

S'évader du présent remémoré et construire un temps social : le rôle central de l'empathie ?

Guillaume DEFFUANT

Cemagref – LISC
24, avenue des Landais
BP 50085, 61172 Aubière
guillaume.deffuant@cemagref.fr

1 Introduction

A. Smith (Smith 1759) pensait avoir découvert l'équivalent de la gravitation Newtonienne dans le domaine des phénomènes sociaux. De même qu'un corps peut suivre une trajectoire elliptique, hyperbolique ou parabolique selon les conditions d'application de la gravité, les différentes régularités observées dans les phénomènes sociaux, la diversité des cultures et des formes politiques ou économiques, seraient les effets d'un seul et même opérateur. Selon A. Smith, cet équivalent de la gravitation serait la sympathie ou l'empathie.

Plus récemment, J.P. Dupuy revisite cette thèse à la lumière de travaux plus récents en théorie des jeux, en sciences cognitives, en économie. L'empathie devient chez lui un « opérateur », au sens mathématique du terme, qui peut s'appliquer à lui-même de manière récursive. Cette combinaison de l'opérateur fait naître des figures particulières comme le « common knowledge », mais il donne aussi une interprétation subtile à une grande diversité de sentiments sociaux tels que la bienveillance, l'envie, la honte ou la fierté. Au détour d'une phrase, J.P. Dupuy suggère même que l'empathie serait à l'origine de la conscience.

La contribution principale de ce texte est de reprendre la démarche initiée par Dupuy, en utilisant non pas un opérateur d'empathie, mais deux, que nous appelons empathie fusionnelle et distanciée. Nous étudions différentes figures empathiques obtenues en composant ces opérateurs à plusieurs niveaux, en nous attachant plus particulièrement à essayer de comprendre leur implication sur la perception du temps.

L'argument principal est que la conscience de soi dans le temps ne peut se produire qu'à condition de sortir de soi-même pour se considérer de l'extérieur. En effet, à défaut d'une telle capacité, la perception du temps est limitée à la fenêtre de l'anticipation présente. La conscience se limite à la perception en première personne, dans le temps du « présent remémoré », comme le suggère Edelman (Edelman 92). Le temps autobiographique, et le temps social partagé ne peuvent pas être perçus.

Nous montrons que certaines combinaisons d'empathie fusionnelle et distanciée permettent de concevoir cette perception de soi-même de l'extérieur. L'étude de ces configurations révèle l'importance de distinguer entre empathie fusionnelle et distanciée. En effet, l'empathie fusionnelle ne permet pas vraiment de se sortir de soi-même car elle suppose une forme de confusion entre soi et l'autre. Mais l'empathie distanciée n'est pas suffisante non plus, car elle empêche un véritable retour à soi-même. En outre, elle donne l'illusion d'un contrôle du temps, qui peut amener à se mettre en scène selon son bon vouloir dans le passé ou dans le futur, trichant avec soi-même sur la réalité des faits et travestissant sa propre mémoire.

Nous illustrons le fonctionnement de cette configuration empathique sur le test de la croyance déçue, (qui a été expérimenté sur des enfants d'âges différents et des autistes). Notre approche suggère que la réussite à ce test serait l'indice d'une capacité à se construire un temps social extérieur, qui permet la constitution d'une conscience de soi déployée dans le temps. L'échec, en revanche serait l'indice d'une incapacité à construire une telle conscience de soi.

Dans cette perspective, conscience de soi et perception du temps sont des phénomènes principalement sociaux, et nous proposons quelques réflexions sur ces liens entre conscience de soi et structure sociale. En particulier, nous montrons que les configurations empathiques spécifiques du temps déployé sont naturellement instables en l'absence d'ordre hiérarchique stable et accepté. Les personnages mythologiques ou divins des sociétés holistes apparaissent comme le moyen privilégié stabiliser la définition de soi dans un temps social partagé. Nous supposons qu'ils correspondent à des configurations particulières «d'autres virtuels» naturellement construits par les relations empathiques. Nous reprenons ici, avec des modifications substantielles, certains points développés dans (Deffuant 1998). Ainsi, dans les sociétés traditionnelles, le temps social est-il étroitement associé aux personnages mythologiques et divins, qui en sont la source.

Enfin, nous proposons une discussion sur la manière dont les sociétés modernes ont résolu ce problème d'instabilité de la définition de soi et du temps en l'absence de transcendance. Nous insistons sur le rôle central de l'idéologie scientifique, qui a disqualifié totalement l'idée d'empathie fusionnelle. En conséquence la perception du temps se transforme radicalement, devenant phénomène physique, rythme, processus. Dans notre perspective, ce temps moderne, tout en étant partiellement social, se rapproche de celui la conscience primaire (le temps du présent remémoré), dans lequel la conscience de soi n'a plus de point d'appui et se dissout.

2 Composer l'empathie pour s'évader de la prison de l'instant

2.1 La cognition biologique, prisonnière de l'instant

Dans un texte visant à comparer les visions de l'autonomie de Varela et Casotriadis (Deffuant 97), je m'étais interrogé sur ce que nous pouvons dire du monde perçu par une amibe. L'un des points sur lesquels insiste Varela, est que ce monde ne peut pas comporter de distinction entre un intérieur et un extérieur. L'argument invoqué est que rien, dans le fonctionnement biologique de l'amibe ne lui permet de distinguer si une perturbation de ses dynamiques vient de l'extérieur ou de l'intérieur. Par exemple, si une source de nourriture apparaît dans son voisinage, un gradient chimique peut provoquer le développement de pseudopodes qui vont circonvenir la nourriture afin de l'ingérer. Du point de vue du scientifique qui observe la scène au microscope, l'amibe réagit à une perturbation extérieure. Mais du point de vue de l'amibe, se produit seulement une modification de son métabolisme qui amène la croissance des pseudopodes. Comment pourrait-elle distinguer cet événement d'une croissance spontanée, déclenchée par un événement interne ? On le constate, Varela demande beaucoup à son lecteur : il s'agit de se mettre à la place d'une amibe par la pensée. S'il est probablement presque impossible de ressentir ce que ressent l'amibe, Varela soutient (dans notre interprétation) qu'il est possible de déduire indirectement (en observant le fonctionnement biologique) certaines propriétés de ce monde de l'amibe.

Et si nous nous demandions quel est le temps perçu par une amibe ? Ici encore le problème est très délicat, et sort des pratiques scientifiques habituelles. Mais en utilisant un raisonnement indirect, comme le fait Varela pour postuler l'impossibilité d'un monde extérieur, je pense que nous pouvons raisonnablement postuler qu'une amibe ne perçoit pas de temps. En effet, pour un premier embryon de temps perçu puisse apparaître, l'amibe devrait pouvoir au moins

pouvoir ressentir le décalage entre la situation présente, et une situation future qu'elle anticipe. Selon Edelman un cortex soit nécessaire à de telles opérations cognitives.

2.2 La conscience primaire, prisonnière de la fenêtre du présent mémoré

Cette capacité d'anticipation, rendue possible par une nouvelle forme de mémoire, crée une nouvelle forme de temps perçu. Nous le rapprochons de la conscience primaire chez Edelman (Edelman 92) ou de la catégorie du « vivre » (par opposition à « l'exister ») chez T. Todorov. Nous supposons que ce premier niveau comprend soit un cycle de perception et d'action déterminé, auquel est associé une valeur hédonique ou émotionnelle, soit un tel cycle associé à l'anticipation d'un autre cycle dans les instants suivants (voir Figure 1). Les valeurs émotionnelles sont associées aux perceptions soit génétiquement, soit par apprentissage. Evidemment, l'échelle de temps du cycle dépend de l'action et de son déroulement. On aurait pu considérer plusieurs anticipations possibles plus ou moins simultanément. Nous ne le faisons pas simplement par souci de simplicité de la présentation.

Il importe de remarquer que les limites temporelles du résultat de l'action marquent les limites temporelles de la conscience d'un tel système. Son horizon est prisonnier de cette fenêtre temporelle. Son « vécu » est une succession de séquences qui s'ignorent mutuellement. Des séquences similaires peuvent être mémorisées par similarité avec la séquence actuelle (ce qui permet l'apprentissage), mais l'évocation d'une séquence de manière volontaire n'est pas possible. Ce système est donc dépourvu de mémoire autobiographique, ainsi que de conscience de soi. La conscience de ce système est proche de ce qu'Edelman appelle le « présent mémoré ».

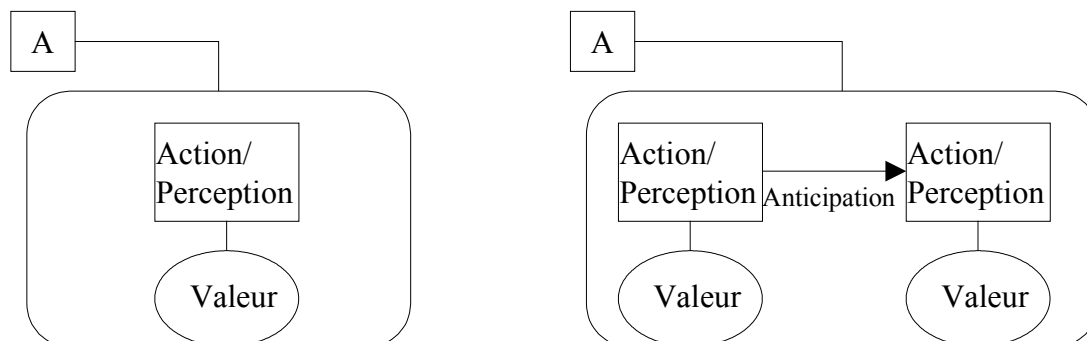


Figure 1 : Représentation d'un système sans empathie (conscience primaire d'Edelman). Deux cas sont possibles. A gauche, l'entité A a une perception active à laquelle est associée une valeur de plaisir. L'entité est totalement dans l'instant du couple perception action. A droite, le système a en outre une anticipation sur les résultats possibles d'une action envisagée dans l'avenir proche. Le temps est alors celui de cette fenêtre d'anticipation.

2.3 Empathie fusionnelle et empathie distanciée

Ajoutons maintenant des capacités d'empathie à nos systèmes cognitifs. Comme l'indique notamment la contribution de Gérard Jorland à cet ouvrage, le terme « empathie » recouvre différentes interprétations. La sympathie d'Adam Smith semble assez différente de celle de Max Scheler ou de l'*einfühlung* de Théodor Lipps. Aujourd'hui encore, la théorie de la simulation s'oppose à la théorie de la théorie pour interpréter notre capacité à se mettre plus ou moins partiellement les uns à la place des autres.

Il nous semble pertinent de distinguer deux opérateurs d'empathie¹ :

¹ Ces deux catégories recouvrent sans doute partiellement celles qui sont visées dans le débat entre théorie de la simulation et théorie de la théorie. Cependant, il se peut que les choses ne soient pas aussi claires. L'empathie distanciée pourrait être issue d'une simulation, qui prend ensuite ses distances. Inversement l'empathie fusionnelle pourrait être issue d'une reconstitution théorique, qui est ensuite totalement reprise à son propre

- L'empathie fusionnelle est l'identification (partielle) de soi à l'autre, c'est à dire à l'adoption de ce qu'on imagine être son point de vue et ses émotions. Cela correspond à ce que M. Scheler nomme « fusion affective ». Mme de Sévigné écrivant à sa fille « j'ai mal à votre poitrine », constitue un joli exemple d'empathie fusionnelle. A. Smith remarque que la découverte d'un livre par une autre personne peut nous donner un plaisir renouvelé à entendre sa lecture, alors que le lire seul nous aurait ennuyé. Ceci correspond à nouveau pour nous à de l'empathie fusionnelle. L'existence des neurones « miroir », indique une probable base biologique et inconsciente à l'empathie fusionnelle. Nous représenterons l'empathie fusionnelle en ajoutant un rectangle en pointillé autour de la perception action ressentie chez l'autre (voir figure 2 sur la gauche). La valeur associée par B (du point de vue de A), est reprise à son compte par A, et donc partagée par les deux systèmes (selon A).
- L'empathie distanciée est l'imagination du point de vue de l'autre, mais sans adopter les émotions correspondantes. Ainsi, le parent qui cherche à rassurer son enfant effrayé par l'obscurité, s'imagine-t-il les sentiments de l'enfant, mais sans les reprendre à son compte. De même, les concurrents, ou les ennemis imaginent-ils constamment leurs intentions ou sentiments mutuels, sans se les approprier. L'historien du totalitarisme pourra avoir une connaissance fine de la psychologie de Hitler ou Staline, imaginer leurs espoirs, leur obsessions, leurs drames, sans s'identifier à leurs émotions. La pitié peut s'analyser comme une empathie distanciée : la conscience du malheur de l'autre engendre une valeur négative, mais aussi un refus de s'identifier à sa situation. On peut supposer que l'empathie distanciée vient d'une analyse conceptuelle de la situation de l'autre, associée à un blocage plus ou moins volontaire de l'empathie fusionnelle, à la suite d'un refus d'échanger les rôles. Nous représenterons l'empathie distanciée en ajoutant un rectangle en traits pleins autour de la perception action attribuée à l'autre (voir figure 2 sur la droite), en outre, contrairement à l'empathie fusionnelle, les valeurs associées ne sont plus partagées : A associe une valeur à sa perception globale de l'état de B qui comprend un cycle perception action et une valeur associée. Ces valeurs peuvent donc être différentes.

Nous supposons que l'homme dispose naturellement de ces deux opérateurs, et peut les combiner. En réalité, la distinction tranchée que nous proposons ici est sans doute artificielle, car il existe probablement une continuité entre empathies fusionnelle et distanciée. Cependant, nous pensons préférable de garder cette simplification pour les besoins de la clarté de la présentation.

Remarquons que le système peut avoir une empathie (fusionnelle ou distanciée) tout en restant dans la conscience primaire, c'est à dire sans conscience de soi. Donc ici l'autre (dépourvu de soi) peut exister sans que le soi existe. Cette hypothèse distingue fondamentalement notre approche de visions plus habituelles, selon lesquelles une forme d'accès au soi est nécessaire pour concevoir l'autre par analogie. En effet, dans notre perspective, ce sont des combinaisons particulières de l'empathie qui permettent de créer la conscience de soi. Nous allons tenter d'en donner une première intuition à l'aide de l'expérience de la « croyance déçue ».

compte. Donc il ne s'agit pas pour nous de prendre parti dans le débat qui oppose théorie de la simulation et théorie de la théorie.

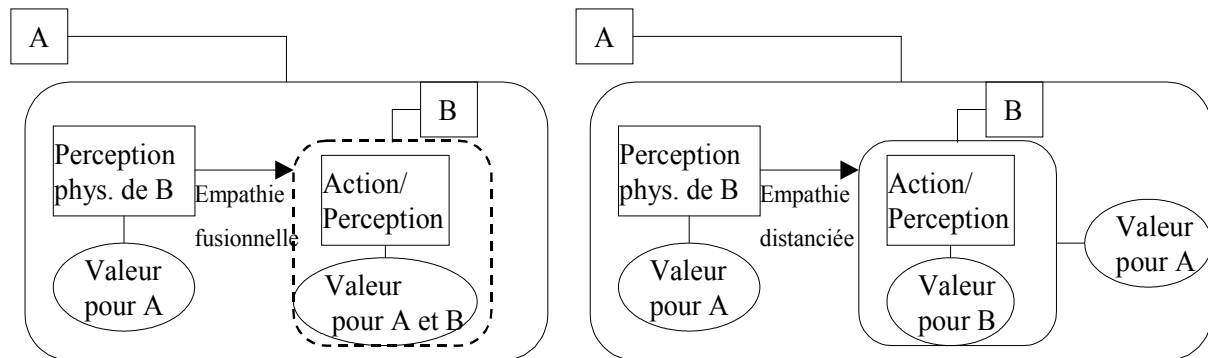


Figure 2 : Empathie fusionnelle et distanciée. A gauche l'empathie fusionnelle de A avec B le mène à partager ce qu'il imagine être les perceptions et valeurs de B. A droite l'empathie distanciée de A pour B distingue les perceptions et valeurs de B des siennes. En outre, A peut associer une valeur à ce qu'il imagine être le couple perception /valeur de B.

2.4 S'évader de la prison de l'instant : Illustration à partir du test de la « croyance déçue »

L'expérience de la « croyance déçue » montre une étape fondamentale du développement de l'enfant entre 3 et 4 ans. Tout d'abord, on présente une boîte de bonbons opaque à l'enfant. Il s'attend à trouver des bonbons à l'intérieur. En ouvrant la boîte, l'enfant constate qu'elle ne contient pas des bonbons, mais des crayons (voir Figure 3). Une fois la boîte refermée, il anticipe qu'il trouvera des crayons s'il ouvre à nouveau la boîte. Maintenant, une autre personne entre dans la pièce. Elle n'a pas vu la scène précédente. L'enfant de moins de 3 ans et demi affirme que cette personne pensera que la boîte contient des crayons et non des bonbons. L'enfant de plus de trois et demi répond en revanche que la nouvelle personne anticipera que ce sont des bonbons, puisqu'elle n'a pas encore testé. Les autistes réagissent en général comme les enfants de moins de 3 ans et demi.

Gopnik (Gopnik 93) a en outre demandé à l'enfant de répondre à propos de lui-même, c'est à dire de préciser sa propre anticipation avant d'ouvrir la boîte, une fois qu'il l'a ouverte. L'enfant fait la même réponse que dans le cas d'un tiers. D'autres tests confirment ce résultat.

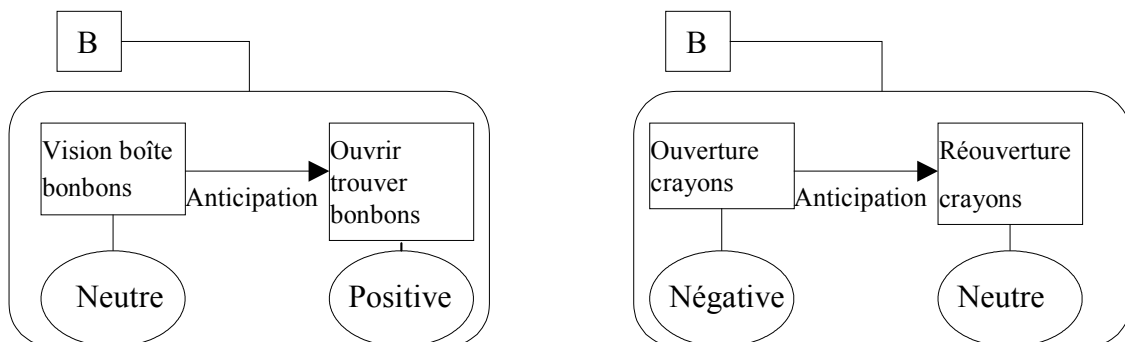


Figure 3 : Représentation de la séquence de perceptions et anticipations dans l'expérience de la croyance déçue.

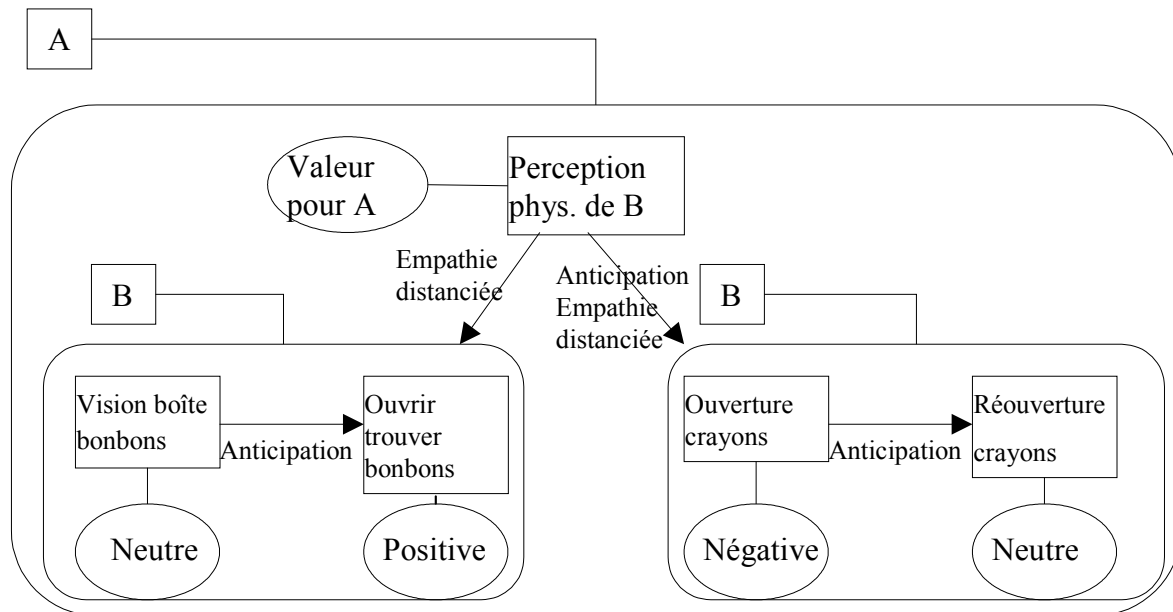


Figure 4: l'empathie distanciée est une perception particulière, qui peut être sujette à des anticipations. Ce n'est pas le cas de l'empathie fusionnelle. L'enfant de moins de 4 ans semble incapable de parvenir à ce type de séquences, que ce soit pour les autres ou pour lui même.

Considérons un système possédant une conscience primaire et une capacité d'empathie fusionnelle et distanciée. Ce système parvient à la réponse correcte à propos de la croyance déçue d'un tiers (voir Figure 4) par une empathie distanciée et une anticipation d'empathie distanciée. Il ne peut pas y parvenir par une empathie fusionnelle, car une anticipation sur une empathie fusionnelle impliquerait une sortie de cette fusion. Dans notre cadre, l'enfant de moins de 3 ans et demi est incapable d'une séquence d'empathie distanciée.

Comme le montrent les expériences de Gopnik, cette incapacité s'étend à ses propres états. Il semble donc incapable d'établir une séquence temporelle de ses états internes, c'est à dire de sortir de la conscience primaire (ce qui explique pourquoi nous n'avons pratiquement jamais aucun souvenir autobiographique de cette période). Il semble nécessaire d'établir une séquence d'empathie distanciée pour parvenir à se construire une conscience de soi, ou de l'autre, dont l'intériorité se déploie dans le temps. Nous allons proposer dans la suite des figures de l'empathie permettant de concevoir sa propre intériorité déployée dans le temps, en raisonnant toujours sur notre système minimal doté de conscience primaire et d'empathies fusionnelles et distanciées.

Pour Gopnik, l'impression d'un « moi » viendrait de l'accoutumance à une empathie pour nous-mêmes, qui serait de même nature que celle que nous avons pour les autres. Cette vision est selon nous marquée par l'a priori individualiste, selon lequel l'individu peut se définir lui-même, par auto-empathie. Une telle opération est impossible pour notre système, qui a besoin d'un autre pour avoir une vue de lui-même. Précisons maintenant les configurations empathiques permettant constitution d'un soi déployé dans un temps.

3 Figures théoriques d'empathies emboîtées, conscience de soi et autres virtuels

3.1 Compositions d'empathie fusionnelle et distanciée

Considérons deux personnages A et B et supposons d'abord une empathie fusionnelle de A avec B et une empathie distanciée de B pour A, afin d'introduire la rupture de la limite temporelle de la conscience primaire. Comme nous l'avons identifié dans l'analyse de

l'expérience de la croyance déçue, cette composition de l'empathie permet de se voir à plusieurs instants, avec des anticipations différentes. L'autre offre alors une sorte de point d'appui, permettant de se constituer en tant qu'histoire. Mais cette configuration ne confère qu'une vision distanciée de soi-même, équivalente à celle des autres que perçoit éventuellement B. Pour constituer une conscience de soi, A doit aménager une empathie fusionnelle avec cette perception de lui-même. Dans ce cas seulement, A établit une relation particulière avec l'empathie distanciée que B a pour lui. Il se conçoit alors à la fois de l'extérieur et de l'intérieur, ce qui complète la constitution du soi (voir figure 5). Nous appellerons cette configuration : conscience de soi « par le haut ». Le prototype de cette configuration est la relation entre enfant et parent du point de vue de l'enfant. L'enfant a une empathie fusionnelle avec son parent qui a une empathie distanciée pour lui, ce qui donne à l'enfant une conscience de lui-même par le haut.

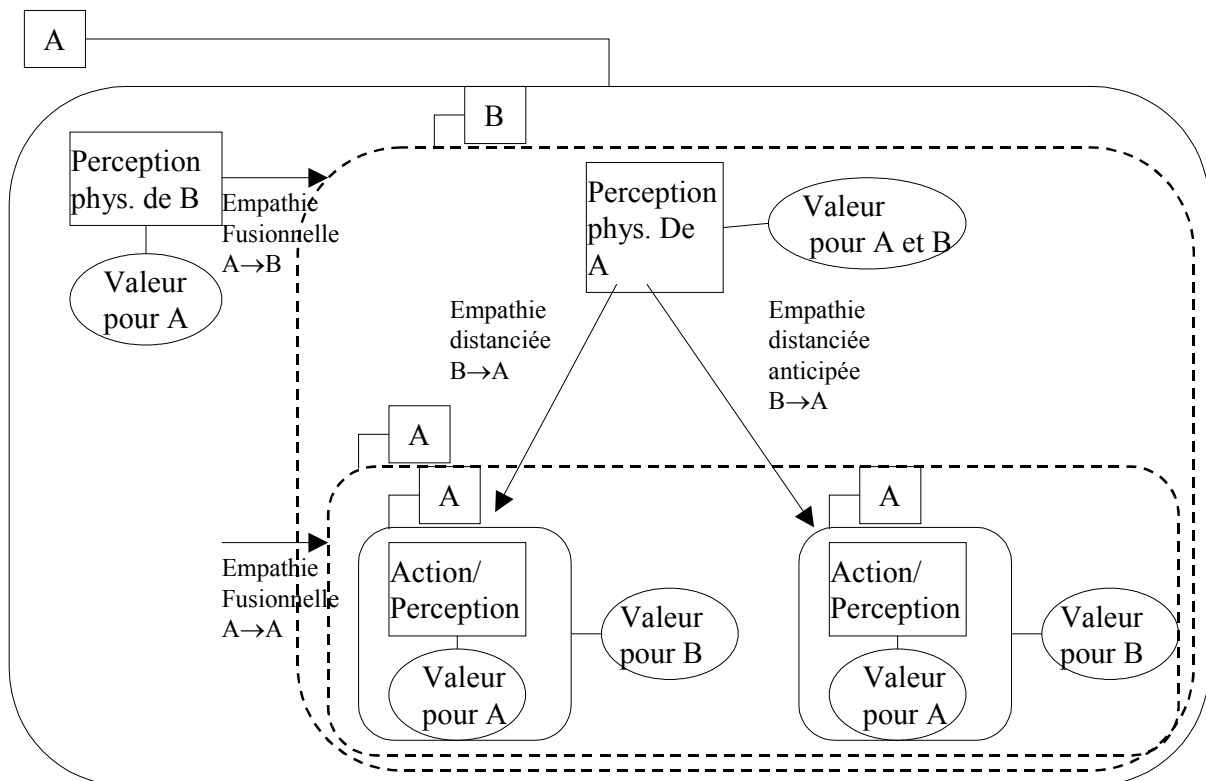


Figure 5 : Schéma de la conscience de soi « par le haut » comme composition d'empathie fusionnelle, puis distanciée, puis encore fusionnelle avec la vision de soi-même déployée dans le temps.

Considérons maintenant la configuration asymétrique inverse : une empathie distanciée de A pour B et une empathie fusionnelle de B avec A. Cette configuration permet aussi un déploiement de soi dans le temps, selon notre raisonnement. Cependant, cette image est d'abord mise à distance par A lui-même, ce qui rend probablement un peu plus difficile son réinvestissement fusionnel que dans le cas précédent. Nous appellerons cette configuration : conscience de soi « par le bas ». Le prototype de cette configuration est aussi la relation entre parent et enfant, mais du point de vue du parent. La perception distanciée d'une empathie fusionnelle confère une forme de conscience de soi, d'existence (qui semble prémunir du suicide par exemple).

La conscience de soi, ou l'existence sociale, résulte dans notre cadre de configurations complexes, composant trois niveaux d'empathie : composition d'empathie fusionnelle et distanciée (dans un ordre ou dans l'autre), et ensuite investissement fusionnel de l'intériorité déployée dans le temps ainsi constituée.

3.2 Composition d'empathies de même type.

La composition d'empathies distanciées a été formalisée par la théorie des jeux (en général plusieurs anticipations sont considérées, comme par exemple dans le cas du dilemme du prisonnier). Cette configuration empathique est celle qui est la plus libre, car tous les niveaux sont issus d'une imagination distanciée. L'autre est donc manipulable à merci. Par ailleurs, un réinvestissement fusionnel de l'image de soi ainsi obtenue semble particulièrement difficile, car il contredit la double distance introduite. Cette configuration permet aussi un déploiement du temps, dans la même logique que précédemment, puisqu'elle permet la vision de l'intériorité à plusieurs instants. Cependant la source de ce temps est une activité interne, activable selon les désirs de A, ce qui donne une illusion de maîtrise du temps. Ce processus serait à rapprocher d'une tendance à rejouer les scènes passées, en arrangeant ses propres attitudes et celles des autres à son avantage. Cette configuration peut probablement expliquer la constitution d'un temps morcelé, et notamment des projections dans le passé².

La composition d'empathies fusionnelles, en partant de la conscience primaire, ne permet pas de créer un point d'appui extérieur, et donc une conscience de soi. Cette configuration permet essentiellement de construire un monde partagé, mais les images des protagonistes eux mêmes disparaissent. Nous examinons plus particulièrement ce cas dans l'hypothèse d'un autre virtuel partagé par une communauté, et à l'origine d'un monde commun.

3.3 L'autre virtuel « commun » et constitution d'un monde intersubjectif

Beaucoup d'auteurs (notamment Husserl) ont utilisé l'empathie pour définir une forme d'objectivité ou d'intersubjectivité. Le monde objectif correspondrait non seulement à nos propres perceptions et anticipations, mais aussi au fait que tout un chacun anticiperait ou percevrait la même chose³. La perception du sens d'un mot en est un bon exemple : elle s'accompagne de la conviction que l'ensemble des locuteurs a une perception similaire du sens de ce mot. De même, la perception de l'espace est objectivée par la conviction que les autres en ont une similaire.

Cette empathie généralisée pour les autres ne nécessite pas leur présence effective mais peut se faire par l'intermédiaire d'un autre virtuel, généralisé. Cet autre virtuel serait presque constamment présent, mais inconsciemment, et modifierait nos perceptions et raisonnements. Nous supposerons également l'existence de cet autre virtuel, que nous nommerons « autre virtuel commun ».

Nous postulerons une empathie fusionnelle avec l'autre virtuel commun. En effet, il personnalise les réactions et perceptions communes, pour lesquelles on peut supposer une adhésion naturelle de chacun. Ceci est aussi en accord avec le caractère inconscient de l'empathie pour cet autre virtuel, qui devient simplement une sorte de filtre. La figure 6 en propose une représentation.

² Cette discussion sur le temps pourrait utilement être rapprochée de la distinction proposée par J.P. Dupuy entre temps du projet et temps de l'histoire.

³ A ce niveau, il ne s'agit pas du « common knowledge » (CK), tel que le présente Dupuy, car l'empathie pour les autres n'est opérée qu'une fois, alors que ces opérations sont répétées à l'infini dans le CK. Nous soutenons donc que cette récursion à l'infini n'est pas nécessaire à la constitution d'un monde commun.

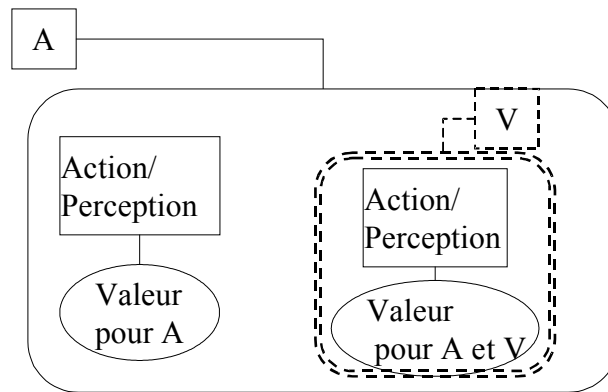


Figure 6 : Empathie fusionnelle avec l'autre virtuel commun, représenté par le personnage V. Ce personnage permet un accès à la perception commune ou intersubjective, et cette empathie fusionnelle est représentée avec une ligne pointillée double.

L'empathie fusionnelle avec l'autre virtuel commun donne une bonne explication de la sensation d'un monde objectif et symbolique partagé par une communauté (y compris une communauté scientifique). Remarquons qu'il s'agit là d'une configuration très différente de celle qui mène à la conscience de soi.

3.4 Un autre virtuel « miroir »

L'autre apparaît donc dans notre cadre comme la source profonde de soi. Plus précisément, le déploiement temporel des séquences de la conscience primaire requiert un point d'appui extérieur à cette conscience, par nature prisonnière de chacune des séquences. L'autre joue le rôle de ce point d'appui extérieur.

Cet autre peut être imaginaire, virtuel, et porté en permanence par chacun de nous, comme le propose A. Smith avec l'homme intérieur («the man within»). Nous l'appellerons autre virtuel « miroir », pour le distinguer de l'autre virtuel commun. Cette distinction nous semble nécessaire car en général ces deux êtres virtuels ne coïncident pas. En effet, l'autre virtuel miroir se définit dans une relation avec un individu particulier, alors que l'autre virtuel commun se définit par la perception universelle du monde et de ses symboles. Chacun porte en lui un autre virtuel miroir qui lui est propre et le fait exister, alors que l'autre virtuel commun est par hypothèse commun à l'ensemble des membres d'une communauté.

Comme l'a bien identifié Smith, les relations entre l'autre virtuel miroir et les autres réels peuvent être complexes. En effet, l'autre virtuel miroir est nécessairement influencé par le regard des autres réels, dont il constitue une forme d'agrégation. Selon que l'empathie pour l'autre virtuel miroir est fusionnelle ou distanciée, la conscience de soi se modifie profondément. Des changements de situations ou des rencontres peuvent aisément provoquer des oscillations entre conscience de soi par le haut ou par le bas, voire perte de l'image de soi, provoquant satisfaction, douleur, ou encore angoisse. L'autre virtuel miroir apparaît donc comme facilement composite et instable, amalgame changeant de personnages réels et fictifs, idéalisés ou caricaturés.

Cette instabilité nous semble un des problèmes fondamentaux de l'existence sociale. Nous pensons en effet qu'elle est une source de violence et d'instabilité pour la société entière. Dans cette perspective, la constitution d'un ordre religieux apparaît comme une stabilisation des interactions empathiques.

4 Les dieux, sources du temps et de l'espace dans les sociétés traditionnelles

4.1 Instabilité de la « hiérarchie concurrentielle »

Pour de nombreux auteurs, notamment Hobbes, Hegel, Marx, ou encore Nietzsche, la violence est au cœur des rapports humains. Généralement elle est associée à la compétition sans merci pour la considération et le prestige. L'ordre social aurait pour rôle de contenir cette violence qui se déchaînerait en son absence.

Cette violence se radicalise dans notre cadre, puisqu'au delà du prestige et de la considération, c'est l'existence même (au sens de Todorov) qui est en jeu. En outre, les configurations empathiques de la conscience de soi semblent naturellement instables, à cause de l'asymétrie des formes d'empathie qui les composent.

Pour faire apparaître cette instabilité, une nouvelle hypothèse est nécessaire : l'empathie fusionnelle s'établit facilement lorsque la fusion est bénéfique, c'est à dire lorsque la situation de l'autre semble égale ou préférable. Au contraire, l'empathie distanciée suppose un refus d'entrer en l'autre, de se mettre véritablement à sa place, même si sa situation est un sujet de préoccupation ou de satisfaction. On peut donc supposer que le refus de la fusion serait dû au désagrément ou au déclassement qu'elle impliquerait.

Examinons les configurations empathiques de la conscience de soi, en introduisant cette nouvelle hypothèse:

- La conscience de soi « par le haut » suppose l'investissement fusionnel de l'empathie distanciée qu'a pour nous celui avec lequel nous avons une empathie fusionnelle. Cette configuration indique une forme de supériorité de celui qui nous donne cette image, d'après notre nouvelle hypothèse. L'investissement fusionnel de l'image de soi ainsi obtenue suppose l'acceptation de cette supériorité, qui doit donc être stable et non questionnée (comme par exemple la hiérarchie entre parents et enfants, pour des enfants jeunes). Lorsque cette supériorité n'est pas acceptée, l'empathie distanciée est perçue alors comme un refus d'empathie fusionnelle, ce qui peut être un signal suffisamment négatif pour gommer un éventuel côté positif de la bienveillance (on parlera de paternalisme par exemple). Mais une grande détresse peut résulter de cette impossibilité de réinvestir empathiquement l'image de soi, si cette source d'image est importante, car c'est alors la source d'existence qui se tarit. Une solution possible est de se concentrer sur le projet d'une inversion des rôles, permettant d'établir une conscience de soi par le bas. Ce projet d'inversion des rôles est nécessairement porteur de violence.
- La conscience de soi « par le bas » : l'autre que nous considérons de manière distanciée a une empathie fusionnelle pour nous, et nous réinvestissons fusionnellement l'image ainsi construite. Selon notre nouvelle hypothèse, dans ce cas, c'est l'avantage reconnu par l'autre chez moi qui me permet d'exister, car il crée le déséquilibre empathique. Cette configuration exacerbe donc la compétition pour les positions enviables. Ce sont elles qui confèrent l'existence sociale, en attirant les regards et l'empathie fusionnelle. On retrouve ici la réflexion de A. Smith sur l'attrait indéfini des richesses, bien au delà des besoins physiques. En plus de l'instabilité due aux aléas de la compétition, cette situation recèle des effets pervers intrinsèques. En effet, le désir de renverser les rôles peut souvent être source de violence, et ce risque peut être perçu par celui qui possède l'avantage. Cet avantage devient alors source de distanciation, ce qui brouille encore les choses.

Cette analyse révèle l'instabilité et la violence de toute société sans hiérarchie empathique stable. Mais comme le souligne Todorov, résumer l'ensemble des rapports humains à cette violence est excessif. En effet, les relations entre parents et enfants par exemple apparaissent

comme stables dans notre cadre, tant que la hiérarchie n'est pas remise en cause. En outre, la présence « d'autres virtuels » en compétition avec les autres réels, comme l'avait bien remarqué A. Smith, nous semble tout à fait primordiale pour analyser cette stabilité ou instabilité des rapports humains. Considérons maintenant ces « autres virtuels » et leur lien possible à un ordre hiérarchique et mythologique.

4.2 Les dieux et personnages mythologiques comme autres virtuels miroirs partagés

La présence d'un autre virtuel miroir ne peut résoudre le problème de la concurrence empathique que si son regard est prépondérant sur celui des autres. Une telle situation est sans doute peu fréquente, lorsque l'autre virtuel miroir est produit par l'imagination de l'individu. Généralement dans une société dépourvue de hiérarchie stable, l'autre virtuel miroir est soumis à une pression forte des autres réels, dont il constitue une sorte de composite changeant. Cette nature instable de l'autre virtuel miroir a pour conséquence de prolonger, voire même d'amplifier virtuellement les souffrances ressenties lors d'interactions réelles.

En revanche, l'accession au statut de mythologique ou divin confère cette prépondérance aux autres virtuels miroir. En effet, ils deviennent alors publics, intersubjectifs, et acquièrent un statut supérieur à celui de tout membre réel de la communauté. Ils proposent une vision publique du groupe et du rôle de chacun de ses membres, permettant à chacun d'aménager une empathie fusionnelle de cette image de lui-même dans le groupe. En conséquence leur principale fonction semble donc de protéger les membres de la communauté des risques de fluctuations empathiques du regard des autres. Ce serait donc le passage de l'autre virtuel miroir dans le champ du monde partagé qui caractériserait le divin dans notre perspective (voir figure 7).

Ce passage ne parvient pas toujours à anéantir la présence d'autres virtuels miroirs plus personnels qui peuvent même trouver des représentations explicites sous forme de totems individuels ou d'anges gardiens. Ils peuvent aussi demeurer plus discrets comme l'observateur impartial et distancié d'A. Smith. Cependant, les autres virtuels miroir communs à la communauté ont nécessairement une primauté grâce à leur caractère intersubjectif.

Nous ne pouvons, faute de place, développer l'ensemble des implications de cette interprétation. Nous nous bornerons à mentionner quelques points particuliers :

- De manière générale, notre interprétation permet de comprendre pourquoi, dans une société traditionnelle, l'individu se conçoit avant tout comme membre de sa communauté. En effet, les personnages divins ont une vue globale de la société, puisqu'ils la regardent de l'extérieur. Il est impensable qu'ils concentrent leurs regards sur un individu unique, car alors le reste du groupe basculerait dans le non-être. Donc l'image que chacun a de lui-même est indissociable de celle du groupe, et n'existe que comme une partie intégrante de ce tout. On reconnaît ici le holisme des sociétés traditionnelles souligné par de nombreux auteurs (Dumont, Durkheim notamment).
- Les rites et cérémonies de passages (naissance, âge adulte, mariage, décès), s'expliquent comme la mise à jour de la structure du groupe par les divinités. Cette mise à jour doit être publique afin de rester dans le domaine de perception de l'autre virtuel commun, et la cérémonie matérialise le changement de la structure du groupe sous le regard, voire sous l'action des personnages mythologiques. Le changement du groupe induit un changement de la perception que chacun a de lui-même dans le groupe, qui doit se répercuter dans la vision commune.

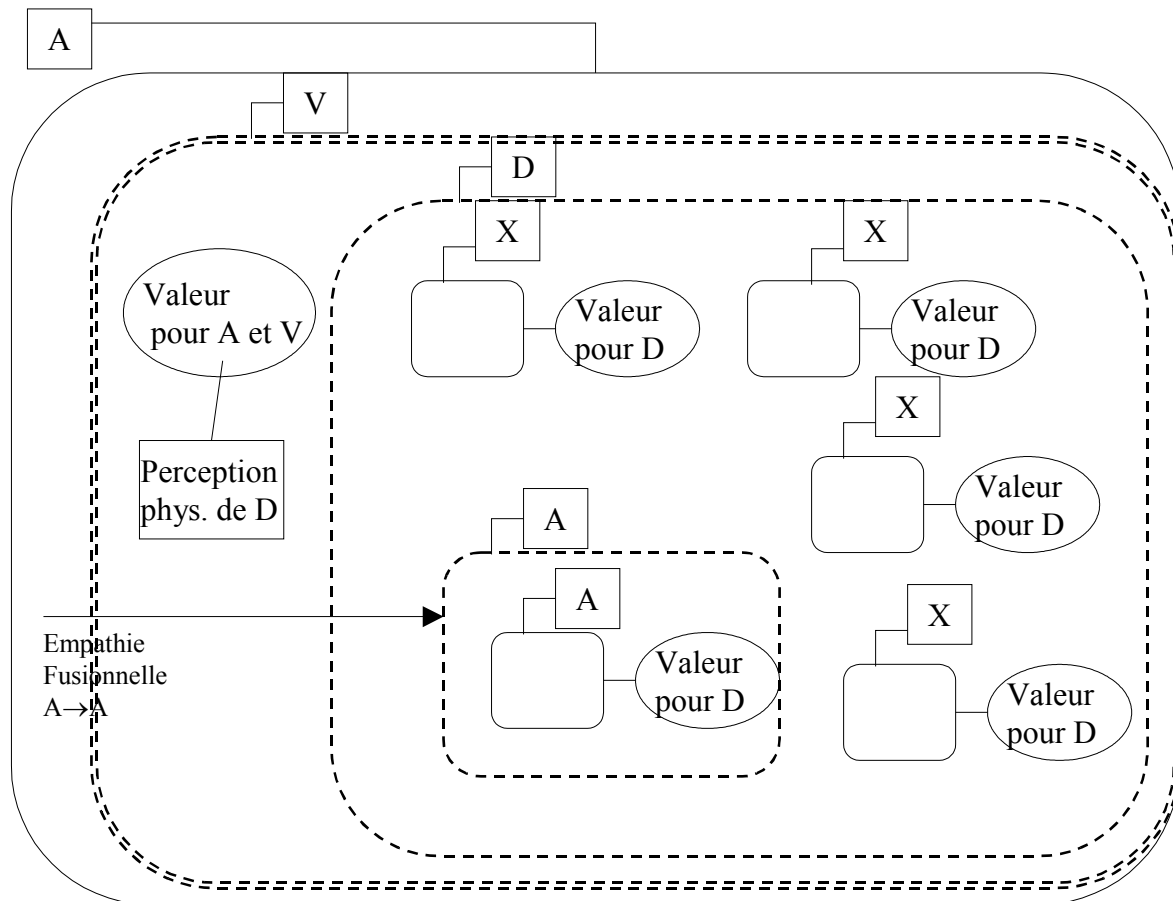


Figure 7 : L'empathie fusionnelle pour les personnages mythologiques (étiquette D) des sociétés holistes est partagée par chacun des membres du groupe ce qui leur confère la force de l'intersubjectivité (par l'intermédiaire de « l'autre virtuel commun » V). Cette empathie fusionnelle permet de structurer une conscience de soi dans l'acceptation d'une empathie distanciée, qu'il est possible de réinvestir de manière fusionnelle. Elle permet aussi de se voir en premier lieu comme membre d'un groupe.

- Les personnages divins constituent un point d'appui stable pour créer le temps et l'espace social, dans lesquels la conscience de soi se déploie. Le temps mythique constitue donc la toile de fond naturelle du temps des individus. Les épisodes majeurs de ce temps mythique, comme la création de la société à partir du chaos, sont donc revécus indéfiniment. Ce point est évidemment à mettre en regard des thèses de M. Eliade.
- Les sociétés totémiques offrent une illustration particulière de notre perspective. Ces sociétés se répartissent en clans dont les membres s'identifient à un animal ou objet qui est le symbole du clan. Cette répartition a été fondée par des ancêtres mythiques qui étaient à la fois hommes et animaux, ou descendaient directement de ces animaux. Selon nous, cette projection sur des animaux ou des objets concrets permet de diminuer encore le risque de déstabilisation de la hiérarchie empathique. En effet, l'image de soi que chacun s'assigne est directement disponible dans le monde commun. En s'identifiant à eux, les hommes s'affranchissent donc de la difficulté de se définir en tant qu'homme, tout en se dotant d'une conscience de soi par le haut. Une telle organisation s'assure en quelque sorte une double protection contre le désordre des concurrences empathiques.

L'universalité de la religion dans les groupes humains semble indiquer qu'il s'agit d'un attracteur naturel des interactions empathiques. On peut supposer qu'en général, l'absence de religion ou de hiérarchie empathique commune engendre une instabilité telle que la société en

question disparaît. Dans ce cadre, les sociétés modernes apparaissent donc comme une énigme, puisqu'elles semblent se maintenir alors qu'elles devraient se désintégrer. Nous examinerons cette question plus loin. Auparavant, nous nous interrogeons sur la portée du schéma proposé.

4.3 Quelques limites et nuances

Tout d'abord, notons que l'empathie fusionnelle simple avec une divinité, sans constitution d'une image de soi, est très répandue, et son rôle très important. Dans ce cas, l'individu revit les moments mythiques vécus par les personnages mythologiques, dans une transposition mythologique de son environnement. Ces comportements sont particulièrement fréquents dans les cérémonies, qui miment le comportement des personnages mythologiques. Mais les actions de la vie courante peuvent également faire référence à des actions inaugurées dans des temps mythiques, par les divinités. On comprend bien le réconfort que l'empathie fusionnelle peut apporter, en transformant des tâches pénibles et répétitives en gestes héroïques d'êtres supérieurs. Cette empathie fusionnelle simple permet aussi de réduire la violence, car elle réduit l'empathie fusionnelle directe entre les individus.

Autre déviance forte avec notre schéma général : les spiritualités invitant à une empathie pour l'ensemble du Cosmos, sans qu'il soit forcément personnalisé en une divinité. Sans doute le Bouddhisme et le Stoïcisme peuvent-ils être rangés dans cette catégorie. Il s'agit d'une empathie fusionnelle avec un ensemble d'une infinie complexité et diversité, qui dépasse totalement l'individu. Ces figures pourraient donc être interprétées comme des généralisations des divinités classiques qui s'étendent à l'ensemble de l'existant et deviennent diffuses. En effet, cette fusion peut permettre de nous concevoir nous-mêmes comme une parcelle infime du Cosmos, de même que la divinité classique permet de se concevoir en premier lieu comme membre de la communauté. Mais il est possible que l'analogie s'arrête à ce niveau, car l'individu est représenté par une parcelle si infime qu'un réinvestissement fusionnel serait impossible. La conscience de soi dans de telles spiritualités garderait donc une forme de distanciation, au profit d'un investissement fusionnel simple pour le tout. Il s'agirait donc d'une configuration plutôt similaire à l'empathie fusionnelle simple avec une divinité. Il est clair qu'un travail beaucoup plus approfondi serait nécessaire pour établir la validité de cette interprétation.

Les religions révélées et le christianisme plus particulièrement présentent aussi des déviations significatives avec le schéma général. Elles fournissent certaines explications de la singularité des sociétés occidentales modernes, que nous avons très partiellement abordées ailleurs (Deffuant 98). Nous focalisons ici notre réflexion sur l'incompatibilité entre empathie fusionnelle et logique scientifique, et ses conséquences probables sur le bouleversement de la perception du temps dans les sociétés modernes et « post-modernes ».

5 Le temps du processus des sociétés modernes et « post-modernes »

5.1 L'autre virtuel commun devient source du temps, aux dépens de l'autre virtuel miroir

Le développement des sciences et techniques est la cause d'une rupture sans précédent de la perception que l'homme a du monde et de lui-même. Cette réussite formidable du développement scientifique et technique a notamment modifié la perception et le statut de l'empathie, comme plusieurs auteurs l'ont déjà fait remarquer (notamment Scheler 1923). En effet, les sciences se sont développées en éradiquant progressivement toute analyse empathique fusionnelle ou distanciée de la compréhension du monde. Dans la physique d'Aristote, les objets lourds tombent car la terre est leur lieu naturel, préféré. Cette analyse suppose une forme d'intériorité aux choses, qui perçoivent différentes valeurs. Ainsi, disait-on

aussi que la Nature « a horreur » du vide. Même Copernic utilise l'argument de la perfection du Soleil pour justifier sa position centrale. Les sciences et techniques ont triomphé en bannissant systématiquement de leurs discours ce type d'explication, à partir notamment de la vision mécaniste Cartésienne.

Force est de constater que l'empathie n'est présente dans aucune des conceptions scientifiques les plus structurantes de l'homme moderne. Elle a évidemment été éliminée de toutes les sciences fondamentales (physique, chimie, biologie...). Mais elle est également majoritairement contournée dans les sciences de l'homme, qui subissent l'hégémonie des sciences de la nature. L'idéologie récente considère l'homme comme une machine à « traiter de l'information », ce qui exclut l'empathie ou la tient dans le rôle marginal d'un module parmi d'autres. Pour toutes les anthropologies et sociologies qui sont fondamentalement influencées par cette vision, et c'est la majorité, l'empathie est donc hors du champ.

Selon nous cette tendance à éradiquer l'empathie fusionnelle a une cause très profonde : sa contradiction apparente avec la logique mathématique. Par logique mathématique, nous référons à ce que Castoriadis appelle la « logique ensembliste identitaire », qui structure tout discours scientifique. L'une des caractéristiques fondamentales de cette logique est que deux choses sont soit égales, soit distinctes⁴. L'empathie fusionnelle se trouve donc en porte à faux dans un tel formalisme, car son principe inclut justement à la fois une séparation et une fusion.

L'anecdote suivante nous semble en fournir une illustration particulièrement frappante (tirée de (Barrow 1992)). Lors d'une conférence, B. Russel utilisait la thèse bien connue selon laquelle si un système logique contient une proposition fausse, alors on peut l'utiliser pour prouver n'importe quelle proposition. Un auditeur l'interrompt et le met au défi de démontrer que celui qui l'interpelle et le pape ne font qu'un à partir de l'affirmation $2+2=5$. B. Russel répond du tac au tac : « si $2+2 = 5$ alors $4 = 5$, si j'ôte 3 alors $1 = 2$, donc le pape et vous êtes deux personnes mais pouvez aussi bien n'en faire qu'une ». La possibilité de fusion (être à la fois un et deux) est donc directement associée à une aberration mettant en péril l'ensemble de l'édifice logique.

Notre figure de la conscience de soi qui met en oeuvre une telle fusion à deux niveaux différents, ne peut donc être qu'une hérésie totale dans une vision ensembliste identitaire⁵. L'autre virtuel miroir, qu'il soit public ou privé, ne peut donc avoir droit de cité explicite dans les conceptions scientifiques modernes, pas plus que l'autre virtuel « commun », car cela impliquerait de reconnaître l'empathie fusionnelle comme centrale. Selon nous ces évictions ne sont qu'idéologiques, et ne changent évidemment rien à la réalité d'un monde intersubjectif porté par une figure virtuelle partagée, ni à la nécessité d'une forme de fusion et de distanciation pour que la conscience de soi et un temps autobiographique voient le jour.

L'éviction de l'autre virtuel commun mène probablement à de nombreuses apories sur le statut d'institutions communes comme le langage, les mathématiques. Il n'y a là rien de dramatique car l'empathie fusionnelle et commune pour cet autre virtuel finit par le rendre « transparent », et donc son omission n'engendre pas de perturbations majeures. En fait, avec la modernité, l'autre virtuel commun devient rationnel, non empathique, et acquiert une extension sans précédent. En effet, cet autre virtuel commun devient principale source de temps et d'espaces partagés, ce qui est fondamentalement nouveau, car ce rôle est normalement dévolu aux divinités (donc aux autres virtuels miroir commun).

⁴ Ce principe des indiscernables est, rappelons-le, à la base de la monadologie de Leibniz, qui nous intéressera un peu plus loin.

⁵ Notons que l'empathie distanciée, qui conserve plus clairement la séparation des monades, a trouvé un cadre scientifique dans la théorie des jeux, bien que ce développement soit relativement récent

L'autre virtuel commun, rationnel et non empathique, dont l'existence n'est pas clairement reconnue, voit son influence s'étendre encore puisqu'il tend à devenir la source de l'identité de la société elle-même. Pour mieux le comprendre, il nous faut examiner les visions globales que les sociétés modernes portent sur elles-mêmes.

5.2 Opacité empathique des visions collectives modernes, temps morcelé des processus

La monadologie Leibnizienne est souvent considérée comme la matrice des conceptions modernes, individualistes de la société. Elle met en scène des individus qui ont une illusion de liberté alors qu'ils sont les jouets d'un processus qui les dépasse totalement. Les monades de Leibniz ne sont pas maîtresses de leur destin (la liberté d'un tournebroche selon le mot célèbre), elles ne font que se projeter le film d'une harmonie prédéfinie. Comme le fait remarquer L. Dumont, cette conception garde cependant une structure holiste. En effet, chaque monade a une vision du tout plus ou moins développée, et doit donc pouvoir accéder à une vision d'elle-même dans le tout, malgré sa séparation des autres. Cette figure s'interprète dans notre cadre comme une empathie fusionnelle avec le Tout harmonieux, dans lequel une vision de soi est possible. Nous retrouvons donc les caractéristiques d'une configuration religieuse holiste, associées à la séparation des individus. Le statut de la monadologie est donc un peu intermédiaire. Ses individus opaques les uns aux autres et irrémédiablement séparés, sont manifestement le reflet du refus moderne de l'empathie. Mais l'harmonie préétablie comble partiellement ce manque en donnant à chacun une vision globale du monde, dans laquelle il peut se retrouver.

Les visions globales modernes comme la théorie de l'évolution ou la théorie du marché reprennent le principe d'individus fondamentalement séparés les uns des autres, jouets d'un processus global qui leur échappe. Mais l'harmonie n'est pas préétablie, elle devient « émergente ». Elle est le résultat de processus aveugles, sans intériorité, et qui ne peuvent donc offrir aucune vision de l'intériorité des individus en retour. La « ruse de la raison » Hégélienne en est le prototype. Elle exprime que le résultat de mes actions, engendrées par mes désirs et mes craintes, suit une logique globale indépendante de mon intériorité. De même, la vision globale des phénomènes économiques, exprimée par les chiffres de la croissance ou du chômage par exemple, écrase-t-elle totalement les angoisses des chômeurs ou les espoirs de conquêtes des chefs d'entreprise. De même de la théorie de l'évolution, qui ne prend en compte que les taux de reproduction des individus, fait-elle fi de toute intention, désir ou crainte. Ces phénomènes globaux prennent appui sur l'intériorité des individus, mais ils lui sont indifférents et l'occultent. Leur vision n'offre donc pas la possibilité d'établir une empathie pour soi-même et de constituer une forme de conscience de soi dans un réinvestissement fusionnel, selon le schéma proposé dans ce texte. Le temps autobiographique n'est pas accessible dans cette configuration, il est dissout dans le temps collectif du processus. Il nous semble pertinent de rapprocher cette impossibilité de réinvestissement fusionnel de l'horreur économique ou de l'aliénation si souvent dénoncées dans les sociétés modernes.

Il semble en effet que les sociétés les plus opulentes de l'histoire de l'humanité aient engendré une détresse psychologique sans précédent. L'individualisme semble lourd à porter. Les occidentaux sont particulièrement sujets aux dépressions, aux allergies. Ces symptômes pourraient être dus à la difficulté à se construire une conscience stable de soi-même, difficulté caractéristique des périodes dans lesquelles la société n'a pas établi de polarisation empathique. Mais selon nos hypothèses, la situation devrait être nettement pire. Cette société ne devrait pas pouvoir se maintenir. Pourquoi les sociétés modernes ne basculent-elles pas dans la violence ?

5.3 Un totemisme moderne ?

Tout d'abord, notons que les révolutions totalitaires peuvent être interprétées comme des tentatives de retour à un ordre holiste particulier⁶ en mettant à bas l'individualisme (Dumont 1983). La tentation d'un retour a donc existé. Mais il apparaît que les sociétés individualistes ont été plus robustes, et plusieurs auteurs prédisent leur extension à l'ensemble de l'humanité. En témoignent par exemple le livre de Fukuyama (Fukuyama 1992) et la reprise de certaines de ses idées par E. Todd (Todd 2002). Cette situation semble en contradiction avec notre cadre. Comment l'expliquer ?

Nous ne pouvons à nouveau que proposer quelques réflexions préliminaires, qui ne prétendent aucunement épuiser une aussi vaste question. Il s'agit de signaler certains effets de sens possibles de nos hypothèses sur l'empathie, qu'un examen beaucoup plus rigoureux devrait confirmer ou infirmer.

Remarquons tout d'abord certaines particularités frappantes des sociétés modernes :

- l'individualisme s'accompagne d'une importance jamais égalée accordée à la production, la maîtrise et la possession d'objets. L'économie a acquis une indépendance, puis une prépondérance inimaginable dans les autres sociétés. Comme le souligne Dumont, dans les sociétés modernes, ce sont les relations aux choses qui tendent à définir les rapports entre les gens, alors que dans toutes les autres sociétés, le rapport tend à être inverse. A. Hirschman (Hirschman 1977) décrit cette transformation comme un passage d'une société de passions vers une société d'intérêts. Ce renversement est tel que même les rapports humains sont pensés comme des échanges d'objets particuliers que sont les « informations » ou encore comme des services, c'est à dire des produits commerciaux.
- Les sociétés modernes entretiennent l'idée curieuse, évoquée en introduction, selon laquelle l'individu peut se définir lui même, de manière solipsiste. Il dépasserait les objectifs de ce texte de retracer la généalogie de cette idée. D'autres l'ont fait (Charles Taylor, A. Renaut). « Sois toi-même », telle est l'injonction courante, dont O. Wilde pensait qu'elle était au fronton de la modernité. La publicité, le cinéma, la littérature modernes le répètent à l'envi. La personnalité doit cultiver sa différence, sa singularité, ne plus dépendre du jugement de l'autre. Mais comment trouver ce soi en soi-même ? Est-il un mystère, tel la grâce, présent en nous, et que nous n'aurions qu'à découvrir par la méthode appropriée ? En fait, cette recherche semble mener à une culture de l'intensité vécue, de l'expérimentation, de l'exploration afin de se confronter à différentes situations et essayer de ressentir la révélation de son moi (Lipovetsky 1983). C'est aussi sur ce terrain que prospèrent diverses charlataneries « new age » plus ou moins correctement inspirées de philosophies orientales. Les individus modernes cherchent leur « moi » dans des processus de perception directe, éventuellement dans le dérèglement des sens, l'expérience de sensations singulières, le sport. Le corps devient donc source de cette vérité du « moi », car c'est lui qui constitue la monade physique évidente. Le corps est donc objet de toutes les sollicitudes. Cette tendance trouve par exemple une caution scientifique auprès du biologiste Damasio (Damasio 1999) qui soutient que le sentiment de soi trouve sa source dans le sentiment de son corps en interaction.

Examinons maintenant ces caractéristiques dans notre perspective. Quels liens entretiennent-elles avec les différentes configurations empathiques de la conscience de soi et leur stabilité ?

⁶ Cet ordre holiste se distingue fondamentalement de celui des sociétés traditionnelles en ce que son mythe fondateur (évolutionniste pour les nazis, économiste pour les soviétiques) reste un processus collectif opaque. Les stratégies de culte de la personnalité et de bouc émissaire tentent d'établir une forme d'ordre traditionnel qui est en contradiction avec les principes modernes de ces sociétés (une contradiction de ce type ressort des analyses de Dumont). Ce point nécessiterait évidemment de plus amples développements.

Une explication fondamentale nous semble liée à l'extension sans précédent de l'empathie fusionnelle avec les processus matériels, non empathiques. L'obsession de la croissance économique en est un exemple frappant. Les machines en général, mais aussi l'évolution des espèces, le marché sont des processus sans sujet auxquels les hommes modernes sont confrontés. Selon nous, l'empathie pour ces processus joue un rôle similaire à celui de l'empathie fusionnelle simple pour des personnages mythologiques. Ils nous abstraient du jeu des regards, et nous évitent le danger des empathies fusionnelles concurrentes. On pourrait donc le rapprocher d'une stratégie permettant de limiter la violence, dans une perspective proche de celle de Hirschman.

Dans cette perspective, l'individu moderne se conçoit comme un processus matériel, auquel on peut avoir un accès empathique fusionnel équivalent à celui d'autres processus matériels peuplant le monde moderne. La sensation de soi est un effet de cette configuration matérielle particulière, et donc se passe de la relation aux autres. Cela induit donc la possibilité d'une sensation directe de soi-même, en tant que processus matériel, et donc l'idée d'un accès à soi-même indépendant d'autrui. Ceci constitue aussi un moyen d'éviter les configurations empathiques menant à la violence. Il s'agit finalement d'une stratégie qui exhibe certains points communs avec le totémisme. Le totem de la modernité serait le corps physique ou la machine en général. Ce totémisme se distingue de celui des Australiens et des Indiens en ce que le totem n'a aucune capacité d'empathie.

5.4 Morcellement de la conscience et espaces de création dans les interstices du mensonge

L'idéologie moderne cache mal la réalité de l'autre virtuel miroir, qui reste bien évidemment présent. Car la possession et la maîtrise des choses n'est pas désirée uniquement pour elle-même, ainsi qu'Adam Smith le remarquait déjà. L'avantage qu'elle nous donne au regard des autres est évidemment un moteur beaucoup plus puissant. Ainsi, dans cette perspective, la violence n'est en vérité pas annihilée, elle est plutôt détournée vers la possession et la maîtrise matérielle. Cette violence aurait donc changé de nature, plutôt que diminué. Elle s'exerce indirectement, en ayant des effets indiscutablement positifs sur le confort et la maîtrise matérielles.

Le mensonge du « soi toi-même » est également bien grossier, comme l'a bien remarqué Dupuy. Car s'il est important de développer sa propre personnalité en toute indépendance, il l'est autant de montrer qu'on le fait. C'est sous la pression des autres qu'il faut prétendre qu'on ne tient pas compte de la pression des autres. C'est là une figure bien singulière, qui s'apparente au « double bind » classique : « soyez spontané ». Il est très important d'avoir l'air de ne pas vivre pour le regard des autres, d'avoir l'air spontané. Mais il est très important que cette indifférence aux autres soit finalement perçue par le regard des autres.

Cependant, peu importe que l'idéologie soit mensongère, si elle rencontre l'adhésion pleine et entière de la communauté, certains de ses effets se font sentir comme si elle était vraie (H. Arendt a eu une réflexion similaire à propos du béhaviorisme). S'assimiler à des processus matériels, sur lesquels ne se porte aucune empathie globale, empêche les individus modernes de se constituer une conscience de leur intériorité. En effet les processus matériels auxquels ils s'identifient se déploient dans des temps et espaces morcelés. On peut considérer par exemple le temps de l'économie, mais aussi les différents temps et espaces des phénomènes physiques. Les actualités télévisées en sont aussi une bonne illustration. Pas d'avenir au delà de la prochaine élection ou de l'incertitude de l'actualité la plus brûlante. Pas de passé au-delà de la croûte insondable des actualités périmées déversées chaque jour après consommation. Le temps de l'actualité est un objet de consommation, il n'en reste que quelques déchets après usage. Se crée ainsi un morcellement de consciences primaires ou d'empathies fusionnelles

simples, qui évitent le problème de la définition de soi, et se constituent comme un composite de morceaux d'animalité et de mécanismes, amalgamés de manière quasi aléatoire. Une grande partie de l'art contemporain nous semble témoigner de cette tendance, et exprimer la détresse qui l'accompagne.

Gardons-nous cependant de brosser un tableau trop pessimiste, car quelques interstices dans l'idéologie aménagent des espaces de création. Ainsi, il est possible que le mensonge du «soi toi-même» aboutisse à des configurations empathiques plus complexes. La spontanéité contrôlée par le regard d'autrui peut conduire à garder un regard sur soi-même qui veille à ne prendre trop au sérieux ni soi-même ni les autres, dans certaines limites. Ce regard sur soi-même serait un autre généralisé miroir, issu de l'imaginaire social, version «cool» de l'observateur désintéressé d'A. Smith, qui permettrait une cohérence particulière de l'individu post-moderne. Les caractéristiques un peu floues de cet autre miroir autoriserait une certaine latitude dans la définition de cet observateur. Il permettrait aussi une construction progressive de certains de ces contours, ainsi qu'une construction progressive de soi-même en retour. La difficulté majeure de l'exercice est que cet observateur doit rester perçu comme extérieur à soi, ce qui est a priori contradictoire avec le fait de le construire soi-même. Négliger ce point serait retomber dans les travers de l'individualisme «naïf», et le morcellement du temps et de l'espace qui en résulte. Mais cette contradiction n'est pas insurmontable, car l'observateur peut être doté de qualités et de types de comportements sur lesquels nous n'avons pas prise, même si nous sommes conscients d'avoir fait le choix de nous conformer à leur jugement.

Au total, le mensonge central de l'idéologie moderne, celui de l'existence d'un «moi» individuel, semble permettre d'en combattre l'instabilité concurrentielle insupportable, au prix de perturbations graves de la structure du soi. Mais il est possible d'identifier les germes d'autres virtuels miroirs partagés, sources probables de cohérences nouvelles.

6 Conclusion

Dans le sillage de A. Smith et J.P. Dupuy, nous concevons la conscience de soi comme l'effet de configurations empathiques particulières. Ces configurations composent empathie fusionnelle et distanciée à plusieurs niveaux. Elle permettent le réinvestissement fusionnel d'une intériorité déployée dans le temps. Autrui y joue le rôle d'un point d'appui externe permettant de s'extraire des limites de la conscience primaire. Ces configurations lient donc individu et groupe dans une boucle circulaire où le plus intime de la conscience de soi côtoie l'ensemble de l'édifice social. C'est ainsi qu'en partant d'une réflexion sur le temps vécu, nous avons pu proposer des éléments d'analyse du rôle de la religion et des particularités des sociétés modernes.

Notre conception s'oppose à certains courants des sciences cognitives qui, nous semble-t-il, souffrent particulièrement d'un manque de distance vis-à-vis de l'idéologie moderne. Nous visons plus particulièrement le computationnalisme associé à une modularité massive et à un évolutionnisme réducteur. Les thèses de P. Boyer (Boyer 2001) sur les religions par exemple, s'appuyant notamment sur des travaux de Dawkins et Sperber, se situent dans cette lignée. Ces visions s'inscrivent dans les chimères de l'idéologie moderne : a priori individualiste, relations conçues sous le modèle biologique (contagion). Nous ne contestons pas l'importance de ces mécanismes, mais en ignorant les questions massives que sont la conscience de soi et sa constitution dans une société donnée, ils ne peuvent selon nous offrir qu'une vision biaisée. Dans notre perspective, il s'agit de nouveaux avatars de visions collectives opaques, dont nous avons mis en évidence certains effets néfastes.

Notre prétention à s'affranchir de l'idéologie moderne pourra sembler excessive. Elle se fonde sur la conviction de la singularité de l'individualisme moderne. Tenter de comprendre

l'homme en général dans le cadre idéologique de sociétés très particulières nous semble une erreur fondamentale, peut-être dangereuse. Ainsi, cet effort de distanciation nous apparaît indispensable, quel qu'en soit la difficulté.

Selon nous, cette distanciation peut et doit se conformer à un cadre scientifique strict. Un tel cadre exigerait par exemple d'améliorer la rigueur formelle de nos propositions, ainsi que leur lien à des données précises observables. Une étape majeure de cette démarche sera donc de dépasser l'incompatibilité prétendue entre empathie fusionnelle et principes scientifiques, qui n'est selon nous qu'apparente. Peut-être faudra-t-il repousser certaines limites habituelles de la rationalité pour forger les concepts et formalismes rigoureux permettant cette intégration. Ce défi nous paraît des plus importants et des plus stimulants.

7 Références

Barrow, J.D. 1992. *Pourquoi le monde est-il mathématique ?*. Odile Jacob.

Boyer, P. 2001. *Et l'homme créa les dieux*. Robert Laffont.

Damasio, A. 1999. *Le sentiment même de soi : corps, émotion, conscience*. Odile Jacob.

Deffuant G., 1998. « Les modèles cognitifs à l'épreuve des formes du religieux : proposition de directions de recherche centrées sur l'empathie ». *Intellectica* 1998/1-2, 26-27. pp. 89-109

Deffuant G., 1997. « L'autonomie est-elle création ou rupture d'une clôture ? tentative d'articulation entre les visions de l'autonomie de F. Varela et de C. Castoriadis ». *Revue internationale de systémique*. Vol. 11, N°5, pp.515-534.

Dumont L. 1966. *Homo Hierarchicus*. Gallimard.

Dumont L. 1977. *Homo Aequalis*. Gallimard.

Dumont L. 1983. *Essais sur l'individualisme*. Le Seuil.

Dupuy, J.P. 1992. *Introduction aux sciences sociales*. Ellipses.

Edelman G. 1992. *Biologie de la conscience*. Odile Jacob.

Eliade M. 1969. *Le mythe de l'éternel retour*. Gallimard.

Eliade M. 1965. *Le sacré et le profane*. Gallimard

Fukuyama, F. 1992. *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Flammarion.

Gauchet M. 1985. *Le désenchantement du monde*. Gallimard.

Girard. R. 1981. *La violence et le sacré*. Grasset.

Girard R. 1982. *Le bouc émissaire*. Grasset.

Hirschman A. 1977. *The passions and the interests. Political arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton University Press.

Husserl E. 1931. *Méditations cartésiennes*. Paris. Armand Colin.

Gopnik, A. 1993. « How we know our mind : the illusion of first person knowledge of intentionality ». *Behavioral and Brain Sciences*, 16, pp. 1-14 et 90-100.

Lipovetsky, G. 1983. *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Gallimard.

Pigman G. « Freud and the history of empathy ». *Int. J. Psycho-Anal.* 76. pp 237-258.

Pinker, S. 2000. *Comment fonctionne l'esprit*. Paris. Odile Jacob.

Renaut, A. 1989. *L'ère de l'individu*. Gallimard.

Scheler, M. 1923. *Nature et formes de la sympathie*. Edition Payot 2002.

Smith A. 1976 [1759]. *Theory of the moral Sentiments*. D.D. Raphael and A.L. Macfie. Oxford University Press

Taylor C. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge. Harvard University Press.

Todd E. 2002. *Après l'empire*. Gallimard.