humans are, indeed, capable of valuing more than their own welfare. The theory fits into the general class of psychological theories that assume threat to a valued state evokes emotion that, in turn, produces goal-directed motivation to obtain or maintain the valued state. » (Batson, 2011 : 229)

⁸⁷ Inversement, ces études corrélient l'absence d'empathie à des risques accrus de commettre des actes d'intimidation. L'empathie, avons-nous souligné au chapitre précédent, peut après tout être mise en suspens volontairement, par exemple en vue de l'obtention de bénéfices égoïstes (Batson, 2012) ou par exclusion d'autrui de la communauté de semblables, c'est-à-dire par « infrahumanisation » (Echols et Correll, 2012).

of empathy and concern for the well-being of others is considered a serious risk factor for the development of hostile, aggressive, or even antisocial behavior in children » (Decety et Michalska, 2012 : 167).

Ainsi, nous comprenons que l'empathie puisse être un agent de sensibilisation morale. Or, pour la philosophe Alisa Carse, un comportement moral lui-même appelle à l'empathie et l'empathie serait donc, alors, un agent de « navigation morale » (Carse, 2005 : 192). L'empathie servirait alors à identifier la « structure morale saillante » du contexte interactionnel et permettrait d'y agir adéquatement. Ainsi, par empathie, on déterminera de quelle manière il est possible de ne pas compromettre le bien-être d'un individu, d'éviter les rapports de domination ou de dépendance, et de résister à l'incuriosité ou à l'effacement de soi (175). Ainsi, l'empathie nous permet d'agir en accord avec les limites de la connaissance et des émotions des acteurs sociaux et permet d'adopter des « contours moraux ». Enfin, plus de détails sur la « navigation morale » suggérée par Carse, que nous avons jugé facultatifs et trop incommodes pour être explicités ici, sont disponibles en appendice (consulter l'*Appendice A*).

Force est alors de constater que cette navigation morale est une tâche exigeante, une « vertu complexe » (171; trad. libre). L'approche de Carse exige que des compétences empathiques soient bien développées, et que des efforts cognitifs considérables soient mis à disposition: « realizing proper empathy requires the development and exercise of observational, emotional, and expressive abilities that are the bread and butter of good communication » (192). À cet effet, la fonction à teneur morale de l'empathie, vaut-il de le reconnaître, peut parfois être difficile à mettre en oeuvre. Qui plus est, elle peut mettre à l'épreuve les compétences empathiques de l'acteur social, comme sa résilience et son écoute⁸⁸.

⁸⁸ Nous nous référons ici aux compétences empathiques de l'acteur social telles qu'établies en rapport aux piliers de la relation empathique, illustrés au chapitre précédent.

Les recherches de Kahneman indiquent toutefois que de telles compétences, à mesure qu'elles s'intègrent au savoir intuitif de l'individu, requièrent un investissement cognitif graduellement moins élevé (Kahneman, 2012 :35). Ainsi, il est possible, en vue de faciliter la navigation empathique morale, d'entraîner ses compétences. Pour Jean Decety, l'acteur social peut développer son habileté (a) à modérer son exposition aux stimuli affectifs, (b) à supprimer ses émotions, (c) à négocier sa perception affective et à remettre en contexte l'échange dyadique, ou encore (d) à reconnaître et contrôler les signes physiques d'une détresse émotionnelle (Decety et Gleichgerrcht, 2012 : 256)⁸⁹.

L'objectif, ultimement, serait de parvenir à jumeler efficacement les fonctions épistémologiques et morales de l'empathie et d'une certaine manière, à « connaître autrui moralement ». C'est ce que Carse appelle une « tâche épistémique morale » (2005 : 175)⁹⁰. Nous avons vu, à cet égard, que l'acteur social peut, par un effort empathique conscient, oeuvrer à penser autrui au-delà des cadres culturels et idéologiques, comme les stéréotypes et l'appartenance au groupe. L'empathie est donc le moyen par excellence de résister à « la tyrannie du vécu » emprisonnant l'autre dans de nombreuses préconceptions (Berthoz, 2004 : 263). C'est là l'impératif éthique de Lévinas que de « [remettre] à l'honneur le rapport à Autrui », d'adopter

⁸⁹ Nous aimerions soulever, également, certaines nuances qu'apporte Decety vis-à-vis de ces stratégies. Notamment, que la suppression des émotions exige de mettre en suspens notre perception du stimulus affectif et puisse exiger des efforts cognitifs significatifs, tout en pouvant interférer dans la qualité de notre empathie et amoindrir notre disposition à offrir des soins. L'idéal demeure bien sûr de prendre une distance raisonnable, d'une part, et de pouvoir recontextualiser adéquatement l'interaction. Enfin, ces stratégies de recontextualisation « imply high levels of cognitive demand, but over time, they may become easier and more automatic » (Decety et Gleichgerrcht, 2012 : 252).

⁹⁰ Ce concept nous rappelle cet idéal derridien de restreindre au minimum la « violence épistémologique », violence que Derrida jugeait inévitable compte tenu de l'inscription d'autrui dans le monde réducteur du langage (Derrida, 1964/1978).

une ouverture qui « déborde la compréhension », et de résister à l'assimilation de l'Autre par le Même (Barbeau Sylvestre, 2011 : 2).

L'empathie possède donc, à la fois, une fonction épistémologique et une fonction morale. Elle est, simultanément, une méthode de connaissance et de navigation morale. Or, si elle permet à l'acteur social de s'adapter moralement à sa communauté, il est important de considérer comment la communauté, réciproquement, peut disposer l'acteur social à s'investir moralement.

3.2.2 L'empathie et le capital social

Idéalement, l'adoption empathique de contours moraux sollicite aussi la participation de la communauté. Advenant le cas où un acteur social serait incapable de supporter à lui seul la teneur affective dégagée par une situation ou une interaction adverse, l'intervention du réseau de pairs se pose comme impératif moral. La coopération, sous forme de « filet social », peut donc réciproquement bénéficier à l'expérience empathique. Ce type d'engagement constructif entre l'acteur social et sa communauté représente ce que Robert Putnam appelle le « capital social » d'une société, qu'il définit comme étant « features of social organization such as networks, norms, and social trust that facilitate coordination and cooperation for mutual benefit » (Putnam, 1995 : 66).

Or, le développement des compétences empathiques dépend d'un environnement d'apprentissage riche, où l'engagement avec la communauté tient un rôle de premier plan. Pour Putnam, l'acteur social ne bénéficiant pas de « réciprocité organisée » et de « solidarité civile » est peu enclin à développer un goût pour la collectivité (67) ni à développer des liens de confiance (et nous ajouterions d'appartenance) avec sa

communauté (72)⁹¹. Nous avons vu aussi que les inégalités économiques, par exemple, nuisent à la formation de relations empathiques en favorisant une distance physique et émotionnelle entre riches et pauvres (de Waal, 2009; Bauman, 2010). Enfin, il a été démontré, également, que le stress lié à un milieu socioéconomique pauvre mine significativement la résilience émotionnelle des jeunes, même lorsque ceux-ci performant bien à l'école et ne montrent pas de symptômes de détresse psychologique (Brody et al., 2013). Virtuellement tous nos piliers de la relation empathique (la proximité physique [le visage], la résilience, la capacité d'attention, la qualité du lien social, la culture) sont affectés par ce qui érode le capital social.

Enfin, le capital social semble aujourd'hui en déclin. Putnam affirme que, ces dernières décennies, une diminution de plus de 25% du taux de participation dans les associations religieuses, civiques, celles de parents-professeurs et les syndicats a été observée dans les sociétés américaines (1995 : 72). Pour le psychiatre Bruce Perry, le milieu familial s'est grandement appauvri également: « [humans] have spent most of the past 150 000 years living in multigenerational, multifamily groups. These relatively small tribes were characterized by rich human interactions that aren't as present in developed Western societies » (Perry et Szalavitz, 2010 : 6). Perry souligne que le ratio de contacts humains est passé de 4 adultes pour 1 enfant, au néolithique, à 1 adulte pour 5 enfants aujourd'hui.

Or, comme le souligne Mary Gordon (2007), l'empathie ne s'apprend pas, elle « s'attrape », et il est possible d'exposer l'acteur social à un environnement riche en contacts empathiques. Son programme *Roots of Empathy*, décrit au chapitre précédent, a en effet montré une meilleure intelligence émotionnelle et sociale, une

⁹¹ Frans de Waal résume bien notre point, spécifiant que « [the] role of compassion in society is therefore not just one of sacrificing time and money to relieve the plight of others, but of pushing a political agenda that recognizes everyone's dignity. Such an agenda helps not merely those who need it most, but also the larger whole. One can't expect high levels of trust in a society with huge income disparities, huge insecurities, and a disenfranchised underclass [...] trust is what citizens value most in their society ». (de Waal, 2009 : 225)

diminution des agressions, et une hausse de comportements prosociaux et coopératifs. Autrement, une méta-analyse de 213 programmes d'apprentissage émotionnel et social (*SEL; Social and Emotional Learning*), impliquant plus de 270,000 étudiants de la maternelle au secondaire, soutient que les étudiants participants à ces programmes ont de meilleurs résultats académiques, développent une meilleure résilience au stress et à l'adversité, et montrent une plus grande faculté de coordination avec autrui (Durlak et al., 2011).

Finalement, nous comprenons que le rapport entre l'empathie et le capital social en est un de réciprocité. Il peut être avancé qu'une culture disposée à l'acquisition de compétences empathiques encourage la régénération de capital social, et se pose comme facteur de résistance à la pauvreté, à la criminalité et à l'isolement social. « Understanding empathy and its role in social capital », souligne Perry, « is the key to recognizing how corrosive a lack of these qualities can be » (Perry et Szalavitz, 2009 : 279).

3.2.3 L'empathie stimule la coopération

Finalement, nous aimerions aborder un obstacle fondamental à la coopération qui, suggérons-nous, peut être surmonté par la fonction morale de l'empathie. Cet obstacle consiste en ce que la coopération est généralement envisagée comme impliquant pour chaque individu qu'il consacre, envers la collectivité, des efforts dont les bénéfices ne sont pas toujours tangibles, ni garantis. Selon la prétendue rationalité de l'*homo oeconomicus*, concevant le monde dans un rapport coûts/bénéfices, celui-ci percevrait alors mal l'intérêt d'investir dans la collectivité (Nowak, 2011). Ainsi, la coopération

fait intervenir un dilemme, dès lors qu'il peut sembler avantageux de ne pas coopérer (Richerson, Boyd et Henrich, 2003 : 358)⁹².

Le modèle de l'*homo oeconomicus*, cependant, est de plus en plus contesté et délaissé. Une de ses failles capitales est qu'il ne parvient pas à tenir compte de l'aspect émotionnel sous-jacent à la prise de décision et à l'action sociale (Kahneman et Tversky, 1979; Damasio, 1994; Kahn, 2007). L'expérience empathique, a-t-il été suggéré, doit être prise en compte dans le processus de décision de l'acteur social, et aussi serait-il possible d'opter pour un modèle d'*homo empathicus* (Rifkin, 2009). L'empathie, motivant en soi la part d'altruisme qu'implique la coopération, court-circuite d'une certaine manière l'évaluation instrumentale de l'enjeu coopératif.

Premièrement, nous avons souligné que l'empathie offre un parti-pris émotionnel dans le bien-être d'autrui. C'est ce parti-pris qui, à notre avis, écarte la perspective du calcul « coûts/bénéfices », puisqu'alléger le malheur d'autrui peut élever son propre bien-être, tout comme commettre du tort à autrui peut nous affliger. Ce faisant, la prise de décision est altérée par la proximité émotionnelle et, en vertu du souci empathique, est davantage disposée au geste altruiste que ne le serait la raison instrumentale de l'*homo economicus*; c'est l'hypothèse *empathie-altruisme* (Batson, 2012).

Deuxièmement, et en cohérence avec notre premier point, il a été suggéré que l'empathie soutient une perception « morale » du contexte (Carse, 2005). Or, les gestes posés dans un cadre moral, tel la coopération, mobilisent des émotions de satisfaction et, à cet effet, sont leur « propre récompense » (Young, 2012). Ainsi, le

⁹² Le dilemme de la coopération n'est pas sans rappeler le plus familier « paradoxe d'Olson ». Ce paradoxe stipule qu'il est dans l'intérêt de l'individu de profiter, lorsque cela est possible, du bien collectif sans payer le coût d'une participation active. C'est, conséquemment, la faille de toute association collective trop large : selon Olson, plus un groupe est grand, plus forte est la tendance d'exploitation sans participation – de « passagers clandestins » - mettant à risque la pérennité du groupe (Olson, 1965/2002).

Schadenfreude, ce sentiment de satisfaction éprouvé lorsqu'un individu dérogeant aux standards moraux a été puni, favorise la coopération en s'en prenant à ses détracteurs, soit les défecteurs (2012 : 26). Le *warm-glow effect*, inversement, un ressenti agréable associé aux contribuons morales, encourage directement la coopération (de Waal, 2012).

Troisièmement, nous avons affirmé qu'en vertu de la précision empathique, il est possible de mieux discriminer entre les gens bien intentionnés et les antagonistes, soit entre les coopérateurs et les défecteurs (Young, 2012). Par ses compétences empathiques, l'acteur social peut se méfier d'un individu dont les intentions semblent suspicieuses. De ce fait, le coopérateur augmente ses chances d'interagir avec des coopérateurs, augmentant les bénéfices perçus de ses efforts de coopération.

Enfin, nous constatons que l'empathie, autant en facilitant les manœuvres interactionnelles qu'en tant que facteur de motivation morale, est aussi un facteur magnifiant la coopération à l'échelle humaine. C'est pour cette raison que, selon Bruce Perry, « [empathy] helped us to become one of the most successful specie on Earth » (Perry et Szalavitz, 2010 : 4).

3.3 La coopération dans la nature et dans les sociétés humaines

La coopération semble d'une parfaite évidence dans notre quotidien. L'étendue de celle-ci est si vaste, et notre dépendance à son recours est telle qu'il serait impossible, aujourd'hui, d'adopter un mode de vie autarcique. Cependant, son rôle dans la société n'a été longtemps que marginalement reconnu dans les modèles tenant compte de la cohésion sociale.

En offrant leur interprétation de la théorie darwinienne de la sélection naturelle, le darwinisme social de Herbert Spencer, ou encore l'hygiénisme génétique de Ernst

Haeckel (1899/1992) ont contribué à dépeindre l'évolution sous les couleurs d'une lutte pour la survie dite « rouge et sanguinaire » (*red in tooth and claw*; Dawkins, 1976/2009). Prenant corps dans la doctrine de la « survie du plus apte », cette compréhension de l'évolution centrée sur la compétition et l'individualisme stimula un capitalisme sauvage et exporta ses idéaux dans le libéralisme économique. Un tel climat intellectuel, faut-il le constater, a longtemps agi comme repoussoir aux théories sur la coopération et l'empathie (de Waal, 2009).

Au tournant du 20^e siècle cependant, Pierre Kropotkine, libre penseur anarchiste ainsi que zoologiste et géologue russe, publie « L'entraide, un facteur de l'évolution » en vue de répondre aux idéaux de lutte sociale qu'encourageait le darwinisme social. En se basant sur des observations de terrain, Kropotkine chercha alors à confirmer ce que le zoologue Kessler avait nommé la « loi de l'aide réciproque », et qui centrait la coopération au cœur de la survie des espèces. Des manifestations naturelles qu'il observa, Kropotkine conclut alors que le combat et la lutte sont davantage un axiome qu'un fait, et qu'ils ne sont pas confirmés empiriquement⁹³. Au contraire, la sélection naturelle épargnant non pas les plus aptes, mais les plus « résistants », les espèces les mieux adaptées sont celles qui sont douées pour l'entraide⁹⁴.

⁹³ Jeremy Rifkin a abordé un point similaire, affirmant « we must understand that widespread wanton violence has not been the norm in human history but, rather, the exception [...] far more time was spent on grooming, play, and other pro-social behavior » (2009 : 22). Frans de Waal, pour sa part, nous rappelle que la violence n'est pas dans l'intérêt de l'être humain : « It is a curious fact that the majority of soldiers, although well armed, never kill. During World War II, only one out of every five U.S. soldiers actually fired at the enemy. [...] actual killing at close range has no glory, no pleasure, and is something the typical soldier tries to avoid at all costs. Only a small percentage of men - perhaps 1 or 2 percent - does the vast majority of killing during a war ». (2009: 218-219) Enfin, soulignons que dans son plus récent ouvrage, *The Better Angels of our Nature* (2011), Steven Pinker, professeur de psychologie et de sciences cognitives à Harvard, démontre que les taux de violence, en fonction de la densité des populations au travers de la civilisation humaine, suivent un déclin presque linéaire.

⁹⁴ « Fort heureusement la compétition n'est pas la règle dans le monde animal ni dans l'humanité. Elle est limitée chez les animaux à des périodes exceptionnelles, et la sélection naturelle trouve de bien meilleures occasions pour opérer. Des conditions meilleures sont créées par l'élimination de la concurrence au moyen de l'entr'aide et du soutien mutuel. Dans la grande lutte pour la vie – pour la plus grande plénitude et la plus grande intensité de vie, avec la moindre perte d'énergie – la sélection

Kropotkine suggéra que le progrès social est d'abord un fruit de la coopération. Dans la mesure où le nombre fait la force, seule la coopération parvient à instaurer un climat de confiance mutuelle propice au courage et aux initiatives desquelles peuvent émerger l'innovation, le progrès et les arts (1902/2001 : 363). La coopération comporte donc de nombreux avantages: « elles assurent aux animaux une meilleure protection contre leurs ennemis, très souvent des facilités pour la recherche de leur nourriture (provisions d'hiver, migration, etc.), une plus grande longévité et, par conséquent, une plus grande chance de développement des facultés intellectuelles » (34).

3.3.1 Les mécanismes de la coopération

Les avantages de la coopération, bien qu'ils indiquent l'utilité d'un tel acquis évolutif, ne nous permettent pas de comprendre l'évolution de celle-ci. En vue d'en faire une étude applicable, la cause du phénomène nous renseignera davantage que son effet. Souhaiterions-nous stimuler la coopération, il est important de connaître quels éléments la rendent possible, la motive, et contribuent à son expansion. En premier lieu, soulignons ici que des mécanismes spécifiques ont participé à l'édification des premières communautés coopératives dans le règne animal.

Pour guider nos efforts de compréhension, commençons par définir la coopération. Nous offrons deux définitions : de manière large, la coopération correspond à « all forms of mutually beneficial joint action by two or more individuals », alors que de manière étroite, elle désigne « situations in which joint action poses a dilemma for at least one individual such that, at least in the short run, that individual would be better off not cooperating » (Richerson, Boyd et Henrich, 2003: 358). Le dilemme inhérent

naturelle cherche toujours les moyens d'éviter la compétition autant que possible. » (Kropotkine, 1979: 80-81; les italiques sont dans le texte)

à cette seconde définition, et sur lequel nous avons insisté dans le rapport empathie-coopération, sera central à notre regard sur la coopération.

La contribution de Kropotkine, sans nul doute, se classe dans la définition large de la coopération. Or, ignorant le dilemme de la coopération de la définition étroite, l'auteur néglige une nuance importante. Comme le souligne Frans de Waal, « Kropotkin forgot to add that such a system won't work unless everyone contributed more or less equally » (de Waal, 2009: 172). Rappelons alors que la présence de défecteurs peut sérieusement entraver l'harmonie sociale des coopérateurs et, de ce fait, doit être contournée pour qu'une population de coopérateurs persiste et prospère (Young, 2012).

Nous avons alors montré que la précision empathique, grâce aux facultés cognitives supérieures de l'être humain, permettait de mieux discriminer les défecteurs et de filtrer nos interactions sociales. Nonobstant, force est de reconnaître que la coopération s'exprime dans les sociétés animales sans ces compétences cognitives⁹⁵. Tel est le cas des sociétés de fourmis et des bancs de poissons. Les causes de la coopération dans la nature sont toutefois parfois difficiles à scinder, et peuvent poser un flou théorique que certains préfèrent escamoter en parlant de « pseudocoopération »⁹⁶.

⁹⁵ Pour le primatologue Frans de Waal, l'empathie doit être envisagée comme agent de coopération à l'échelle animale. Celle-ci, cependant, se limite à l'apport de la résonance émotionnelle, et s'actualise dans le « pré-souci », soit une forme « d'attirance aveugle » (irréfléchie) vers un individu exprimant de la détresse (de Waal, 2009). De Waal dénote même, chez les singes, les éléphants et les dauphines, quelques instances de souci ciblé, ou une compréhension grossière du contexte de la détresse est impliquée.

⁹⁶ « [...] the line between cooperative and noncooperative action is often blurry. Since (a) it is often empirically difficult to discern whether activities such as resource sharing constitute genuine cooperation or merely a coerced compromise and (b) the latter is sometimes a precursor to true cooperation, we cast a broad net, including in our discussion a class of interactions that we term "pseudocooperation." » (Fessler et Haley, 2003 : 8)

En vue d'expliquer la propension des animaux à former des liens sociaux et à mettre leurs efforts en commun, il est postulé que des mécanismes évolutifs ont permis de faire de la coopération, à l'échelle de l'individu, un comportement inné et, en vue de l'espèce, une inclinaison d'ensemble. Comme l'exprime Martin Nowak, « natural selection implies competition and therefore opposes cooperation unless a specific mechanism is at work » (Nowak, 2006: 1560). En vue de désigner la coopération dans le règne animal, exposons d'abord deux classiques de la théorie évolutive, les mécanismes de sélection de parentèle et de réciprocité directe.

Suggéré par William D. Hamilton (1964), le mécanisme de coopération le plus répandu dans le règne animal, selon Bowles et Gintis (2003), serait la sélection de parentèle qui désigne la motivation de préserver son patrimoine génétique et, conséquemment, de contribuer au bien-être des individus partageant une partie significative de notre génome (Hamilton, 1964). En contribuant à la survie d'un frère ou d'une sœur, par exemple, cette théorie affirme que nous participons potentiellement à 50% de notre génome. La sélection de parentèle motiverait donc, en tant que forme de coopération primordiale, une cohésion exclusive aux liens de sang.

Un second mécanisme très répandu, suggéré par Robert Trivers (1971) serait celui de la réciprocité directe qui stipule que les individus sont disposés à coopérer avec ceux qui, dans le passé, leur ont offert de l'aide. Ce mécanisme, toutefois, est conditionnel, car il nécessite que deux individus soient aptes (a) à se reconnaître, et (b) à mémoriser la nature de leurs interactions (McElreath et al., 2003 : 126-127). Ainsi, en vertu d'une faculté de mémorisation rudimentaire, la coopération peut transcender les liens de sang.

Un troisième mécanisme de coopération est la sélection à l'échelle du groupe⁹⁷. Ce mécanisme défend qu'un groupe doué pour la coopération possède un avantage vis-à-vis des autres groupes, et qu'en augmentant les chances de survie de sa communauté, l'individu doué pour la coopération dispose de chances de survie et de procréation plus élevées (Wilson et Sober, 1994). Cette hypothèse fut originellement avancée par Darwin en vue d'expliquer l'évolution de la coopération chez l'être humain⁹⁸. Or, le mécanisme de la sélection de groupe fut critiqué et mis à l'écart en faveur d'un modèle insistant exclusivement sur la sélection au niveau du gène, comme la théorie du gène égoïste de Dawkins (1976/2009). La sélection de groupe a néanmoins été réinstituée dans le paradigme explicatif qui, désormais, pose une évolution agissant simultanément au niveau du gène et à l'échelle du groupe, tel le modèle de sélection « à niveaux multiples » (*multilevel selection theory*) proposé par Wilson et Sober (1994).

Enfin, par ces mécanismes, la coopération peut être envisagée, comme le suggérait Kropotkine, en tant qu'acquis de l'évolution. Qui plus est, la coopération est comprise comme intrinsèque à la complexification du vivant (Nowak, 2011)⁹⁹. Nonobstant, d'autres mécanismes de sélection peuvent être envisagés en vue de

⁹⁷ Le fait de faire intervenir plusieurs niveaux de sélection dans l'évolution, tel simultanément les échelles du gène, de l'individu et du groupe, est de plus en plus considéré dans la biologie évolutive. On parle alors de « sélection multi-niveaux » (Wilson et Sober, 1994; Nowak, 2006).

⁹⁸ « It must not be forgotten that although a high standard of morality gives but slight or no advantage to each individual man and his children over other men of the tribe, yet that an increase in the number of well-endowed men and an advancement in the standard of morality will certainly give an immense advantage to one tribe over another. A tribe including many members who, from possessing in a high degree the spirit of patriotism, fidelity, obedience, courage, and sympathy, were always ready to aid one another, and to sacrifice themselves for the common good, would be victorious over most other tribes; and this would be natural selection. » (Darwin, 1874: 178-179)

⁹⁹ Daniel Nettle souligne que même les bactéries, que l'on désignait être l'organisme non-social par excellence, emploient fréquemment des organisations « collaboratives » leur permettant de bénéficier d'avantages exclusifs au « quorum » (Nettle, 2009 : 226). Pour Nowak, la coopération s'exprime autant dans le comportement social de l'être humain que dans la « collaboration » des gènes au sein des chromosomes et des cellules dans les tissus organiques. (2011 : 275-276)

composer avec l'évolution de la coopération, notamment afin de justifier des organisations sociales plus complexes, comme la société humaine. En vue de mieux apprécier la coopération telle qu'elle s'exprime dans nos sociétés, nous insisterons désormais sur cette faculté propre à l'être humain qu'est la médiation symbolique de son monde.

3.3.2 La coopération humaine et le langage

La coopération a sans nul doute rapporté des « bénéfiques critiques » qui ont été capitaux à la survie des premières sociétés humaines (Fessler et Haley, 2003 : 30). Le degré de coopération accompli chez l'être humain nous qualifie même d'espèce « ultra-sociale » (Boyd et Richerson, 1997; Nowak, Tarnita et Wilson, 2010). Boyd et Richerson (1997) constatent alors qu'une coopération à cette échelle excède la portée des mécanismes de la sélection de parentèle et de la réciprocité directe¹⁰⁰. La coopération humaine bénéficierait surtout, selon Bowles et Gintis (2003) de ses affiliations au-delà des liens de sang ce qui nous invite à considérer l'influence du langage au cœur de la cohésion sociale (Dunbar, 2005).

L'apparition du langage nous démarque alors radicalement du mode social des espèces prélinguistiques (Deacon, 1998; de Waal, 2009; Nowak, 2011)¹⁰¹. Celle-ci est d'ailleurs considérée comme étant la pierre angulaire de notre espèce (Laborit, /2011;

¹⁰⁰ Pour Boyd et Richerson, « comparative evidence strongly suggests that the conventional mechanisms aren't sufficient. If kin selection, reciprocity, and punishment were sufficient to create ultra-sociality in local populations with open mating and without reproductive suppression of workers, then ultra-sociality ought to be common in our relatives [chimpanzees], given its ecological success in our case. » (Boyd et Richerson, 1997 : 8)

¹⁰¹ « Empathy [in primates] is the original, pre-linguistic form of inter-individual linkage that only secondarily has come under the influence of language and culture ». (de Waal, 2006, cité dans Rifkin, 2009)

Khan, 2007; Pinker 2007)¹⁰², d'autant qu'il a été suggéré que l'être humain est une « espèce symbolique » (Deacon, 1998). Par le langage, nous sommes capables de dégager le monde perçu dans des référents abstraits, et de communiquer ce monde à nos pairs.

Un effet premier du langage est envisagé dans sa fonction de « signalement » (*signaling*), c'est-à-dire la possibilité, en se référant aux informations symboliques que nous avons stockées au sujet d'un individu, de signaler notre connaissance d'un individu dans la communauté. La fonction de signalement est cruciale vis-à-vis de la coopération en ce qu'elle permet à l'acteur social de diffamer les défecteurs, et de louer les coopérateurs. Conséquemment, celui-ci dispose de la possibilité de filtrer ses échanges et d'aider sélectivement ceux dont la réputation laisse entendre que l'aide peut être réciproque. Aussi ce phénomène qualifié de « réciprocity indirecte » est considéré comme un des mécanismes principaux de la coopération chez l'être humain (Nowak, 2006).

Pour l'anthropologue Robin Dunbar (2005), la réciprocity indirecte s'exprime d'abord dans l'activité de « commérage » (*gossip*), une forme de toilettage social essentiel à la cohésion des sociétés humaines. La réciprocity indirecte nous invite donc à considérer que la médiation symbolique agit en guise de chambre d'écho qui, dans la communauté, amplifie graduellement l'influence de notre réputation à mesure que nos gestes sont signalés et font l'objet de commérage. Ultimement, comme les individus mal intentionnés ont été repérés et signalés, la réciprocity indirecte est une forme de garantie contre la fraude bénéficiant grandement aux communautés de coopérateurs. Ainsi, pour Smith, « language clearly increases the likelihood of solving coordination games and appears to lower the cost of monitoring and

¹⁰² Comme l'affirme Laborit, « Qui ne voit que nous n'existons en tant qu'homme qu'à travers le langage, et que celui-ci est l'intégration de l'expérience de tous les hommes qui nous ont précédés? » (2011 : 59)

enforcement in other payoff environments. Language is also likely to enhance signalling and reputation effects. » (Smith, 2003: 401)

Enfin, le langage dispose, selon nous, d'une seconde fonction cruciale : la production de la culture. Ici, la culture peut être définie comme « the information stored in individual brains (or in books and analogous media) that was acquired by imitation of, or teaching by, others. » (Richerson, Boyd et Henrich, 2003 : 358) En permettant de stocker et de transmettre de l'information symbolique, le langage permet à l'être humain de s'organiser autour de référents stables, qui peuvent être attribués à sa culture.

En raison de sa nature symbolique, la culture est envisagée de manière distincte comme catégorie évolutive exclusive¹⁰³ qui, à cet effet, est considérée comme un second système d'héritage (Hammerstein, 2003)¹⁰⁴. Il est alors possible d'envisager une « sélection culturelle » permettant d'assurer la cohésion sociale par l'entremise d'un répertoire de savoir-faire, de pratiques, de croyances, d'institutions et de normes sociales disposées à cet effet. Ainsi, nous ajoutons qu'en plus de la réciprocité indirecte, les sociétés humaines bénéficient de mécanismes de coopération culturels (Richerson, Boyd et Henrich, 2003: 379).

Enfin, comme le soulignent Fessler et Haley, « [cooperation] mechanisms are reliant upon the presence of features of the environment that reliably occurred over the

¹⁰³ L'évolution culturelle est un pan exclusif de la biologie évolutive, et possède même sa propre unité de sélection, le « mème ». Richard Dawkins, dans un chapitre dédié exclusivement à la culture humaine, a suggéré en 1976 l'idée du mème (un croisement entre le grec « mimesis », pour désigner l'imitation, et « gène ») afin d'exprimer une unité d'information culturelle, acquise par apprentissage ou par imitation, et soumise à une pression de sélection exclusive à l'évolution de la culture. Nous n'emploierons cependant pas ce concept, compte tenu de la forte polémique à son égard et de notre propre hésitation à l'égard de sa pertinence empirique. Pour un approfondissement du sujet, voir « The Meme Machine » (1999), par Susan Blackmore.

¹⁰⁴ Pour le dire autrement, en plus d'une transmission sexuelle agissant sur les fréquences alléliques du bassin génétique de la population, il est possible chez l'être humain de considérer une transmission culturelle par l'apprentissage social et l'imitation (Hammerstein, 2003 : 2).

course of the mechanism's evolution. » (2003: 30) Cette remarque nous invite à considérer que l'environnement des premières sociétés, oeuvrant dans la sélection culturelle, porte une valeur théorique importante. Cet environnement, de manière cruciale, nous informe sur l'apparition du rapport culture-coopération. Ainsi, examinons les facteurs environnementaux qui ont permis le développement de notre coopération d'échelle culturelle; nous disposerons, ensuite, d'une compréhension d'ensemble des mécanismes motivant la coopération chez l'être humain.

3.3.3 L'hypothèse de l'évolution culturelle de la coopération

L'émergence de la coopération culturelle pose un réel défi théorique. La transition de l'être humain vers ce mode de coopération, en effet, implique des changements sur le plan cognitif ainsi que l'intermédiaire de normes de conduite et d'institutions sociales motivant ces changements (Bowles et Gintis, 2003 : 429). À cet égard, il est généralement admis que la coopération, la culture et les structures sociales se sont renforcées mutuellement dans un processus de coévolution (Dunbar, 2005; Nowak, 2011).

Nous avons choisi, en vue d'illustrer ce jeu de forces à l'aube des sociétés humaines, d'exposer l'hypothèse de l'évolution culturelle de la coopération de Robert Boyd et Peter Richerson (Boyd et Richerson, 1992; Richerson, Boyd et Henrich, 2003). Pour ce faire, il nous faut exposer deux segments évolutifs distincts qui ont joué, chacun, un rôle important dans l'évolution de la coopération culturelle : (1) l'amélioration de nos instincts sociaux, lors du Pléistocène supérieur (de 35,000 à 10,000 av. J.-C.)¹⁰⁵, et (2) l'amélioration des normes et des institutions culturelles, à partir du néolithique (de 10,000 av. J.-C. à aujourd'hui).

¹⁰⁵ Remarquons que nous avons déjà établi au premier chapitre, par les travaux du philosophe

Pour Boyd et Richerson, notre degré de coopération a d'abord dû bénéficier d'une amélioration de nos instincts sociaux, lors du Pléistocène supérieur. À cette étape, la culture et les gènes évoluent réciproquement, par un processus de « coévolution culture-gène » (Richerson, Boyd et Henrich, 2003). Cette évolution est dite « lente », car elle progresse au rythme du remodelage de notre bassin génétique, une transformation envisageable par la longue durée du pléistocène supérieur.

Des institutions culturelles rudimentaires, mettant en application des normes comportementales rigides, ont alors fait office de pression de sélection en faveur de génotypes facilitant la compétence sociale, dont la capacité de suivre les normes culturelles pertinentes (Richerson, Boyd et Henrich, 2003 : 371). Selon Nettle (2006), des normes primitives et souvent draconiennes, où les dissidents pouvaient être exclus, exilés et même exécutés, ont pu agir à titre de pression de sélection : graduellement, les mieux adaptés à l'apprentissage social et à l'imitation des normes de conduite confèrent donc à la population une meilleure disposition à la coopération.

À l'ère des sociétés agricoles du néolithique, il y a 10,000 ans, la croissance démographique des sociétés, due à l'invention de l'agriculture, bouleverse le rythme de l'évolution: « the origins of agricultural subsistence systems laid the economic basis for revolutionary changes in the scale of social systems. [...] these social systems are larger, more anonymous, and more hierarchical than the tribal scale systems of the late Pleistocene. » (Richerson, Boyd et Henrich, 2003 : 365) La taille de ces sociétés nécessitait que l'échelle de coopération soit étendue au-delà des liens familiaux qui, jusqu'alors, donnaient sa forme à la vie collective. Ce nouveau seuil démographique, autrement dit, nécessite une intervention culturelle de plus en plus

Allan Young (2012), que le Paléolithique supérieur est la période où s'est façonnée la nature « sociale » de l'être humain. Nous avons tâché, en vue de comprendre l'évolution d'une disposition empathique « cognitive », de montrer quelles pressions évolutives ont pu justifier l'émergence de notre intelligence sociale.

efficace.

Ce saut organisationnel correspond à la seconde période évolutive identifiée par Boyd et Richerson. Selon eux, cette période évolutive, dès le Néolithique, concerne exclusivement la culture, ses normes et ses institutions. Elle n'est donc pas entravée par le rythme des changements sur le plan génétique, qui opèrent lentement. À cet effet, nous pouvons parler d'une sélection culturelle « rapide » : les changements institutionnels et normatifs ne nécessitent pas l'extinction physique des groupes, mais seulement leur démantèlement social, et peuvent donc se restructurer rapidement (Boyd, Richerson et Henrich, 2003). Les groupes dissous se reconfigurent alors sous des normes plus durables, ou s'agglomèrent aux communautés dont la culture normative a déjà fait ses preuves. Ce type de mécanisme de coopération, le plus efficace à ce moment, est la sélection de groupe : les groupes disposant des meilleures normes et institutions ont un avantage culturel sur les autres¹⁰⁶.

L'intervention croissante de ces tierces instances régulatrices a pour effet de systématiser les pratiques coopératives de manière à dissuader la défection, et à permettre une coopération de grande échelle¹⁰⁷. Les normes, en tant que « règle de comportement autorenforcée », sont alors très efficaces à cet égard, car elles motivent chaque individu à contribuer dans l'attente que les autres en fassent autant (Peyton,

¹⁰⁶ L'explication des auteurs est plus nuancée : « This account leans heavily on group selection on cultural variation but also includes lower-level forces driven by both microscale cooperation and purely selfish motives. » (Richerson, Boyd et Henrich, 2003 : 357) Dans ces forces de « niveau inférieur », attirant à la microcoordination des acteurs sociaux, nous pouvons vraisemblablement envisager la motivation altruiste que sous-tend le souci empathique.

¹⁰⁷ Cette perspective n'est pas sans rappeler celle du sociologue Durkheim, pour qui la société veille à ce que soient édifiés des institutions et des normes sociales aptes à ce que celle-ci prospère. Pour Durkheim, la solidarité, de manière analogue à la coopération, résulte d'un fait social, une force externe et contraignante attribuée aux sanctions collectives : « Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus ; et la présence de ce pouvoir se reconnaît à son tour soit à l'existence de quelque sanction déterminée, soit à la résistance que le fait oppose à toute entreprise individuelle qui tend à lui faire violence. » (Durkheim, 1894/2002 : 21)

200 : 389). La coercition institutionnelle, pour sa part, en punissant les défecteurs, favorise la conformité et participe au renforcement moral des normes (Boyd, Richerson et Henrich, 2003). Ainsi, les mœurs de la société finissent par converger de manière à répondre au besoin de cohésion sociale des nouvelles sociétés cosmopolites.

L'hypothèse de Boyd et Richerson a le mérite de répondre à plusieurs faits établis relatifs à la coopération (*Facts of cooperation*), auxquels toute bonne théorie sur la coopération humaine doit se soumettre (Boyd, Richerson et Henrich, 2003)¹⁰⁸. L'explication de Boyd et Richerson met l'accent tout particulièrement sur le rôle central des institutions et des normes culturelles à l'égard de la coopération chez l'être humain. Nous pourrions synthétiser ce rôle des institutions et des normes culturelles en trois points :

Premièrement, des normes et des institutions sont sujettes à l'évolution culturelle. La malléabilité culturelle des groupes favorise, au rythme d'une évolution « rapide », l'adoption des configurations de coopération les plus stables, et donc des normes et des institutions plus promptes à assurer la coordination entre groupes.

Deuxièmement, les institutions et les normes participent à leur propre renforcement culturel. Pour ce faire, elles encouragent la conformité et le renforcement moral des normes: « conformist cultural transmission combined with moralistic punishment makes between-group cultural variation much less subject to erosion by migration and within-group success of uncooperative strategies. » (369) Elles parviennent à se maintenir en récompensant la conformité (les coopérateurs) et en punissant la

¹⁰⁸ Ces faits sont (1) les humains sont prompts à coopérer, même avec des étrangers; (2) la coopération est contingente de nombreux facteurs (dont, par exemple, la disposition empathique); (3) les institutions jouent un rôle important dans la coopération en influençant les croyances, les habiletés, les schèmes mentaux, les valeurs et les préférences; (4) les institutions sont le produit de l'évolution culturelle; et, (5) la variabilité institutionnelle est énorme. (Richerson, Boyd et Henrich, 2003 : 359-360)

transgression (les défecteurs)¹⁰⁹.

Troisièmement, les institutions et des normes doivent parvenir à disposer la population à la coopération. Une bonne structure sociale favorise l'adoption des traits indispensables à la survie des individus comme des groupes:

« All successful cultures foster internal norms that enhance personal fitness, such as future orientation, good personal hygiene, positive work habits, and control of emotions. Cultures also universally promote altruistic norms that subordinate the individual to group welfare, fostering such behaviors as bravery, honesty, fairness, willingness to cooperate, and empathy with distress of others. » (Bowles et Gintis, 2003: 440)

3.4 Solutions contemporaines au dilemme de la coopération

Nous venons d'exposer comment, hypothétiquement, la coopération a pu se développer afin de prendre la forme complexe que nous observons aujourd'hui. Nous avons vu que des mécanismes de coopération comme la sélection de groupe, la réciprocité indirecte et la sélection culturelle des institutions et des normes ont permis à la coopération de prospérer dans les premières sociétés humaines. Parallèlement, nous avons présenté la coopération sous la forme d'un dilemme. Mettant en scène une prise de décision entre la coopération et la défection, le dilemme pose un « problème » qui, à cet effet, appelle à être résolu.

Nous aimerions ici poursuivre en insistant sur la coopération telle qu'elle peut être envisagée dans nos sociétés contemporaines. Pour ce faire, nous montrons quelques

¹⁰⁹ Soulignons au passage que nous avons exposé, dans notre chapitre sur l'empathie, comment l'empathie pouvait servir de motivation à la punition des défecteurs. Pour Allan Young (2012), cette tendance comportementale, la « cruauté empathique », aurait émergé compte tenu, précisément, de son utilité significative à l'égard du maintien de la cohésion sociale. La cruauté empathique émerge d'un système de motivation émotionnel incitant l'acteur social à punir ceux qui dévient des normes sociales, en quel cas la punition est dite « altruiste ».

pistes pouvant être envisagées, aujourd'hui, dans l'optique de résoudre le dilemme de la coopération. Nous considérons, à cet égard, que le problème de la coopération est résolu lorsque la coopération, en fonction de certains facteurs stratégiques, persiste comme stratégie de choix¹¹⁰.

Le paradigme de base de l'étude de la coopération, à l'échelle des sociétés humaines, se pose aujourd'hui, notamment, dans la théorie des jeux (Nowak et Sigmund, 1998). La théorie des jeux peut être définie comme « l'étude de modèles mathématiques de conflit et de coopération rendant compte de la prise de décision entre acteurs rationnels et intelligents » (Myerson, 1991 : 1; trad. libre)¹¹¹. En systématisant le problème de la coopération autour de valeurs et de paramètres concrets, la théorie des jeux permet d'identifier quels facteurs, en influençant la prise de décision, amplifient ou entravent la coopération. Notons toutefois que nous n'exposerons pas ici les arguments mathématiques sur lesquels se fonde la théorie des jeux; plutôt, nous proposons au lecteur des solutions générales dont l'interprétation se pose *en bordure* de la mathématique de la coopération.

Nous devons au mathématicien et biologiste Martin Nowak la formulation du « Dilemme de la coopération », une des études mathématiques les plus efficaces pour étudier la prise de décision inhérente au rapport coopération-défection¹¹². En

¹¹⁰ Pour être un peu plus précis : un problème de coopération est résolu lorsque, par un système d'attribution de valeurs définis, la valeur moyenne des interactions de nature coopérative excède la valeur moyenne de la défection (Nowak, 2011).

¹¹¹ À notre avis, Myerson résume de manière succincte et élégante la réciprocité entre la théorie des jeux, la coopération et les sciences sociales: « Game theory can be defined as the study of mathematical models of conflict and cooperation between intelligent and rational decision-makers. Game theory provides general mathematical techniques for analyzing techniques in which two or more individuals make decisions that will influence one another's welfare. As such, game theory offers insights of fundamental importance for scholars in all branches of the social sciences, as well as for practical decision-makers » (Myerson, 1991 : 1)

¹¹² Martin Nowak s'est inspiré, pour formuler son Dilemme de la coopération, du célèbre Dilemme du prisonnier de John von Neumann. Bien que les axiomes mathématiques du Dilemme de la coopération dépassent le cadre de notre mémoire, nous aimerions offrir aux lecteurs plus familiers avec

transposant le Dilemme de la coopération en contexte expérimental, où des participants se sont prêtés à certains paramètres de jeu précis, Nowak a pu identifier des variables permettant de résoudre le Dilemme de la coopération.

À l'échelle de l'interaction, par exemple, un rapport coûts/bénéfices favorable pour le coopérateur, des interactions continues et répétées entre les mêmes joueurs, la possibilité de connaître l'identité de l'autre joueur (le non-anonymat), ou la possibilité de punir autrui en assumant soi-même un coût personnel, sont des facteurs disposant un acteur social à choisir la coopération.

Au niveau de la société, Nowak rapporte que les instances de défection augmentent lorsque le système d'attribution est perçu comme étant corrompu¹¹³, démotivant l'acteur social à contribuer alors que d'autres ne feront pas autant (2011 : 212; 233). Ainsi, l'auteur insiste, dans la tradition d'une éthique de la reconnaissance, sur l'importance politique du respect et de la dignité dans la motivation des acteurs sociaux à coopérer.

Trois facteurs de coopération, enfin, ont retenu plus particulièrement notre attention. Selon Nowak, le Dilemme de la coopération peut être résolu par une mise en application judicieuse des trois éléments suivants: le souci de réputation des acteurs

la théorie des jeux, une version synthèse de celui-ci. Le Dilemme de la coopération de Nowak se définit par la logique suivante : le bénéfice d'une coopération mutuelle (R – *reward for mutual cooperation*) est plus avantageux qu'une défection mutuelle (P – *punishment for defection*), induisant une préférence pour la coopération dans l'ensemble. Cependant, le « dilemme » s'inscrit dans la tentation, malgré tout, à la défection (T – *temptation to defect*). Ceci se produit, par exemple, par le bénéfice de la défection lorsqu'autrui assure déjà le coût de la coopération (S – *sucker's payoff*) qui est supérieur au bénéfice « partagé » d'une coopération mutuelle (R). Le dilemme se traduit donc par $T > R$ et $P > S$, et se résout lorsque la valeur moyenne de l'ensemble des interactions où l'on a coopéré est supérieure à la moyenne de l'ensemble des interactions où il y a eu défection, advenant des chances égales de rencontrer un coopérateur et un défecteur (Nowak, 2011 : 263-264).

¹¹³ Joseph Henrich permet d'ajouter à cette observation qu'en propension plus grande à la défection, les acteurs sociaux percevant leur société comme étant corrompue ne sont pas portés à punir la défection, autorisant en quelque sorte celle-ci à prospérer. « People in unfair society show little or no willingness to punish. » (Henrich et al., 2003: 446)

sociaux, la motivation par récompense, et si l'on structure la société en vue de favoriser des communautés de coopérateurs et des sites de pratiques communes.

Premièrement, il est suggéré de miser sur la réputation des acteurs sociaux, que nous avons déjà rapportée au mécanisme de coopération de réciprocité indirecte. Pour Martin Nowak, chaque acteur social dispose d'un « bilan représentationnel » (*image score*), en quelque sorte un capital de réputation sur lequel il est possible d'investir (Nowak et Sigmund, 1998). Cette approche nous invite à reconnaître que « [people] want good reputations, but most of all they want to avoid bad reputations; [...] Individuals increase their prosocial behavior when reputation-building becomes possible ». (Henrich et al., 2003: 448) Disposer d'une mauvaise réputation peut sérieusement entraver l'insertion sociale de l'acteur social : « individuals with a history of non-cooperation are shunned and thus pay a long-term cost for their behavior » (Bateson et al., 2006 : 1). Ainsi, dans les premières sociétés humaines, où tous se côtoient quotidiennement et sont capables de discrimination en faveur des coopérateurs, le recours à la réputation aurait été fondamental (Tooby et Cosmides, 1992).

Il est donc facile de comprendre les avantages sociaux liés à une bonne réputation qui, à cet effet, est un facteur de coopération « extrêmement puissant » (Nettle et al., 2006 : 1). Or, pour Nowak, la solution de la réputation se heurte aujourd'hui au problème spécifique de l'anonymat croissant du contexte interactionnel. En vertu de l'urbanisation croissante du monde, l'auteur soulève qu'il est de plus en plus aisé de se soustraire du regard d'autrui, ce qui a pour effet d'annuler l'influence de la réputation¹¹⁴. Autrement dit, devenues trop larges, nos communautés permettent à des

¹¹⁴ Ce point, quoique nuancé dans une perspective d'intérêts communs, a été suggéré par Kropotkine : « Dans les villes, au contraire, l'absence d'intérêts communs produit l'indifférence, tandis que le courage et l'audace, qui n'ont que rarement l'occasion de s'exercer, disparaissent ou prennent une autre direction. » (Kropotkine, 1902/2001: 301)

« passagers clandestins » de prospérer en exploitant, dans l'anonymat, le bien commun de tous (Olson, 1965/2002).

Le contact face à face, dans la communauté, doit donc agir en parallèle au souci de réputation. Certaines expériences démontrent, à cet effet, que les gestes coopératifs prospèrent lorsque l'acteur social sait que ses gestes seront remarqués : par la simple présence, dans l'environnement, d'images évoquant des yeux et un regard, par exemple, l'acteur social est davantage porté à se comporter généreusement, à faire preuve d'honnêteté, et à coopérer dans les jeux de dilemme (Haley et Fessler, 2005; Bateson et al., 2006; Nettle et al., 2013). Dans l'anonymat, cependant, les tendances coopératives tendent à s'éroder. Nous pouvons envisager que, d'une part, immunisé contre les coûts portés à sa réputation, l'acteur social est davantage tenté par la défection et que, d'autre part, en présence moindre d'opportunités de bâtir sa réputation, celui-ci est moins motivé à s'investir dans sa communauté.

Ainsi, afin de revitaliser la coopération, une première démarche pourrait être d'exposer publiquement les gestes qui influencent la réputation des acteurs sociaux. À cet effet, Nowak nous invite à considérer, par exemple, l'intervention de systèmes permettant de comptabiliser et d'exposer les gestes prosociaux écologiques, ou de publiciser les dégâts environnementaux causés, notamment, parmi les acteurs industriels (2011 : 281).

Deuxièmement, Martin Nowak suggère de mettre à disposition des systèmes de motivation par récompense. La possibilité de punir les défecteurs, est-il observé depuis longtemps, dissuade l'intention de défection et augmente le taux de coopération (Boyd et Richerson, 1992). Or, l'évitement de la punition, en tant qu'incitateur, ne motive pas l'acteur social à dépasser une contribution minimale, à partir de laquelle ce dernier parvient à éviter la pénalité. La promesse d'une récompense, selon Nowak, encourage les contribuables à faire preuve de davantage

de créativité et, désirant l'obtention d'un mérite, motive potentiellement un investissement maximal (2011 : 235)¹¹⁵.

La motivation par récompense peut aisément être conciliée au souci de réputation des acteurs. Ainsi, la coopération pourrait être amplifiée, par exemple, par des primes de reconnaissance et des gages de bonne réputation. Nowak suggère, pour sa part, d'établir un système de récompense tribulaire des efforts à diminuer sa consommation d'énergie, ou encore en ouvrant un espace de reconnaissance publique récompensant les initiatives écologiques (Nowak et Dreber, 2008).

Enfin, troisièmement, Nowak rapporte que la disposition d'une population à coopérer dépend largement de l'aménagement des communautés de coopérateurs et des sites de pratiques communes dans la société¹¹⁶. Cette approche mise sur le fait que les acteurs sociaux sont plus susceptibles d'interagir et de coopérer s'ils partagent des activités ou des intérêts en commun (Nowak, 2011 : 258).

La coopération, alors perçue comme une préférence ou un comportement social, tend à se disséminer dans une société aménagée à cet égard. D'une part, par exemple, la présence d'un nouveau site de pratique commune (comme un centre d'escalade, ou une commune de jardinage urbain) suffit à faire converger un nombre d'individus vers ce champ d'activité, et à susciter l'émergence d'une communauté de coopérateurs là où elle n'avait pas d'espace d'actualisation. D'autre part, certains individus ne seraient portés à collaborer qu'une fois que *plusieurs* pratiques

¹¹⁵ Notons au passage que l'évitement de la punition (la punition étant un coût en terme de réputation ou, carrément, de capital monétaire) demeure à notre avis une motivation plus efficace que la simple absence d'incitateur, dans quel cas il est envisageable que la contribution ne dépasse pas un seuil minimal, sinon qu'elle soit même insuffisante.

¹¹⁶ Martin Nowak identifie les communautés de coopérateurs par le nom de « grappes » de coopération (*clusters*), et les sites de pratiques communes par le nom « d'ensembles » de coopération (*sets*). Nous simplifions en évacuant la terminologie grappes/ensembles, empruntée à la théorie des réseaux à laquelle se réfère Nowak, notamment, en parlant du mécanisme de coopération de la « réciprocité en réseaux ».

communes (p. ex. l'escalade *et* le jardinage) motivent leur agrégation, à quel stade peuvent émerger de nouvelles communautés de coopérateurs.

Pour Nowak, il est donc important de faciliter l'agrégation autonome des communautés, par exemple en mettant à leur disposition des outils législatifs ou en préservant des espaces publics. Ultimement, en investissant dans une structure coopérative vertueuse, la société parviendrait à mettre sur pied, en quelque sorte, une « masse critique » d'acteurs sociaux prompts à l'entraide¹¹⁷. Ce troisième facteur de coopération, remarquons-nous, répond directement au problème de déclin de capital social identifié par Robert Putnam.

3.5 La gouvernance des biens communaux

Enfin, nous aimerions désormais examiner une application concrète du dilemme de la coopération que nous venons d'exposer. Nous montrons ici comment la coopération est constitutive de l'action collective, et plus spécifiquement du problème de la gouvernance des biens communaux. Notons que cette approche est cohérente au rapport coopération-altruisme suggéré dans ce chapitre, car effectivement, la préservation des biens communaux invite la suspension temporaire de l'intérêt personnel à l'égard du bien-être de la communauté (Kropotkine, 1979). Qui plus est, la gouvernance des biens communaux suscite, nous le verrons, l'aménagement de communautés de coopération et de sites de pratiques communes, et nous invitent à envisager l'application des mécanismes de coopération.

¹¹⁷ Ce point est central à la théorie de l'entraide suggérée par Kropotkine, pour qui les pratiques communes et les biens publics demeurent les plus puissants incitatifs à la coopération: « l'importance morale des possessions communales, si petites soient-elles, est encore plus grande que leur valeur économique. Elles conservent dans la vie du village un noyau de coutumes et d'habitudes d'entraide qui agit comme un frein puissant sur le développement de l'individualisme sans merci et de l'avidité, que la petite propriété ne développe que trop facilement. » (Kropotkine, 1902/2001: 262)

Nous emploierons, à titre d'exemple de biens communaux, la gouvernance des « réserves de ressources communes » (*common-pool resources*). De telles réserves de ressources, finies et partagées, sont par exemple des pêcheries, des pâturages, des systèmes d'irrigation, ou encore l'atmosphère terrestre. Les ressources partagées, seraient-elles tarées, menacent alors la pérennité des communautés qui en dépendent, et implique que soit assurée, par mesure préventive, une gouvernance responsable, soit un système d'action collective efficace et consciencieux de son empreinte écologique.

Soulignons d'emblée que le problème ici n'en est pas un de finitude environnementale, mais bien d'action collective, soit de coordination et d'entraide. L'action collective, suscitant la contribution d'une communauté entière dans l'objectif de préserver l'intégrité de son environnement, appelle au dilemme de la coopération que nous avons jusqu'alors bien étayé : elle désigne la situation où les efforts des usagers désireux de contribuer (les coopérateurs) est compromis par les usagers exploitant le bien commun sans en faire autant (les défecteurs). Ce type de scénario porte le nom de « jeu des biens communs » (*public goods game*), popularisé par Garrett Hardin sous le titre de la *Tragédie des biens communs* (1968) qui, selon Nowak, illustre « our chronic inability to sustain a resource that everybody is free to use and, alas, is just as free to abuse » (Nowak, 2011 : 210).

Manfred Milinski, directeur du département de biologie évolutive du *Max Planck Institute*, s'intéresse spécifiquement à la résolution de la tragédie des biens communs par la coopération. Dans une expérience, il s'est intéressé particulièrement à l'influence de la perception du risque sur l'action collective, cherchant à évaluer la capacité d'un groupe d'individus à résoudre ce qu'il appelle un « dilemme de risque social collectif » (*collective risk social dilemma*). Des ensembles formés de six joueurs, possédant tous le même capital initial (40 euros/joueur), doivent alors contribuer ensemble à respecter un quota environnemental (un investissement de 120

euros). Si ce quota n'est pas respecté, il y a un risque que le capital que chaque joueur est parvenu à conserver soit totalement perdu. Des variations dans le risque associé à cette perte totale (évalué à 10%, 50%, et 90%) permettent alors de mesurer l'influence de la perception du risque sur l'action collective.

Évidemment, de nombreux joueurs (défecteurs) préfèrent ne pas investir, dans l'attente que les autres participants (coopérateurs) compensent leur avarice. L'expérience montre ultimement que la perception du risque est une variable qui influence la prise de décision (Milinski et al., 2007; Santos et Pacheco, 2011)¹¹⁸. Or, la plupart du temps – même lorsque le risque est porté à 90% - les joueurs n'ont pas atteint le quota. Surtout, l'expérience de Milinski montre alors qu'une communauté articulée dans l'objectif de préserver un bien commun risque de ne pas respecter d'elle-même les paramètres d'exploitation jugés sécuritaires, voire prioritaires. À cet effet, l'intervention d'une tierce instance, à titre d'agent régulateur, semble donc inévitable.

Garrett Hardin, insistant sur la formule d'Hegel « freedom is the recognition of necessity » (cité dans Hardin, 1968 : 1248), soulève que la « libre exploitation » des biens communs n'est pas sans nécessiter une contrainte: le respect de paramètres d'exploitation qui ne mettront pas la commune en péril. Ainsi, l'action collective appelle à l'application d'une gouvernance responsable¹¹⁹. Elinor Ostrom, récipiendaire du prix Nobel d'économie pour ses travaux sur l'action collective et la gouvernance économique des biens communaux, répertorie alors trois angles d'approches que doit prendre en compte tout projet de gouvernance responsable.

¹¹⁸ Par exemple, lorsque le risque de perdre son capital était évalué à 90%, 50% des équipes sont parvenues à respecter le quota. Lorsque ce risque était évalué à 50%, seulement 10% y sont parvenues et, pour un risque de 10%, aucune équipe n'a su respecter le quota.

¹¹⁹ Et comme l'a souligné Ronald H. Coase (1960) au sujet des biens communs, « Potential solutions to the problem of the commons include [...] government efforts to encourage cooperation among the herders (such as providing means of enforcing any agreements they might reach) » (Coase, 1960 : *notes and questions*).

En premier lieu, Ostrom suggère l'adoption de principes régulateurs ayant pour objectif d'assurer la pérennité des biens communs. C'est là l'argument du mécanisme culturel de la coopération, soit l'implémentation d'institutions et de normes coopératives. De tels principes doivent, notamment, encadrer (1) la définition de bornes précises, qui permettront de délimiter un droit d'usage du bien commun responsable, (2) une surveillance des ressources adaptée au juste exercice de ces droits, (3) des sanctions graduées selon le contexte et la gravité des transgressions, ainsi que (4) des dispositifs de résolution de conflit entre les acteurs sociaux (Ostrom, 2002 : 1331).

Dans un deuxième temps, Ostrom insiste sur l'importance de tenir compte de la nature des ressources communes. Selon elle, la mise en forme d'une gouvernance responsable doit avant tout se mouler aux limites écologiques, et non l'inverse. Il sera plus facile, par exemple, de gérer une ressource dont le taux de renouvellement est prévisible, ou lorsque son étendue spatiale est bien mesurée.

Troisièmement, Ostrom insiste sur la centralité du contexte social appuyant la juste gestion de la réserve. Une juste exploitation, à cet effet, dépend largement de la dépendance de la communauté à son égard, de la complémentarité parmi les différents intérêts d'exploitation, et de la réciprocité et de la confiance entre les acteurs sociaux. Il est alors crucial que la société favorise une compréhension commune vis-à-vis de la problématique d'exploitation responsable.

Ultimement, les travaux d'Ostrom nous permettent d'insister sur l'importance de l'institutionnalisation d'une forme de « gouvernance éthique et coopérative »¹²⁰ autour

¹²⁰ Afin de rendre justice à l'auteur, nous aimerions souligner l'affection d'Ostrom pour les communautés autonomes, c'est-à-dire pour les régimes de gouvernance locaux auto-organisés. Aussi démontre-t-elle dans ses travaux l'efficacité de ces formes de gouvernance lorsque certaines conditions organisationnelles sont remplies: « farmers with long-term ownership claims, who can communicate, develop their own agreements, establish the positions of monitors, and sanction those who do not conform to their own rules, are more likely to grow more rice, distribute water more equitably, and keep their systems in better repair than is done on government systems. » (Ostrom, 2002 : 1324).

de ces points : (1) éduquer l'ensemble des utilisateurs quant à l'importance du respect des paramètres sécuritaires et la signification des risques y étant associés¹²¹, (2) favoriser l'établissement d'un climat de confiance et de réciprocité entre les utilisateurs, (3) instaurer des normes d'usage responsables ainsi que des sanctions adaptées au contexte de la transgression de ces normes¹²² et, (4) aménager les communautés de coopérateurs ou d'utilisateurs de manière à faciliter le contact et de favoriser leur coordination autour d'un objectif commun¹²³.

3.6 Cinq piliers de la coopération

Remarquons que l'hypothèse de Boyd et Richerson, les travaux de Martin Nowak et le modèle de gouvernance responsable d'Elinor Ostrom, exposé dans ce chapitre, convergent tous vers cette conclusion: la survie d'une communauté, ou d'une société, dépend ultimement de sa capacité à stimuler la coopération et à articuler l'action collective, par le biais d'institutions et de normes responsables, dans l'optique de préserver le bien commun qu'est son propre environnement. À cet effet, la résolution du dilemme de la coopération est un élément clé au maintien de toute collectivité.

¹²¹ Une conclusion principale de Milinski, vis-à-vis de la résolution du dilemme de risque social collectif, est que les participants doivent être bien informés de l'ampleur des risques encourus et, notamment, des changements climatiques (Milinski et al., 2008).

¹²² Suite au point amené par Nowak que la récompense est un plus puissant motivateur de coopération que la punition, rappelons qu'il serait favorable alors d'établir une gouvernance dotée simultanément d'un système de sanctions et d'opportunités de récompense et de reconnaissance.

¹²³ Santos et Pacheco, en abordant la tragédie des communs, démontrent également la pertinence de cette approche soutenue par Nowak et Ostrom. Selon eux, une large interconnectivité entre différents petits ensembles optimise le taux de coopération: « Instead of large-scale endeavors involving most of the population, which as we argue, may be counterproductive to achieve cooperation, the joint combination of local agreements within groups that are small compared with the population at risk is prone to significantly raise the probability of success. In addition, our model predicts that, if one takes into consideration that groups of different sizes are interwoven in complex networks of contacts, the chances for global coordination in an overall cooperating state are further enhanced. » (Santos et Pacheco, 2011 : 10421)

À notre avis, le dilemme de la coopération prend essor sur l'enjeu le plus large lorsqu'il considère la planète Terre elle-même comme bien commun dont la pérennité est menacée (Nowak, 2008; Santos et Pacheco, 2011). Un tel dilemme suscite la participation de plus de 7 milliards de participants, dont l'action collective doit permettre de reposer l'empreinte écologique humaine dans des paramètres sécuritaires, sans quoi tous - coopérateurs comme défecteurs - seront perdants. D'une manière analogue, le philosophe et mathématicien Bertrand Russel affirmait que « seule la coopération pourrait sauver l'humanité » (1954; trad. libre). De toute évidence, la résolution de la Tragédie des biens communs, aujourd'hui, appelle à un degré de coopération sans précédent¹²⁴.

En guise de synthèse, nous soulignons ici cinq éléments explorés au fil de ce chapitre. Pour autant qu'ils soient efficacement intégrés dans l'espace public des acteurs sociaux, nos « piliers de la coopération » peuvent, sans doute, amplifier significativement la synergie humaine visant à éviter, par l'action collective, la Tragédie des biens communs. Ces piliers sont (1) le souci de réputation des acteurs sociaux, (2) la motivation de la coopération par récompense, (3) un aménagement structurel favorable à l'action collective, (4) l'institutionnalisation de normes écologiques et, enfin, (5) la mise en forme d'une culture empathique permettant à l'acteur social de manifester un souci empathique pour sa communauté et son environnement.

Notre premier pilier est le souci de réputation des acteurs sociaux, souligné par Martin Nowak en vertu d'un mécanisme coopératif propre à l'être humain, la réciprocité indirecte. La propension des acteurs sociaux à se bâtir une réputation favorable, et à éviter les comportements nuisibles à leur image, peut être employée

¹²⁴ Nowak est de l'avis que la crise écologique sera la pression même qui nous contraindra à oeuvrer la forme de coopération la plus complexe qui ait jamais existée: « climate change will force us to enter a new chapter of cooperation » (Nowak, 2011 : 278).

par des systèmes de reconnaissance et des modèles de sanction. De telles stratégies peuvent être mises en œuvre, notamment, afin de contrer l'effet pernicieux de l'anonymat dans les centres urbains.

Deuxièmement, la mise en forme d'un système de motivation par récompense, en tant qu'alternative suggérée à un recours exclusif aux sanctions, est notre second pilier de la coopération. La récompense peut, d'une part, susciter une participation plus forte chez les contribuables et, d'autre part, stimuler l'innovation et l'imaginaire des communautés de coopération par la promesse de la gratification. Soulignons que les sanctions ne doivent pas pour autant être retirées, notamment car elles découragent la défection. Plutôt, les sanctions peuvent être graduées selon le contexte de la transgression (Ostrom, 2002). Enfin, la punition et la récompense peuvent miser directement sur notre premier pilier, le souci de réputation.

Troisièmement, il est possible de miser sur un aménagement structurel de la société propice à l'action collective. Ce point a été soulevé par Elinor Ostrom, mais surtout par Martin Nowak, qui suggère un aménagement stratégique de communautés de coopérateurs et de sites de pratiques communes. Cette « structure » vise alors à magnifier la disposition coopérative d'une population en favorisant, notamment, les opportunités de rencontre et de mise en œuvre de projets collaboratifs, et en articulant les rencontres sociales autour de préoccupations communes. Disposant de plus d'espaces d'insertion publique, l'action collective peut se déployer sur une échelle plus large.

Quatrièmement, l'édification d'institutions et de normes écologiques, tel que l'a illustré Elinor Ostrom, assure que soient respectés les objectifs fixés par la communauté. Cette institutionnalisation vise la mise en forme et le respect des paramètres d'exploitation et d'allocation responsables. Or, elle doit tenir compte de la nature du bien commun concerné et des conditions sociales de son usage. À titre d'exemple, nous soulignons l'objectif *trois fois 20* (20-20-20) des pays de l'Union

Européenne, visant d'ici l'an 2020 à réduire de 20% les gaz à effet de serre, d'augmenter de 20% la consommation d'énergie verte et d'augmenter de 20% l'efficacité énergétique.

Cinquièmement, rappelons que l'empathie favorise la qualité de la coordination entre acteurs sociaux. À cet effet, une culture empathique motiverait la communauté à agir de manière responsable et prosociale. La culture est donc un élément critique dans l'approfondissement de la conscience empathique, soit de la prise de conscience des acteurs à l'égard de leur communauté et de l'environnement. Le souci empathique est un vecteur éthique pouvant inciter l'individu à préserver l'intégrité de sa communauté et de son environnement écologique, comme la biosphère¹²⁵. Enfin, en favorisant l'acquisition de compétences interpersonnelles comme la lecture des états affectifs, la régulation émotionnelle, l'ouverture à la diversité et aux milieux multiculturels, une culture empathique dispose la communauté à coopérer sur une plus grande échelle.

¹²⁵ Cette idée rejoint le concept de « conscience biosphérique », exploité par Jeremy Rifkin, et qui sera exposé en plus de détails dans notre prochain chapitre.

CHAPITRE IV

LA CONSCIENCE EMPATHIQUE ET LA CULTURE

4.1 Introduction

Nous avons conclu le précédent chapitre en suggérant que certains piliers de la coopération, bien articulés à même la société, peuvent amplifier l'action collective autour de projets coopératifs, comme la gestion de biens communaux. Nous demeurons toutefois en position de nous demander s'ils peuvent suffire à motiver une coopération à l'échelle planétaire et à résorber, dans des délais raisonnables, les dommages environnementaux résultant de nos modèles socioéconomiques et de nos modèles de gouvernance.

Voilà une question dont la réponse, fût-elle formulable, excède de loin le sens et la portée de ce mémoire. Nonobstant cette limitation, nous avons signalé clairement notre souci pour que cette coopération converge vers un horizon moral. Dans l'optique où, comme l'exprime Alisa Carse, « la morale *exige* l'empathie » (2005; trad. libre, les italiques sont les nôtres), nous entendons poursuivre, dans ce dernier chapitre, sur le seul de nos piliers de la coopération qui ait une dimension à proprement dire « morale », la culture empathique.

Nous montrons ici comment la culture, jouant un rôle décisif sur le développement de la conscience empathique de l'acteur social, peut contribuer à une action collective menée dans un souci commun pour l'environnement et dans la mise en œuvre d'un idéal de gouvernance écologique responsable.

En nous intéressant spécifiquement à l'expression culturelle de l'empathie, nous devons emprunter à plusieurs repères sociohistoriques situant notre objet d'étude dans une échelle de temps et d'espace beaucoup plus large. Cette nouvelle échelle de

grandeur, vaut-il de souligner, est trop large pour que nous nous attardions à certains piliers de la relation empathique. Rappelons que ces piliers, illustrés dans notre second chapitre, sont (I) le visage (en tant que présence d'autrui), (II) la résilience de l'acteur social, (III) ses compétences d'écoute et d'attention, (IV) le type de lien social cadrant la dyade interactionnelle et, enfin, (V) la culture soutenant l'apprentissage de l'empathie et du rapport à autrui.

Des éléments résolument idiosyncrasiques comme la réception du visage (en tant que modalité de rencontre), la résilience de l'acteur social, et la capacité d'écoute et d'attention, se prêtent mal à l'analyse sociohistorique que nous proposons ici. Bien que d'une grande pertinence, il serait donc trop exigeant d'entreprendre de situer scrupuleusement ces paramètres dans la culture. Le quatrième de nos piliers, les types de liens sociaux, sera pour sa part inclus implicitement dans ce chapitre, notamment lorsque nous nous référerons aux bornes de la conscience empathique et aux communautés de « semblables ». Or, c'est d'emblée sur le cinquième de nos piliers, la culture empathique, que nous insisterons ici.

Notre méthode, encore une fois, consiste en l'énonciation d'idéaltypes théoriques. En guise de repères synthétiques, des piliers ont été suggérés pour la relation empathique dans notre second chapitre, et pour la coopération dans notre troisième chapitre. Nous mettrons ici en évidence des piliers de la conscience empathique qui permettront de dégager une vue d'ensemble sur la variation culturelle de l'empathie.

C'est à la lumière des travaux de l'auteur et économiste Jeremy Rifkin que nous formulerons nos piliers de la conscience empathique, ainsi que certains éléments de la culture qui lui sont centraux, tels les modèles d'éducation et de parentalité et l'interdépendance. Trois repères sociohistoriques qui, au cœur de son ouvrage *The Empathic Civilization* (2009), cadrent la conscience empathique sont (1) *les régimes d'énergies*, (2) *les technologies de communication*, et (3) *les bornes de la conscience*. On comprendra toutefois que les illustrations de ces facteurs sociohistoriques, aux

possibilités infinies, seront ici limitées pour tenir compte du cadre restreint inhérent à un tel mémoire.

Les travaux de Rifkin constituent une étude de cas exemplaire, qui se sont avérés être fort opportuns dans nos efforts visant à comprendre l'inscription culturelle et sociohistorique de la conscience empathique. Deux de ses ouvrages, à cet effet, nous ont paru particulièrement pertinents. *The Empathic Civilization* (2009), opus magnum théorique de l'auteur, nous permet d'aborder la manifestation socioculturelle de l'empathie d'un point de vue historique et écologique. Plus récent, *The Third Industrial Revolution* (2011) détaille un projet de restructuration économique – *la troisième révolution industrielle* – visant à établir une nouvelle forme de gouvernance fondée sur les énergies vertes, la démocratisation de l'énergie et la latéralisation du pouvoir. En mettant en évidence les rapports étroits entre l'empathie, la coopération et la structure sociale, ces ouvrages facilitent donc, à ce stade de notre travail, la mise en synthèse de nos idées. En outre, d'autres motifs permettent de mieux situer encore l'intégration des travaux de Rifkin à notre mémoire.

Premièrement, Jeremy Rifkin positionne au cœur de son projet la capacité de l'être humain à établir des liens empathiques. Les relations empathiques y occupent une fonction de « fantôme dans la machine », et sont dès lors la force permettant d'articuler notre civilisation, dans la solidarité et dans le souci commun, autour de projets communautaires telle la gouvernance écologique¹²⁶. À cet effet, Rifkin contribue à mettre en valeur le rôle, chez l'acteur social, des compétences empathiques. Son initiative de poser la conscience empathique comme fondement des rapports socioculturels nous permettra de mieux dégager les éléments d'une culture empathique.

¹²⁶ Rifkin s'approprie la métaphore de la « main invisible » de Adam Smith afin d'attribuer un rôle analogue à l'empathie. Il précise ensuite: « Empathy becomes the thread that weaves an increasingly differentiated and individualized population into an integrated social tapestry, allowing the social organism to function as a whole » (2009 : 37).

Deuxièmement, Rifkin reconnaît dans le phénomène empathique certaines limitations biologiques, « circumscribed by natural selection. There are both minimum thresholds and outer limits to empathic expression » (2009 : 124). En défendant cette « ontologie » de l'empathie, l'auteur montre une affinité avec notre propre étude du phénomène. En effet, nous avons reconnu, à travers la conception nativiste et la conception modulariste, examinées au chapitre 2, un aspect naturel et inné de l'empathie.

En troisième lieu, Rifkin soutient qu'en étendant des liens empathiques à l'échelle de la biosphère, nous parviendrons à motiver une coalition planétaire, soit un degré de coopération sans précédent. Aussi cette idée est-elle contemporaine de la pensée de Martin Nowak, selon lequel nous entamons collectivement un « nouveau chapitre de coopération ». En effet, pour Rifkin, nous sommes « à la veille d'un tournant historique vers un climax de l'économie mondiale - son passage à un état autostabilisant - et vers un repositionnement fondamental de la vie humaine sur la planète. » (2009 : 3; trad. Françoise et Paul Chemla)

Quatrièmement, ayant pour finalité de préserver l'intégrité de la biosphère, la pensée de Rifkin montre une grande similarité avec la problématique de gestion d'un bien commun, que nous avons exposée au chapitre précédent. Son projet de Troisième révolution industrielle, à cet effet, est décrit comme étant « a distributed form of capitalism that brings out our collaborative nature, is motivated by a sense of the common good, and is expressed through a new dream of quality of life and planetary sustainability » (Rifkin, 2009: 590). Rifkin vise ultimement l'institutionnalisation d'un modèle de gouvernance responsable, semblable aux communes imaginées par Ostrom.

Cinquièmement, Rifkin rejette le paradigme économique actuel et propose une réponse originale : substituer au modèle de l'*Homo economicus*, axé sur la

compétition, celui de l'*Homo empathicus*, centré sur la coopération¹²⁷. C'est d'ailleurs dans cette optique que l'auteur présente le paradigme de la troisième révolution industrielle. Qui plus est, son plan d'action a été bâti en fonction d'une limite de temps éclairée¹²⁸, et d'une structure matérielle concrète que nous exposerons à la fin de ce chapitre.

Enfin, les travaux pionniers de Jeremy Rifkin, sont non seulement conciliables avec le cadre théorique de notre mémoire, mais s'appuyant sur ses travaux d'économiste et de conseiller de nombreuses instances politiques, allant de l'Union européenne aux milieux d'affaires américains, ils jouissent d'une notoriété certaine (voir *Appendice B*).

Certes, le cadre théorique de Rifkin est complexe et exige un laborieux effort de compréhension. Or, en détaillant attentivement les piliers de la conscience empathique – les régimes d'énergies, les technologies de communication et les bornes de la conscience –, nous pourrions expliciter avec plus de clarté quels rapports entretiennent la structure de la société, la culture, et l'empathie. Enfin, suite à cette démarche, il sera plus aisé de présenter le projet de la Troisième révolution industrielle au lecteur.

Cette démonstration s'amorcera par l'examen du paradoxe empathie-entropie, qui

¹²⁷ En stipulant l'autorégulation des marchés, les pionniers de l'économie moderne et du libéralisme, Adam Smith et John Locke, ont plutôt permis l'évolution du libéralisme et du capitalisme sauvage qui, rapporte Rifkin, sont antagonistes aux efforts écologiques et à une répartition juste du capital (Rifkin, 2009 : 531-534). Fondé sur l'intérêt personnel et la compétition, ce paradigme économique doit être substitué, selon l'auteur, par un modèle orienté vers l'empathie et centré sur la pérennité d'un bien commun, la Terre. Autrement dit, l'*Homo Economicus* doit faire place à l'*Homo Empathicus* (43).

¹²⁸ Par exemple, dans une entrevue avec *European Energy Review* Rifkin souhaitait mettre en oeuvre son projet dans la fenêtre d'opportunité d'une dizaine d'années, ouverte vers 2007... : « There is no other choice. [...] We have a window of about ten years » (*European Energy Review*, 2008). Dans son livre *The Third Industrial Revolution*, l'auteur insiste sur la faisabilité du changement paradigmatique dans l'espace d'un demi siècle.

nous permettra ensuite d'étayer le processus des « changements de conscience » proposé par Rifkin, puis de clarifier « les rapports culture-empathie », avant de conclure sur le projet de gouvernance écologique qu'est la Troisième révolution industrielle.

4.2 Le paradoxe empathie-entropie

L'ouvrage *The Empathic Civilization* illustre, notamment, le « paradoxe caché de l'histoire humaine » (2009 : 5; trad. libre), à savoir le chevauchement sociohistorique de deux variables au coeur de la civilisation humaine, l'empathie et l'entropie. D'un côté, l'empathie, capacité humaine intrinsèque permettant de ressentir de la préoccupation pour son groupe d'appartenance (par souci empathique), figure à titre d'indice de cohésion structurelle. De l'autre, l'entropie, deuxième loi de la thermodynamique, représentant le « chaos » dans un système¹²⁹, est l'indice de désorganisation structurelle.

En situant la civilisation humaine dans un équilibre dynamique entre l'empathie et l'entropie (la cohésion et le désordre), Rifkin parvient à rendre compte d'un rapport particulier entre l'être humain et sa niche écologique. À l'échelle des individus, l'empathie supporte les interactions prosociales qui maintiennent l'intégrité des sociétés humaines. Les fonctions épistémologique et morale, que nous avons

¹²⁹ L'entropie est définie comme la quantité d'énergie perdue et irrécupérable étant imputée à chaque « travail » énergétique. Ainsi, tout système énergétique devrait être considéré (très) partiellement non-renouvelable, dans la mesure où la transformation énergétique comporte une part de perte, infime, qui est due à l'entropie. Un système capable de s'alimenter à partir d'une ressource énergétique extérieure est dit « néguentropique » dans la mesure où il résiste temporairement à l'entropie. Cette résistance entropique est dite temporaire du fait que ces ressources énergétiques, ultimement, sont dépendantes d'une réserve énergétique non-renouvelable (par exemple, le système solaire dépend de l'énergie du Soleil). L'entropie exprime alors la tendance inévitable de tout système à s'atrophier structurellement dans une usure énergétique temporelle : « The second law states that energy can only be changed in one direction, that is, from usable to unusable, from available to unavailable, or from ordered to disordered » (29).

illustrées dans notre étude de l'empathie, en stimulant l'intersubjectivité et le souci pour autrui, soutiennent cette fin. Or, à l'échelle de la culture et de la société, maintenir les rapports humains ainsi que l'intégrité de la structure sociale nécessite une consommation d'énergie, que l'être humain puise dans les écosystèmes environnants, telles les rivières, les forêts, les mines, etc. L'exploitation de ces réserves de ressources finies menace la pérennité des écosystèmes, conduisant à une entropie croissante de l'environnement.

Nous pourrions donc dire que la portée empathique est attribuable à l'étendue de la civilisation, dont relève également l'intégrité de l'environnement:

« The tragic flaw of history is that our increased empathic concern and sensitivity grows in direct proportion to the wreaking of greater entropic damage to the world we all cohabit and rely on for our existence and perpetuation. We are at a decisive moment in the human journey where the race to global empathic consciousness is running up against global entropic collapse. » (Rifkin, 2009 : 42)

Ainsi présenté, le paradoxe de Rifkin résonne avec la *tragédie des biens communs* de Garrett Hardin, et son projet de troisième révolution industrielle, solution proposée au paradoxe, rappelle pour sa part les principes de gouvernance responsable d'Elinor Ostrom. Toutefois, en incluant dans sa problématique une analyse sociohistorique du rapport entre la société et son environnement, Rifkin innove grandement. Pour ce faire, l'auteur emploie un échafaudage théorique complexe ayant la portée explicative d'un métarécit, ou d'une grande théorie¹³⁰.

Enfin, le récit de Rifkin s'intéresse à l'évolution des sociétés humaines, des premières sociétés aux métropoles contemporaines. L'idée d'une telle évolution rappelle l'idée

¹³⁰ La grande théorie est un concept épistémologique relatant une portée explicative complète, cosmologique, portant sur la totalité de l'histoire comme de la nature humaine. Ce concept est développé notamment chez C. Wright Mills, dans *The Sociological Imagination* (1959/2000). Nous pouvons nommer, à titre d'exemple de grandes théories, les système de pensée de Giambattista Vico, Hegel, Karl Marx ou Auguste Comte.

d'un mouvement graduel et cumulatif de l'évolution, trouvé dans le gradualisme de James Hutton et le positivisme d'Auguste Comte. Or, l'évolution sociale de Rifkin n'est pas cumulative. Elle peut même subir, nous le verrons, des « crises entropiques », soit des périodes de déclin structurel et de régression psychologique. Ceci est dû, principalement, au fait que la culture humaine, selon Rifkin, n'est pas l'épiphénomène d'un vecteur simple, mais suit le mouvement de plusieurs variables. Rifkin rejette donc un modèle gradualiste de l'évolution, préférant une évolution *ponctuée* : un « progrès non linéaire », rythmé par des événements isolés et contingents (2009 : 11). Ces événements ponctuels sont, essentiellement, les changements de régime d'énergies, les révolutions en technologies de communication, et l'expansion de bornes de la conscience.

4.2.1 Régimes d'énergies, technologies de communication et bornes de la conscience

Avant d'entamer une étude plus approfondie de l'évolution sociale chez Rifkin, nous aimerions offrir un résumé des trois repères sociohistoriques qui sont au cœur de son fil narratif. Moteurs de la civilisation humaine, ils influencent profondément la conscience empathique. Qui plus est, montrant une affinité avec le paradoxe empathie-entropie, ils expriment un rapport direct avec la cohésion et la dissolution sociales. Notons au passage que nous avons répertorié, afin de faciliter la compréhension de l'argumentaire de l'auteur, cinq axiomes théoriques permettant de résumer sa pensée (consulter *Annexe A*).

Premièrement, *les régimes d'énergie* désignent les modes de consommation énergétique associés aux réserves de ressources disponibles à la consommation. La variable de l'entropie, dans le paradoxe de Rifkin, désigne la relation entre l'usage de ces réserves et l'épuisement graduel de celles-ci : « societies are organized and maintained by converting the available energy from the environment into energy to

sustain human existence » (29). Comme la croissance entropique d'une réserve se répercutera ultimement sur la structure sociale qui en dépend, l'histoire de la civilisation est ponctuée par la nécessité, en temps de crise (crise entropique, énergétique, écologique), de pouvoir adopter de nouveaux régimes énergétiques. Jusqu'à présent, rappelle l'auteur, les sociétés humaines ont été bâties sur des sources d'énergie non renouvelables, prenant expansion au détriment de l'environnement terrestre (24)¹³¹.

Les régimes d'énergie sont le principal facteur structurant de la civilisation. De l'exploitation des esclaves aux centrales nucléaires aujourd'hui, en passant par l'électricité et la combustion des hydrocarbures, chaque source d'énergie admet des paramètres d'exploitation et d'utilisation qui lui sont propres. Les possibilités de stockage et d'utilisation de la source d'énergie, son taux d'approvisionnement, la quantité d'énergie pouvant être canalisée en fonction de la distance et du temps, limitent donc la culture technique et la structure sociale qui en fait l'usage (33).

Enfin, les régimes d'énergie entretiennent un rapport étroit avec les technologies de communication délimitant l'étendue des rapports humains: « each new, more complex energy-consuming civilization in history increases the pace, flow, and density of human exchange and creates more connectivity between people » (23).

Deuxièmement, *les technologies de communication* peuvent être comprises, chez Rifkin, comme étant le facteur organisationnel des régimes d'énergie: « [they] become the command-and-control mechanisms, the means of structuring, organizing,

¹³¹ À cet effet, Rifkin positionne son projet, la troisième révolution industrielle, comme étant le premier effort de la civilisation humaine visant à adopter un régime d'énergies renouvelable. Si l'humanité parvenait à s'émanciper de son recours à des réserves de ressources non-renouvelables, le problème de l'entropie environnementale ne se poserait pratiquement plus, ce qui permettrait de résoudre la variable « entropie » de son paradoxe entropie-empathie (494). Soulignons toutefois que le paradoxe doit persister théoriquement, puisque notre système solaire entier est fondé sur une réserve d'énergie qui s'épuisera éventuellement, le soleil; aussi la photosynthèse est-elle, rappelle Rifkin, l'économie de base de notre planète (25).

and maintaining the energy flow-through of civilization » (34). En effet, elles déterminent avant toute chose le support de l'information et, ce faisant, orientent la gestion de la population, la coordination des échanges sociaux et de l'activité économique, et délimitent la vitesse des échanges et leur étendue.

Pour Rifkin, les révolutions des technologies de communication ont donc un impact ponctuel sur les formes d'organisations de la société. À titre d'exemple, nous pouvons corréler l'Ancien Testament, que l'auteur considère comme étant la première « patrie portative » et le premier vrai code moral de la civilisation (214), à l'invention de l'écriture comme nouveau médium de communication. Cette révolution, suivant notre exemple, a permis un niveau de stockage et d'organisation du savoir sans lequel les grands récits et la bureaucratie, repères organisationnels décisifs, n'auraient pu émerger.

Enfin, en tant que supports informationnels formatant notre compréhension et notre organisation de la réalité, les technologies de communication donnent une direction à la pensée humaine (183)¹³². La communication, après tout, est le moyen par lequel les individus forment les relations qui engendreront leur subjectivité. Ainsi, chez Rifkin, les technologies de communication jouent un rôle de médiateur entre les régimes d'énergie et les bornes de la conscience humaine: « coordinating those [complexifying] civilizations requires new, more sophisticated communications systems. When energy regimes converge with communications revolutions, human consciousness is altered » (2011: 234-235).

¹³² Cette perspective, il vaut de le souligner, est attribuable à l'École de communication de Toronto, à laquelle Rifkin se réfère au travers d'auteurs tels Marshal McLuhan, Walter Ong et Eric Havelock. Cette École a fondamentalement changé notre regard sur les médias et sur l'impact de ceux-ci sur la subjectivité humaine. Harold Innis, notamment, a avancé que les ressources disponibles dans l'environnement ainsi que les supports technologiques déterminaient l'activité des sociétés et, conséquemment, leur forme. Marshal McLuhan, pour sa part, a mis l'emphase sur le rôle du média dans la réorganisation de nos sens plutôt que sur son contenu, résumé avec son slogan « The medium is the message ». Eric Havelock et Walter Ong ont répertorié la transition entre les cultures orales et les cultures littéraires, établissant la correspondance de ces cultures aux attributs psychologiques de leurs peuples.

Troisièmement, *les bornes de la conscience*, selon le fil conducteur de Rifkin, se forment en périphérie des technologies de communication qui permettent de transcrire, de stocker et de partager la perception et la compréhension du monde. La formation des bornes de la conscience est donc un processus communicationnel, procédant de notre ouverture sur le vécu et la réalité de l'autre : « conversation, whether it be oral, script, print, or electronic, is our means of exposing ourselves to others and entering their realities, and by so doing, incorporating parts of their reality into our own. » (184)

Les bornes empathiques de la conscience humaine sont donc altérées par les révolutions de technologies de communication: « [more] complex social structures, then, promote greater selfhood, greater exposure to diverse others, and a greater likelihood of extended empathy » (42). L'expansion sociale, nécessitant l'expansion des bornes empathiques, se veut donc simultanément démographique et fraternelle (20). La variable de l'empathie, dans le paradoxe empathie-entropie, exprime le versant « relationnel » qui soutient la complexification de la société.

Enfin, la conscience empathique demeure chez Rifkin l'agent civilisationnel par excellence : « Civilization is the detribalization of blood ties and the resocialization of distinct individuals based on associational ties. Empathic extension is the psychological mechanism that makes the conversion and the transition possible. When we say to civilize, we mean to empathize » (24).

4.3 Les changements de conscience empathique

Jeremy Rifkin répertorie, dans les sillons de l'histoire humaine, cinq stades de la conscience. Ces représentations ponctuelles de la subjectivité humaine facilitent grandement notre schématisation des bornes de la conscience empathique. D'une certaine manière, ces « stades » de conscience empathique sont analogues à «

l'expansion du cercle moral » qu'a popularisé Peter Singer (1981). Nous verrons que pour chaque seuil de conscience correspondent un engagement empathique et des catégories fraternelles spécifiques, c.-à-d. avec sa communauté tribale, sa religion, sa nation, son espèce. Dans cet ordre d'idée, Rifkin suggère que la borne empathique qu'il nous incombe désormais d'atteindre est la biosphère, où des liens empathiques avec la Terre motivent une préoccupation commune pour l'environnement terrestre qu'habite l'humanité. Ce saut de conscience, que nous explicitons en fin de chapitre, est celui de la conscience biosphérique. Notons que chacun des stades de conscience, autrement, a été convenablement schématisé en annexe (consulter l'*Annexe B*).

Un certain pan de l'héritage théorique des stades de conscience mérite préalablement d'être explicité. D'abord, les stades de conscience sont certainement en accord avec la dialectique hégélienne : en effet, ils mettent en scène une perception du « même » (perçu comme semblable à soi-même et faisant partie de la communauté), qui se contraste à une perception de « l'alter » (perçu comme différent et extérieur à la communauté).

Ensuite, plutôt d'inspiration anthropologique (nous songeons ici à Lévi-Strauss), chaque forme de conscience épouse une structure narrative particulière, étalée en récits collectifs qui, dès lors, forment la matrice organisationnelle à la société¹³³. Nous avons déjà cité, à cet effet, l'Ancien Testament comme exemple de code moral et récit structurel du judaïsme.

Enfin, de connivence avec la pensée de Dilthey, Rifkin remarque que l'évolution historique des grands récits révèle une compréhension (*verstehen*) de plus en plus

¹³³ On peut également constater chez Rifkin, en écho aux idées de Durkheim, une théorie de l'organisation sociale au travers d'un récit collectif voilant les rapports sociaux : « Every society and civilization in history has concocted an elaborate cosmological narrative that is a mirror image of its own labyrinthine social relationships as well as its relationships to the natural world » (2009 : 203).

profonde de l'être humain par lui-même¹³⁴. Chaque stade de conscience, nous le verrons plus loin, témoigne d'une perception du monde de plus en plus compatible à la réalité humaine, et peut être plus empathique vis-à-vis de celle-ci. C'est ce que Rifkin désigne comme étant le processus « d'humanisation » de la conscience (310).

En principe, à chaque saut de conscience, l'individu parvient à contempler son environnement avec plus de richesse conceptuelle et de précision empathique (*empathic accuracy*). Illustrons, en vue de concrétiser ce foisonnement théorique, comment Rifkin envisage le saut de conscience correspondant au passage de la conscience mythologique à la conscience théologique.

4.3.1 Les bornes de la conscience mythologique

Rifkin entame son récit historique en postulant, à l'aube de la civilisation humaine, un stade de conscience que l'on pourrait dire « par défaut », en ce qu'il est « pré-historique » ou, tout au moins, précède l'invention de l'écriture. Il s'agit de la conscience mythologique, que l'auteur attribue aux cultures à tradition orale, des sociétés de chasseurs-cueilleurs dont l'existence a façonné plus de 93% du séjour de l'humanité sur la biosphère (2009 : 187), et dont certaines persistent aujourd'hui. Composées de quelques douzaines d'individus tout au plus, ces sociétés sont marquées par leur organisation autour d'un système de familles élargies, une spécialisation des tâches très faible, sinon absente, et l'absence de notion d'individualité. En effet, pour Lévy-Bruhl, ces sociétés n'ont qu'une faible

¹³⁴ Pour Dilthey, l'histoire comme la raison, sont un processus de compréhension (*verstehen*) : « La force de cette faculté de compréhension grandit, en effet, tout aussi graduellement, régulièrement, lentement et péniblement dans l'humanité » (1900: 333). Dilthey suggère que la compréhension historique croit en profondeur au fil du temps (historique), permettant de mieux appréhender d'autrui et, conséquemment, de bâtir davantage de proximité intersubjective.

reconnaissance de l'individualité, et les unités de référence, de mesure et de jugement sont la famille, ou le groupe (Lévy-Bruhl, 1935/2002)¹³⁵.

Le rapport au monde des cultures pré-littéraires est donc dit essentiellement « mythologique » (Lévy-Bruhl parle de « participation mystique »), logé dans un folklore animiste, « a diffuse and porous reality populated by animal, vegetable, and human spirits continually interacting and fusing with each other » (Rifkin, 2009: 188). Dans cette spiritualisation ambiante s'exprime une continuité imaginaire entre le matériel et l'immatériel, « une multiplicité mouvante qui reste mal définie dans ses éléments » (Lévy-Bruhl, 1935/2002: 20). La distance réflexive demeure rudimentaire, et il règne alors un rapport d'immédiateté vis-à-vis du temps et de l'espace : l'être humain ne parvient pas à apprécier sa finitude et, contrairement à l'idéal d'authenticité heideggérien, voile l'expérience de la mort derrière un monde animiste (Rifkin, 2009 : 190).

En compromettant l'appréciation de la finitude, suggère Rifkin, la conscience empathique demeure prématurée. Le sentiment de soi, selon lui, nécessite un minimum de contemplation de l'unicité du vivant et du vécu, soit un sens de l'individualité, que le rapport immédiat au monde de ces cultures déroutent. À cet effet, Rifkin souligne les études du psychologue Aleksandr R. Luria qui, en 1931, avait conclu à propos des individus de certaines sociétés pré-littéraires recluses en Ouzbékistan et au Kirghizistan qu'ils étaient incapables d'exprimer des émotions et des ressentis personnels, de faire preuve d'introspection, ou d'utiliser des symboles

¹³⁵ Rifkin souligne une observation du philosophe et anthropologue Lucien Lévy-Bruhl, qui avait remarqué qu'il n'y a pas de « je » chez les peuples primitifs, seulement un « nous » et que, bien qu'un sentiment de « je » puisse exister, que celui-ci n'est pas établi très clairement. (Rifkin, 2009 : 189)

abstrait: « [when] shown a circle, they would call it a plate, moon, or watch. They called a square a mirror or house » (208)¹³⁶.

Ainsi, plutôt que d'approfondir le sentiment du vécu, la conscience mythologique se fonde davantage en périphérie d'intuitions immédiates qu'elle emprunte à une appréhension intuitive de la nature. La perception temporelle, par exemple, adopte un rythme cyclique et « anhistorique », rappelant l'éternel retour du soleil, des saisons et de la flore (211). Ce mode de participation, conçu « dans un brouillard d'unité » (Lévy-Bruhl, 1935/2002: 20), dérober à l'individu la complexité de son monde intérieur, sans lequel il est impossible d'exprimer de l'empathie véritable¹³⁷.

4.3.2 La civilisation hydraulique et l'invention de l'écriture

Plusieurs éléments sont attribuables au dépassement de la conscience mythologique. Pour Rifkin, c'est en premier lieu un changement de régime d'énergie – le passage à la civilisation hydraulique – qui explique la complexification de la société¹³⁸. Le

¹³⁶ Il est important de mentionner que les études de Luria ont été sévèrement critiquées d'avoir suscitées un rabaissement culturel de ces tribus dites « primitives ». Cela dit, leur importance demeure d'avoir permis d'insister aussi, à l'époque, sur l'influence de la culture sur la génération et l'usage des processus cognitifs. Il est rapporté (Nell, 1999) que des études de terrain similaires en Afrique du Sud, celles du psychologue Andrew Gilbert, ont rapportées en 1984 des résultats presque identiques (et tout autant critiqués). Toujours en est-il que ces jugements sur d'autres cultures sont fortement sujets au biais ethnocentrique. Victor Nell, à cet égard, souligne que la neuropsychologie « tarde à produire des évaluations ethnographiques culturellement sensibles » (1999: 45)

¹³⁷ Ainsi, pour Rifkin, l'expérience empathique de ces sociétés n'est pas « véritable », mais se limite à la contagion émotionnelle ou, autrement dit, à la détresse empathique (188). La régulation émotionnelle de la détresse empathique, nécessitant une prise de distance réflexive par rapport à l'environnement, n'est donc pas, selon l'auteur, accessible au stade de la conscience mythologique. À notre avis, cependant, rien ne porte à croire que l'expérience collective et intuitive de ces sociétés n'étouffe le sentiment de soi au point de mettre hors jeu le processus de régulation émotionnelle. Nous gardons donc une certaine réserve face à cette affirmation.

¹³⁸ Cette thèse est d'affinité avec l'hypothèse de l'évolution culturelle de la coopération, exposée au chapitre précédent, selon laquelle la révolution du Néolithique, en permettant une croissance

peuple sumérien, première civilisation à avoir fait usage d'un système agricole hydraulique, exemplifie ce contact au nouveau régime énergétique: « Digging canals and building dikes to provide irrigation, establishing transport systems for routing the grain to storage facilities, and managing the distribution of grain required a new level of organization and more complex management than was the case in small rain-fed horticultural societies » (2009 : 35). Il s'ensuit que, comme les surplus agricoles permettent à la fois la croissance de la population ainsi que l'établissement de relations commerciales avec d'autres collectivités, la complexification de la société stimule l'élargissement de la communauté empathique (23).

C'est en vue d'assurer une cohésion sociale de cette échelle que naquit le nouveau médium communicationnel de l'écriture : « [wherever] large-scale hydraulic agricultural systems were established, societies independently created writing to manage them – in the Middle East, India, China, and Mexico » (35). Ultimement, c'est cette révolution en matière de technologies de communication qui, permettant d'apparier l'activité humaine aux dimensions d'une civilisation plus complexe, a propulsé la transition vers un nouveau stade de conscience. L'invention de l'écriture, autrement dit, est la révolution de communications qui a permis de dépasser la conscience mythologique.

Empruntant aux études de Erik Havelock et Walter Ong, pionniers de la transition entre culture orale et culture littéraire, Rifkin souligne comment le recours exclusif à la mémoire, comme unique moyen de stockage du savoir collectif, limitait le mode perceptuel de la conscience mythologique. L'organisation des cultures pré littéraires dépend, à cet égard, de la mnémotechnique (*mnemonic speech patterns*), misant sur la redondance, la répétition de formules communes et la prédictibilité des rapports sociaux (207). Il s'ensuit alors que les relations humaines épousent cette redondance

démographique sans précédent, a nécessité l'émergence de normes et d'institutions culturelles plus promptes à assurer la cohésion sociale (Richerson, Boyd et Henrich, 2003).

et se nichent dans un répertoire étroit et formalisé, laissant peu de place à la personnification des rapports. Enfin, de leur intégration dans un univers auditif, les cultures orales, insiste Walter Ong, sont d'ailleurs fondamentalement participatives et collectivistes : elles dépendent de l'écoute, de la présence et encouragent la communion et la quasi-simultanéité dans l'échange (204).

Comparativement, le médium de l'écriture est une révolution de l'individualité. L'écriture, rapporte Rifkin, ouvre l'esprit humain sur une niche subjective plus complexe, le répertoire conceptuel passant notamment de quelques milliers à, usuellement, plusieurs centaines de milliers de mots (206). En misant sur le mode visuel du texte, l'écriture stimule la capacité à extérioriser, ordonner et contempler le contenu de la pensée humaine. Ce faisant, elle favorise la dichotomie entre l'observateur et l'observé - le sujet et l'objet -, encourageant une distance réflexive et une pensée analytique jadis masquées dans le « brouillard de l'unité » des cultures orales. La nature « séquentielle » et linéaire de l'écriture, par ailleurs, remplace le rythme cyclique et anhistorique des cultures orales, et octroie un sens de l'historicité au monde vécu.

Ainsi, de manière cruciale, le médium de l'écriture ouvre pour la première fois, selon Rifkin, un espace « privé » duquel le sens de l'intimité et de l'introspection, par la formulation de son vécu, donnent une forme plus importante à l'individualité (209). « It is only when one grasps the notion of his or her own unique unrepeatable personal history that a sense of self finally emerges », précise Rifkin, cette étape correspondant aux premiers balbutiements de l'empathie véritable qui, pour sa part, requiert « a sense of one's unique finite existence – one's history – as well as a sense of another's » (211). Ainsi l'écriture, véhicule de l'historicité et fenêtre sur l'individualité, autorise l'émergence dans la conscience d'un sentiment de soi mieux défini. Cette permutation de l'individualité énonce, par exemple, les débuts de

l'anthropomorphisme, et l'animisme ambiant cède à des dieux aux attributs humains (201).

4.3.3 L'émergence de la conscience théologique

Une nouvelle conscience, la conscience théologique, émerge alors qu'à la vision du monde de ces sociétés s'articulent de grands pouvoirs fondés sur la religion: « The hydraulic societies in Egypt, Babylon, Assyria, and Persia were all theocracies » (202). Pour Walter Ong, la religion est d'ailleurs une conséquence directe de l'écriture, puisque « [writing] makes possible the great introspective religious traditions such as Buddhism, Judaism, Christianity, and Islam. All these have sacred texts » (Ong, 2002, cité dans Rifkin, 2009). Les Hébreux, par le texte, ont été les premiers à assembler une œuvre historique - et aussi sont-ils le « peuple du livre » (*People of the Book*) -, peuplée de témoignages du passé, et d'individus, de lieux et de noms véritables (210).

Au travers de ce grand récit s'émancipent de nouvelles bornes empathiques. Plus spécifiquement, il s'ouvre entre l'individu et Dieu un dialogue s'étendant au-delà des liens du sang, et vis-à-vis quiconque partage sa foi. Les dix commandements, premier véritable code moral de l'histoire (Erich Kahler, 1973, cité dans Rifkin, 2009), ainsi que l'impératif d'aimer son prochain comme soi-même¹³⁹, marquent l'essor d'un

¹³⁹ Dans l'ancien testament, « love thy neighbor as thyself » (« Leviticus », 19 :18). Soulignons au passage que la « règle d'or » (aimer son prochain comme soi-même) est un code de conduite morale retrouvé presque universellement dans les cultures religieuses de l'histoire humaine. À cet effet, Karl Jaspers a parlé de la période entre 800 et 200 av. J.-C. étant un « âge axial » où un saut de conscience philosophique et religieux a pu être observé au-delà des limites géographiques et communicationnelles, en Occident comme en Orient. Nous faisons ici référence à l'ancien testament dans un souci de cohérence avec l'étude de Rifkin, d'une part, mais aussi parce que le récit du peuple Hébreu emblématise, dans l'histoire humaine, l'émergence d'un souci de responsabilité morale pouvant s'étendre au-delà de la famille et de la tribu. Notons qu'un des plus anciens livres de l'ancien testament, le document jahviste, remonte sans doute au 9^e siècle avant Jésus Christ (Romer, 2006). L'ancien testament, pour sa part, aurait été assemblé dans sa forme finale au sein de l'époque perse s'étendant de 538-332 av. J.-C. (Blenkinsopp, 1998)

souci empathique plus large, ainsi que l'émergence de la responsabilité au-delà de droits et de devoirs instaurés localement. Cette transition de la tradition orale à la tradition écrite, d'un monde mythologique à un monde théologique, est un gage historique de l'évolution du rapport entre l'individu et l'autre. Prenant appui sur un système de croyance religieuse, ce rapport se fonde toutefois dans l'enceinte d'un Autre, en l'occurrence Dieu. Toujours en est-il que cette expansion de conscience empathique aurait, rapporte Rifkin, accompagné l'ensemble des sociétés hydrauliques ayant développé le support communicationnel de l'écriture¹⁴⁰.

4.3.4 L'invention de l'imprimerie et l'émergence de la conscience idéologique

Plusieurs siècles après la chute de l'empire romain, plus spécifiquement à la fin du bas Moyen-Âge, Rifkin répertorie un ensemble de conditions faisant coïncider un nouveau saut de conscience empathique. En terme d'énergie, « [the] harnessing of horses, water, and wind power spawned a dramatic growth in population, the rebirth of urban life, the reintroduction of commerce and trade, and the resurgence of literacy and learning » (Rifkin, 2009 : 258). C'est dans le contexte de ce saut démographique et culturel que fut inventée l'imprimerie, annonçant alors de nombreux changements organisationnels. Sans celle-ci, par exemple, nous n'aurions pas connu la décentralisation du pouvoir religieux de la révolution protestante ni la démocratisation du savoir ayant propulsé le Siècle des lumières (263-268).

Pour Rifkin, l'imprimerie est une révolution en communications, car elle porte avec elle un pouvoir de stockage et de distribution sans précédent pour l'époque. Surtout, le médium de l'imprimante rend plus saillante la schématisation « ordonnée » du

¹⁴⁰ « The awakening of empathic consciousness appeared across the literate world, from the flood waters of the Jordan River to the Indus River Valley and the flood plains along the Yangtze. The Axial Age is the first budding of empathic consciousness. » (Rifkin, 2009 : 216)

monde. À cet effet, l'imprimerie doit être envisagée à la fois comme contemporaine de la pensée scientifique - « [print] organizes phenomena in an orderly, rational, and objective way, and in so doing encourages linear, sequential, and causal ways of thinking » - et de la pensée industrielle: « [assembly], uniform and interchangeable parts, predictable positioning of objects in space, and mass production were the foundation stones of the industrial way of life » (269).

C'est grâce à ce potentiel organisationnel, souligne Rifkin, qu'ont pu émerger les États-Nations modernes. Tournant historique, l'État-Nation appelait à une unification du marché, de la langue, des standards sociaux et de l'éducation que seule l'imprimerie de masse était à même de permettre. Or, les récits théologiques ne suffisaient alors plus à dynamiser la structure sociale, et celle-ci exigeait un nouveau cadre organisationnel.

C'est à ce moment, dans le fil narratif de l'auteur, qu'émerge un nouveau stade de conscience, la conscience « idéologique ». Celle-ci se fonde le modèle interprétatif de la Raison, emblème du Siècle des lumières. Ce modèle insiste sur l'autonomie de l'être humain et, corrélativement, défait le monopole de la religion sur la conscience (théologique). En tant que repoussoir du rôle de la divinité face à l'agir humain, Dieu est graduellement confiné au statut d'une « note de bas de page » dans le texte scientifique (140). Ce changement de repère invite l'individu à poser un regard plus critique, et plus personnel vis-à-vis d'un monde où de nombreuses idéologies se font désormais concurrence. Portant en lui le sceau d'une autonomie nouvelle, il se perçoit comme l'auteur de sa relation avec Dieu, de ses idées, et de son existence:

« The new 'man' of the new age would be alone with his God, alone in the marketplace, and alone in the new urbanized culture, but armed with reason so that he might efficiently navigate a mechanistic universe operated by rational laws of physics, buoyed by faith that eternal salvation awaited him in the next world or, at least, that a material utopia lay just ahead on Earth. » (Rifkin, 2009 : 317)

Enfin, comme pour le saut de conscience précédent, ce nouveau seuil d'individuation et l'émergence d'un sentiment de soi plus pointu, traduit une sensibilité empathique plus large. Celle-ci s'émancipe des bornes théocentriques : la communauté du Siècle des lumières inclut désormais tout individu pouvant agir, par l'usage de sa Raison, de manière « éclairée ». Aussi l'individu trouve-t-il, en France par exemple, une dignité nouvelle dont le cadre, idéologique (« la liberté, l'égalité, la fraternité »), n'est plus compatible avec le régime monarchique d'héritage religieux. L'individu se pose alors au sommet d'une nouvelle morale que nous retrouvons dans le code civil, et, achèvement philosophique majeur, dans les impératifs catégoriques de Kant : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen » (1785/1994 : 108). Le cercle de la communauté humaine s'élargit et, suivant cet élan, un sentiment d'appartenance s'articule autour d'un nouvel espace de solidarité, l'identité nationale, qui prolonge les bornes de la conscience empathique.

4.3.5 Le processus d'humanisation de la conscience empathique

En réfléchissant sur ces sauts de conscience empathique, il fait bien de rappeler le processus d'humanisation qu'entrevoit Rifkin. Ce processus soutient que la subjectivité humaine s'ancre, à chaque stade de conscience, à même des repères organisationnels de plus en plus près de la réalité humaine. Soulignons alors que, des sociétés préhistoriques aux centres métropolitains, l'agir humain fut interprété en fonction de repères culturels tels les esprits de la nature, Dieu, la Raison, l'inconscient freudien et, aujourd'hui, pourrions-nous suggérer, l'imagerie fonctionnelle du cerveau humain.

Pour être conséquent, il faudrait admettre, à cet égard, que la précision empathique n'est pas équivalente entre, par exemple, les repères de conscience mythologique et

ceux de la conscience idéologique. S'il résulte de nos repères contemporains une forme tout à fait originale d'empathie, celle-ci porte néanmoins en elle une dette significative aux traditions passées. Ainsi, aujourd'hui persistent l'empreinte de certaines idées antagonistes à la corporalité tels, par exemple, la primauté rationaliste de la raison sur les émotions et, même, la notion chrétienne de renoncement au corps en tant qu'espace d'inscription du péché, héritages de la conscience idéologique et de la conscience théologique.

Cela dit, en s'observant dans des représentations aux formes graduellement plus humaines, l'acteur social devient lui-même un site de contestation du pouvoir et un espace décisionnel plus autonome ou, autrement dit, un agent à part entière. Ce processus de « corporalisation » est décisif, car, souligne Rifkin, les lois et la morale ne convergent vers l'harmonie sociale que lorsqu'elles parviennent à respecter le vécu humain dans sa réalité corporelle: « throughout history, a schism exists between people's bodily experience on one hand and our moral prescription on the other hand. [...] As long as embodied experience is considered to be irrelevant or at odds with moral laws, there will always be a gap between what is and what ought to be human behavior » (176).

L'empathie, expérience dont la médiation est profondément corporelle, prend appui sur le processus d'humanisation. En envisageant que le corps humain est en soi un dénominateur commun, il est possible de transcender de nombreuses barrières symboliques et de considérer comme « semblable » tout individu de l'espèce humaine. Remarquons que cette position a été implicitement défendue au deuxième chapitre de ce mémoire sur l'empathie, alors que nous empruntons, notamment, aux neurosciences et aux sciences cognitives. Soulignons alors que les conceptions nativiste et modulariste employées par ces champs de savoir nous invitent à reconsidérer notre rapport au corps ainsi que notre potentiel en tant qu'acteur social. C'est, notamment, en vertu de la conception nativiste qu'il nous est possible

d'attribuer à l'acteur social des compétences empathiques. Or, de nombreux autres concepts peuvent être reconsidérés dans cette perspective tel, par exemple, l'idée de la communauté, de l'éducation, du progrès, ou de la liberté¹⁴¹.

Finalement, pour clore cette section, nous aimerions insister sur la cohérence entre un modèle d'interprétation de l'empathie basé sur l'expérience corporelle, et le souci empathique pour l'environnement. La perspective développementale, que les sciences cognitives nous invitent à considérer, admet chez l'acteur social la présence de caractères innés qui doivent se potentialiser à travers le temps, et font dès lors de l'environnement une pierre angulaire du développement de l'individu. Comme ses compétences, son insertion sociale et son bien-être sont indissociables des conditions environnementales, cette optique affirme que l'individu gagne à suivre une éthique participative, coopérative et écologique.

Ce retour réflexif sur nos origines écologiques, souhaitons-nous suggérer, représente bien le dernier stade de conscience suggéré par Rifkin, la « conscience biosphérique ». Conscient de l'union entre sa subjectivité, son corps et son environnement, l'être humain exprime par ce saut de conscience un souci empathique envers l'ensemble de l'humanité et de la planète Terre qui en permet l'existence. Les frontières de l'empathie n'épousent plus les contours d'une religion ou d'une nation, mais bien, à ce stade, un souci d'échelle écosystémique concernant le bien être de nombreuses niches du vivant, face auxquelles l'*homo sapiens* joue désormais un rôle intégrant.

¹⁴¹ Prenons exemple sur un changement de perspective qu'incite le modèle de la conscience incarnée sur notre conception de la liberté : « Freedom, in the [previous] mode, is a negative freedom – the freedom to exclude, to be independent of others, and to be an island to oneself. To be free is to be 'self-possessed' and self-sufficient. The embodied approach to freedom is based on the opposite premise. Freedom means being able to optimize the full potential of one's life, and the fulfilled life is one of companionship, affection, and belonging, made possible by ever deeper and more meaningful personal experiences and relationships with others. One is free, then, to the extent that one has been nurtured and raised in a society that allows for empathetic opportunities. » (156-157)

Enfin, en vue de franchir ce dernier saut de conscience, il est primordial de comprendre la réciprocité qu'entretiennent la culture et l'empathie. C'est après tout à cet égard que nous avons suggéré, au chapitre précédent, la culture empathique comme pilier de la coopération et, qui plus est, comme élément de réponse à la crise écologique. Or, comme nous le verrons désormais, le rapport culture-empathie est bidirectionnel, et d'autant que la crise environnementale peut servir de motif revivifiant à la culture empathique, elle peut l'inhiber et l'entraver.

4.4 La culture empathique

L'environnement social, a-t-il été suggéré jusqu'à présent, forme une relation symbiotique avec la conscience empathique. La complexification de la civilisation nécessite une extension de la sensibilité empathique qui, à son tour, se fonde sur les conditions sociohistoriques de l'organisation sociale. Ces conditions, que nous cherchons ici à exemplifier, correspondent à la culture empathique donnée d'une société.

D'ores et déjà, de nombreux facteurs sont énumérés par Rifkin qui peuvent jouer un rôle quant à la sensibilité empathique d'une société: des changements dans les modèles de parentalité et les comportements d'attachement, une plus longue période d'adolescence, une exposition à des individus, des communautés et des cultures plus diverses, une meilleure connectivité globale, une augmentation de l'interdépendance économique des nations, et un mode de vie plus cosmopolite (2009 : 128).

Nous avons choisi, pour notre part, d'étayer quatre éléments de la culture empathique qui nous semblent centraux à la démonstration du rapport culture-empathie. Si le premier de ces éléments a été trouvé chez Markus et Mitayama (1991), les trois autres, cependant, proviennent du corpus de Rifkin. Les quatre éléments sélectionnés sont (1) l'interdépendance, (2) les crises entropiques, (3) les modèles de parentalité et

d'éducation et (4) l'adolescence.

4.4.1 L'interdépendance

Dans un premier temps, nous avons vu comment la culture procure à la conscience humaine des bornes importantes. L'insertion de l'acteur social dans la communauté dépend de repères organisationnels influençant directement la perception de son rapport aux autres. En effet, la culture dégage des croyances pouvant cadrer « the relationship between the self and *others* and, especially, the degree to which they see themselves as *separate* from others or as *connected* with others » (Markus et Kitayama, 1991 : 226). Nous pensons à cet égard que la sensibilité empathique d'une population varie selon que sa culture encourage l'indépendance, ou l'interdépendance¹⁴².

À titre d'exemple, nous pourrions d'abord envisager que les traditions orales et littéraires sont, respectivement, des éléments de culture d'interdépendance et d'indépendance¹⁴³. Les sociétés à tradition orale, avons-nous montré, cadrent la conscience dans une modalité d'écoute participative et empruntent à une organisation mnémotechnique ne laissant à l'individu qu'une place rudimentaire. En contraste,

¹⁴² Cette distinction est empruntée à Markus et Kitayama. Or, d'autres termes, vaut-il la peine de le mentionner, ont été suggérés qui réfèrent de manière analogue, ou même homologue, à la distinction indépendance/interdépendance. Ainsi, le caractère « indépendant » pourrait être dit individualiste, égocentrique, distinct, autonome et idiocentré. Le trait « interdépendant », pour sa part, est dit allocentré, constitutif, contextuel, ou sociocentré, et s'ancre dans la relation, la collectivité, l'holisme, l'ensemble et la connexion (Markus et Kitayama, 1991 : 226-227).

¹⁴³ Par précaution, spécifions la nuance suivante : si la culture d'interdépendance semble, règle générale, articuler des relations plus empathiques que la culture d'indépendance, l'exemple de la tradition orale pose une exception. Malgré l'impératif de participation et d'écoute, la culture orale telle que nous l'avons illustrée dans la section précédente ne permet qu'une faible expression du sentiment de soi, en insistant plutôt sur le rôle de la famille ou du groupe comme unité de référence. Or, sans un sentiment de soi bien développé, l'empathie ne dispose que d'une compréhension rudimentaire de sa vie affective, et par conséquent de celle des autres, pour s'exprimer.

l'écriture transporte la conscience dans l'intimité du mode visuel, qui encourage un retour réflexif sur l'expérience vécue. La lecture, en tant qu'activité, pose d'une part l'individu en retrait de la communauté et, d'autre part, a permis de développer la pensée analytique et le sens de l'historicité personnelle.

Néanmoins, la perception du rapport à autrui dépend d'une multitude de facteurs sociaux. La sollicitude de l'individu par la communauté, dans l'optique de préserver l'intégrité d'un bien commun, en fait un excellent exemple. Le maintien des organisations familiales, rurales, ou encore communautaires, nécessitant des rapports réguliers et un sens de la rétribution collective, assure une forte interdépendance entre acteurs sociaux. Pour Kropotkine, les biens communs exacerbent l'interdépendance et, mieux encore, sont un fondement moral: « l'importance morale des possessions communales, si petites soient-elles, est encore plus grande que leur valeur économique. Elles conservent dans la vie du village un noyau de coutumes et d'habitudes d'entr'aide qui agit comme un frein puissant sur le développement de l'individualisme » (1902/2001: 262).

En contraste, une organisation urbaine, corporative ou étatique, misant sur une attribution impersonnelle des droits et devoirs, autorise des relations éphémères, et souvent facultatives. Encore, pour Kropotkine « [l'absorption] de toutes les fonctions par l'État favorisa nécessairement le développement d'un individualisme effréné, et borné à la fois dans ses vues. [...] tout ce qu'un citoyen respectable doit faire aujourd'hui est de payer l'impôt et de laisser les affamés s'arranger comme ils peuvent » (1902/2001, 246)¹⁴⁴. Une culture d'indépendance, plutôt que d'encourager

¹⁴⁴ Soulignons au passage que ces exemples ne rendent pas compte de la complexité de la relation entre l'empathie et la distinction entre milieu rural et milieu urbain. Nous avons souligné une tendance, parmi d'autres, jugée pertinente. Mentionnons alors qu'inversement, la ville peut être bénéfique à l'empathie là où le village fait défaut, soit vis-à-vis de l'exposition à la diversité: « Village life is traditionally more closed and xenophobic. Its tight-knit communities are far more likely to view strangers as alien and other. On the other hand, urban life, with daily exposure to more social and commercial intercourse with diverse others, generally encourages a more cosmopolitan sensibility, although that is not always the case » (Rifkin, 2009 : 42).

la coopération et de favoriser l'empathie, risque de faciliter l'instrumentalisation des rapports humains.

Un exemple de facteur d'indépendance qui, visiblement, encourage l'instrumentalisation des rapports est la monétarisation des échanges. Pour l'anthropologue Marcel Mauss (1923-24/1968), l'échange monétaire libère l'individu de nombreuses prestations sociales qui, jadis, sollicitaient l'interdépendance. Autrement, pour le sociologue Georg Simmel, la transaction monétaire économise tout ce qu'il y a d'humain et de personnel du rapport, afin que ne réside qu'une relation commerciale: « la personnalité ainsi conditionnée se dissout presque entièrement dans les relations de l'économie monétaire » (1907/1987, 363). L'empathie, remarquons-nous alors, ne peut se fonder sans ces aspérités humaines qui, retirées de l'échange, laissent à l'argent le loisir de réduire le rapport humain à une pure fonction d'échange (Simmel, 1907/1987).

4.4.2 Les crises entropiques

Un second élément affectant la culture empathique est le déclin entropique des structures sociales. Chez Rifkin, l'exploitation de l'environnement cumule une « facture entropique » (*entropy bill*) qui, si elle s'élève au point d'épuiser l'écosystème dont dépend la société, fait subir à celle-ci une crise entropique. À titre d'exemple, Rifkin souligne que l'irrigation agricole massive des civilisations hydrauliques, autant en Mésopotamie qu'en Inde et en Amérique centrale, ayant pour effet rendre les sols salins et infertiles, ont provoqué l'érosion de ces civilisations (2009 : 223). Bien sûr, le déclin entropique d'une société n'est pas exclusif à la surconsommation énergétique, mais peut résulter également de la guerre, d'une famine, ou de désastres naturels.

Le plus grand exemple de crise entropique, selon Rifkin, est la chute de l'Empire

romain¹⁴⁵. Suite à l'érosion de la civilisation romaine, l'Europe montre un effacement général de la culture cosmopolite, et un nivèlement au palier de l'économie de subsistance. Abaissant la complexité même de la structure sociale, le déclin entropique affecte alors le climat interactionnel dans lequel se forme la conscience humaine :

« The dumbing down of the European population reached a low-ebb in the ninth century. In many regions, only the monks in the monasteries retained even a rudimentary literacy. Latin, once the universal language of the Empire, gave way to local languages and idioms as whole populations slipped back into a purely oral culture and consciousness. Life was cloistered, lived behind closed walls in thousands of little valleys and mountain fortresses. Travel virtually ceased, except for roving bands of criminals and an occasional itinerant trader. For several centuries, virtually all communications to the outside world were cut off.» (Rifkin, 2009 : 256)

Lors des crises entropiques, l'ouverture empathique d'une population cède au renfermement communautaire et, même, s'annule dans un renfermement xénophobe (Rifkin, 2009 : 257). La détresse émotionnelle et l'angoisse résultant du climat de peur et d'insécurité favorisent l'érection de barrières contre l'empathie, soit la formation de camps « nous/eux ». L'érosion des structures sociales, comme le déclin en capital social, exposé par Robert Putnam, affecte directement les compétences empathiques d'une population.

Pour le psychiatre Bruce Perry, ces périodes de déclin structurel sont les « périodes sombres » (*Dark Ages*) de l'histoire. La continuelle détresse émotionnelle qu'est susceptible d'engendrer un état de vie précaire, souligne-t-il, empiète sur la vie

¹⁴⁵ La chute de l'Empire romain peut être interprétée comme l'effet d'une crise entropique. En dépassant les capacités du régime énergétique, l'étendue de la colonie romaine s'est fragilisée de toute part, justifiant sa vulnérabilité face aux invasions barbares. « The entropy bill was enormous. The available free energy of the Mediterranean, northern Africa, and large parts of continental Europe, reaching as far north as Spain and England, had been sucked into the Roman machine. Deforested land, eroded soil, and impoverished and diseased human populations lay scattered across the empire. Europe would not begin to recover for another five hundred years. » (254)

mentale des individus: attribuant trop de ressources cérébrales à la régulation des émotions négatives, le traitement cognitif et la pensée créative sont mises à l'écart, menant à un ralentissement généralisé de la culture (Perry et Szalavitz, 2010 : 116).

Dans *Interpreting Violence in Late Muscovy from the Perspectives of Modern Neuroscience* (1996), Richard Hellie, historien de la Russie médiévale et moderne, confirme cette thèse. Hellie y rapporte que le climat de peur, de violence et d'oppression de la Russie, entre le 15^e et le 17^e siècle, est responsable d'une contribution culturelle et artistique presque inexistante. Une telle société, peu encline à l'établissement de liens de confiance et à l'empathie, promeut plutôt un milieu de relations conflictuelles : « Growing up in a violent society is likely to be self-perpetuating. Children learn that violent aggression is the preferred solution to problems, and the brain that develops during such learning is adapted both to produce and cope with violence. » (Hellie, 1996, cité dans Harms, 1996)

4.4.3 Les modèles de parentalité et d'éducation

Nous pouvons, en troisième lieu, considérer les modèles de parentalité et d'éducation au coeur de la culture empathique. Nous aurons compris, dans notre second chapitre, que seule la disposition de la résonance émotionnelle est innée, et que l'aspect cognitif de l'empathie dépend pour sa part du milieu d'apprentissage de l'enfant. Or, puisque l'empathie ne s'apprend pas dans les livres, mais « s'attrape » dans le rapport à autrui (Mary Gordon, 2007), le contact de l'enfant avec ses parents et son milieu éducationnel est une variable critique.

À cet effet, il vaut d'emblée de reconnaître le rôle central qu'ont joué les mères et les femmes dans la parentalité et dans l'éducation des enfants. Selon l'anthropologue Sarah Hrdy (2009), c'est d'abord par l'instinct maternel que les enfants des premières sociétés ont pu apprendre l'empathie et l'altruisme. Dans les sociétés préhumaines,

argumente-t-elle, près de la moitié des rejetons meurent avant d'atteindre la puberté; c'est donc d'abord par l'entremise des soins offerts par les communautés de mères et de femmes que les sociétés humaines sont parvenues à croître en nombre. Pour Bruce Perry, il est important de considérer le fait que « for most of human history, mothers worked with other mothers, with their children around them » (Perry et Szalavitz, 2010 : 179).

Enfin, les compétences empathiques, a-t-il été défendu, ne sont pas des aptitudes purement idiosyncrasiques, car elles dépendent aussi du contexte culturel contribuant à façonner des repères importants comme l'attitude des parents et les standards d'éducation. Ces repères organisationnels, avons-nous montré, peuvent être examinés dans l'optique des stades de conscience caractérisant la civilisation.

Les sauts de conscience sont un indice important sur les modèles de parentalité. Par exemple, Rifkin affirme que la culture judéo-chrétienne, caractéristique de la conscience théologique, a contribué à l'édification d'une attitude punitive, patriarcale et parfois même agressive, encouragée par le discours biblique sur le péché et la supériorité du père (243). L'idée même de « l'enfance », avant l'époque romaine, était inexistante : celui-ci était plutôt perçu comme un « adulte miniature » ou un individu incomplet (243).

La sécularisation du cadre théologique par la conscience idéologique, pour Rifkin, laisse présager un progrès culturel important, soit la transition d'un modèle patriarcal sévère à celui d'un modèle de soins maternels plus empathique (2009 : 353-354). Par exemple, John Locke affirme en 1690 que nous ne naissons pas enclins au péché, mais, plutôt, telle une *Tabula rasa*, dans la plus noble innocence. Au sein du courant sentimentaliste, l'ouvrage *Émile ou De l'éducation* de Rousseau, publié en 1762, redéfinit la parentalité en associant la période de l'enfance à la pureté de la nature, c'est-à-dire antérieur à la corruption de la société. En France, surtout, l'abandon de

pratiques tels le « swaddling »¹⁴⁶ (interdite en 1785), et le « wet nursing »¹⁴⁷ (délaisée vers la fin du 19^e siècle), témoigne d'une nouvelle prise en compte de l'enfant. Le travail des jeunes enfants, dans les premières usines de la révolution industrielle, qui connaissent alors de force de travail malléable et corvéable des taux de mortalité importants, sera interdit dans les années 1830-1840.

Les compétences empathiques se développent également en fonction de l'éducation qui, idem à la parentalité, suit des changements sociohistoriques importants. Notamment, l'éducation est devenue, en vertu de l'accès aux technologies d'imprimerie de masse, par l'entremise des premiers systèmes d'éducation nationaux dès le début du 19^e siècle, une norme sociale. Il s'ensuit que l'accessibilité à l'éducation permet d'étendre l'empathie à l'échelle de la nation et, d'autre part, sensibilise l'individu à une réalité humaine beaucoup plus complexe, et bien au-delà des limites de l'expérience locale et idiosyncrasique du monde. Pour Sloterdijk (2000), les textes partagés à l'époque peuvent être considérés comme des « lettres » qu'échangeraient des amis distants, et qui véhiculent avec elles un humanisme nouveau.

Ainsi émerge, au cours du 19^e siècle, une uniformisation sans précédent du langage et de la culture. Des écoles publiques ont pu émerger en Europe, aux États-Unis et au Canada; en France, le nombre d'écoles double, et la fréquentation scolaire, pour sa

¹⁴⁶ Le *swaddling* (ou emmaillotement) est une pratique ancienne où le bébé est enrobé et immobilisé dans des tissus ou des bandages. L'usage de l'emmaillotement facilitait le contrôle sur le bébé et son transport en restreignant ses mouvements. D'autres usages sont répertoriés, tels les Tudors qui croyaient ainsi empêcher la difformité physique. L'emmaillotement a été associé à la négligence parentale, puis a récemment été accusé de retarder le développement moteur de l'enfant. (Adolph et al., 2010)

¹⁴⁷ Le *Wet Nursing* est la délégation de l'enfant à une nourrice. Rifkin souligne qu'une des tournures perverse du wet nursing fut de susciter nombreuses femmes à se décharger de leur rôle de mère afin d'investir leur temps à satisfaire les mœurs, largement androcentriques, de la société bourgeoise ou aristocrate. Il n'était alors pas rare que les nourrices négligent ces enfants qui n'étaient pas les leurs. (Rifkin, 2009)

part, triple; le nombre d'inscriptions dans les écoles, quant à lui, croît de 145%, alors que la population européenne n'augmente que de 33%; enfin, dès 1850, 75% des populations allemandes et scandinaves savent lire (Rifkin, 2009 : 334-335).

Néanmoins, le modèle d'éducation étatique porte avec lui les vestiges de la Première révolution industrielle, centré sur des besoins de production géopolitique et d'extension du marché économique. En écho aux observations faites par Michel Foucault (1975), Rifkin remarque que les salles de classe ont alors été conçues pour ressembler à celles d'usines, répondant essentiellement à la gestion efficace du temps et de l'espace. Ce modèle éducationnel, souligne-t-il, ne répond qu'imparfaitement aux idéaux de la culture empathique. Faisant primer la performance individuelle, l'autonomie et la concurrence - que nous avons associé à une culture d'indépendance - ce paradigme peut être perçu comme un obstacle à l'empathie, ainsi qu'un vecteur du laissez-faire contemporain (2011 : 229).

4.4.4 L'adolescence

Enfin, les modèles de parentalité et d'éducation ont tous deux été affectés par un phénomène important, et exemplaire de la culture empathique. Il s'agit du concept d'adolescence. Émergeant vers la fin du 19^e siècle, la période de l'adolescence est attribuable aux restructurations du monde du travail, au report de l'entrée des enfants dans la vie active, et attribuable aussi à la normalisation de l'éducation publique, qui alors a prolongé pour une masse critique d'écoliers la période de temps séparant leur insertion dans le marché. Cette période, en tant que nouvel espace de socialisation et d'approfondissement du sentiment de soi, peut être envisagé comme un ajout important à la culture empathique.

La période de l'adolescence constitue une temporalité transitoire, succédant à l'enfance, mais ne s'inscrivant pas tout à fait dans l'autonomie attendue d'un adulte.

Précédant l'émergence de cette sphère, souligne Rifkin, l'enfance cédait aux responsabilités adultes dès l'âge de la maturité sexuelle (2009 : 388). L'insertion plus tardive sur le marché du travail permet à l'adolescent de bénéficier plus longtemps du milieu parental et éducatif. En échange de cet avantage, il est alors attendu de l'individu qu'il prenne « une responsabilité d'un type nouveau », celle de former son identité, sa personnalité, ses intérêts, et de développer une compréhension plus mature du monde (388). L'adolescence, autrement dit, est une période d'épanouissement de l'individualité:

« With more time to socialize freely and without the time restraints and hardships imposed on adult working life that often shut out any kind of reflection or introspection, teenagers found themselves increasingly caught up in mind games. They had time to experiment with different roles, test out identities, and think about 'careers' and the kind of life they'd like to live – and even the kind of mate they would like to share their life with – emotional and mental luxuries not available to generations before that time. » (Rifkin, 2009 : 389)

L'expérience de l'adolescence comprend alors, au-delà du cadre d'une éducation publique, un terrain de jeu où est mis en scène un riche éventail de relations humaines. En effet, l'adolescence est une période critique où se formeront des amitiés durables et profondes. Or, elle devient éventuellement aussi une des premières occasions d'explorer la vie de couple, de s'exposer à plusieurs partenaires, et de se sensibiliser aux dédales d'une vie conjugale plus complexe (389). Cette contribution culturelle, en articulant la parentalité et l'éducation dans une temporalité où l'individu est appelé à se découvrir et à s'épanouir, est hors de tout doute un achèvement sans précédent vis-à-vis du développement des compétences empathiques de l'acteur social.

4.5 La troisième révolution industrielle

Nous avons souligné que Jeremy Rifkin partage avec nombre d'autres auteurs l'idée que la crise écologique porte en son sein la venue d'un « nouveau chapitre de coopération » (Nowak, 2011), ou d'une « nouvelle échelle d'ordre historique » (Thompson, 1987). Cette nouvelle forme d'action collective, pour Rifkin, est la Troisième révolution industrielle.

Rappelons que, dans le cadre proposé par Rifkin, la crise écologique est avant toute chose un exemple de crise « entropique »¹⁴⁸. En franchissant le seuil critique qu'est la transition, pour la première fois, vers une source d'énergie renouvelable, l'auteur envisage qu'il est possible, théoriquement, d'annuler notre dette entropique vis-à-vis de l'environnement¹⁴⁹. Cette transition économique, à cet effet, met en jeu une collaboration d'échelle planétaire, qui implique un saut de conscience empathique vers la « conscience biosphérique ».

Grosso modo, le projet de Jeremy Rifkin se pose sur deux objectifs, soit (I) la création d'un nouveau paradigme économique écologique, latéral et décentralisé, et (II) l'émergence d'un nouveau seuil de conscience humaine, la conscience biosphérique.

Dans cette section finale, nous exposons d'abord, de manière synthétique,

¹⁴⁸ Rifkin résume ainsi la facture entropique de notre civilisation en ce moment : « Two hundred years of burning coal, oil, and natural gas to propel an industrial way of life has resulted in the release of massive amounts of carbon dioxide into the Earth's atmosphere. That spent energy – the entropy bill – blocks the sun's radiant heat from escaping the planet and threatens a catastrophic shift in the temperature of the Earth, with potentially devastating consequences for the future of life » (2011 : 24).

¹⁴⁹ « Théoriquement », car l'empreinte écologique de l'être humain excède en réalité largement celle de son régime énergétique. Nous songeons ici, par exemple, à la destruction des écosystèmes à des fins d'urbanisation et d'alimentation (tels les problèmes de désertification croissante), à la destruction d'habitats marins par la pollution (par exemple, la Grande barrière de corail australienne), ou encore la disparition de pollinisateurs essentiels, les abeilles, résultant de l'industrie humaine et des modes d'agriculture intensive centrée sur les grandes monocultures gavées d'intrants chimiques.

l'argumentaire soutenant le projet de la Troisième révolution industrielle. Nous détaillerons ensuite l'échafaudage concret qui caractérise cette structure socioéconomique, un modèle de société en réseaux qui, nous le verrons, doit être considéré comme un important facteur d'interdépendance. Troisièmement, nous répertorions quels éléments culturels, en principe, permettraient d'étendre les bornes empathiques de la civilisation vers la conscience biosphérique. Ensemble, ceux-ci contribuent à la culture empathique soutenant le projet de sortie de crise.

Nous jugeons alors important de souligner le caractère strictement hypothétique de l'insertion de cette culture empathique et, parallèlement, de cette sortie de crise. Précisons que ces éléments sont montrés ici purement par souci de cohérence avec l'étude de cas, et dans l'optique de consolider les acquis théoriques de ce chapitre.

4.5.1 L'argumentaire de la troisième révolution industrielle

La nécessité de la Troisième révolution industrielle suit un argumentaire complexe, que Rifkin parvient à défendre au terme d'une démonstration de longue haleine. Cet argumentaire, exposé ici de manière synthétique, se voit nécessairement amputé d'un pan de sa richesse explicative. À cet effet, nous invitons le lecteur à consulter notre grille interprétative des axiomes théoriques de Rifkin, présentée en annexe (consulter l'*Annexe A*), et à laquelle nous nous référons afin de faciliter la navigation dans cette synthèse.

Au carrefour de la crise écologique, Rifkin nous invite à considérer que la source d'énergie dont l'infrastructure civilisationnelle est actuellement dépendante, les combustibles fossiles, est presque épuisée¹⁵⁰. Pour subvenir aux besoins énergétiques,

¹⁵⁰ Selon Jeremy Rifkin, l'épuisement des réserves de combustibles fossiles est inévitable. À cet effet, l'auteur souligne que « we do know for sure is that for the past three decades, we have been consuming three barrels of oil for every new barrel we discover – and while a few new super oil fields

il est nécessaire d'exploiter un écosystème nouveau dont le stock d'énergie permet d'outrepasser la limite énergétique actuelle (Postulat 1.3; P.5.2). Il s'agit, en l'occurrence, des énergies renouvelables.

Répondre aux nouveaux besoins énergétiques implique une complexification de l'infrastructure qui permettra d'accueillir le nouveau régime d'énergie (P.1.2). C'est le projet de la Troisième révolution industrielle. Or, cette complexification doit assurer que l'apport énergétique couvre l'ensemble de l'espace structurel, sans quoi l'entropie dissoudra l'organisation sociale (P.2.1). Afin de résister à cette entropie, il faut étendre les liens empathiques de manière à susciter une nouvelle échelle de coopération, permettant le maintien d'un bien commun, la civilisation (P.2.2).

Enfin, l'implémentation de la Troisième révolution industrielle favorisera le développement de l'empathie, puisque (a) elle encouragera le sens de l'individualité (P.4.3), et que (b) le nouveau paysage sociotechnique, ancré dans une interconnectivité sans précédent, favorisera la multiplication des liens empathiques (P.3.2; P.4.2). Pour le dire autrement, l'infrastructure portera avec elle une culture empathique qui permettra d'étendre les bornes empathiques de la population. Nous exposons cette culture plus loin.

Ultimement, la civilisation pourrait surmonter la crise écologique, car elle sera propulsée par une révolution en régime d'énergie (les énergies renouvelables) et en technologies de communication (les technologies de réseautage), suscitant la complexification de la civilisation et l'expansion des liens sociaux (P.5.1). Cette complexification, de manière cruciale, porte avec elle un saut de conscience, vers la conscience biosphérique, articulant dans un souci empathique commun pour l'environnement, une coopération d'échelle planétaire (P.4.1; P.5.2).

will likely be discovered, most of the world's potential for oil fields have already been located and put under production, and most of them are nearing either peak or exhaustion. » (2009 : 509)

4.5.2 Un modèle d'organisation en réseaux axé sur l'interdépendance

Comme pour l'ensemble des changements énergétiques identifiés précédemment, le passage d'une société structurée autour de l'énergie renouvelable appelle à un saut dans l'organisation humaine. Si cette organisation doit répondre d'une forme particulière, c'est sans nul doute celle du « réseau » (*network*)¹⁵¹. Force est de constater que l'émergence de la société de réseaux est déjà bien entamée (Castells, 1996), ayant même été entrevue depuis longtemps par Marshall McLuhan (1964/1994), sous l'appellation de « village global ». Il serait donc plus à propos d'affirmer que la Troisième révolution industrielle innove à partir de ce modèle de société.

Pour ce faire, la Troisième révolution industrielle de Rifkin s'appuie d'une structure tangible et d'objectifs concrets, échafaudés en cinq piliers interdépendants (à ne pas confondre avec les « piliers » conceptualisés dans ce mémoire en guise de repères théoriques), qui sont (I) le passage d'un régime d'énergies carbonées ou nucléaires à un régime d'énergies renouvelables; (II) la conversion des bâtiments commerciaux et des logements en mini-centres énergétiques; (III) le développement d'une technologie de stockage et d'énergies renouvelables, sous forme d'hydrogène ou autre; (IV) le partage pair-à-pair (*peer to peer*) de cette énergie stockée via un réseau similaire à Internet, les *Smart Grids*; et (V) la création de réseaux électriques continentaux et marins et de stations desquelles les véhicules électriques et hybrides pourront se recharger et distribuer leur surplus d'énergie.

Le réseau, en tant que mode d'organisation concerté, est envisagé tel un puissant

¹⁵¹ La connexion en réseaux fait écho au mécanisme de coopération de « réciprocité en réseaux », identifié par Martin Nowak, et que nous avons étayé, au chapitre précédent, en développant sur les communautés de coopérateurs et les sites de pratiques communes.

facteur de culture d'interdépendance. Constatons alors que les cinq piliers y convergent de manière marquée : entre eux¹⁵², entre différents secteurs économiques, et entre des utilisateurs qui, disposant de mini-centres énergétiques, sont unis *à la fois comme producteurs et comme consommateurs* d'énergie. Nous aimerions alors insister particulièrement sur ce dernier vecteur d'interdépendance. L'intégration latérale des acteurs sociaux en tant que réseau de producteurs d'énergie suscite leur contribution active dans la préservation d'un bien commun à tous, l'environnement. Voyons cette spécificité en plus de détails.

D'abord, il faut comprendre que ce mouvement d'intégration latérale fait déjà écho au modèle du réseau Internet, dont il s'inspire¹⁵³. Les réseaux de distribution d'énergie *Smart Grids*, que Rifkin a baptisés « The energy Internet », sont l'exosquelette de la nouvelle structure socioéconomique et sont modelés sur une éthique de partage et de distribution, emblématique de nombreuses communautés d'internautes (50-51). La venue de la Toile, à cet effet, a eu une énorme influence modulatrice sur la société, pénétrant dans son ensemble les échanges commerciaux, la gouvernance, l'éducation et l'engagement civique. Pour Rifkin, les réseaux *Smart Grids*, comme Internet, permettent aux citoyens de la société civile de mieux apprécier les fruits de leur interdépendance: « like the Internet, the core assumption in civil society is that giving oneself to the larger networked community optimizes the value of the group as well as its individual members » (268).

Ainsi, les réseaux intelligents *Smart Grids* accentuent un degré d'interdépendance

¹⁵² L'auteur insiste sur le caractère concerté de la Troisième révolution industrielle, expliquant dans une entrevue avec *EuroNews* que « [c]es piliers ne sont rien l'un sans l'autre, ils n'ont pas de sens. Quand vous mettez les cinq piliers ensemble, dans chaque ville, dans chaque banlieue, dans chaque zone rurale... vous créez une infrastructure, un nœud. Et ce nœud est une nouvelle révolution économique à part entière. » (<http://fr.euronews.com/2012/05/31/la-3e-revolution-industrielle-selon-jeremy-rifkin/>)

¹⁵³ Rappelons que si le réseau Internet nous semble déjà du domaine du familier, celui-ci n'en est vraisemblablement qu'à ses premiers jours (Turkle, 2011). Le développement de celui-ci laisse présager, dans l'avenir, une forme et une influence difficilement envisageable au moment présent.

longtemps mis à l'écart par les économies de production privée, et centralisée, des sources d'énergies non renouvelables. Pour ce faire, elles visent à intégrer, à l'échelle locale, un système de production, de stockage et de partage pair-à-pair de l'énergie. Pour Rifkin, la société en réseaux a pour effet de générer « des millions d'économies locales dynamiques, ravitaillant dans l'économie en général un sens de la communauté » (Rob Kalin¹⁵⁴, 2010, cité dans Rifkin, 2011; trad. libre). À cet effet, le modèle de société en réseaux envisagé par l'auteur est une forme exemplaire, suivant nos piliers de la coopération, d'articulation de communautés de coopérateurs autour de pratiques communes, en l'occurrence, une production et une consommation d'énergies vertes.

L'interdépendance qu'encourage l'infrastructure du projet de Rifkin n'est donc pas seulement civique, mais, d'abord et avant tout, écologique. Émergeant en parallèle des tendances croissantes vers l'interconnectivité et le développement durable, cette structure prend appui, entre autres, sur l'écoconstruction, la chimie durable, le transport rechargeable (électrique, ou avec piles à combustible), les logistiques zéro-carbone, les biotechnologies, la gestion de la chaîne logistique (*supply-chain management*) et, bien sûr, l'énergie verte (137). La nature même des énergies renouvelables, pour Rifkin, incite réciproquement à un tel mode d'organisation économique :

« The elite, fossil-fuel energies of the First and Second Industrial Revolutions favored vertical economies of scale and the formation of giant, centralized enterprises across the supply chain, which were managed by rationalized hierarchical organizations competing in adversarial markets. The amply available renewable energies of the Third Industrial Revolution, in contrast, give rise to thousands of distributed firms coming together in collaborative business relationships embedded in networks that function more like ecosystems than markets. » (Rifkin, 2011 : 104)

¹⁵⁴ Rob Kalin est le fondateur de *Etsy*, un réseau virtuel d'échanges commerciaux fondé sur les métiers d'arts, l'échange personnalisé, et les valeurs de communauté. Consulter www.etsy.com.

Rifkin entrevoit donc que le mode d'organisation avancé par la Troisième révolution industrielle aura pour effet de démocratiser l'énergie, de latéraliser le pouvoir de consommation et, en attribuant une part plus importante à l'acteur social, de favoriser le développement d'un sens de l'individualité plus prononcé. Ultimement, la Troisième révolution industrielle, en sollicitant une interdépendance prononcée, annonce une « ère collaborative » : un nouveau seuil d'interactivité et de participation, du partage pair-à-pair d'énergies vertes, et l'accès à des réseaux de portée autant globale que locale (259).

4.5.3 L'émergence de la conscience biosphérique

Le changement de conscience qu'annonce Rifkin, la transition vers une conscience biosphérique, s'inscrit en périphérie de l'infrastructure dont nous venons d'étayer les caractéristiques. En observant l'inscription croissante de la société dans la perspective du développement durable, Rifkin signale la prolifération de nouveaux discours écologiques, de plus hauts standards de qualité de vie (2009 : 590).

Pour Rifkin, cette transition de stade de conscience réveille une facette longtemps négligée de la nature humaine, soit la propension à établir des liens affectifs par rapport à la nature. Il s'agit d'un trait inné que E.O. Wilson a baptisé la *biophilie*, soit l'amour de la nature¹⁵⁵. À l'image de cette sensibilisation, Rifkin soutient que l'organisation étatique géopolitique actuelle converge de plus en plus vers un régime économique vert, articulé dans une politique de la biosphère, consciente de son

¹⁵⁵ Rifkin met surtout l'accent sur le concept de biophilie dans son livre *The Third Industrial Revolution*, supportant la thèse de E.O. Wilson selon lequel la biophilie est une disposition génétique et une tendance affective innée, témoignant de la nécessité des contacts avec la nature en vue de préserver la santé physique comme mentale (2011 : 238).

empreinte écologique¹⁵⁶.

De plus en plus de programmes éducationnels émergent aujourd'hui qui expriment de l'empathie pour l'environnement, et visent le développement de compétences écologiques. Mentionnons, à titre d'exemple, le réseau des écoles vertes Brundtland, les Écoles de l'Unesco, ou encore l'organisme québécois Jeunes pousses (www.jeunespousses.ca) qui, depuis 2006, éduque les enfants en regard de pratiques alimentaires saines, responsables, et naturelles¹⁵⁷. Ces initiatives, autrement, ne sont pas sans rappeler l'initiative britannique, *Learning through Landscapes* (« apprendre par le paysage naturel »), vaste mouvement éducationnel visant, pour le même public cible, un apprentissage en contexte de plein air, une connexion plus approfondie avec la nature, un mode de vie plus actif et le développement des compétences sociales.

De tels programmes améliorent de façon significative la qualité de vie et les compétences sociales des enfants¹⁵⁸. Ces démarches de plus en plus répandues, faisant la promotion de la réciprocité entre le bien-être individuel et celui de l'environnement, propulsent un sentiment d'affiliation écologique, et une relation empathique avec la nature en général. Rifkin parle d'une « révolution empathique » (2009 : 601), préluant à l'effort collaboratif qu'entreprendra la génération Y, génération millénale, afin de mieux consolider l'économie de demain aux besoins des

¹⁵⁶ « Geopolitics has always been based on the assumption that the environment is a giant battleground – a war of all against all – where we fight with one another to secure resources to ensure our individual survival. Biosphere politics, by contrast, is based on the idea that the earth is like a living organism made up of interdependent relationships and that we each survive by stewarding the larger communities of which we are a part. » (Rifkin, 2009 : 615)

¹⁵⁷ Son programme « Un trésor dans mon jardin », touchant plus de 2000 enfants par année, initie nombreuses CPE et écoles primaires à la production agricole locale et sensibilise les citoyens de demain au contact avec la nature et à la provenance des aliments.

¹⁵⁸ Des sondages chez les professeurs des écoles participantes pointent vers ces résultats au sujet des élèves ayant participé au programme: un apprentissage plus créatif, une plus grande conscience de l'environnement, une hausse de l'activité physique et du jeu récréatif, une meilleure attitude face à l'apprentissage, un comportement scolaire plus compétent, une baisse d'intimidation, une amélioration des interactions sociales. (Résultats disponibles sur le site web ltl.org.uk)

écosystèmes.

4.5.4 La culture empathique de demain

Au-delà d'une sensibilisation écologique, la conscience empathique montre également des signes d'une plus grande sensibilité interindividuelle. Selon Rifkin, le paysage technologique actuel est à même de provoquer un changement dans les modèles de parentalité et d'éducation qui, avons-nous suggéré, sont au coeur de la culture empathique.

Comme nous avons vu dans les principes de gouvernance responsable d'Elinor Ostrom, les tendances coopératives risquent de s'estomper si elles ne sont pas efficacement intégrées dans un cadre institutionnel. L'éducation est donc, de manière analogue, une variable essentielle au changement de paradigme économique de Rifkin : « transforming education into an empathic experience and a distributed and collaborative learning process that extends to the whole of the biosphere, we nurture the critical thinking skills and consciousness that will accompany a Third Industrial Revolution paradigm that operated by the same logic » (2011: 256-257)¹⁵⁹. Pour l'auteur, les modalités d'échange emblématiques de l'organisation en réseau fissurent l'approche orthodoxe de l'éducation, où l'élève est passif dans son apprentissage (2009 : 605). Plutôt, elles invitent les nouvelles générations à emprunter une approche plus démocratique, latérale, et empathique à la connaissance.

Dans un premier temps, le réseautage des interactions sociales encourage l'implémentation graduelle d'une nouvelle plateforme d'éducation ancrée dans

¹⁵⁹ Selon l'auteur, l'institutionnalisation d'un système d'éducation collaboratif sera sans doute implémentée en l'espace de cinquante ans : « [...] the Enlightenment ideas about human consciousness, and human nature, and the kind of educational system that needed to be put in place to accompany the First Industrial Revolution was institutionalized in roughly the same amount of time in Europe and America. Why should we expect anything less? » (2011: 257)

l'interdépendance et l'apprentissage latéral¹⁶⁰. En sollicitant l'intelligence collective, le savoir s'émancipe des contraintes d'un modèle hiérarchique, individualiste et compétitif, afin d'emprunter un mode significativement plus interdépendant. Le potentiel de résolution de problèmes est alors d'autant plus robuste que ce savoir bénéficie d'une synergie collaborative et interdisciplinaire.

Dans un second temps, le réseautage rapproche les individus vers un seuil d'interconnectivité quasi permanent, intensifiant les rapports sociaux : « Alone time – as distinguished from being lonely – continues to shrink and is already approaching near zero in a 24/7 interconnected world. In a time-starved society, every spare nanosecond becomes an opportunity to make 'another connection' ». (2009 : 571)

Troisièmement, Rifkin remarque une sensibilisation de l'éducation vis-à-vis des compétences empathiques. Le projet *Roots of Empathy* de la Canadienne Mary Gordon, abordé dans notre second chapitre, est exemplaire de cette tendance. Le programme de philosophie pour enfants, chapeauté par le philosophe et pédagogue Matthew Lipman, et partageant aussi un modèle d'éducation ciblé sur l'enfance, le partage des idées et les ateliers de groupe, témoigne aussi d'une excellente implémentation scolaire des bases du vivre-ensemble et de l'empathie, surtout au niveau réflexif. D'une dimension centrée davantage sur les émotions, la formation F.A.C.E. (*Facial expression, Awareness, Compassion, Emotions*), offerte par le psychologue et spécialiste des émotions Paul Ekman¹⁶¹, est un exemple

¹⁶⁰ Jeremy Rifkin décrit ainsi l'expérience d'apprentissage latéral ainsi que son influence sur l'apprentissage de l'empathie : « Lateral learning redirects the fulcrum of power and authority in the classroom from hierarchical, centralized, and top-down to reciprocal, democratic, and networked. [...] Lateral learning fosters empathic sensibility by encouraging students to walk in another's shoes and experience that person's feelings and thoughts as if it were their own. » (2011 : 247)

¹⁶¹ Daniel Goleman souligne l'efficacité de ce programme en vue « d'éduquer la voie inférieure » (la compétence émotionnelle) : « For social intelligence, Ekman's program is a model for training people in low-road aptitudes like primal empathy and decoding nonverbal signals » (Goleman, 2006 : 99). Le programme F.A.C.E. de Ekman est offert en téléchargement pour des groupes ou des particuliers au <https://face.paulekman.com>.

d'apprentissage visant exclusivement à développer la sensibilité émotionnelle et à augmenter la compétence empathique des acteurs sociaux¹⁶².

Puis, des programmes d'intervention et de soutien aux enfants provenant de milieux défavorisés contribuent aussi, aujourd'hui, à améliorer le niveau de vie et la qualité de contacts humains dans de nombreux quartiers pauvres¹⁶³. Contemporains de l'empathie, qui est partie intégrante de telles démarches, ces programmes, inspirés des plus récentes recherches sur le développement des enfants, témoignent d'efforts de diffusion d'une culture de l'empathie. D'autres initiatives, comme « Culture of Empathy », fondée par Edwin Rutsch, visent à sensibiliser la population par rapport à l'importance de l'empathie en rassemblant, en intégrant et en partageant des informations ciblant le phénomène de l'empathie, ainsi qu'en suscitant la formation de « cercles d'empathie » au sein de micro-communautés¹⁶⁴. Mentionnons enfin que le mouvement des associations, des collectifs d'entraide et, voire même des thérapies de groupes, a contribué à accroître l'importance des communautés et des individus disposés à l'écoute et à faire preuve d'empathie¹⁶⁵.

¹⁶² De tels programmes contribuent au développement de ce que Ross Buck appelle la « compétence émotionnelle », désignant la disposition de l'acteur à satisfaire adéquatement et volontairement ses sentiments et ses désirs (Maté, 2003/2011 : 38). Cette disposition, il s'ensuit, suscite une meilleure réceptivité permettant à la posture empathique de briller.

¹⁶³ Par exemple, les programmes « Promise Neighborhoods », lancés par le Président Obama, offrent une assistance aux parents dans le cadre de soins prénataux et d'appui au cours des premières années de vie de l'enfant. Le « Harlem Children's Zone », à New York, a offert, en 2009, à plus de 8,200 des 11,300 enfants du haut Manhattan une vingtaine de programmes encourageant l'apprentissage par induction.

¹⁶⁴ Les informations sont publiées dans le magazine web « Empathy Café », diffusées lors de conférences, ou encore doublées d'entretiens avec des figures clé de la recherche sur l'empathie, qui sont alors mises à la disposition des internautes. « Culture of Empathy » offre aussi l'opportunité de s'inscrire à des « cercles empathiques » centrés sur le développement des connaissances sur l'empathie, voire parfois sur des rapports thérapeutiques. Plus d'informations peuvent être consultées en ligne au <http://cultureofempathy.com/Projects/Empathy-Movement/index.htm>.

¹⁶⁵ Inspiré du célèbre « twelve step program » élaboré par Bill Wilson, fondateur des AA (alcooliques anonymes), le mouvement des thérapies de groupe s'est répandu à un répertoire significatif d'intérêts ou de problèmes communs – la garde des enfants, l'adoption, le divorce, le deuil,

Ensuite, nous pouvons répertorier dans le changement de conscience de nouvelles tendances parentales jouant un rôle cardinal dans le développement empathique des générations actuelles. À cet effet, Rifkin met l'accent sur « l'apprentissage par induction » (*induction discipline*), changement radical dans la sensibilité parentale : plutôt que d'être puni, l'enfant ayant commis un acte répréhensible contre autrui est invité à adopter sa perspective, à reconnaître sa détresse, et à assumer sa part de tort (2009 : 117)¹⁶⁶. Ce faisant, cette approche n'encourage pas un sentiment de honte, mais de culpabilité qui, pour la philosophe Martha Nussbaum, est une émotion « digne » (*dignified*), en ce qu'elle encourage la réconciliation (2003 : 126)..

À cet égard, un rapprochement intéressant peut être tracé avec l'émergence, au milieu du 20^e siècle, de modèles psychologiques donnant une part plus importante à l'empathie tels, par exemple, la psychologie humaniste de Carl Rogers, ou de Heinz Kohut. L'émergence la « pensée thérapeutique », que nous avons détaillée au second chapitre, a sans nul doute influencé cette nouvelle approche parentale, participant à déloger par le fait même l'approche behavioriste qui encourageait une attitude froide, fermée à l'exercice de l'empathie (Hochmann, 2012; de Waal, 2009).

En parallèle à la discordance entre les modèles de psychologie humaniste et behavioriste, Rifkin suggère que le champ de bataille actuel s'inscrit entre la psychologie développementale et la société de consommation. De nombreux travaux

la santé, l'homosexualité et la transsexualité, le viol, l'abus sexuel, le suicide, la perte de poids, etc. (2009 : 412). Ce point nous rappelle celui suggéré par Kropotkine, qui remarquait que dans les sociétés modernes, l'entraide, plutôt que de s'éteindre, prenait essor dans une impressionnante multitude de « sociétés » aux intérêts les plus divers (1902/2001). Toujours en est-il que chacun de ces groupes est une opportunité de former une communauté empathique où seront tissés des liens de confiance et un sentiment d'appartenance vis-à-vis d'autres individus partageant un bagage similaire.

¹⁶⁶ Remarquons alors que le parent utilisant cette approche suscite une démarche explicitement empathique lors des années formatives de l'enfant, proposant ainsi à celui-ci de riches compétences interpersonnelles : un sens de la responsabilité, de la compassion pour autrui, une volonté à venir en aide et un sens plus aiguisé de la justice (Rifkin, 2009 : 119). L'émergence de ce modèle disciplinaire signifie, chez les parents, une sensibilité empathique plus étendue que celle des générations antérieures.

ont été effectués à cet égard qui soulignent, par exemple, une relation inversement proportionnelle entre les valeurs matérielles et la sensibilité empathique : les enfants ayant bénéficié de moins d'attention et de soins parentaux exhibent une tendance compensatoire à devenir plus matérialistes, et moins empathiques, à l'âge adulte (Kasser, 1995; 2002; Cohen et Cohen, 1996). Ainsi, pour Rifkin, un obstacle majeur à la culture empathique, aujourd'hui, est la commercialisation, « which continues to undermine parental nurturing by exploiting the insecurities of the youngest and most vulnerable of the population and, by so doing, keep a materialistic consumer culture alive and robust » (2009 : 507).

Nous aimerions suggérer, pour clore cette section, que le processus d'humanisation soulevé par Rifkin, que nous avons détaillé précédemment, laisse présager une éthique de consommation plus responsable, sinon un resserrement sur la communauté plutôt que sur le matérialisme. Les progrès d'aujourd'hui, en psychologie du développement, comme pour la psychologie humaniste jadis, devraient faire sentir leur impact sur la parentalité de demain. Mais encore faut-il que les conditions matérielles d'existence et les modalités d'insertion sociale favorisent ces comportements, ce qui n'est guère évident en période marquée de chômage, ou de crise économique.

Ainsi, nous pouvons alors envisager que, d'une part, la prolifération de l'apprentissage par induction pourra éventuellement permettre d'engendrer des individus plus empathiques, et cherchant leur confort dans les relations humaines plutôt que matérielles. D'autre part, nous savons qu'une meilleure connaissance de la réciprocité entre le sentiment de soi et le rapport à autrui se dégage actuellement, tel qu'en témoigne notre second chapitre. Intégré à une société de réseaux mettant l'accent sur l'interdépendance locale, l'imaginaire collectif qui nous attend devrait être plus familier à ces idées, et même soucieux d'attribuer une meilleure attention à leurs rapports humains. Les programmes et initiatives mentionnés plus haut, comme

Roots of Empathy et *Culture of empathy*, témoignent d'un pas déjà engagé dans cette direction.

4.5.5 Un modèle davantage pragmatique qu'utopique

Enfin, soulignons que le projet coopératif de Rifkin, bien qu'exhibant sur papier une structure remarquablement cohérente, est loin d'être encore une réalité. Ce projet de coopération massive en est toujours à ses balbutiements, mais, à tout le moins, bénéficie d'une prise en compte concrète au sein de quelques gouvernements, dont l'Union européenne. Nous avons, dans un appendice, apporté quelques éléments de précision sur l'implémentation de la Troisième révolution industrielle (consulter *Appendice C*).

Remarquons alors que le projet de Rifkin, principalement prédictif pour l'instant, suscite chez l'auteur même une certaine modestie: « The Third Industrial Revolution is not a panacea that will instantly cure the ills of society or a utopia that will bring us to the Promised Land. It is, however, a no-frills, pragmatic economic plan that might carry us through to a sustainable post-carbon era. If there is a plan B, I have yet to hear it. » (2011 : 72)

Nous aimerions suggérer en conclusion que l'insertion pragmatique de ce projet dans une structure économique tangible est certainement pertinente. En envisageant la Troisième révolution industrielle tel un cadre de « futurologie », nous avons pu contempler de nombreuses relations, de l'ordre du possible, entre la structure de la société et la disposition des acteurs sociaux à coopérer et, qui plus est, de coopérer dans un souci empathique commun pour leur environnement.

D'une part, les éléments de culture empathique suggérés par Rifkin, bien qu'ils ne soient qu'un éventail des tendances actuelles, demeurent essentiellement des

tendances confirmées. Ils nous permettent donc d'envisager que les acteurs sociaux de demain seront plus sensibilisés et plus enclins à coopérer dans l'optique de préserver le bien commun qu'est la biosphère. D'autre part, une génération initiée aux technologies de réseau est plus susceptible d'apporter avec elle, sinon par préférence, du moins par habitude, une participation plus latérale, une résolution de problème plus collective, une attitude plus ouverte au partage, et une exigence plus marquée pour la transparence. L'acteur social, demain, s'annonce donc plus informé, plus engagé, et souhaitons-le, plus responsable. Ajoutons à ces qualificatifs une sensibilité empathique plus grande, et cet individu sera également plus solidaire, et plus motivé à coopérer en vue de préserver, dans un intérêt commun, l'habitat de l'espèce humaine.

CONCLUSION

Nous avons tenté, dans ce mémoire, de mettre en évidence comment l'empathie s'avère être incontournable dans les stratégies d'atténuation de la crise écologique. Les conséquences associées à notre empreinte écologique nous contraignent, aujourd'hui, à adopter ce qu'Ostrom appelle une « gouvernance responsable ». Nous avons suggéré que certains modèles, se voulant écologiques et responsables, comme la « Troisième révolution industrielle » de l'économiste Jeremy Rifkin, émergent aujourd'hui en vue d'offrir des pistes de solution qui se veulent concrètes et pragmatiques. Nonobstant, nous avons soulevé qu'aucun projet collectif, quelque en soit l'envergure, ne serait réalisable sans la mise en œuvre de l'action collective. C'est donc d'abord et avant tout sur la nécessité de la coopération, et sur l'importance de pouvoir la motiver, par le souci empathique, que notre travail s'est posé. À cet égard, notre recherche a tenté de mettre en lumière la réciprocité entre l'empathie, la coopération et les changements de structures sociales.

L'empathie, avons-nous montré, comporte d'abord une fonction épistémologique en permettant de saisir les états affectifs et mentaux d'autrui, qui devient en quelque sorte un objet de connaissance. Or, l'empathie comporte aussi une fonction morale. Le souci empathique, en offrant un « parti-pris » par rapport aux émotions d'autrui qui deviennent objet de considération morale, motive l'altruisme et l'attitude prosociale : c'est l'hypothèse empathie-altruisme (Batson, 2012). Il s'ensuit, en vertu de ces fonctions (épistémologique et morale), que l'empathie, faculté que nous avons souligné être innée chez tous les êtres humains, mais se manifestant à des degrés divers et sous des formes profondément différentes selon les périodes sociohistoriques, dispose donc l'acteur social à mieux coordonner ses interactions, et incite celui-ci à contribuer au bien-être de sa communauté.

Nous avons donc montré que l'empathie se pose comme une pierre angulaire de la cohésion sociale et de la coopération. Nous avons illustré qu'une culture qui favorise l'apprentissage et l'expression de l'empathie, à son tour, contribue au bien-être de la collectivité. Pour ce faire, la culture peut, notamment, disposer de modèles de parentalité et d'éducation empathique, accentuer les instances d'interdépendance (telles les communautés de coopérateurs), encourager l'exposition à la diversité, œuvrer à contraindre la diffusion de stéréotypes négatifs, et dissuader la segmentation communautaire en groupes « nous/eux ». Enfin, nous avons suggéré, dans ce mémoire, qu'une culture disposant la population à éprouver du souci empathique pour l'environnement contribuerait à étendre les bornes de la conscience empathique à l'échelle de la biosphère, concourant ainsi à l'émergence d'une « conscience biosphérique » (Rifkin, 2009). En éprouvant du souci empathique pour son environnement, l'acteur social est prompt à contribuer au bien-être du monde qu'il habite, et donc à coopérer en vue d'adopter une structure sociale épousant des objectifs de gouvernance écologique responsable.

Notre recherche a donc mis en lumière la réciprocité entre l'empathie, la coopération et les changements de structures sociales. L'interdépendance complexe qu'entretiennent ces trois thèmes fait alors appel à plusieurs niveaux d'organisation, soit l'interaction sociale, les structures sociales, et l'évolution culturelle et sociohistorique de celles-ci. En guise de grille interprétative des résultats de notre recherche, nous avons construit certains repères théoriques, que nous avons appelés « piliers ». Outils de synthèse indispensables à notre mémoire, ces piliers ont permis un « couplage flou » entre différentes réalités phénoménales, tout en laissant

suffisamment d'espace d'interprétation pour qu'en découle une riche heuristique, qui pourrait donner naissance à d'autres travaux et à d'autres perspectives¹⁶⁷.

Nous avons répertorié, afin de rendre compte de l'empathie telle qu'elle s'exprime dans l'interaction sociale, cinq piliers de la relation empathique. D'abord, (I) le visage, point focal de l'expression émotionnelle, en tant que repère essentiel, place autrui comme point de départ de la stimulation empathique. Absent, autrui ne peut susciter autant de souci empathique, puisque c'est toute sa réalité émotionnelle qui nous est alors amputée. Ensuite, (II) la résilience, correspondant à la capacité de l'acteur social à composer de manière constructive avec sa vie affective et celle d'autrui, se montre nécessaire : s'il était incapable de surmonter l'expérience affective, l'individu serait prompt à une détresse émotionnelle conduisant à des états d'incuriosité et d'indifférence qui annulent l'empathie. Puis, (III) l'écoute représente la possibilité, en concentrant notre attention sur autrui, de converger vers une précision empathique accrue, et de mieux répondre aux états affectifs et mentaux d'autrui. Enfin, (IV) le type de lien social tient compte de l'importance du type de relation qui oriente notre rapport à autrui. À cet effet, face à un individu perçu comme étant notre rival, nous avons tendance à limiter notre empathie, et même à nous fermer complètement à toute forme d'empathie : c'est le phénomène de la mésempathie, ou de l'infrahumanisation. Le contexte social entre donc fortement en jeu, puisque la familiarité, la confiance et la proximité qu'entretiennent deux individus influenceront fortement l'ouverture empathique. Finalement, (V) la culture module l'apprentissage et l'expression de l'empathie en orientant, dans un répertoire de croyances et de pratiques, comment autrui sera perçu, interprété, et accueilli. L'interdépendance, les modèles de parentalité et d'éducation, et la fenêtre

¹⁶⁷ Nous étayons, plus loin, de nombreuses questions sur lesquelles il serait pertinent de se pencher dans des travaux subséquents, et vis-à-vis desquelles nous croyons que nos repères théoriques pourraient s'avérer importants. Autrement, l'emploi des piliers de l'expérience empathique, à notre avis, pourrait faire objet, en tant qu'ajout aux « régimes d'action » de l'acteur social, au champ de la sociologie pragmatique. Nous insisterons sur ce point dans quelques pages.

développementale qu'est l'adolescence sont des exemples de facteurs culturels orientant fortement le développement des compétences empathiques de l'acteur social.

Nous avons ensuite nommé cinq piliers de la coopération afin de comprendre dans quelle mesure il serait possible d'augmenter, dans une population, la disposition à la coopération. Ainsi, (I) le souci de réputation des acteurs sociaux permet de mettre en œuvre des systèmes de reconnaissance et de sanction exploitant la propension des individus à vouloir se bâtir une réputation favorable. Ensuite, (II) la motivation par récompense, invite l'acteur social à faire preuve de créativité dans ses initiatives collectives, ce qui est perçu comme plus efficace qu'un unique recours aux sanctions, ne motivant qu'un seuil minimal de participation. Puis, (III) miser sur un aménagement structurel stratégique, facilitant l'agglomération des communautés de coopérateurs et l'émergence de sites de pratiques communes, s'avère être essentiel. Un tel aménagement, favorisant les opportunités de rencontre et de mise en œuvre de projets coopératifs, permettrait d'actualiser l'action collective sur une échelle plus large. Ensuite, (IV) l'édification de normes et d'institutions coopératives et écologiques permettrait d'assurer que des objectifs de gouvernance responsable soient mis en œuvre et respectés sur une plus longue échéance. Et, pour finir, (V) l'expansion de la culture empathique motiverait la population à contribuer au bien-être de la communauté et de l'environnement, tout en favorisant, chez l'acteur social, le développement de compétences empathiques qui le rendront mieux disposé à l'action collective et au souci pour autrui.

Finalement, nous avons brossé un portrait de l'évolution sociohistorique de la culture empathique, en dressant trois piliers de la conscience empathique. Ces piliers ont été tirés de l'ouvrage de Jeremy Rifkin *The Empathic Civilization* (2009). Le premier pilier, (I) les changements de régimes d'énergie, délimitent le potentiel socioéconomique de la société, la densité démographique et, dans un rapport étroit

avec les technologies de communication, marquant l'étendu des rapports humains. Le second pilier, (II) les révolutions dans le domaine des technologies de communications, modifient l'organisation de la société, le rythme des échanges et, formatant l'inscription du rapport au monde et l'étendu des relations, offrent des repères importants à l'agir et à la pensée humaine. Enfin, le troisième pilier, (III) l'expansion des bornes de la conscience, oeuvrant de concert avec la conscience empathique, pousse l'acteur social à considérer, comme étant des semblables, un spectre plus large d'individus, et cela l'invite à éprouver de l'empathie pour une communauté plus grande. Ultimement, étendant les bornes de l'empathie jusqu'à l'environnement servant d'habitat à l'humanité, l'acteur social est capable d'exprimer du souci empathique pour la Terre, et est motivé à contribuer au bien-être de celle-ci: c'est la « conscience biosphérique ».

Plusieurs limites ont été rencontrées alors que nous composions avec notre recherche. Soulignons d'emblée que la mise en dialogue des nombreux champs de savoir impliqués dans ce mémoire s'est avérée à notre avis fructueuse, et que les cadres épistémologiques ont, selon nous, pu être réconciliés de manière productive. Cependant, il ne faut pas perdre de vue qu'en tentant d'appréhender l'empathie, un phénomène dont l'incroyable complexité nous a surpris nous-mêmes, il nous a fallu tenter une exigeante flexibilité intellectuelle. Effectivement, répondre à l'objectif de ce mémoire nous a invité à accomplir un travail de mise en dialogue nouveau, et de dégager pour notre objet d'étude une réalité phénoménale à la fois interactionnelle, sociale, et sociohistorique. Ainsi, s'il est un point de convergence aux limites de notre recherche, et sur lequel nous aimerions insister, c'est le caractère exploratoire de notre travail.

La dimension exploratoire de notre mémoire influence d'abord la nature des connaissances dégagées ici. Celles-ci ne sont pas de l'ordre du phénomène décrit pas

la science, déterminée par un ensemble de variables définies qui, opérationnalisées dans une logique causale, est soumis à une explication scientifique. Nous pourrions alors dire que la connaissance produite n'a pas de valeur prédictive. Sa valeur est surtout heuristique, car plutôt que de restreindre le champ d'interprétation du phénomène, nous espérons lui avoir donné une certaine ampleur.

Cette exploration nous a permis de montrer clairement la réciprocité entre l'empathie, la coopération et les changements de structure sociale. Or, rappelons que les constructions théoriques que nous avons employées pour y parvenir, nos « piliers » de la relation empathique, de la coopération et de conscience empathique, ne sont jamais que des approximations de la réalité sur laquelle ils permettent d'approfondir le regard. Nous avons, après tout, croisé des savoirs issus des neurosciences à ceux de la sociologie, et fait dialoguer ensemble l'histoire et la psychologie, l'anthropologie et la biologie évolutive, la théorie des jeux et celle de la gouvernance. Ces rapprochements, dont certains sont plus communs, et d'autres plutôt marginaux, montrent un effort original, mais non moins un certain tâtonnement théorique. Une première limite, ainsi, fut la grande part d'*intuition* vis-à-vis de l'interprétation du phénomène, et qu'obligent les balbutiements de dialogues nouveaux.

Deuxièmement, en vue de tracer notre portrait global de l'empathie en tant qu'élément de réponse à la crise écologique, il nous a fallu faire face à certains conflits internes et à quelques ambiguïtés qui, liées à notre objet d'étude, ont limité nos pistes de réponses. Aucune réponse précise n'était offerte, à notre connaissance, pour résoudre ces difficultés. Par exemple : comment réconcilier la présence et la proximité de la résonance émotionnelle, levier du souci empathique, à la préoccupation pour une entité aussi globale et abstraite que la biosphère? Et autrement, comment manifester du souci empathique pour des populations « statistiques », ou des écosystèmes lointains, telle la Grande barrière de corail australienne? Comment parvenir à transcender les appartenances à nos groupes

culturels ou religieux en vue d'une appartenance plus large ou, comment inciter d'autres groupes à procéder de la sorte sans les « coloniser » à notre vision du monde? Enfin, et surtout, de quelle manière mettre en oeuvre avec succès une culture de l'empathie, alors que celle-ci entre tant en conflit avec les intérêts du libéralisme économique et de la société de consommation? Comment procéder pour surmonter des discours d'autonomie, de liberté et d'authenticité qui, la plupart du temps, incitent l'acteur social à faire sans autrui plutôt que de l'encourager à former des liens communautaires et des relations d'interdépendance? Il faut nous satisfaire, à ce stade de notre recherche, de concevoir ces limites comme des pistes éventuelles pour d'autres travaux.

Troisièmement, il nous faut reconnaître que les champs de savoir et les cadres théoriques empruntés dans notre recherche comportent eux-mêmes certaines limites à la connaissance. Nous ne pouvons soulever l'ensemble de ces limites, compte tenu notamment de l'importante diversité d'approches employées dans notre recherche. À titre d'exemple, portons notre regard sur la connaissance issue des neurosciences. Cette connaissance émerge de résultats tirés du contexte particulier duquel l'individu a été observé et évalué: celui du questionnaire, des directives de l'expérience ou, de manière plus large, du laboratoire. Qui plus est, la traduction du comportement à l'indice de signaux neuronaux, eux-mêmes illustrés par des outils d'imagerie neuronale, ne doit pas être prise isolément d'un contexte excédant les murs du laboratoire: le système nerveux ne réagit pas seulement à son environnement immédiat, mais également en tenant compte d'une foule d'habitudes et de schèmes mentaux qui, pour leur part, s'inscrivent dans un contexte culturel et sociohistorique très large. Ainsi, bien que nous ayons tenté de donner un espace d'interprétation plus large à ces résultats par nos chapitres portant sur la société et l'évolution culturelle et sociohistorique, ceux-ci demeurent néanmoins des connaissances produites dans les limites épistémologiques de la vie de laboratoire.

Enfin, quatrièmement, force est de constater, ultimement, que l'illustration du phénomène de l'empathie et de la coopération est limitée, pour l'instant du moins, par l'impossibilité d'évaluer celles-ci en toute objectivité. Comment savoir, sans l'ombre d'un doute, qu'un individu éprouve *réellement* de l'empathie? Comment juger objectivement de l'altruisme d'un geste humain? Comment savoir si une population est vraiment sensible au bien-être d'autrui et de son environnement, et disposée à s'investir dans une action collective, ou à participer à un projet coopératif écologique de grande envergure?

Ainsi, en vertu de ces limites, notre recherche, bien qu'elle mette en lumière une multitude de pistes et d'éléments de réponse face à ces problèmes théoriques, n'a pu aborder des démarches d'intervention concrètes à leur égard¹⁶⁸. Notre mémoire, à cet effet, offre des pistes *théoriques*, qui ne sont efficaces qu'en principe. Or, seule leur implémentation *pratique* permettra d'évaluer leur réelle valeur. Ainsi, elles n'auront un impact observable que si elles sont efficacement mises en oeuvre dans une culture, puis étudiée à long terme. Nonobstant, nous pouvons considérer ce mémoire comme une excellente ouverture, ainsi qu'une source d'information d'une grande pertinence, vis-à-vis tout projet d'intervention, ou tout autre travail de recherche souhaitant concilier la coopération au contexte de la crise écologique, et reconnaissant l'intérêt de miser sur les compétences empathiques de l'acteur social. Or, la réalité phénoménale de l'empathie, peu importe l'angle d'approche ou le champ de savoir consulté, posera de sérieuses limites à l'intellection. Dans une certaine modestie, empruntons à Nietzsche sa pensée, que « [le] monde est profond; et plus profond que ne l'a pensé le jour ».

¹⁶⁸ Nous avons, bien sûr, exposé le projet de gouvernance écologique qu'est la Troisième révolution industrielle de Jeremy Rifkin. Cependant, ce projet ne répond pas en soi aux limites abordées ici, mais consiste plutôt en un modèle, à mi-chemin entre une théorie et une insertion pragmatique, qui pourrait certainement bénéficier d'une attention critique excédant au cadre de ce mémoire.

Enfin, comme nous l'avons mentionné dans notre chapitre de méthode, ce mémoire montre une belle affinité avec de nombreux courants sociologiques. L'empathie, a-t-il été suggéré, peut contribuer à élargir notre étude du lien social tel que l'envisageait Durkheim, c'est-à-dire, par l'entremise d'une force de cohésion que l'auteur avait appelée « la solidarité ». Or, il sera clair au lecteur désormais que le « parti-pris » émotionnel qu'offre l'empathie vis-à-vis de la vie mentale et affective d'autrui est un pan important de la solidarité. La solidarité, pourrions-nous même envisager, a peut-être souvent été perçue de manière analogue au souci empathique. C'est, de ce fait, l'ensemble de la sociologie durkheimienne qu'il est possible de réexaminer du point de vue de la fonction morale de l'empathie.

Du côté de la démarche compréhensive, inspirée des travaux de Dilthey puis développée par Max Weber, c'est davantage la fonction épistémologique de l'empathie qu'il est pertinent de considérer. En effet, s'intéressant non seulement aux intentions de l'acteur social, mais également à la part de « je » dans le « tu » qu'est autrui (Rafie, 1987), autrement dit, à toute la dynamique de l'intersubjectivité, la sociologie compréhensive a de toute évidence toujours, quoiqu'implicitement, fait référence à la faculté d'empathie de l'acteur social. En exposant l'aspect fonctionnel de celle-ci, nous avons mis en lumière le développement des compétences empathiques de celui-ci. En insistant, par exemple, sur l'importance de la résilience et sur le rôle de la capacité d'écoute dans la précision empathique, nous avons rendu plus transparent le processus d'intersubjectivité en lui donnant d'importants repères.

Autrement, c'est surtout par rapport au courant de la sociologie pragmatique que nous envisageons que nos perspectives sur l'empathie puissent connaître une insertion féconde. En nous attardant tout particulièrement aux compétences empathiques, nous

avons contribué à l'étayage d'une « anthropologie » de l'acteur social, qui est au cœur de la discipline. Rappelons que l'acteur social est perçu, dans la sociologie pragmatique, tel un « être qualifié » (Thévenot, 1996), doté de compétences lui attribuant une plus grande valeur subjective. Ces compétences, il s'ensuit, servent également de repères interprétatifs ou, en quelque sorte, de base solide à laquelle articuler des observations et des résultats d'analyse de terrain. Ainsi, les fonctions épistémologiques et morales de l'empathie que nous attribuons à l'acteur social, à titre de compétences, permettent donc au sociologue de considérer sous une lumière nouvelle le processus d'intersubjectivité entre acteurs sociaux, ainsi que leur disposition à faire preuve d'altruisme. Si d'autres travaux s'y penchaient, il serait alors possible d'inclure l'empathie parmi les « régimes d'action » du sociologue, des constructions théoriques qui, servant de grille interprétative, permettent au chercheur de mieux interpréter et de mieux communiquer le monde s'offrant à lui dans ses entretiens et son travail de terrain¹⁶⁹.

Enfin, en répertoriant clairement certains déterminants de la relation empathique, soit le visage, la résilience, l'écoute, le lien social et la culture, nous ouvrons de nombreuses pistes à la prise en compte des rapports d'intersubjectivité dans de nombreux sites où l'empathie est une vertu salutaire, et qui ont été d'intérêt pour la sociologie. Nous pensons, notamment, à la relation d'aide et aux milieux hospitaliers¹⁷⁰, aux interventions visant la réinsertion sociale des sans-abris¹⁷¹, aux

¹⁶⁹ Soulignons, à cet égard, que « l'Agapé », en tant que forme d'amour « désintéressé » (à l'opposé du désir) vis-à-vis de son prochain, et suscitant l'ouverture de notre compréhension à son égard, se rapproche de l'empathie, et a été suggéré comme régime d'action par le sociologue Philippe Corcuff (1998). Luc Boltanski nous rappelle que l'Agapé est un « [terme] dont la référence est d'abord théologique puisqu'il désigne en premier lieu l'amour de Dieu pour les hommes, qui est don gratuit, et, par conséquent, une relation dirigée de haut en bas et non, comme l'amour vers Dieu dans l'éros céleste, de bas en haut » (1990, 170)

¹⁷⁰ Philippe Corcuff (1998) s'est intéressé à la question du milieu hospitalier et, notamment, à l'effet pervers qu'est le « blindage » émotionnel des infirmières. Autrement, le chercheur Fabrizio Cantelli, dans le cadre de ses recherches pour le Groupe de Recherche sur l'Action Publique (GRAP), s'est intéressé aux politiques de santé, à la place donnée à la voix des patients, et aux dispositifs de médiation en milieu hospitaliers.

squats urbains¹⁷², aux tumultes liés à l'adolescence¹⁷³, à la délinquance et à la toxicomanie, aux milieux pauvres et défavorisés sujets à la « disqualification sociale » (Paugam, 2004) et, plus généralement, aux nombreux sillons du travail social.

Ultimement, la sociologie de Luc Boltanski nous invite à considérer, dans *De l'amour et de la justice comme compétences* (1990), une organisation sociale et juridique plus encline à l'ouverture sur autrui, à la générosité, et à l'Agapé³. Dans ses mots, « Il [l'amour, l'Agapé, l'empathie] se détourne de la comparaison et ignore les équivalences. C'est la raison pour laquelle l'amour a toujours été présenté non seulement comme une alternative à la violence, mais aussi comme une alternative à la justice. » (1990 : 142) L'auteur prône alors un mode de résolution des conflits sociaux, de « justification », ne procédant pas par la justice contemporaine, une forme de violence en soi dès lors qu'elle émane de contours juridiques étroits et peu enclins au respect de son prochain, mais dans la logique de l'amour, du don et de l'empathie.

Cette approche, enfin, montre une proximité intéressante avec la « navigation morale » proposée par Alisa Carse (2005), laquelle appelle d'abord et avant toute chose à l'empathie. Décidément, la fonction morale de l'empathie, illustrée dans nos recherches, est un élément qui pourrait contribuer grandement à la sociologie du droit, de la justice, et de la résolution de conflits, mais également, en l'appliquant

¹⁷¹ À cet effet, consulter les travaux de Daniel Cefaï, directeur de L'École des hautes études en sciences sociales, notamment *L'urgence sociale en action* (2011).

¹⁷² Ce sujet moins commun a été traité particulièrement par le sociologue Luca Pattaroni. Voir l'article *La ville plurielle: quand les squatters ébranlent l'ordre urbain* (2007).

¹⁷³ Le sociologue Marc Breviglieri, par exemple, s'est penché sur « l'arc expérientiel » de l'adolescence et, surtout, sur le contexte pragmatique de leurs rencontres en public et de leurs rapports humains, vis-à-vis duquel les compétences empathiques de l'adolescent, en plein essor, pourraient certainement être considérées. Breviglieri « entend s'installer dans le monde de perception de l'adolescence. Il part de l'idée qu'au sortir de l'enfance, l'adolescent est directement concerné par une multiplication inédite et progressive d'épreuves en public. » (Breviglieri, 2007: 99)

comme méthode de travail, et en procédant par « navigation morale », elle pourrait être un très précieux outil pour le sociologue menant des entretiens ou pour le travail de terrain de l'ethnographe.

Nous avons énuméré au cours de notre recherche de nombreux exemples d'initiatives et de programmes exerçant une influence tangible sur les compétences empathiques de l'acteur social. Par exemple, le programme *Roots of Empathy*, de Mary Gordon, une initiative canadienne, est désormais instauré dans nombreuses écoles Canadiennes, autant rurales qu'urbaines, ainsi qu'aux États-Unis et en Nouvelle-Zélande. Depuis 1996, ce programme a offert une formation empathique à plus de 325,000 enfants.

Le portrait tracé jusqu'à maintenant peut sembler quelque peu idéaliste, avec sa promesse d'un avenir où l'empathie atteindrait de nouveaux sommets. Compte tenu de l'ampleur et de l'urgence de la crise écologique qui, comme nous l'avons défendu jusqu'alors, appelle aux compétences empathiques des acteurs sociaux et à leur disposition à coopérer, une telle perspective serait certes souhaitable. Cependant, ces quelques exemples ne représentent qu'une vue bien partielle de la réalité et nous invitent non seulement à faire preuve de vigilance, mais aussi à faire preuve de sens critique. Quelques exemples ont retenus notre attention qui, manifestement, témoignent d'une inquiétude par rapport à la disposition empathique des sociétés occidentales d'aujourd'hui. Ainsi, pour le psychiatre Bruce Perry,

« empathy has been eroding due to the rapid changes in our society that have become measurable over the last five decades. [...] We believe that concurrent advances in technology, the high mobility of our populations, ongoing instability of families and communities, and compartmentalization of educational, work, and living environments have contributed to a reduction in the number and quality of human interactions below that which is necessary for the full development of our capacity for compassion. » (Perry et Szalavitz, 2011 : 292)

Sara Konrath, chercheuse sur l'empathie et fondatrice du iPEAR (Interdisciplinary Program on Empathy and Altruism Research), en vient à des conclusions similaires suite à sa méta-analyse, publiée en 2010, et portant sur le déclin de la disposition empathique des étudiants américains depuis 1980. L'analyse montre que de nombreuses compétences empathiques comme l'attitude prosociale vis-à-vis l'infortune d'autrui, la mise en perspective, la tendance à s'identifier à d'autres (dans l'étude, il s'agissait de personnages de fictions), et le sentiment de détresse vis-à-vis des malheurs ressentis chez autrui, font pâle figure. L'étude révèle que si ces compétences ont diminué au cours des trente dernières années, ce sont l'engagement empathique et la mise en perspectives qui ont le plus souffert, avec une chute respective de 48% et de 34% par rapport aux étudiants sondés en 1980.

Nous avons déjà souligné que, selon Rifkin, la société de consommation constitue un obstacle à l'empathie, en encourageant les intérêts matérialistes qui souvent mettent en abîme la qualité des relations humaines. Dans la même veine, Jacques Attali, dans son ouvrage *La consolation* (Attali et Bonvicini, 2012), spécule sur le remplacement graduel des interactions humaines thérapeutiques - comme la consolation - par une promesse de distraction perpétuelle qu'offre la société de consommation. Des 18 entretiens exposés dans son ouvrage se dégagent d'ailleurs une opinion générale déplorant que l'empathie soit désormais considérée comme un antivaleur occidentale et un obstacle aux visées économiques du marché.

Des psychanalystes qualifient une certaine perversion du regard vers autrui de « nouvelle économie psychique » (Melmann, 2005), ou de « perversion ordinaire » (Lebrun, 2007). Le nouveau sujet de ces sociétés « dont l'expansion économique, accélérée, magnifique, mondialisée, a besoin pour se nourrir de voir se rompre les timidités, les pudeurs, les barrières morales, les interdits » (Melmann, 2005 : 69), y est décrit comme souffrant d'une conception de consommation exacerbant son narcissisme et ses penchants excessifs pour la jouissance.

Quant à elle, Sara Konrath n'attribue pas de cause spécifique au déclin de l'empathie, mais présente néanmoins quelques hypothèses, dont l'influence de plus hauts standards d'évaluation personnelle, ainsi que la diminution du temps consacré par plaisir à la lecture, activité corrélée au développement des capacités de projection et d'empathie. Elle mentionne également que la médiation technologique réduit les opportunités d'exercer l'empathie: « as electronic communication has replaced face-to-face communication people have fewer opportunities to exercise their empathy muscles. »¹⁷⁴ Christy Wampole (2012), chercheuse en littérature à Princeton, précise que « [while] we have gained some skill sets (multitasking, technological savvy), other skills have suffered: the art of conversation, the art of looking at people, the art of being seen, the art of being present. »¹⁷⁵

La sociologue de la science et des technologies Sherry Turkle, suite à plus de trente ans d'études portant sur l'influence des technologies sur le développement des nouvelles générations, s'inquiète aussi de la nature des interactions sociales rattachée à l'émergence des réseaux sociaux au cours de la dernière décennie. Elle prédit que l'appauvrissement des interactions humaines mènera à la substitution de ceux-ci par des compagnons technologiques, ne laissant pas d'espace au développement d'une culture de l'empathie (Turkle, 2011). Enfin, Jeremy Rifkin lui-même reconnaît ce paradoxe et commente cet obstacle :

« We face yet another paradox of the present moment in history : the new Internet connectivity provides the human race with boundless knowledge and channels of communication but because of the nature of the medium and how it is used, it might be dramatically lessening the ability of human beings to express themselves in deep and meaningful

¹⁷⁴ Tiré d'un billet de David Brooks du New-York Times, disponible au <http://brooks.blogs.nytimes.com/2011/03/15/best-and-brightest/>.

¹⁷⁵ Cette opinion de Christy Wampole peut être retrouvée dans un billet inscrit dans le New York Times, et disponible en ligne au <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/11/17/how-to-live-without-irony>.

ways that advance common understandings, shared meanings, and empathic connections. What, then, might we make of the millennial generation? » (Rifkin, 2008 : 589)

Nous aimerions suggérer, suite aux impressions de Konrath, Turkle et Rifkin, qu'il est important de garder une distance critique vis-à-vis le potentiel des technologies à répondre aux crises sociales. Ainsi, le psychologue Daniel Goleman craint qu'un recours croissant à la médiation technologique du rapport à autrui n'encourage la « réification » (*thingification*) des gens (2006 : 313). Il rapporte alors, suite à un entretien personnel avec Alvin Weinberg, physicien et auteur du terme *technological fix* (« solution technologique »), l'impressionnant changement de perspective de ce dernier, pour qui les problèmes écologiques devaient, auparavant, trouver leur solution dans l'innovation technologique. Or, Weinberg, du haut de ses 90 ans, constata alors, que « [lives] are lived sitting in front of a computer screen, getting personal connections at a distance. We live in a metaworld, with our focus fixed on the latest technology. But the issues that matter most are families, community, and social responsibility » (Weinberg, s. d., cité dans Goleman, 2006 : 316).

Les problèmes communautaires et sociaux concernent les conditions de production et de consommation, les modalités d'échange entre acteurs sociaux, ou encore l'intégration de divergences culturelles et religieuses, mais surtout, et fondamentalement, ils impliquent le regard que l'on pose sur autrui. Ainsi, pour intervenir collectivement vis-à-vis d'une crise qui nous concernent tous, nous avons sans doute moins besoin de prétendues « solutions technologiques », que de nouvelles perspectives éco-économiques, de nouveaux horizons de pensée, voire de nouveaux éclairages « moraux ». Comme l'a reconnu Garrett Hardin: « [the] population problem has no technical solution; it requires a fundamental extension of morality » (1968 : 1243). Cette extension morale, a-t-il été suggéré dans ce mémoire, peut procéder de la construction d'une société plus encline au développement de l'empathie.

Si le philosophe social William Irwin Thompson a raison, le foyer de ce temps des crises est situé au cœur même de notre culture (1987). Ce sont en effet d'abord les cinq mille ans de culture de déni et de répression des problèmes environnementaux qui sont responsables de l'actuelle crise écologique. Penser cette crise, avons-nous dit, doit nous stimuler à concevoir du nouveau : une culture nouvelle et notamment une culture de l'empathie.

Pour Daniel Batson, auteur de l'hypothèse empathie-altruisme, l'émergence dans notre culture de meilleures connaissances sur l'empathie, et sur son importance vis-à-vis du capital social, nous incite à agir le plus tôt possible :

« Failure to capitalize on what we know could cost us dearly...Many problems confront us today – rage and hate crimes, child and spouse abuse, neglect of the homeless, the plight of people with AIDS, exploding population and diminishing resources, the growing disparity between rich and poor (and smug callousness toward the later), ostracism, isolation, loneliness, taunting, bullying, prejudice, oppression, racial, ethnic, and religious conflict in our schools, our society, our world. These crying needs will not wait. » (Batson, 2011: 234)

Ainsi l'empathie, davantage qu'une compétence interactionnelle, doit être envisagée comme fondement d'une société plus juste et mieux préparée à l'adversité. Rappelons qu'à cet effet, l'empathie est un concept dont l'usage est de plus en plus fréquent dans notre société, notamment dans la sphère politique. Bien que discours et gestes politiques n'ont que rarement la même trajectoire, et que la présidence d'Obama, depuis ses débuts, ne semble pas avoir été particulièrement inspirée par l'empathie, soulignons toutefois que celui-ci affirmait, en août 2011, à la Xavier University « there's a lot of talk in this country about the federal deficit. But I think we should

talk more about our empathy deficit » (6 août 2011)¹⁷⁶. Le documentaire « Stand In My Shoes », produit par l'équipe de Kurt Engfehr¹⁷⁷, s'inscrit dans ces propos d'Obama. Engfehr explique : « I think the lack of empathy is possibly the most important issue facing our society today. [...] Not being able to care or understand how others feel or what their situations might be is directly responsible for many of our society's ills at this point. »¹⁷⁸

Les programmes empathiques, encore à leurs balbutiements, semblent en effet avoir entraîné une baisse d'agressivité, une meilleure mise en perspective, une hausse de motivation altruiste, une intelligence sociale plus développée, autant d'éléments certes souhaitables, bien qu'on en ignore les effets à long terme.

Ainsi, suggérons que miser sur les compétences empathiques de l'acteur social, c'est l'inciter à construire une société dans des termes plus éthiques et moraux. Être empathique vis-à-vis d'autrui nous ouvre les yeux sur le milieu socioéconomique et l'environnement qui, au quotidien, sont la réalité de tous et chacun. Ainsi, dans les mots de Martin Luther King : « [true] compassion is more than flinging a coin to a beggar; it is not haphazard and superficial. It comes to see that an edifice that produces beggars needs restructuring. »

¹⁷⁶ Cet extrait est tiré du discours suivant prononcé à Xavier University, Nouvelle Orléans, le 6 août 2011. « You know, there's a lot of talk in this country about the federal deficit. But I think we should talk more about our empathy deficit - the ability to put ourselves in someone else's shoes; to see the world through the eyes of those who are different from us - the child who's hungry, the steelworker who's been laid-off, the family who lost the entire life they built together when the storm came to town. When you think like this - when you choose to broaden your ambit of concern and empathize with the plight of others, whether they are close friends or distant strangers - it becomes harder not to act; harder not to help. »

¹⁷⁷ Kurt Engfehr est reconnu pour sa production documentaire (*At the Edge of the World; America the Beautiful; Bigger Stronger Faster*). Il est un étroit collaborateur de Michael Moores, ayant co-produit *Bowling for Columbine* et *Fahrenheit 9/11*.

¹⁷⁸ Pour obtenir plus de détails sur la réalisation du documentaire, visiter le <http://www.filmink.com.au/features/erasing-the-deficit/>

Il serait sans doute naïf et idéaliste de prétendre qu'une culture empathique puisse à elle seule renforcer le sens du devoir et de la responsabilité éthique envers autrui et son environnement. Et la question de savoir comment en arriver à ce que nos institutions et nos normes, ultimement, puissent soutenir les dispositions empathiques et favoriser l'inclusion et le souci d'un horizon commun toujours plus large demeure, comme toutes les questions de transitions, encore à peine ébauchée.

Dans l'actuel contexte d'élargissement marqué, voire scandaleux des écarts sociaux, favoriser l'empathie est sans doute nettement insuffisant, mais a-t-on le loisir de négliger une telle perspective ? Qui plus est, peut-on ignorer, vu l'actuelle crise écologique, l'importance de conjuguer le souci empathique de l'acteur social à la fragilité des écosystèmes ? Le « nouveau chapitre de coopération » (Nowak, 2011) ne doit-il pas se bâtir sur une conscience empathique prompte au souci environnemental, et inciter des politiques qui permettront de diminuer notre empreinte écologique ?

Si la coopération est bel et bien mère de la nouveauté, alors l'empathie est soeur de la coopération. Sans elles, il est sans doute impossible d'envisager de sortir de ces temps de crises. Nous espérons donc, par ce mémoire, contribuer à ouvrir de nouvelles perspectives de pensée aidant à soulager ce quotidien fiévreux d'un horizon catastrophique. Pour reprendre la formule du poète Hölderlin : « Là où croît le péril, croît aussi ce qui sauve ».

ANNEXE A

CINQ AXIOMES THÉORIQUES DE LA PENSÉE DE JEREMY RIFKIN

1. La civilisation humaine dépend d'un apport énergétique continu.

1.1 L'énergie permet de dynamiser les échanges assurant le maintien des structures sociales.

1.2 L'infrastructure civilisationnelle est conditionnée par la nature des sources d'énergie disponibles.

1.3 L'apport d'énergie est limité par la nature des écosystèmes stockant les sources d'énergie.

- L'épuisement d'un écosystème contrevient à l'apport énergétique continu de la civilisation. Une civilisation dont l'écosystème exploité est menacé ou ne permet plus de subvenir aux besoins énergétiques est en crise écologique.

2. L'état de la civilisation humaine oscille entre l'entropie et l'empathie.

2.1 L'entropie dissout l'organisation sociale.

- L'organisation sociale exprime un besoin énergétique. En se complexifiant, la civilisation doit être en mesure d'assurer cette organisation sociale, sans quoi son entropie sera critique.

2.2 L'empathie permet de résister à l'entropie.

- Le développement de liens empathiques entre les acteurs sociaux permet le maintien de l'organisation sociale. Plus la portée empathique est grande, plus le spectre de collaboration s'élargit, et plus la civilisation peut se complexifier.

3. La conscience humaine et empathique est conjointe à un apprentissage social.

3.1 Des mécanismes innés facilitent l'apprentissage social et la réciprocité.

- Le nouveau-né est *a priori* capable de liens sociaux. Des mécanismes innés soutiennent un apprentissage social du monde (l'imitation, la contagion émotionnelle, l'attachement, la plasticité cérébrale, la représentation partagée de la perception et de l'action).

3.2 La conscience empathique émerge des interactions sociales.

- L'environnement social et l'éducation parentale sont garants de l'apprentissage de l'empathie et du développement de la capacité à former des liens empathiques.
- La communication étant essentielle à la transmission parentale et sociale, les moyens de communication déterminent les modalités d'apprentissage empathique.

4. La portée empathique évolue historiquement.**4.1 La portée empathique est une donnée historique à géométrie variable.**

- Les croyances et les pratiques propres au contexte sociohistorique orientent le rapport à autrui et délimitent la portée de l'empathie.

4.2 La portée empathique croît avec le progrès technologique.

- Le progrès technologique condense le rapport au temps et à l'espace, multipliant les liens sociaux qui orientent l'expression empathique.

4.3 Le développement du sens de l'identité personnelle oriente l'expression de l'empathie.

- La complexification des structures sociales promeut l'identité personnelle et l'exposition à la diversité et sont, par extension, un facteur d'évolution de l'empathie.

5. Les révolutions de communication et d'énergie structurent la civilisation.**5.1 Les sources d'énergie accessibles limitent la mise en forme de l'infrastructure sociale;**

les technologies de communication disponibles limitent la mise en forme des échanges sociaux.

- La complexification de l'infrastructure sociale nécessite de nouvelles sources d'énergie capables de la supporter; l'intensification des liens sociaux nécessite de nouvelles technologies de communication capables de les condenser.

5.2 La nature des technologies de communication limite la portée empathique de la civilisation.

- Les technologies de communication orientent la perception de l'espace et du temps sous-jacente à la conscience humaine et à l'expression de l'empathie.
- Les technologies de communication déterminent les modalités d'échanges sociaux permettant la formation de liens empathiques.

ANNEXE B

CINQ STADES DE CONSCIENCE CHEZ JEREMY RIFKIN					
	Conscience mythologique	Conscience théologique	Conscience idéologique	Conscience psychologique	Conscience biosphérique
Technologie de communication	Tradition orale, mnémotechnique	Écriture	Imprimerie	Électricité	Réseaux
Régime d'énergie	Force humaine	Agriculture	Mécanique, machine à vapeur	Combustible, nucléaire	Énergies renouvelables
Organisation sociale	Chasseurs-cueilleurs, nomades	Hydraulique, sédentaire	Première révolution industrielle	Seconde révolution industrielle	Troisième révolution industrielle
Récit collectif	Mythes intuitifs	La religion	La nation	La globalisation	La Biosphère
Sensibilité empathique	Détresse empathique, contagion émotionnelle.	Sensibilité morale, croissance de l'introspection, développement de l'individualité.	Sensibilité à la culture, à l'autonomie intellectuelle derrière l'agir humain.	Sensibilité au vécu personnel et aux motifs psychologiques derrière le comportement.	Sensibilité à l'interdépendance de l'être humain aux écosystèmes terrestres, à la faune et à la flore.
Bornes empathiques	Liens de sang et affiliations tribales.	Affiliation religieuse entre croyants de même foi.	Affiliation nationale.	Affiliations transnationales, cosmopolites, et virtuelles.	Affiliation planétaire entre cohabitants de la biosphère.

APPENDICE A

LA NAVIGATION MORALE CHEZ ALISA CARSE

La navigation morale est une application de l'empathie suggérée par Alisa Carse. Cependant, reconnue comme étant une « vertu complexe » (Carse, 2005 : 171), cette approche peut poser quelques difficultés de compréhension. C'est pour cette raison que nous offrons, dans cet appendice, des informations complémentaires ainsi qu'un exemple de cette approche, que nous pouvons considérer comme « compétence empathique ».

Sommairement, l'objectif de Carse est de faire intervenir, en deux temps, les fonctions épistémologique et morale de l'empathie, et de croiser leurs horizons.

Dans un premier temps, une ouverture empathique à teneur épistémologique permet d'évaluer le contexte afin d'y identifier des « standards de partialité raisonnable », soit quels repères moraux doivent guider l'intervention, ou la relation d'aide, vis-à-vis d'un pair. Puis, un engagement empathique moral, renforcé par ces principes, permet dans un second temps de maintenir une posture altruiste, tout en respectant la partialité raisonnable. Illustrons par un exemple.

Advenant le cas d'un acte d'agressivité provenant de son fils, une mère consulte sa fille qui est visiblement en état de détresse émotionnelle majeure. Une écoute réceptive permet à la mère de saisir la « structure morale saillante », soit quels principes moraux poseront des bornes à son engagement. Plusieurs principes s'offrent à son contexte, par exemple (1) ne pas prendre de parti pris afin d'éviter de stigmatiser son fils comme sa fille, (2) faire comprendre à sa fille qu'est-ce qui a pu pousser son frère à agir ainsi, (3) condamner ce type de réponse afin de ne pas encourager ce comportement chez sa fille, (4) reconnaître et donner une valeur à la peine de sa fille, qui renforcera le lien de confiance. Enfin, dans cette circonstance

particulière, requérir l'attention de sa fille, en état de détresse émotionnelle, pourrait accroître celle-ci et nuire à leur relation. Conséquemment, le standard (5) aider sa fille à réguler ses émotions en la consolant, serait prioritaire. Ainsi, par navigation morale, guidée par l'empathie, la mère peut en principe converger vers l'attitude relationnelle la plus conforme au bien-être de chaque individu concerné.

APPENDICE B

TITRES ET OCCUPATIONS DE L'ÉCONOMISTE JEREMY RIFKIN

Jeremy Rifkin est le président et cofondateur de la *Foundation On Economic Trends* (FOET), examinant les politiques publiques nationales et internationales en regard de l'environnement, de l'économie et des changements climatiques; conseillé de l'Union européenne depuis une décennie; conseiller de la Commission européenne et du Parlement européen; conseiller sur l'économie, les changements climatiques et la sécurité énergétique lors des présidences du Conseil européen de l'ancien président Nicolas Sarkozy en France, de la chancelière Angela Merkel d'Allemagne, du premier ministre Jose Socrates du Portugal, du premier ministre Jose Luis Rodriguez Zapatero d'Espagne et du premier ministre Janez Jansa de Slovénie; fondateur et administrateur de la Table ronde des PDG mondiaux pour la Troisième révolution industrielle comportant 100 des plus grandes compagnies mondiales en énergie renouvelable, en construction, en architecture, en terrains et autres, afin de promouvoir le nouveau modèle économique et assurer son infrastructure; professeur sénior au Programme d'éducation exécutive de l'École de Wharton de l'Université de Pennsylvanie, occupant le premier rang mondial des écoles de finance, où il enseigne aux CEO et aux séniors en gestion à transférer vers une économie durable compatible à l'infrastructure de la Troisième révolution industrielle.

Ces informations et davantage sont disponibles en plus de détails sur la page biographique de Jeremy Rifkin sur le site internet de la FOET, dont il est président et cofondateur : <http://foet.org/JeremyRifkin.htm>.

APPENDICE C

IMPLÉMENTATION DE LA TROISIÈME RÉVOLUTION INDUSTRIELLE

Grâce au support de l'Union européenne, la Troisième révolution industrielle parvient graduellement à devenir réalité. Ainsi, en 2008, la Commission européenne a fait valider par le Parlement européen un projet de loi visant à établir le programme écoénergétique *trois fois 20*, visant à améliorer l'efficacité énergétique de 20%, d'augmenter le recours aux énergies renouvelables de 20% et de réduire les émissions de gaz à effet de serre, d'ici 2020. Ce programme énergétique et climatique a été mis en œuvre sous l'égide d'une loi gouvernementale en 2009. En 2010, le Parlement a envoyé une déclaration aux présidents du Conseil et de la Commission européenne afin de produire un plan législatif complet d'aménagement de la TRI. Peu de temps après a été fondée la *Third Industrial Revolution European Society* (TIRES), ou CETRI (*Cercle Européen pour la Troisième Révolution Industrielle*), ayant pour mission de promulguer le projet de la Troisième révolution industrielle et de l'intégrer en actions concrètes. Des plans d'action ont par ailleurs été acceptés au Royaume-Uni et aux Pays-Bas¹⁷⁹. L'Union Européenne a promis d'investir 8 milliards d'euros afin d'assurer la mise en place d'une infrastructure pour l'hydrogène modelée sur la Troisième révolution industrielle¹⁸⁰.

Lors d'une conférence à Bruxelles tenue le 29 mai 2012 et portant sur la croissance économique européenne, Antonio Tajani, vice-président de la Commission européenne, a annoncé : « Today is a good day for all of us, because today is the

¹⁷⁹ Chris Huhne, secrétaire d'État à l'Énergie et à la lutte contre le changement climatique au Royaume-Uni a adopté la vision de Rifkin. Il a subséquemment introduit un Plan-cadre de réforme dans le « Livre blanc pour la réforme du marché de l'énergie ». Aux Pays-Bas, un plan d'action a été proposé afin d'intégrer les cinq piliers de la TRI et d'en faire des principes d'action.

¹⁸⁰ Selon Jeremy Rifkin, tel qu'énoncé dans le Business Standard, disponible en ligne au <http://www.business-standard.com/india/news/there-is-no-plan-b-we-only-have-this-world-to-save-jeremy-rifkin-/463766/>

beginning of the Third Industrial Revolution. »¹⁸¹

Le 6 septembre 2012, le Président du Kazakhstan Nursultan Nazarbayev a fait part de son intérêt, et du besoin urgent pour la Troisième révolution industrielle, qui a été suivi, en décembre, par l'annonce du plan d'action « Strategy 2050 », comportant entre autres « the transition to a low carbon, green economy by creating an international “Green Bridge” organization in 2013 and launching the “Green4” project based on four satellite cities around Almaty »¹⁸². En 2013, le Kazakhstan a contacté Jeremy Rifkin afin d'entreprendre la transition vers une l'infrastructure de la Troisième révolution industrielle, et de participer à l'élaboration de l'Expo 2017, qui aura pour thème « Energy Expo 2017 »¹⁸³.

Finalement, en 2013, le conseil régional Nord-Pas de Calais ainsi que la Chambre de commerce et d'industrie en région Nord de la France ont confié à Jeremy Rifkin et son équipe la tâche d'élaborer un plan de transition vers la Troisième révolution industrielle. Rifkin dispose actuellement d'un délai de 9 mois pour soumettre une « feuille de route globale et complète » de la mise en œuvre d'une économie post-carbone dans la région Nord-Pas de Calais¹⁸⁴.

¹⁸¹ Les conférences de Antonio Tajani et de Jeremy Rifkin, lors du sommet à Bruxelles, sont disponibles en ligne au <http://ec.europa.eu/avservices/video/player.cfm?ref=85716>

¹⁸² Pour des informations sur Strategy 2050, consulter <http://www.kazembassythailand.org/news/kazakhstan-2050-strategy>.

¹⁸³ L'Expo 2017, centrée sur la thématique de l'énergie, sera tenue à Astana, capitale du Kazakhstan. Les développements sont répertoriés en ligne au <http://www.expo2017astana.com/en>.

¹⁸⁴ Le processus d'insertion de la Troisième révolution industrielle dans la région du Nord-Pas de Calais peut être suivi ici en ligne, au <http://www.latroisiemerevolutionindustriellenordpasdecalais.fr>.

BIBLIOGRAPHIE

Adolph et al. (2010). Moving Between Cultures: Cross-Cultural Research on Motor Development. *Handbook of cross-cultural developmental science*, 1, 61-88.

Andreoni, J. (1990). Impure Altruism and Donations to Public Goods: A Theory of Warm-Glow Giving. *Economic Journal*, 100(401), 464-477.

Anstey, P. et Vanzo, A. (2012). The Origins of Early Modern Experimental Philosophy. *Intellectual History Review*, 22(4), 499-518.

Arendt, H. (1989). *La crise de la culture*. Paris : Gallimard.

Attali, J. (2007). *Amours : Histoires des relations entre les hommes et les femmes*. Paris : Librairie Artème-Fayard.

Attali, J. et Bonvicini, S. (2012). *La consolation*. Paris: Éditions Naïves.

Bachelard, G. (1938/1960). *La formation de l'esprit scientifique*. Paris : PUF.

Bachelard, G. (1994). *Le rationalisme appliqué*. Paris : PUF.

Barbeau Sylvestre, M.-C. (2011). *La possibilité éthique chez Emmanuel Lévinas*. Texte publié d'une conférence donnée à Philopolis, 19 mars 2011.

Barnosky, A. et al. (2012). Approaching a state-shift in Earth's biosphere. *Nature*, 486(Juin 2012), 52-58.

Batson, C. D. (1991). *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*, Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Batson, C. D. (2011). *Altruism in Humans*. New York: OUP.

Batson, C. D. (2012). The Empathy-Altruism Hypothesis : Issues and Implications. Dans J. Decety : *Empathy : from bench to bedside*. Cambridge : MIT, 41-54.

Bauman, Z. (2010). *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes* (trad. C. Rosson). Oxford : Blackwell Publishing.

- Baumeister et al. (1998). Ego Depletion : Is The Active Self a Limited Resource? *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(5), 1252-1265.
- Berthoz, A. (2006). *Phénoménologie et physiologie de l'action*. Paris : Odile Jacob.
- Berthoz, A. et Jorland, G. (2004). *L'empathie*. Paris : Odile Jacob.
- Blackmore, S. (1999). *The Meme Machine*. New York: Oxford University Press.
- Blenkinsopp, J. (1998). The Pentateuch. *The Cambridge companion to biblical interpretation* (ed. J. Barton). Cambridge, MA : CUP.
- Boltanski, L. (1990), *De l'amour et de la justice comme compétences : trois essais de sociologie de l'action*. Paris : Éditions Métailié.
- Bookchin, M. (1983/1994). Sociobiology or Social Ecology. *Which Way for the Ecology Movement?* Oakland, Cal: AK Press.
- Bouilloud, J-P. (2007). Le chercheur, un autobiographique malgré lui. Dans V. Degaulejac, F. Hanique et P. Roche : *La sociologie clinique, Enjeux théoriques et méthodologiques*. Paris : Éditions Erès, 75-89.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit.
- Bowles, S. et Gintis, H. (2003). Origins of Human Cooperation. *The Cultural and Genetic Evolution of Human Cooperation*. Cambridge, MA : MIT Press, 429-444.
- Boyd, R. et Richerson, P. J. (1992). Punishment allows the evolution of cooperation (or anything else) in sizable groups. *Ethology and Sociobiology*, 195, 171-195.
- Boyd, R. et Richerson, P. J. (1997). *The Evolution of Human Ultra-sociality*. Récupéré le 9 août 2013 de <http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/boyd/ultra.pdf>
- Breviglieri, M. (2007). L'arc expérientiel de l'adolescence : esquive, combine, embrouille, carapace et étincelle. *Éducation et sociétés*, 1(19), 99-113.
- Breviglieri, M. (2008). Penser la dignité sans parler le langage de la capacité à agir. Dans J. P. Payet et A. Battegay : *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 83-92.
- Brody et al. (2013). Is Resilience Only Skin Deep? Rural African Americans' Socioeconomic Status-Related Risk and Competence in Preadolescence and Psychological Adjustment and Allostatic Load at Age 19. *Psychological Science*, 24(7), 1285-1293.

Brown et al. (2009). Does contact reduce prejudice or does prejudice reduce contact? A longitudinal test of the Contact Hypothesis amongst majority and minority groups in three European countries. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96(4), 843-856.

Brunel, M.-L. et Cosnier, J. (2012). *L'empathie, un sixième sens*. Lyon : PUL.

Carse, A. L. (2005). The Moral Contours of Empathy. *Ethical Theory and Moral Practice*, 8(1/2), 169-195.

Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell Publishing.

Castells, M., Fernández-Ardèvol, M., Qiu, J. L. et Sey, A. (2007). *Mobile Communication and Society : A Global Perspective*. Cambridge : The MIT Press.

Cefaï, D. (2011). *L'urgence sociale en action*. Paris : La Découverte.

de Certeau, M. (1987). La rupture instauratrice. *La faiblesse de croire*. Paris : Gallimard, 187-226.

de Certeau, M. (2002). *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.

Charon, R. (2001). Narrative Medicine : A Model for Empathy, Reflection, Profession and Trust, *Journal of American Medical Association*, 286(15), 1897-1902.

Churchland, P. (2011). *Braintrust : What Neuroscience Tells of About Morality*. Oxford : Princeton University Press.

Coase, R. H. (1960). The Problem of Social Cost. *Journal of Law and Economics*, 3, 1-44.

Coenen-Hunter, J. (2002). La sociologie des sciences entre positivism et sociologisme. *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XL, 124, 219-231.

Cohen, P. et Cohen, J. (1996). *Life Values and Adolescent Mental Health*. Mahwah, New Jersey: Erlbaum.

Cole, J. (2001). Empathy Needs a Face. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7), 51-68.

Corcuff, P. (1998). Justification, stratégie et compassion : Apport de la sociologie des régimes d'action. *Correspondances (Bulletin d'information scientifique de l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain)*, 51 (Juin 1998).

- Crary, J. (1999/2001). *Suspensions of Perception : Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Cambridge : MIT Press.
- Damasio, A. R. (1994/2010). *L'erreur de Descartes : la raison des émotions* (trad. M. Blanc). Paris : Odile Jacob.
- Darwin, C. (1874). *The Descent of Man* (2^e éd.). New York : AL Burnt Company.
- Dawkins, R. (1976/2009). *The Selfish Gene* (30th anniversary edition). Oxford : OUP.
- Deacon, T. W. (1998). *The Symbolic Species*. New York: W.W. Norton and Company.
- Decety, J. (dir.) (2012a). *Empathy : from bench to bedside*. Cambridge, MA : MIT Press.
- Decety, J. (2012b). Philosophical and Anthropological Perspectives on Empathy. Dans J. Decety : *Empathy : from bench to bedside*. Cambridge, MA : MIT Press, 1-2.
- Decety, J. et Gleichgerrcht, E. (2012). The costs of Empathy among Health Professionals. Dans J. Decety : *Empathy : from bench to bedside*. Cambridge : MIT, 245-262.
- Decety, J. et Michalska, K. J. (2012). How Children Develop Empathy : A Cognitive Neuroscience Perspective. Dans J. Decety : *Empathy : from bench to bedside*. Cambridge, MA : MIT Press, 167-190.
- Depraz, N. (2001). Une pratique concrète. *Magazine Littéraire*, Nov. 2001 : La phénoménologie : une pratique pour notre monde, ed. Sophie Publications.
- Derrida, J. (1964/1978). Violence and Metaphysics. *Writing and Difference* (éd. A. Bass; trad. A. Bass). London: Routledge et Kegan Paul, 3-30
- Descartes, R. (1641/1962). Méditations. *Discours de la méthode, suivi des méditations*. Paris : Union générale d'édition.
- Devereux, G. (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Flammarion (Nouvelle bibliothèque scientifique), 147-153.
- Dilthey, W. (1990). Origines et développement de l'herméneutique. *Le monde de l'esprit*, Tome I, 319-340.

Dodier, N. (1991). Agir dans plusieurs mondes. *Critique. Sciences humaines : sens social*, Juin-Juillet 1991, n° 529-530, 427-458.

Doidge, N. (2008). The Brain That Changes Itself. *TVO : Big Ideas*, Conférence donnée à l'Université de Toronto, le 29 mars 2008.

Dunbar, R. (2005). *The Human Story*. London : Faber et Faber Ltd.

Dupuy, J.-P. (2004). *Pour un catastrophisme éclairé*. Paris : Points (Seuil).

Durkheim, E. (1894/2002). *Les règles de la méthode sociologique*. Éd. électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay. Récupéré le 9 août 2013 de http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/regles_methode/regles_methode.html

Durkheim, E. (1897/2002). *Le suicide. Étude de sociologie* (livre II). Éd. électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay. Récupéré le 9 août 2013 de http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/suicide/suicide.html

Durlak et al. (2011). The Impact of Enhancing Students' Social and Emotional Learning: A Meta-Analysis of School-Based Universal Interventions. *Child Development*, 82(1), 405-432.

Eisenberg et al. (2012). Relations of Empathy-Related Responding to Children's and Adolescents, Social Competence. Dans J. Decety : *Empathy : from bench to bedside*. Cambridge, MA : MIT Press, 147-164.

Ellgring, H. (2005). Nonverbal Expression of Psychological States in Psychiatric Patients. Dans P. Ekman, E. L. Rosenberg : *What the Face Reveals: Basic and Applied Studies of Spontaneous Expression Using the Facial Action Coding System (FACS)*. New York: Oxford University Press, 484-492.

Ellis, R. (1996). *Interpreting Violence in Late Muscovy from the Perspectives of Modern Neuroscience*. Texte présenté à la 28^e convention nationale du AAAS.

European Energy Review. (2008). *The Rifkin Vision: We are in the twilight of a great energy era* (Hugues Belin). Climate policy (July/August, 2008).

Farb et al. (2012). Attentional Modulation of Primary Interoceptive and Exteroceptive Cortices. *Cerebral Cortex Journal*, Oxford University Press, 1-13.

Fessler, D. M. T. et Haley, K. J. (2003). The Strategy of Affect : Emotions in Human Cooperation. *The Cultural and Genetic Evolution of Human Cooperation*. Cambridge, MA : MIT Press, 7-36.

- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimar.
- Frazer, E. et Hutchings, K. (2011). Avowing violence : Foucault and Derrida on politics, discourse and meaning. *Philosophy Social Criticism*, 37(1), 3-23.
- Friedberg, A. (2006/2009). *The Virtual Window : From Alberti to Microsoft*. Cambridge : MIT Press.
- Gallese, V. (2005). Embodied simulation : From neurons to phenomenal experience. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 4, 23-48.
- Gauchet, M. (2002). *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard.
- Geangu et al. (2010). Contagious crying beyond the first days of life. *Infant Behavior and Development*, 33 (3), 279-288.
- Genard, J.-L. (2009). Une réflexion sur l'anthropologie de la fragilité, de la vulnérabilité et de la souffrance. *Destins politiques de la souffrance: intervention sociale, justice, travail*. Paris: Eres. 27-46. Récupéré le 9 août 2013 de http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4760/24997_085542.pdf
- Giddens, A. (1986/2005). *La constitution de la société* (trad. Michel Audet). Paris : PUF.
- Goffman, E. (1988). *Les moments et leurs hommes* (textes recueillis et présentés par Y. Winking). Paris : Seuil et Minuit.
- Goleman, D. (2006). *Social Intelligence*. New York : Bantam Books.
- Gordon, M. (2007). *Roots of Empathy : Changing the World, Child by Child*. Toronto : Thomas Allen Publishing.
- Gould, S. J. et Vrba, E. (1982). Exaptation – A Missing Term in the Science of Form. *Paleobiology*, 8 (1), 4-15.
- Gross, M. R. (2005). The Evolution of Parental Care. *The Quarterly Review of Biology*, 80(1), 37-45.
- Hacking, I. (2006). Genetics, biosocial groups & the future of identity. *Daedalus*, 135(4), 81-95.
- Haeckel, E. (1899/1992). *The Riddle of the Universe*. New York : Prometheus Books.

Hamilton, W. D. (1964). The genetic evolution of social behavior. *Journal of Theoretical Biology*, 7(1), 1-16.

Hammerstein, P. (2003). Understanding cooperation : An Interdisciplinary Challenge. *The Cultural and Genetic Evolution of Human Cooperation*. Cambridge, MA : MIT Press, 1-6.

Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162, 1243-1248.

Harms, W. (1996). The Lingering Effects of Violence. *The University of Chicago Chronicles*, 16(5). Récupéré le 9 août 2013 de <http://chronicle.uchicago.edu/961205/violence.shtml>

Henrich et al. (2003). Group Report : The Cultural and Genetic Evolution of Human Cooperation. *The Cultural and Genetic Evolution of Human Cooperation*. Cambridge, MA: MIT Press, 445-469.

Hochmann, J. (2012). *Une histoire de l'empathie*. Paris : Odile Jacob.

Hrdy, S. (2009). *Mothers and Others : The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*. Cambridge, Ma : Belknap Press.

Huffington, A. (2012, janvier), citée dans Financial Crisis or Empathy Crisis? (Rana Foroohar). *Time : Business & Money*. Récupéré le 9 août 2013 de <http://business.time.com/2012/01/26/huffington-financial-crisis-or-empathy-crisis>

Jacob, S. (1997). *La bulle d'encre*, Montréal : PUM/Boréal.

Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. Canada : Doubleday Canada.

Kahneman, D. et Tversky, A. (1979). Prospect Theory : An Analysis of Decision Under Risk. *Econometrica*, 47(2), 263-292.

Kandel, E. R. (2007). *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*. New York : W. W. Norton & Company.

Kant, E. (1785/1994). Métaphysique des mœurs. *Fondation de la métaphysique des mœurs*, Tome I (trad. Alain Renaut). Paris : Flammarion.

Kasser, T. (2002). *The High Price of Materialism*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kasser, T. et al. (1995). The Relations of Maternal and Social Environments to Late Adolescents' Materialistic and Prosocial Values. *Developmental Psychology*, 31, 907-914.

Kerckhove, D. de (1995). *The Skin of Culture : Investigating the New Electronic Reality*. Toronto : Somerville House Publishins.

Khan, A. (2007). *L'homme, ce roseau pensant...Essai sur les racines de la nature humaine*. Paris : NiL Editions.

Konrath et al. (2011). Changes in Dispositional Empathy in American College Students Over Time : A Meta-Analysis. *Personality and Social Psychology Review*, 15(2), 180-198.

Konrath, S. (2011, mars). A Decline in Self-Reported Empathy (David Brooks). New York Times' Blog. Récupéré le 9 août 2013 de <http://brooks.blogs.nytimes.com/2011/03/15/best-and-brightest>

Konrath, S. et al. (2011). Changes in Dispositional Empathy in American College Students Over Time : A Meta-Analysis. *Personality and Social Psychology Review*, 15(180), 180-198.

Kristeva, J. (1988). *Étrangers à nous-même*. Paris : Fayard.

Kropotkine, P. (1902/2001), *L'entraide : un facteur de l'évolution* (trad. de l'anglais par L. Bréal). Montréal : Écosociété.

Laborit, H. (1971/2011). *L'homme et la ville*. Paris : Flammarion.

Lachaux, J.-P. (2012). *Le cerveau attentif*. Paris : Odile Jacob.

Lamm, C., Batson, C. D. et Decety, J. (2007). The Neural Substrate of Human Empathy: Effects of Perspective-taking and Cognitive Appraisal. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 19(1), 42-58.

Lebrun, J.-P. (2007). *La perversion ordinaire : vivre ensemble sans autrui*. Paris : Denoël.

Lebrun, J.-P. (2010). *La condition humaine n'est pas sans conditions* (entretiens avec Vincent Flamand). Paris : Denoël.

Ledoux, J. (2003). The Emotional Brain, Fear, and the Amygdala. *Cellular and Molecular Biology*, 23(4/5), 727-738.

Lee, J. D. (2007). Affect, Attention, and Automation. Dans Kramer, Wiegman et Kirlik: *Attention*. New York: OUP, 73-89.

- Lévinas, E. (1991). *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Bernard Grasset.
- Lévy-Bruhl, L. (1935/2002). *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay. Récupéré le 9 août 2013 de http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/surnaturel/surnaturel.pdf
- Lewis, K. L. et Hodges, S. D. (2012). Empathy Is Not Always as Personal as You May Think : The Use of Stereotypes in Empathic Accuracy. Dans J. Decety : *Empathy : from bench to bedside*. Cambridge, MA : MIT Press, 73-84.
- Light, S. et Zahn-Waxler, C. (2012). Nature and Forms of Empathy in the First Years of Life. Dans J. Decety : *Empathy : from bench to bedside*. Cambridge : MIT, 109-130.
- Little, M. (1995). Seeing and Caring : The Role of Affect in Feminist Moral Epistemology. *Hypatia*, 10, 117-137.
- Liotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris : Minit Éditions.
- Markus, H. R. et Kitayama, S. (1991). Culture and Self : Implications for Cognition, Emotion, and Motivation. *Psychological Review*, 98(2), 224-253.
- Marsh, A. A. (2012). Empathy and Compassion : A Cognitive Neuroscience Perspective. Dans J. Decety : *Empathy : from bench to bedside*. Cambridge, MA : MIT Press, 191-206.
- Maté, G. (2003/2011), *When the Body Says No : Exploring the Stress-Disease Connection*. New Jersey : John Wiley and Sons, Inc.
- Mauss, Marcel. (1923-24/2002). Essai sur le don. Éd. Électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay. Récupéré le 9 août 2013 de http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.html
- McElreath et al. (2003). Group Report : The Role of Cognition and Emotion in Cooperation. *The Cultural and Genetic Evolution of Human Cooperation*. Cambridge, MA : MIT Press, 125-152.
- McLuhan, M. (1964/1994). *Understanding Media. The Extensions of Man*. Cambridge, MA : MIT Press.

- Mehrabian, A. (1981). *Silent messages : Implicit communication of emotions and attitudes* (2^e édition.). Belmont, CA : Wadsworth.
- Melman, C. (2005). *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix*. Paris : Denoël.
- Milinski et al. (2008). The collective-risk social dilemma and the prevention of simulated dangerous climate change. *PNAS*, 105(7), 2291-2294.
- Mills, C. W. (1959/2000). *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- Myerson, R. B. (1991). *Game Theory: Analysis of Conflict*. Cambridge, MA: HUP.
- Nancy, J.-L. (1986). *La communauté désœuvrée*. Paris : C. Bourgeois.
- Nell, V. (1999). Luria in Uzbekistan : the Vicissitudes of Cross-cultural Neuropsychology. *Neuropsychology Review*, 9(1), 45-52.
- Nettle et al. (2006). Cues of being watched enhance cooperation in a real-world setting. *Biology Letters*.
- Nettle et al. (2013). The watching eyes effect in the Dictator Game : it's not how much you give, it's being seen to give something. *Evolution and Human Behavior*, 34, 35-40.
- Nettle, D. (2009). Beyond nature versus nurture : cultural variation as an evolved characteristic. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 223-240.
- Noë, A. (2011, décembre). Art and the Limits of Neuroscience. *New York Times*. Récupéré le 9 août 2013 de <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/12/04/art-and-the-limits-of-neuroscience>
- Nowak, M. (2006). Five rules for the evolution of cooperation. *Science*, 314(5805), 1560-1563.
- Nowak, M. (2011). *SuperCooperators : Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed* (avec Roger Highfield). New York : Free Press.
- Nowak, M. et Dreber, A. (2008). Gambling for Global Goods. *PNAS*, 105(7), 2261-2262.
- Nowak, M. et Sigmund, K. (1998). Evolution of indirect reciprocity by image scoring. *Nature*, 393(11), 573-577.

- Nowak, M., Tarnita, C. et Wilson, E.O. (2010). The evolution of eusociality. *Nature*, 466, 1057-1062.
- Nussbaum, M. (2003). *Upheavals of Thought : The Intelligence of Emotions*. Cambridge, MA : CUP.
- Olson, M. (1965/2002). *The Logic of Collective Action : Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, MA : HUP.
- Ostrom, E. (2002). Common-Pool Resources and Institutions : Toward a Revised Theory. Dans B. Gardner et G. Rauser : *Handbook of Agricultural Economics*, Volume 2, 1315-1339.
- Panksepp, J. (2006). *The Core Emotional Systems of the Mammalian Brain*. Récupéré le 9 août 2013 de <http://70-40-200-36.bluehost.com/documents/Panksapp-mamilianbrain.pdf>
- Panksepp, J. (2012). Episode 91. *Brain Science Podcast* (Ginger Campbell). Diffusé le 30 novembre 2012.
- Panksepp, J. et Biven, L. (2012). *The Archaeology of Mind*. New York : W. W. Norton & Company.
- Pattaroni L. (2007) la ville plurielle : quand les squatters ébranlent l'ordre urbain. Dans M. Bassand, V. Kaufmann et D. Joyce : *Enjeux de la sociologie urbaine*. Lausanne : Presse Polytechniques et Universitaires Romandes.
- Pattaroni, L. (2006). Le care est-il institutionnalisable? Quand la « politique du care » érousse son éthique. *Le souci des autres: éthique et politique du care, Raisons Pratiques*, 16, Paris: EHESS, 177-203.
- Pattaroni, L. (2007) Le sujet en l'individu. La promesse d'autonomie du travail social au risque d'une colonisation par le proche. *Droit et société*, 46, 203-218.
- Paugam, S. (2004). *La disqualification sociale*. Paris : PUF.
- Pembrey et al. (2006). Sex-specific, male-line transgenerational responses in humans. *European Journal of Human Genetics*, 14(2), 159-166.
- Perry, B. et Szalavitz, M. (2010), *Born For Love : Why empathy is essential – and endangered*. New York : William Morrow.
- Piaget, J. (1937). *La construction du réel chez l'enfant*. Neuchâtel, France: Delachaux et Niestlé.

- Pinker, S. (2011). *The Better Angels of Our Nature*. London: Viking (Penguin).
- Prinz, J. (2011). Is Empathy Necessary for Morality? Dans Goldie et Coplan : *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*. London : OUP, 211-229.
- Prinz, J. (2012). *The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience*. London, OUP.
- Putnam, R. (1995). Bowling Alone : American's Declining Social Capital. *Journal of Democracy*, January 1995, 65-78.
- Quart, A. (2013) Adventures in Neurohumanities. *The Nation* (May 7th). Récupéré le 9 août 2013 de <http://www.thenation.com/article/174221/adventures-neurohumanities>
- Rafie, M. (1987). La crise des savoirs revisitée. *Revue internationale d'action communautaire*. Montréal : 15/57.
- Rees, W. (1992). Ecological footprints and appropriated carrying capacity : what urban economics leaves out. *Environment and Urbanization*, 4(2), 121-131.
- Richerson, P. J., Boyd, R. T. et Henrich, J. (2003). Cultural Evolution and Human Cooperation. *The Cultural and Genetic Evolution of Human Cooperation*. Cambridge, MA : MIT Press, 357-388.
- Rifkin, J. (2009). *The Empathic Civilization : The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. New York : Tarcher (Penguin).
- Rifkin, J. (2011). *The Third Industrial Revolution : How Lateral Power is Transforming Energy, The Economy, and the World*. New York : Palgrave (Macmilan).
- Rimbert, G. (2009). *L'habitus se mord la queue*. EspacesTemps.net : Il paraît.
- Rockström, J. et al. (2009). A safe operating space for humanity. *Nature*, 461 (Septembre 2009), 472-475.
- Romer, T. (2006). The Elusive Yahwist: A Short History of Research. Dans T. B. Dozeman et K. Schmid : *A Farewell to the Yahwist?* Atlanta, GA : Society of Biblical Literature.
- Rousseau, J.-J. (1755/2012). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Flammarion.
- Russel, B. (1954). *Human Society in Ethics and Politics* (5^e édition.). New York:

Allen and Unwin.

Santos, C. S. et Pacheco, M. (2011). Risk of collective failure provides an escape from the tragedy of the commons. *PNAS*, 108(26), 10421-10425.

Schopenhauer, A. (1840/2005). *The Basis of Morality*. New York : Dover.

Serres, M. (2009). *Temps des crises*. Paris : manifestes Le Pommier!

Shorter, E. (2005). *Written in the Flesh : A History of Desire*. Toronto : University of Toronto Press.

Simmel, G. (1907/1987). *La philosophie de l'argent* (trad. S. Cornille et P. Ivernel). Paris : PUF.

Singer, P. 1981. *The Expanding Circle : Ethics and Sociobiology*. New York : OUP.

Sironi, F. (1999). *Bourreaux et Victimes. Psychologie de la torture*. Paris : Odile Jacob.

Sloterdijk, P. (2000). *Règles pour le parc humain* (trad. Olivier Mannoni). Francfort : Éditions Mille et une nuits.

Sloterdijk, P. (2001). *La domestication de l'être* (trad. Olivier Mannoni). Francfort : Éditions Mille et une nuits.

Smith, A. (1759/2010). *The Theory of Moral Sentiments*. New York : Penguin.

Smith, E. A. (2003). Human Cooperation : Perspectives from Behavioral Ecology. *The Cultural and Genetic Evolution of Human Cooperation*. Cambridge, MA : MIT Press, 401-428.

Sokal, A. D. (1996a). *A Physicist Experiments With Cultural Studies*.

Sokal, A. D. (1996b). *Transgressing the Boundaries : An Afterword*.

Sullerot, E. (1997). *La crise de la famille*. Paris : Fayard.

Taguieff, P.-A. (1991). Science nazie, science de mort... *Mots*, 27, 99-106.

Tellegen, A. (1985). Structures of mood and personality and their relevance to assessing anxiety, with an emphasis on self-report. Dans A. H. Tuma et J. D. Maser : *Anxiety and the Anxiety disorders*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 681-706.

Thévenot, L. (1996). Éthique du sens juste: enquête sur les jugements de valeur. Dans

- P. Livet : *L'éthique à la croisée des savoirs*. Paris: Vrin, 149-177.
- Thompson, W. I. (1985). *Pacific Shift*. New York : Sierra Club Books.
- Throop, J. (2008). On the Problem of Empathy : The Case of Yap, Federated States of Micronesia. *Ethos (American Anthropological Association)*, 36(4), 402-426.
- Tisseron, S. (2010). *L'empathie au cœur du jeu social*. Paris : Albin Michel.
- Tooby, J. et Cosmides, L. (1992). The psychological foundation of culture. Dans J. Barkow, L. Cosmides et J. Tooby : *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. New York: Oxford University Press.
- Trivers, R. (1971). The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35-57.
- Turkle, S. (2011). *Alone Together : Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York : Basic Books.
- Verdon, M. (1988). Sociobiologie et anthropologie. Les obstacles actuels à l'intégration. *Anthropologie et société*, 12(3), 193-205.
- de Vignemont, F. et Singer, T. (2006) The empathic brain : how, when and why? *Trends in Cognitive Sciences*, 10(10), 435-441.
- de Waal, F. B. M. (2009), *The Age of Empathy*. New York : Emblem.
- de Waal, F. B. M. (2012). Empathy in Primate and Other Mammals. Dans J. Decety : *Empathy : from bench to bedside*. Cambridge, MA : MIT Press, 87-106.
- de Waal, F. B. M. et Preston, S. D. (2002). Empathy : It's ultimate and proximate bases. *Behavioral and Brain Sciences*, 25, 1-72.
- Wampole, C. (2012). How To Live Without Irony. *The New York Times* (17 novembre 2012). Récupéré le 9 août 2013 de <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/11/17/how-to-live-without-irony>
- Watson, D., et L.A. Clark. (1984). Negative affectivity: The disposition to experience negative aversive emotional states. *Psychological Bulletin*, 96, 465-490.
- Weber, M. (1904/2002). L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale. *Essais sur la théorie de la science* (trad. Julien Freund). Éd. électronique réalisée par Gemma Paquet, Récupéré le 9 août 2013 de

http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/essais_theorie_science/essais_theorie_science.html

Williford, J. (2012). Neuroscience on the brain », *Humanities*, 33(1). Récupéré le 9 août 2013 de

<http://www.neh.gov/humanities/2012/januaryfebruary/feature/humanities-the-brain>

Wilson, D. S. (1975). A theory of group selection. *Proceedings of the National Academy of Science*, 72, 143–146.

Wilson, D. S. et Sobers, E. (1994). *Unto Others : The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge, MA : HUP.

Winnicott, D. W. (1958/1969). *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris: Payot.

Young, A. (2012), Empathy, Evolution, and Human Nature. Dans J. Decety : *Empathy : from bench to bedside*, Cambridge : MIT, 21-37.

Young, H. P. (2003). The Power of Norms. *The Cultural and Genetic Evolution of Human Cooperation*. Cambridge, MA : MIT Press, 389-400.

Zahavi, D. et Overgaard, S. (2012). Empathy without Isomorphism : A Phenomenological Account. Dans J. Decety : *Empathy : from bench to bedside*. Cambridge, MA : MIT Press, 3-20.

Zaki, J. et Ochsner, K. (2012). The Cognitive Neuroscience of Sharing and Understanding Others' Emotions. Dans J. Decety : *Empathy : from bench to bedside*, Cambridge, MA : MIT Press, 207-226.