

# LES ATELIERS DE L'ÉTHIQUE

VOLUME 5 NUMÉRO 1  
PRINTEMPS/SPRING 2010

LA REVUE DU CREUM



CENTRE DE RECHERCHE EN ÉTHIQUE  
DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

UNE REVUE MULTI-  
DISCIPLINAIRE SUR LES  
ENJEUX NORMATIFS DES  
POLITIQUES PUBLIQUES ET  
DES PRATIQUES SOCIALES.

2

VOLUME 5 NUMÉRO 1  
PRINTEMPS/SPRING 2010

A MULTIDISCIPLINARY  
JOURNAL ON THE  
NORMATIVE CHALLENGES  
OF PUBLIC POLICIES  
AND SOCIAL PRACTICES.

ISSN 1718-9977

#### COMITÉ ÉDITORIAL/EDITORIAL COMMITTEE

Rédacteur en chef/Editor: Daniel Marc Weinstock, CRÉUM

Coordonnateur de rédaction/Administrative Editor: Martin Blanchard, CRÉUM (martin.blanchard@umontreal.ca)

#### COMITÉ EXÉCUTIF DE RÉDACTEURS / EXECUTIVE EDITORS

Éthique fondamentale : Christine Tappolet, CRÉUM

Éthique et santé : Bryn Williams-Jones, CRÉUM

Éthique et politique : Daniel Marc Weinstock, CRÉUM

Éthique et économie : Peter Dietsch, CRÉUM

#### COMITÉ D'EXPERTS / BOARD OF REFEREES:

Charles Blattberg, CRÉUM

Joseph Heath, Université de Toronto

Rabah Bousbaci, CRÉUM

Mira Johri, CRÉUM

Ryoa Chung, CRÉUM

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Robert Leckey, Université McGill

Geneviève Fuji Johnson, Université Simon Fraser

Christian Nadeau, CRÉUM

Axel Gosseries, Université de Louvain-la-Neuve

Wayne Norman, CRÉUM

Béatrice Godard, CRÉUM

Luc Tremblay, CRÉUM

#### NOTE AUX AUTEURS

Un article doit compter de 10 à 20 pages environ, simple interligne (Times New Roman 12). Les notes doivent être placées en fin de texte. L'article doit inclure un résumé d'au plus 200 mots en français et en anglais. Les articles seront évalués de manière anonyme par deux pairs du comité éditorial.

#### GUIDELINES FOR AUTHORS

Papers should be between 10 and 20 pages, single spaced (Times New Roman 12). Notes should be placed at the end of the text. An abstract in English and French of no more than 200 words must be inserted at the beginning of the text. Articles are anonymously peer-reviewed by members of the editorial committee.

Les consignes aux auteurs se retrouvent sur le site de la revue ([www.creum.umontreal.ca/ateliers](http://www.creum.umontreal.ca/ateliers)). Tout article ne s'y conformant pas sera automatiquement refusé.

Instructions to authors are available on the journal website ([www.creum.umontreal.ca/ateliers](http://www.creum.umontreal.ca/ateliers)). Papers not following these will be automatically rejected.



Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les textes de cette revue au public selon les conditions suivantes :

You are free to copy and distribute all texts of this journal under the following conditions:

- Vous devez citer le nom de l'auteur et de la revue
- Vous ne pouvez pas utiliser les textes à des fins commerciales
- Vous ne pouvez pas modifier, transformer ou adapter les textes

- You must cite the author of the text and the name of the journal
- You may not use this work for commercial purposes
- You may not alter, transform, or build upon this work

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

For all details please refer to the following address:  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

## TABLE DES MATIÈRES

}

VOLUME 5 NUMÉRO 1  
PRINTEMPS/SPRING 2010

## TABLE OF CONTENTS

4-22	LA MORALITÉ IMPLICITE DU MARCHÉ .....	Pierre-Yves Néron
<b>DOSSIER : IMAGINATION ET ÉTHIQUE</b>		
23-25	INTRODUCTION Les vertus de l'imagination.....	Christine Tappolet
26-33	IMAGINING EVIL .....	Adam Morton
34-49	IMAGINING OTHERS .....	Heidi L. Maibom
50-65	L'IMAGINATION ET LES BIAIS DE L'EMPATHIE .....	Martin Gibert et Morgane Paris
66-82	FAUSSETÉS IMAGINAIRES.....	Yvan Tétreault
83-100	LE MÉDECIN-ÉCRIVAIN, L'ÉTHIQUE ET L'IMAGINAIRE .....	Marc Zaffran
<b>DOSSIER : L'ÉTHIQUE ET L'IMPACT DES POLITIQUES PUBLIQUES SUR LA SANTÉ</b>		
101-104	INTRODUCTION POURQUOI L'ÉTHIQUE DE LA SANTÉ PUBLIQUE DEVRAIT-ELLE S'INTÉRESSER À L'IMPACT DES POLITIQUES PUBLIQUES SUR LA SANTÉ?.....	Michel Désy
105-118	THE POLITICAL ETHICS OF HEALTH .....	Daniel Weinstock
119-130	ALLERGIES AND ASTHMA: EMPLOYING PRINCIPLES OF SOCIAL JUSTICE AS A GUIDE IN PUBLIC HEALTH POLICY DEVELOPMENT .....	Jason Behrmann
131-139	AUTONOMY PROMOTION IN A MULTIETHNIC CONTEXT: REFLECTIONS ON SOME NORMATIVE ISSUES .....	Michel Désy
140-155	DE L'INCITATION À LA MUTUALISATION : POURQUOI TAXER? .....	Xavier Landes
156-169	MANAGING ANTIMICROBIAL RESISTANCE IN FOOD PRODUCTION: CONFLICTS OF INTEREST AND POLITICS IN THE DEVELOPMENT OF PUBLIC HEALTH POLICY.....	Bryn Williams-Jones et Béatrice Doizé

Article : 50 → 62 Notes : 63 → 64 Bibliographie : 65

50

VOLUME 5 NUMÉRO 1  
PRINTEMPS/SPRING 2010

## L'IMAGINATION ET LES BIAIS DE L'EMPATHIE

MARTIN GIBERT et  
MORGANE PARIS  
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

### RÉSUMÉ

L'empathie est un mode émotionnel qui associe le point de vue d'autrui à des sensations physiologiques. Ce phénomène a tendance à être plus important envers certaines personnes qu'envers d'autres. Or, il existe parfois de bonnes raisons morales de promouvoir une empathie plus égalitaire. Notre hypothèse de psychologie morale est qu'il est possible d'utiliser l'imagination, et en particulier sa dimension volontaire et sa transparence aux émotions, pour corriger certains biais empathiques.

### ABSTRACT

Empathy is an emotional mode associating the point of view of other people to physiological sensations. This phenomena tends to be more significant with certain people than others. And yet, there are sometimes good moral reasons to promote a more egalitarian empathy. Our hypothesis of moral psychology is that it is possible to use imagination – and in particular its voluntary dimension and its openness to emotions – to modify certain empathic biases.

## INTRODUCTION

Dans sa conférence intitulée « Comment guérir un fanatique », l'auteur israélien Amos Oz rapporte l'anecdote suivante :

Un ami très cher, l'écrivain Sami Michael, effectuait en taxi un long trajet interurbain, une expérience que nous avons tous vécue un jour. Le chauffeur lui tint le discours habituel, à savoir qu'il est vital pour nous, les Juifs, de tuer les Arabes... Sami l'écouta et au lieu d'explorer et de lui dire : « Quel type affreux vous êtes, on croirait entendre un nazi, un fasciste ! », il adopta une autre tactique.

« Et qui devrait tuer tous les Arabes, à votre avis ? lui demanda-t-il.

— Quelle question ! s'écria le chauffeur. Nous, bien sûr ! Les juifs israéliens ! Obligé ! On n'a pas le choix ! Regardez ce qu'ils nous font tous les jours !

— Mais qui va se charger du boulot, insista Sami. La police, l'armée, les pompiers, des équipes médicales ? »

Le chauffeur se gratta la tête.

« Je pense que l'on devrait se partager équitablement le travail et que tout le monde devrait participer.

— Bon, supposons que vous revienne un groupe d'immeubles, à Haïfa, où vous habitez, reprit Sami qui se prenait au jeu. Vous frappez à la porte ou bien vous sonnez et, quand on vous ouvre, vous dites : « Excusez-moi, monsieur, ou madame, êtes-vous arabe ? » Si la réponse est oui, vous tirez. Une fois votre tournée achevée, au moment où vous allez rentrer chez vous, vous entendez un bébé pleurer quelque part, au quatrième étage. Allez-vous remonter pour l'abattre ? Oui ou non ?

— Vous alors, vous êtes cruel ! » commenta le chauffeur après un silence. (Oz, 2006, p. 38-39).

Cette anecdote suggère sans doute plusieurs lectures. Nous y voyons, pour notre part, une manière d'utiliser l'imagination afin de susciter de l'empathie. En effet, il est manifeste que la norme très générale (et très contestable) qu'énonce au départ le chauffeur de taxi (*il est vital, pour nous, les Juifs, de tuer les Arabes*) manque pour le moins d'empathie envers les Arabes. Et cette norme abstraite n'est pas du goût de son passager, l'écrivain Sami Michael. Comment celui-

ci réagit-il ? Il engage une sorte de dialogue socratique qui va pousser le chauffeur à ajouter un contenu, des images concrètes, à la norme abstraite. Il le pousse à imaginer. Il construit une fiction singulière, localisée : dans un quartier de Haïfa, dans un immeuble de ce quartier, sur un étage de cet immeuble et finalement chez des résidents de cet étage — dont un bébé. Le chauffeur, pris au jeu de l'immersion narrative, semble finalement ressentir quelque chose qui ressemble à de l'empathie (*vous alors, vous êtes vraiment cruel !*).

Nous éprouvons habituellement davantage d'empathie envers nos voisins ou nos parents qu'envers des personnes éloignées dans l'espace ou dans le champ affectif. Ce phénomène est connu sous le nom de biais empathique. Or, si le chauffeur de l'anecdote manifeste un tel biais, sa réaction finale découle de ce que nous qualifierons, faute de mieux, d'un « débiaisage », c'est-à-dire le fait de supprimer un biais<sup>1</sup>. L'hypothèse de psychologie morale que nous allons défendre ici est donc qu'un certain usage de l'imagination peut nous permettre de débiaiser nos biais empathiques.

Nous commencerons par présenter notre conception de l'empathie avant de montrer quels biais sont susceptibles d'affecter ce mode émotionnel. Nous nous demanderons alors s'il existe parfois des raisons morales de contrecarrer ces biais. Nous présenterons ensuite notre conception de l'imagination en insistant sur son rapport aux émotions puisque l'empathie est un mode émotionnel. Il sera enfin possible de comprendre par quels mécanismes l'imagination peut débiaiser l'empathie, et de spéculer en connaissance de cause sur les pensées de notre chauffeur de taxi.

### QU'EST-CE QUE L'EMPATHIE ?

Qu'est-ce que l'empathie ? Nous nous baserons sur la définition des émotions d'Antonio Damasio (1995) pour l'établir. Celle-ci revient à dire que les émotions sont des sensations corporelles qui accompagnent des représentations mentales ; l'adaptation que nous faisons de cette théorie inclura la représentation mentale dans l'émotion, afin de respecter la visée intentionnelle de celle-ci. Ainsi, ma peur du chien pourrait être décrite comme la représentation mentale du chien (que je vise ainsi intentionnellement) accompagnée de sensations corporelles (ou somatiques) désagréables et d'un ensemble de réactions physiologiques qui préparent ma réaction. Selon cette définition, la représentation mentale peut être perceptuelle, mémorielle ou imaginative ; et c'est cette dernière catégorie qui peut expliquer l'empathie

(on voit que celle-ci a donc une part imaginaire). L'empathie sera une représentation mentale *du point de vue d'autrui*, accompagnée de sensations corporelles et réactions physiologiques.

Nous pourrions ainsi éprouver de l'empathie à l'égard de votre peur du chien : nous nous le représenterons, de façon imaginaire, de votre propre point de vue (s'il s'agit d'un petit chien inoffensif, mais que vous avez la phobie des chiens, nous tâcherons de l'imaginer comme vous vous l'imaginez, par exemple grognant ou mordant) et nous ressentirons naturellement une réaction somatique de peur. La sensation corporelle des émotions est ce qui nous permet de nous sentir viscéralement (au sens littéral) motivés par l'objet de notre émotion ; ainsi dans l'empathie sommes-nous viscéralement motivés par le sort d'autrui, ce qui tend à démontrer que l'empathie a un rôle éthique non négligeable à jouer. Ces sensations, qui peuvent en fait être des émotions proprement dites, mais également, si elles sont moins intenses, de simples *états d'arrière-plan* (des sensations faibles et inconscientes), interviennent également selon Damasio dans la prise de décision : nous évaluons à travers elles, de manière plaisante ou déplaisante (en fonction des sensations), ce qui est positif ou négatif pour nous, et à quel degré. Les réactions corporelles sont alors ce qu'il appelle des *marqueurs somatiques*. Je peux ainsi envisager de partir vivre à l'étranger ou, à l'inverse, de rester ici : à chacune des deux représentations viendront s'attacher des marqueurs conscients (des émotions) ou inconscients (des états d'arrière-plan) plus ou moins agréables ou désagréables, positifs ou négatifs, qui m'aideront à choisir ; je choisirai l'option dont la représentation produit les états les plus positifs.

Ainsi, l'empathie est une représentation mentale du point de vue d'autrui accompagnée de réactions corporelles, ou marqueurs somatiques. Elle est un mode émotionnel plutôt qu'une émotion puisque, comme on le voit, nous pouvons ressentir toute la gamme des émotions à travers elle, d'une manière particulière, en adoptant un autre point de vue.

## LES BIAIS EMPATHIQUES

Nous avons vu que l'empathie semble avoir un rôle éthique à jouer ; mais elle semble présenter des biais, c'est-à-dire des limitations de son champ d'application. Nous éprouverions davantage d'empathie envers certaines personnes qu'envers d'autres, et on peut se demander si cela ne va pas à l'encontre de l'apport éthique que peut avoir

l'empathie. Hoffman (2000) distingue quatre biais, que nous avons réduits à trois parce que ses distinctions sont contestables : le « biais de l'ici-et-maintenant », le « biais des relations de proximité », et le « biais de similarité » ou « d'appartenance à un groupe ».

### Le « biais de l'ici-et-maintenant »

Ce biais consiste à éprouver plus d'empathie envers des gens qui sont en ma présence ou de mon époque qu'envers des gens éloignés dans l'espace et dans le temps. J'éprouverais donc plus d'empathie envers mon voisin qu'envers une personne vivant à une autre époque ou loin de moi. Hume présente d'ailleurs un phénomène très semblable dans la troisième partie de son *Traité de la nature humaine* : « En général, tous les sentiments de blâme ou de louange sont variables, selon notre situation de proximité ou d'éloignement à l'égard de la personne que nous louons ou blâmons, et selon la disposition actuelle de notre esprit. » (Hume, 1740, p. 204) Les sentiments moraux sont ainsi différents selon notre position par rapport à la personne à qui nous les appliquons, la « proximité » et l'« éloignement » pouvant être spatiaux ou temporels<sup>2</sup>.

Intuitivement, ces biais sont assez évidents. Il est clair que nous sommes plus empathiques envers la victime de l'accident de voiture dont nous avons été témoins qu'envers cette même victime si nous lisons un compte rendu dans le journal. C'est aussi ce qu'avance James Rachels (1979) : nous sommes plus prompts à condamner moralement une personne qui a laissé mourir de faim un enfant sous ses yeux, que les gens qui ne font pas de dons aux enfants qui meurent de faim dans d'autres pays. La distance, entre autres, est ce qui semble excuser ce deuxième type de comportement ; nous attendons plus d'empathie dans une situation de face à face qu'autrement. Cela paraît donc aller dans le sens d'un « biais de l'ici-et-maintenant » : nous sommes plus empathiques à l'égard de cet enfant qui meurt de faim sous nos yeux qu'envers ceux que nous ne voyons pas.

### Le « biais des relations de proximité »

Le « biais de l'amitié » qu'identifie Hoffman, et qui consiste à éprouver plus d'empathie envers nos amis, pourrait être appelé « biais des relations de proximité ». En effet, nous ne voyons pas de différence de nature entre l'empathie ressentie à l'égard de nos amis et celle ressentie à l'égard des membres de notre famille. Le biais de l'amitié consiste par exemple à éprouver plus d'empathie envers un

ami en danger qu'envers un inconnu en danger ; mais il semble clair que nous aurions la même réaction fortement empathique à l'égard d'un membre de notre famille en danger. En fait, ce qui motive apparemment ce biais, c'est l'affection que nous portons à certaines personnes ; pourquoi limiter l'application du biais à l'affection amicale ?

Les expériences de Batson et al. (1995) devaient prouver le biais de l'ici-et-maintenant mais n'y parviennent pas. L'une de ces expériences consiste à assigner une tâche agréable ainsi qu'une tâche désagréable à deux personnes, dont on connaît pour l'une l'histoire tragique. Les sujets, au lieu de tirer équitablement au sort, assignent la tâche agréable à la personne infortunée, mais cela ne prouve pas qu'ils l'aient fait sous le coup du biais de l'ici-et-maintenant : ils ne sont même pas en présence de la personne. Ce serait plutôt un biais des relations de proximité. En effet, ces expériences tendent à prouver l'existence d'un tel biais parce que les sujets ont appris à connaître la personne et que l'information qu'ils ont acquise suscite leur affection, comme dans le cas d'un ami ou d'un proche<sup>3</sup>.

Il semble que ce soit ce type de biais qui puisse notamment nous faire refuser de croire en la culpabilité d'une personne proche. Nous éprouvons alors plus d'empathie envers elle qu'envers sa victime présumée ; précisons en outre qu'il s'agit d'une empathie fautive, si cette personne nous ment. Ainsi, dans le film *Magnolia* de Paul Thomas Anderson (1999), l'épouse aimante est-elle si empathique envers son époux qu'elle est restée aveugle à ce qu'elle a pourtant inconsciemment perçu : que ce dernier avait abusé de leur fille. Elle a éprouvé davantage d'empathie envers son mari (une empathie fautive parce que nourrie de non-dits) qu'envers sa fille, probablement parce que c'est envers lui qu'elle ressent le plus d'amour et d'affection. Des manipulateurs, comme Bel-Ami, dans le roman de Maupassant, peuvent utiliser ce biais affectif pour leur ascension sociale, en toute impunité. Il apparaît qu'il existe bien un biais des relations de proximité, qui peut nourrir un amour ou une amitié, mais qui peut également empêcher d'autres formes d'empathie ou une plus grande lucidité.

### Le « biais de similarité » (ou « d'appartenance à un groupe »)

Le « biais de similarité » revient à éprouver plus d'empathie envers des gens qui nous ressemblent, comme ce serait par exemple le cas chez une femme qui éprouverait plus d'empathie envers les femmes qu'envers les hommes. Le « biais de l'appartenance à un groupe »

survient quand j'éprouve de l'empathie envers mon groupe d'appartenance, à l'exclusion d'autres groupes ; par exemple, si je suis étudiant, j'éprouverai plus d'empathie envers les étudiants qu'envers les autres individus. Plusieurs expériences attestent de l'existence de ces deux types de biais.

Feshbach et Roe (1968) ont testé les réactions d'enfants de six et sept ans face à des histoires relatées à l'aide de diapositives et décrites sans termes affectifs. Les histoires visent à susciter quatre émotions : le bonheur, la tristesse, la peur et la colère. Les enfants voient des histoires mettant en scène soit un personnage du même sexe qu'eux, soit un personnage du sexe opposé. L'empathie est mesurée selon les réactions affectives des enfants ; on tâche de savoir s'ils ressentent de la peur devant les histoires de peur par exemple. Il s'avère que les garçons éprouvent plus d'empathie envers un personnage masculin et les filles envers un personnage féminin. Cette expérience est présentée comme démontrant un « biais de similarité », mais elle pourrait également démontrer l'existence d'un « biais d'appartenance à un groupe ». En effet, il est difficile de savoir si le fait d'être du même sexe est à l'origine plutôt d'une similarité que de l'appartenance à un groupe. Comme on le voit, et comme le dit aussi Maxwell (2008), la nuance entre ces deux biais est souvent difficile à établir. Mais cette expérience tend néanmoins à prouver l'existence de ces biais<sup>4</sup>.

Cela est également montré par Houston (1990), qui a effectué une expérience qui démontre un biais de similarité. Il a testé la relation qui existe entre, d'une part, l'empathie qu'un sujet éprouve envers une personne, et d'autre part, la possession, par le sujet, d'une caractéristique que possède aussi cette personne, en l'occurrence la contradiction du soi, c'est-à-dire une contradiction entre ce qu'on est et ce qu'on aimerait être. On présente aux sujets le cas d'une personne ayant connu un échec en raison d'une contradiction du soi, par exemple, une difficulté à rencontrer de nouvelles personnes à cause de sa timidité. On mesure alors l'empathie des sujets en leur faisant remplir un questionnaire présentant des émotions se rapportant à de l'empathie véritable ou à de la détresse personnelle, ainsi que des émotions suscitées par les contradictions. On pose également des questions visant à savoir si l'attribution de responsabilité est du même type que celle que l'on fait lorsqu'on éprouve de l'empathie, c'est-à-dire une attribution de responsabilité qui soit moins dispositionnelle (on blâme la personne) et davantage situationnelle (on blâme les circonstances). On demande enfin aux sujets d'évaluer si la réaction de

la cible était appropriée ou non. Les sujets qui, comme la cible, présentent une contradiction du soi, éprouvent davantage d'empathie : ils ont manifesté des émotions d'intérêt empathique, ont attribué la détresse de la cible à la situation et ont jugé sa réaction plus appropriée. Ces résultats semblent révéler un biais de similarité (cette fois bien distinct du biais d'appartenance à un groupe).

Il est important de comprendre que ces biais présentent des contreparties, des limitations exclusives de l'empathie, qui sont précisément ce qui pose problème. En effet, si nous éprouvons plus d'empathie envers un groupe de personnes, nous en excluons nécessairement d'autres ; dans le cas du biais de similarité par exemple, plus j'éprouve d'empathie envers les gens qui me ressemblent, moins j'en éprouve à l'égard de ceux qui ne me ressemblent pas. Nous prêterions ainsi le flanc à l'accusation de partialité, puisque nous éprouverions de l'empathie uniquement envers certaines personnes. Cela signifierait alors qu'il n'y aurait que certaines personnes dont nous apprécions le sort comme important et dont nous reconnaissons la nature comme identique à la nôtre. Or il semble bien qu'il y ait une exigence éthique d'universalité.

### FAUT-IL « DÉBIAISER » L'EMPATHIE ?

Il apparaît donc clairement que nous présentons parfois des biais empathiques. D'une façon générale, nous sommes davantage sensibles aux personnes « proches » de nous, que cela se traduise par une proximité d'identité (biais de similarité), par une proximité spatio-temporelle (biais de l'ici-et-maintenant), par une proximité dans le champ affectif (biais des relations de proximité) ou dans le champ social (biais d'appartenance à un groupe). Dès lors, une question normative ne peut manquer de surgir : est-ce une bonne chose que de présenter ces biais ? Répondre à cette question, c'est aussi répondre à cette autre : faut-il débiaiser l'empathie, c'est-à-dire faut-il essayer de contrecarrer cette tendance spontanée à être davantage sensible aux personnes proches ? Nous commencerons par envisager quelques raisons de ne pas le faire.

Le biais de l'ici-et-maintenant, analysable en termes de biais de l'immédiateté perceptuelle et biais de l'immédiateté temporelle, peut être justifié fonctionnellement : il correspondrait à ce que nous devons juger comme le plus grand danger (un danger qui se produit ici ou maintenant). Notre empathie prendrait donc en compte l'immédiateté d'un danger, sur un plan perceptuel ou temporel. Nous éprouverions

alors une empathie plus vive envers quelqu'un qui présente cette proximité perceptuelle ou temporelle et qui serait en danger, ce qui nous permettrait de réagir de manière adéquate, contrairement aux cas d'empathie impliquant une distance dans l'espace ou dans le temps. Il y a ainsi des avantages à être conscient d'un danger immédiat, puisque nous avons plus de chance de pouvoir agir contre lui (Slote, 2003 ; Maxwell, 2008).

En ce qui concerne le biais des relations de proximité, une telle empathie peut renforcer la cohésion sociale (d'une famille ou d'une communauté), cohésion sociale qui peut être vue comme une valeur à promouvoir<sup>5</sup>. Peut-être même que l'empathie est ce qui confère de la valeur à nos relations affectives. On peut en effet se demander si l'existence du biais d'amitié n'est pas une condition de l'amitié et des relations de proximité. Il est possible que ce soit parce que j'éprouve plus d'empathie envers certaines personnes que je suis ami avec ces personnes ; le surcroît d'empathie ferait alors partie de la définition de l'amitié. Dans ce cas, il ne faudrait pas débiaiser l'empathie qui serait un élément essentiel de cette relation affective qu'est l'amitié. On peut également considérer que le biais des relations de proximité, lorsqu'il a lieu au sein d'une famille, renforce la cohésion de cette famille d'une manière bénéfique. Il est donc possible que ce biais soit ce qui fait la noblesse de ce genre de relation. Enfin, dans les cas où je dois choisir entre apporter mon aide à A ou à B, le biais vaut peut-être mieux que le tirage au sort. Il n'est en effet pas certain que le hasard soit la solution la plus humaine face à un tel choix. Si je dois sauver une personne parmi deux, n'est-il pas plus naturel que je sauve mon fils ?

En outre, et de manière plus générale, il semble qu'il y ait un désavantage à éprouver de l'empathie avec trop d'états négatifs ; cela peut en effet se solder par un sentiment de « fatigue de la compassion » due à une « surexcitation empathique » (Hoffman, 2000). Cette fatigue nous pousserait à nous détourner des causes de l'empathie en général, c'est-à-dire à tâcher d'oublier ce qui a suscité l'empathie ; nos réactions d'aide se verraient donc diminuées. Cette fatigue de la compassion due à une surexcitation est également néfaste pour nos capacités stratégiques, puisqu'elle nous accable et nous rend plus léthargiques. Elle est en fait courante chez les personnes qui travaillent dans le milieu de la santé et dont l'empathie est largement sollicitée, notamment à l'égard de gens qui ne leur ressemblent pas, qui n'appartiennent pas à leur groupe et qui ne sont ni de leurs amis ni



de leur famille. C'est alors le biais de l'ici-et-maintenant qui semble poser problème, au sens où il serait ce qui cause la surexcitation empathique. Il faudrait, pour contrer la fatigue de la compassion, le remplacer par une absence d'empathie, et non le débiaiser, puisqu'un débiaisage aurait pour conséquence d'étendre l'empathie. Ainsi, le fait que notre faculté d'empathie présente des limitations générales est peut-être essentiel à notre santé émotionnelle.

Mais il y a aussi de bonnes raisons de vouloir débiaiser l'empathie. Dans le domaine de l'éthique, l'impartialité apparaît comme la bonne voie à suivre. Elle permet en effet de donner des réponses satisfaisantes à ce type de question : comment juger équitablement de la valeur des actions des uns et des autres ? Comment distribuer les richesses ? Comment être soi-même traité équitablement ? Ainsi, il faut noter que les raisons pour lesquelles une empathie biaisée me ferait préférer A à B ne sont généralement pas de bonnes raisons : l'ici-et-maintenant, la relation de proximité et la similarité ne sont pas des critères moralement légitimes. Il faut, là encore, leur préférer l'impartialité. Si nous reprenons en particulier l'exemple de Rachels, les raisons qui font que nous jugeons moins durement ceux qui laissent mourir de faim des enfants éloignés que celui qui laisse un enfant mourir de faim sous ses yeux sont de mauvaises raisons. L'une d'elles est la distance, qui n'excuse rien : « il est absurde de supposer que le fait de se trouver à tel point du globe puisse donner droit à traitement que l'on ne mériterait pas si l'on se trouvait sous d'autres latitudes ». (Rachels 1979, p. 102-103)

Il faut savoir demeurer impartial par rapport à l'aide que nous fournissons, et probablement aussi par rapport à l'empathie qui nous pousse à la fournir. Le fait que nous jugions les deux cas différemment est dû à une mauvaise utilisation du biais de l'ici-et-maintenant, qui nous fait voir la distance comme une justification. L'argument vaut contre le biais de relation de proximité et contre le biais de similarité également : nous ne devons pas protéger à tout prix quelqu'un que nous aimons, mais qui est coupable, ni systématiquement favoriser A au détriment de B parce que nous entretenons un biais de relation de proximité à l'égard de A. L'épouse de *Magnolia* ne devrait certainement pas éprouver davantage d'empathie envers son mari qu'envers sa fille. Et il semble encore moins légitime (parce qu'au moins l'affection est une relation noble) de préférer A à B parce qu'il nous ressemble : n'est-ce pas l'une des manifestations du racisme ?

Ainsi, débiaiser l'empathie peut revenir à lutter contre le racisme et la xénophobie, en encourageant la prise de perspective avec des

gens qui ne nous ressemblent pas. Et si l'empathie a bien un rôle éthique à jouer, il semble que notre disposition à la ressentir pour tout un chacun soit essentielle. Il faut que je sois disposé à ressentir de l'empathie en toute impartialité. Ainsi, il semble que la contrepartie du biais que présente le narrateur de la nouvelle « Cathédrale » de Raymond Carver soit condamnable. Le narrateur reçoit à dîner un ami de sa femme, Robert, qui est aveugle. Or, il se sent très mal à l'aise à cette idée, ce qui se traduira par des remarques mal à propos, par plusieurs petites provocations. La jalousie n'est pas la cause de son comportement, il s'agit plutôt de la personne même de Robert, qu'il identifie à son handicap : être aveugle. Dans ce contexte, le narrateur semble incapable d'éprouver la moindre empathie envers Robert tant leur dissemblance lui paraît radicale. On voit bien ici le problème que pose la contrepartie du biais de similarité : si quelqu'un ne ressemble pas au narrateur, du moins sur ce point, il n'est pas digne de son empathie. Il semble que ce soit leur identité de nature en tant qu'êtres humains qui soit niée, et avec elle, le respect et le souci d'autrui auxquels l'empathie peut nous permettre d'accéder.

En fait, ce que révèle surtout cet exemple, c'est qu'il convient d'envisager les choses au cas par cas. Il semble en fait qu'à chaque occurrence de l'empathie, une réflexion sur les normes et les valeurs morales s'impose : cette empathie doit alors s'accompagner d'une délibération morale qui implique une telle réflexion ; ainsi, si elle ne respecte pas les normes et les valeurs morales, si elle nous fait faire quelque chose d'injuste, l'empathie doit être supprimée ou débiaisée. Si le narrateur provoque injustement l'aveugle, il enfreint des normes de respect et des valeurs de charité ou de justice ; il semble donc qu'il lui faille débiaiser son empathie, c'est-à-dire l'étendre à ceux qui ne lui ressemblent pas<sup>6</sup>.

Pour ce qui est de la surexcitation empathique, elle semble démontrer que l'empathie n'est pas toujours justifiée. La surexcitation empathique ne suggère toutefois pas que les biais empathiques seraient pour leur part nécessairement justifiés. Il semble possible de posséder de bonnes capacités empathiques, dépourvues de biais, tout en ne les exploitant pas excessivement sur son lieu de travail. Ainsi, les professionnels de la santé peuvent travailler « froidement » et être par ailleurs capables d'éprouver de l'empathie envers ceux qui ne leur ressemblent pas, par exemple. Et les cas de détresse auxquels ils ont affaire requièrent leurs soins, qu'ils donneront, de toute façon, qu'ils éprouvent de l'empathie ou non. Il doit certes être très difficile de

ne pas éprouver d'empathie dans ce genre de cas ; mais elle ne semble pas requise. Cela n'implique pas que lorsqu'elle est effectivement requise, elle doit rester biaisée. Bref, comme avec nos exemples précédents, on le voit, il peut exister de bonnes raisons de débiaiser certains biais. Et notre hypothèse, rappelons-le, soutient que l'imagination peut jouer un rôle majeur dans ce processus. Mais avant d'expliquer ce point, il convient de préciser ce que l'on entend par imagination.

## QU'EST-CE QUE L'IMAGINATION ?

Définir l'imagination de façon claire et distincte est loin d'être simple. Le concept se prête à des généralisations nébuleuses, la littérature en sciences cognitives est encore maigre et la philosophie de l'esprit ou de la psychologie ne s'y intéressent sérieusement que depuis quelques années. Il faut dire qu'il s'agit d'un processus mental complexe qui semble étroitement lié à d'autres processus (tels que la perception, la mémoire, les émotions...) et dont l'unité n'est pas clairement établie. En effet, on parle d'imagination dans des domaines aussi divers que le « faire semblant » (*pretense*), l'imagerie mentale, la réponse cognitive à la fiction, la rêverie, la fantaisie, la planification, la résolution de problème ou la pensée créative — pour ne citer que ceux-là. Une difficulté supplémentaire provient du caractère éminemment privé de nos représentations imaginées, ce qui ne facilite pas l'investigation scientifique. Bref, un constat s'impose : à l'heure actuelle, il n'y a toujours pas de théorie standard de l'imagination. La littérature contourne habituellement cet écueil en se concentrant sur un aspect précis du phénomène, sur une *sorte* d'imagination.

*Mindsight*, l'ouvrage de Collin McGinn (2004), est une exception notable à la règle. En parlant d'un spectre de l'imagination, McGinn propose une ambitieuse vue d'ensemble du concept. Sans entrer dans le détail, on peut retenir qu'il voit dans les notions de possibilité et de représentation, les traits communs qui unissent les différentes formes d'imagination composant ce spectre. Au sens le plus général, imaginer, ce serait se représenter une possibilité, que cette représentation relève d'une image ou une simple proposition. McGinn met ainsi l'accent sur une distinction cruciale : nous voulons parler du clivage entre une imagination perceptuelle (ou imagerie mentale) et une imagination propositionnelle (ou contrefactuelle)<sup>7</sup>. En effet, lorsque j'imagine qu'il pleut, cela peut s'entendre de deux manières. D'une part, je peux visualiser mentalement la pluie qui tombe sur la chaus-

sée, me représenter les clapotis sur l'asphalte, leur son régulier et cristallin. Je forme par là une (ou plusieurs) image mentale qui est une quasi-perception. Mais d'autre part, je peux me contenter de supposer qu'il pleut, sans convoquer la moindre image mentale. Ma représentation est alors simplement propositionnelle : son contenu semble n'être qu'une possibilité contrefactuelle.

On peut proposer une seconde distinction. Lorsque je regarde *Singin' in the rain* à la télévision ou lorsque je lis les premières pages du roman *Arlington Park* de Rachel Cusk, j'imagine qu'il pleut. Je suis immergé dans la fiction ; mon imagination se laisse guider, certes avec mon consentement, par le film ou le roman. En revanche, je peux tout autant imaginer qu'il pleut lorsqu'un ami me raconte son voyage à Londres ou lorsque je me demande si le toit de ma cabane est étanche. Mais dans ce second cas, rien ne guide mon imagination. Les images mentales proviennent de mon esprit : il s'agit d'une pure autostimulation imaginative. On le voit, une représentation imaginée peut être plus ou moins guidée, plus ou moins orientée. C'est pourquoi nous proposons de distinguer les imaginations *exogènes* des imaginations *endogènes* (ou autostimulées). Ainsi, nous pourrions espérer avoir quelque peu clarifié la notion d'imagination, à la fois quant à sa nature (perceptuelle ou propositionnelle) et quant à sa source (endogène ou exogène).

Voilà pour les distinctions internes à l'imagination. Il est également possible de chercher à la définir en la distinguant de ce qu'elle n'est pas. Telle est précisément la stratégie de Schroeder et Matheson (2006) qui voient l'imagination comme une « attitude cognitive distincte » des autres principales attitudes cognitives. En effet, l'imagination n'est ni la perception, ni la croyance. Certes, je ne pourrais probablement pas imaginer (ici plutôt au sens perceptuel) la pluie *ex nihilo* : il me faut préalablement l'avoir perçue, directement ou *via* une reproduction. Mais il n'empêche qu'une image mentale se distingue fortement d'un percept. Le percept présuppose la présence d'un objet qui agit comme un stimulus ; ce n'est pas le cas de l'imagination<sup>8</sup>. Percevoir qu'il pleut n'est donc pas du même ordre qu'imaginer qu'il pleut. Nous dirons : « percevoir que *p* n'est pas imaginer que *p* ». Cela vient notamment de ce que, contrairement à la perception, l'imagination (endogène ou exogène) est, en droit, toujours soumise à la volonté de celui qui imagine. C'est une action mentale, tandis que la perception est beaucoup plus passive. Si la pluie entre dans mon champ de vision, je ne peux m'empêcher de la percevoir. En

revanche, imaginer la pluie suppose un effort de la volonté. Certes, l'imagination n'est pas nécessairement volontaire de part en part : il peut m'arriver d'être incapable d'évoquer une image mentale (cas de résistance imaginative), comme je peux, au contraire, lutter sans succès pour en chasser une autre (cas de l'image obsédante). Mais cela fait généralement sens que de chercher à contrôler son imagination, même exogène, par sa volonté (McGinn, 2004).

Par ailleurs, même si les imaginations comme les croyances peuvent avoir un contenu propositionnel (lorsqu'il s'agit d'imagination propositionnelle), l'imagination n'est pas plus une croyance qu'elle n'est une perception. Lorsque j'imagine qu'il pleut, je ne crois pas qu'il pleut ; il paraît même presque impossible d'imaginer une chose en croyant que cette chose est le cas. Nous dirons donc : « imaginer que  $p$  n'est pas croire que  $p$  ». Enfin, cette fois encore, le rôle de la volonté peut servir de critère de démarcation. En effet, nous ne décidons pas de croire une chose (qu'il pleut, par exemple), mais nous pouvons parfaitement décider de l'imaginer.

Au terme de cette section, nous pouvons donc soutenir que, quand bien même la nature exacte de l'imagination conserverait une part d'ombre, une définition en termes d'attitude cognitive distincte des perceptions et des croyances semble suffisamment ouverte et minimale pour emporter un consensus. Et cette définition sera suffisamment opératoire pour expliquer comment l'imagination peut débiaiser l'empathie.

57

## L'IMAGINATION ET LES ÉMOTIONS

Nous avons vu que l'empathie est un mode émotionnel qui associe une sensation physiologique à une représentation mentale du point de vue d'autrui. Or, si l'imagination peut offrir une voie pour débiaiser l'empathie, ce doit être en vertu d'un lien privilégié qu'elle entretient avec les émotions. C'est ce lien que nous allons maintenant considérer.

Comme nous l'avons déjà vu avec Damasio (1995), toute représentation mentale est accompagnée de sensations physiologiques, lesquelles, à partir d'un certain seuil, sont des émotions. Il est facile de voir que nos représentations imaginées ne font pas exception à cette règle. Ainsi, des personnes agoraphobes ou erpétophobes seront sujettes à des réactions corporelles de peur (accélération cardiaque, frissons...) si on leur demande d'imaginer qui une foule, qui un serpent (Lang et al., 1983). Ces réactions seront toutefois moins intenses

que lors d'un face à face avec la chose redoutée. On sait également que beaucoup de jeunes enfants se créent un compagnon imaginaire. C'est ce que l'on appelle une feintise ludique (*pretend play*) : ces enfants savent pertinemment que leur compagnon n'existe pas, qu'il est fictif. Mais cela ne les empêche nullement d'éprouver des émotions bien réelles à leur endroit, et notamment de la colère (Harris, 2000). Enfin, chacun d'entre nous connaît ces expériences banales qui consistent à avoir peur au cinéma, à éprouver de la joie en lisant qu'« ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants » ou du dégoût en imaginant que le cuisinier a craché dans la soupe. C'est donc un fait bien établi qu'il existe une réponse émotionnelle à l'imagination.

Si ce constat empirique ne fait guère problème, en comprendre les mécanismes est en revanche plus complexe. Dans le domaine de la philosophie des arts, cette question a reçu le nom de « paradoxe de la fiction » (voir, par exemple, Radford, 1975). Ce qui fait paradoxe, c'est que nous puissions éprouver une émotion à propos d'une entité que nous savons fictive. N'est-il pas étrange de pleurer devant *Bambi* ? Dans une perspective évolutionniste où les émotions auraient pour fonction d'apporter des réponses appropriées face à la réalité, pourquoi avoir cette réponse émotionnelle face à la fiction ? Schroeder et Matheson (2006) vont chercher une explication au phénomène du côté des neurosciences. En règle générale, les émotions sont suscitées par des représentations mentales<sup>10</sup> : « Ces représentations envoient des signaux au cortex orbitofrontal, au striatum affectif et à l'amygdale, et ces structures causent à leur tour des sentiments de plaisir et de déplaisir, l'accélération du cœur, des nœuds à l'estomac, etc. Telle est la voie principale pour les réponses affectives à la vie. » (p. 27) Mais ce mécanisme peut-il aussi expliquer la réponse émotionnelle à l'imagination ? Certainement, car ce sont les mêmes structures affectives qui s'activent devant un film, par exemple, que devant la réalité. De même, jouer avec de l'argent factice implique les mêmes zones cérébrales que manipuler de l'argent réel. Autrement dit, « cela ne fait pas de différence pour le noyau commun d'activation réel/imaginaire que le cerveau soit activé par la représentation d'une chose ou simplement par le fait d'imaginer volontairement cette chose » (p. 29). Un dernier point : il ne s'ensuit pas que l'imagination, qu'elle soit endogène ou exogène, se confonde alors avec la perception et la croyance. En effet, elle demeure une attitude cognitive distincte dans la mesure où la réponse comportementale est spécifique : nous n'avons pas l'habitude de quitter en courant la salle de

cinéma où sont projetées des images effrayantes. Mais il en irait tout autrement si nous les croyions réelles<sup>11</sup>. Il paraît d'ailleurs vraisemblable que nous possédions un mécanisme cognitif spécifique, que Schaeffer (1999) nomme un « frein moteur », destiné à inhiber les réactions comportementales que devrait engendrer notre réponse émotionnelle à l'imagination.

D'un point de vue conceptuel, cette approche neuroscientifique accrédite la thèse selon laquelle l'imagination est « transparente » aux émotions (Currie et Ravenscroft, 2002). Que faut-il entendre par cette expression ? C'est l'idée qu'il n'existe pas d'émotions propres à l'imagination. En effet, de même que l'imagination propositionnelle est une sorte de simulation de croyance et l'imagination perceptuelle une sorte de simulation de perception (une quasi-perception), on pourrait penser qu'il existe une imagination émotionnelle qui simulerait les émotions<sup>12</sup>. Mais la peur que j'éprouve devant une fiction ou une autostimulation imaginative semble être de même nature que la peur « réelle », c'est-à-dire celle éprouvée, par exemple, face à un vrai serpent. Il n'y a pas de peur imaginaire — au sens d'une attitude cognitive distincte. Dire cela, ce n'est toutefois pas nier qu'il puisse exister des différences de degré ou d'intensité entre les émotions suscitées par des perceptions et celles suscitées par une représentation imaginée. La nature exacte de ces différences est d'ailleurs une question intéressante (et empirique) qui mériterait d'être explorée<sup>13</sup>.

Peut-on expliquer, dans une perspective évolutionniste, cette transparence de l'imagination aux émotions ? Même si nous entrons ici dans un domaine hautement spéculatif, l'hypothèse que propose Peter Carruthers nous semble très stimulante :

Si l'on admet que la répétition mentale de l'action est ce à quoi était originellement destinée (au sens évolutionniste du terme) la capacité humaine de supposer, alors il est facile de comprendre pourquoi les *inputs* des processus basés sur la supposition devraient tous dériver de la dimension factuelle (que ces faits relèvent des perceptions ou des croyances) de l'esprit. Car, c'est par la supposition que je fais quelque chose ou en m'imaginant moi-même faisant cette chose que de telles répétitions commencent ; et il est important pour le succès de telles répétitions que mes réactions motivationnelles ressemblent de manière fiable à la façon par laquelle j'aurais vraiment répondu si les événements qu'on envisage s'étaient produits. (Carruthers, 2006, p. 100)

Autrement dit, la transparence de l'imagination aux émotions permettrait de rendre plus fiable la répétition mentale de l'action. Comment puis-je savoir si j'aurai le vertige sans grimper sur cet arbre ? En m'imaginant regarder le sol depuis sa cime — et en éprouvant l'émotion appropriée. Posséder cette capacité pourrait tout à fait constituer un avantage sélectif non négligeable que nous aurions hérité de nos ancêtres chasseurs-cueilleurs. Dès lors, le paradoxe de la fiction s'interpréterait comme un *by-product* inoffensif de ce mécanisme de répétition mentale.

On l'a vu, l'imagination est fortement connectée aux émotions puisque nos représentations imaginées génèrent des émotions tout aussi réelles que celles générées par nos perceptions et nos croyances. Les neurosciences offrent une explication satisfaisante de ce mécanisme et la psychologie évolutionniste suggère une origine possible. Et si, dans sa propension à déclencher des émotions, l'imagination ressemble aux perceptions et aux croyances, rappelons-nous qu'elle s'en distingue par sa dimension contrôlable ou volontaire. Or, c'est précisément cela qui, selon nous, va permettre de comprendre comment l'imagination peut débiaiser l'empathie.

## COMMENT L'IMAGINATION PEUT-ELLE « DÉBIAISER » L'EMPATHIE ?

Il est temps de revenir à notre question initiale. En effet, si l'imagination peut engendrer des émotions, il est facile de voir qu'elle peut aussi susciter ce mode émotionnel qu'est l'empathie. De façon générale, l'idée consiste à utiliser volontairement son imagination, et la réponse émotionnelle qui en découle, pour contrecarrer certains biais empathiques. Nous allons détailler trois mécanismes possibles pour un tel débiaisage. Mais il existe également deux approches non imaginatives permettant de remédier aux biais empathiques ; et c'est par là que nous allons commencer.

En effet, l'imagination n'a pas le monopole du débiaisage. On peut certainement tenter de corriger un biais empathique inapproprié à l'aide d'une croyance. Ainsi, même si j'ai une tendance à privilégier les personnes de mon sexe ou de mon groupe, je peux *savoir* que les sexes ou les groupes sont égaux d'un point de vue moral : je possède une croyance morale. Débiaiser l'empathie consistera alors à prendre une décision en fonction de cette croyance plutôt qu'en fonction de mon empathie (biaisée). J'agirais ainsi conformément à ma raison. L'anecdote que rapporte

Amos Oz témoigne d'ailleurs de cette possibilité. C'est la première «tactique» à laquelle songe Sami Michael. Il s'agit d'essayer d'introduire une nouvelle croyance (2) en espérant que cela modifie la croyance morale (1) :

**Croyance 1 :** *Il est vital pour nous, les Juifs, de tuer les Arabes.*

**Croyance 2** (suscitée par Sami Michael) : *Ce jugement est analogue à celui d'un nazi ou d'un fasciste.*

**Croyance 3** (implicite) : *Moi, le chauffeur de taxi, je ne suis pas comme un nazi.*

Puisque les croyances (1), (2) et (3) sont incompatibles, le chauffeur — s'il est un agent rationnel — doit en abandonner une. Le débiaisage aura réussi à la condition qu'il abandonne la première. L'anecdote pourrait alors se conclure par ces mots du chauffeur : « Ah oui, vous avez raison, je me suis trompé : il ne faut pas tuer tous les Arabes. » Il n'est évidemment pas impossible que la route qui mène de Tel-Aviv à Haïfa soit le théâtre d'une telle délibération ; mais il est permis d'avoir des doutes. Dans la mesure où la croyance (1) a vraisemblablement une composante affective, elle sera difficile à ébranler : le chauffeur niera plus sûrement (2) qu'il ne renoncera à (1). Par ailleurs, quand bien même le chauffeur aurait supprimé (1), il n'est pas certain qu'il se comporte en conséquence. En effet, d'où viendra alors sa motivation à agir ? Le modèle humien du raisonnement pratique stipule qu'une action résulte d'une croyance et d'un désir. Or, un simple débiaisage par la croyance n'affecte en aucune manière les désirs ou les émotions de l'agent. Autrement dit, quand bien même le chauffeur serait persuadé que (1) est faux, la faiblesse de sa volonté pourrait bien le pousser à agir sans en tenir compte.

En second lieu, un débiaisage de l'empathie par la perception est aussi envisageable : d'une part, indirectement, dans la mesure où une perception peut générer une croyance ; mais aussi, d'autre part, directement, pour peu que les circonstances s'y prêtent. En effet, il est possible de contrecarrer le biais de l'ici-et-maintenant, par exemple, en se déplaçant physiquement. Si je n'éprouve pas d'empathie envers les enfants d'Afrique parce qu'ils sont trop loin, je peux toujours acheter un billet d'avion. En un sens, on ne peut espérer un meilleur débiaisage puisqu'on recrée une empathie directe et motivante. Mais force est de constater qu'un tel débiaisage ne peut que rarement s'opérer (que faire avec les générations futures ?) et s'avère souvent coûteux en temps, en énergie et en gaz à effet de serre. Bref, utiliser

l'imagination semble autrement plus facile. C'est d'ailleurs bien l'avis de Sami Michael, qui préfère adopter «une autre tactique», imaginative celle-là.

Poursuivons notre discussion du biais de l'ici-et-maintenant. Nous manquons parfois d'empathie envers les personnes éloignées de nous dans l'espace ou dans le temps. Pourquoi cela ? L'explication la plus plausible serait que nous n'avons pas de représentation mentale suffisamment précise de la cible, voire que nous n'en avons pas du tout. Et dès lors que je me représente mal (ou pas du tout) le point de vue de la cible, je ne ressens pas de sensations physiologiques. Qu'est-ce que l'imagination peut y faire ? Elle peut justement produire ou vivifier<sup>14</sup> ma représentation mentale d'une cible éloignée et, par là même, me donner accès à son point de vue. Ainsi, dans l'exemple de Rachels où nous éprouvons plus d'empathie envers l'enfant que nous voyons qu'envers l'enfant éloigné, imaginer l'enfant éloigné devrait en partie corriger le biais. Tel est d'ailleurs le moteur de certaines campagnes de publicité humanitaire : susciter une imagination (exogène) qui déclenchera l'empathie. De même, nous éprouvons moins d'empathie envers les personnes qui n'existent pas encore qu'envers celles qui existent déjà. Ce biais au détriment des générations futures peut certainement être atténué par l'imagination. Le roman de Cormac McCarthy (2008), *La Route*, est exemplaire à cet égard. C'est un roman d'anticipation, dans un monde où la catastrophe écologique a eu lieu, qui présente un père et son fils d'une façon très juste et incarnée : le texte produit habituellement chez ses lecteurs des représentations mentales suffisamment robustes pour déclencher une véritable empathie. Bref, on peut tout à fait débiaiser l'empathie par production ou «affinage» d'une image mentale.

Les biais de similarité et de relations de proximité, quant à eux, viennent moins d'une absence de représentation mentale que de la présence d'une représentation impropre à nous faire endosser le point de vue de la cible. Considérons un garçon qui manquerait d'empathie envers des personnes qui ne sont pas de sa famille, de son groupe social ou de sa patrie. Comment l'imagination pourrait-elle changer les choses ? Le processus que McGinn (2004) nomme la sensation imaginative pourrait s'avérer efficace. Il s'agit de projeter mentalement une image mentale sur une perception : je peux *voir* un arbre *comme* un monstre ou une banane *comme* un téléphone. De même, en *voyant* l'étrangère *comme* une sœur, une collègue ou une compatriote, le gar-

çon accédera peut-être à son point de vue et éprouvera une sensation physiologique caractéristique de l'empathie.

Certes, l'opération semble moins facile qu'avec le débiaisage de l'ici-et-maintenant, où il suffisait de produire une représentation mentale de la cible. En effet, ce qu'il convient de faire ici, c'est de « superposer » une représentation imaginée à un percept, et cela afin de voir X comme Y. Cela suppose évidemment de « chasser » le percept, de ne plus seulement voir X comme X. L'opération paraît difficile mais elle n'est pas impossible : qui n'a jamais vu un nuage comme un visage ? Hélas, éprouver de l'empathie envers les nuages est un réquisit moral plutôt rare ; il n'en va cependant pas de même avec les animaux. Grâce aux contes ou aux dessins animés, les enfants *voient* souvent les animaux *comme* des personnes plutôt que comme des animaux. Ils sont même tout à fait capables d'éprouver de l'empathie envers *Bambi*. C'est pourquoi il est plausible qu'ils ressentent de l'empathie envers une biche réelle, et ce, malgré tout ce qui les en distingue, pour autant qu'ils la voient comme *Bambi* et donc, comme une personne humaine. En ce sens, Andersen, les frères Grimm ou Walt Disney participent à leur manière au débiaisage de ce biais de similarité qu'on pourrait voir dans le spécisme.

La nouvelle « Cathédrale » de Carver illustre à notre avis un phénomène assez proche. On l'a dit, le narrateur manque cruellement d'empathie envers son convive aveugle, Robert. Tout se passe comme si le handicap de ce dernier exacerbait son altérité : « un aveugle dans ma maison, je ne peux pas dire que ça me réjouissait », reconnaît le narrateur. Il n'est manifestement pas capable d'endosser le point de vue de Robert. Lorsque le repas se termine, un ou deux verres de whisky et une cigarette de marijuana détendent un peu l'atmosphère. L'épouse du narrateur s'endort, cuisses ouvertes, sur le sofa. À la télé, on passe un documentaire sur les cathédrales. Robert, qui n'a évidemment jamais vu de cathédrale, demande au narrateur de les lui décrire. Mais sa description est assez piteuse. Robert a alors une idée : il demande au narrateur de lui en dessiner une sur un vieux sac en papier, il pourra ainsi sentir le léger creux que laisse la mine à la surface du sac. Le narrateur s'exécute, tandis que Robert suit sa main à la trace. À ce point de la nouvelle, il est indéniable que le regard du narrateur sur l'aveugle s'est déjà considérablement modifié : ses croyances ont changé, il comprend de mieux en mieux ce que c'est que d'être aveugle. Mais éprouve-t-il réellement de l'empathie pour Robert ?

L'étape ultime est encore à venir. Robert demande alors au narrateur de fermer les yeux. Et la nouvelle de se conclure par ces mots pleins de sous-entendus : « Ça ne ressemblait à rien de ce que j'avais fait dans ma vie jusqu'à maintenant. [...] J'étais dans ma maison. Ça, je le savais. Mais je n'avais pas l'impression d'être à l'intérieur de quoi que ce soit. "C'est vraiment quelque chose", dis-je. » Que s'est-il passé ? On peut hasarder l'interprétation suivante : en fermant les yeux, le narrateur a endossé le point de vue de Robert. Il s'est mis à « voir » et à ressentir le monde comme un aveugle. Il a cessé de percevoir sa maison comme sa maison. Il a aussi cessé de percevoir l'aveugle comme différent de lui. Qu'est-ce qui ressort exactement de l'imagination dans cette « vision » finale ? Plus simplement, que faut-il attribuer au changement des sensations perceptuelles ? Ces questions sont sans doute sans réponse. Mais il est probable que, dans cette étrange communion avec l'aveugle, le narrateur a perdu son biais empathique. Et il est non moins probable qu'une forme de sensation imaginative y soit pour quelque chose.

Nous avons vu deux manières de susciter ou de vivifier l'empathie : d'une part, en produisant ou en affinant par l'imagination une représentation de la cible et, d'autre part, en projetant sur un percept une nouvelle représentation par sensation imaginative. Il s'agit là de deux « tactiques » imaginatives. En existe-t-il une troisième ? Pas à proprement parler. Mais il existe néanmoins une troisième possibilité : c'est d'utiliser les biais les uns *contre* les autres. Si l'on compare un biais empathique à une aiguille tordue, l'idée consiste à la tordre dans l'autre sens : sans doute l'aiguille restera-t-elle tordue, mais elle indiquera désormais l'heure exacte. De même, il est possible de débiaiser l'ici-et-maintenant, par exemple, au moyen du biais des relations de similarité : il s'agit d'imaginer que la cible éloignée, sur un plan spatiotemporel, est quelqu'un qui vous ressemble. L'inverse est aussi envisageable. C'est ce qu'illustrent les deux cas suivants :

« Je sais que cela s'est passé il y a bien longtemps... Mais imagine que les pauvres gens que les Romains faisaient dévorer par des lions n'étaient pas des monstres, mais des chrétiens comme toi ! » On le voit, le locuteur s'efforce ici de contrecarrer le biais de l'ici-et-maintenant par le biais de similarité.

« Je sais que tu es polythéiste et que les chrétiens l'ont bien cherché... Mais imagine qu'ils se fassent dévorer par des lions dans ton jardin à l'heure du lunch ! » À l'inverse, le locuteur s'efforce, cette fois-ci, de contrecarrer le biais de similarité par le biais de l'ici-et-maintenant.

Notre locuteur pourra-t-il parvenir à susciter de l'empathie envers les chrétiens? La chose, en tout cas, ne paraît pas absurde. Et, de même, il ne paraît pas absurde d'utiliser le biais des relations de proximité contre celui de similarité ou de l'ici-et-maintenant. On peut également se servir d'un biais contre lui-même, pour autant que l'on fixe l'imagination sur une dimension particulière de la cible: «Certes, tu es polythéiste, mais les chrétiens avaient un papa et une maman, comme toi!» ou encore «Certes, cela s'est passé il y a bien longtemps, mais imagine que c'est ici même qu'ils ont souffert le martyr, au Colisée de Rome!»

Cette forme de débiaisage est probablement celle que nous utilisons le plus souvent. C'est en tout cas celle que met très habilement en œuvre Sami Michael dans l'anecdote d'Amos Oz. En effet, il semble assez clair que le chauffeur de taxi possède un biais empathique à l'encontre des Arabes. Lorsqu'il professe son jugement (*il est vital, pour nous, les Juifs, de tuer les Arabes*), il a bien une représentation mentale des Arabes, mais celle-ci ne lui permet pas d'accéder à leurs points de vue ni d'éprouver la sensation physiologique qui en découle. Il est plausible que son attitude s'explique par la différence qu'il perçoit entre son groupe (les Juifs israéliens) et l'autre groupe (les Arabes israéliens): on aurait donc affaire à un biais de similarité. Là-dessus arrive Sami Michael. En tant qu'écrivain, il a une certaine habitude des rouages de l'imagination. Comment opère-t-il avec le chauffeur? Il lui raconte une histoire. Il plante un décor en quelques phrases. Il guide son imagination dans une immersion narrative qui va susciter la représentation mentale d'un immeuble, d'une famille puis d'un bébé — tout cela en un temps et en un lieu définis. L'action de tuer des Arabes n'est plus une vague question de politique «vitale», c'est une affaire de centimètres. Autrement dit, Sami Michael débiaise le biais de similarité par un biais de l'ici-et-maintenant. Et sans doute ce mécanisme se double-t-il d'une sorte de sensation imaginative: le chauffeur ne voit plus seulement les Arabes comme des Arabes, il les voit comme des voisins, des habitants d'immeubles, il les voit comme des personnes singulières en chair et en os, et même comme un bébé. L'ironie involontaire de son jugement final (*vous alors, vous êtes cruel!*) témoigne d'un véritable changement de point de vue. Et il est permis de penser que ce nouveau point de vue n'est autre que celui du bébé ou de ses parents. De même, il paraît vraisemblable qu'une sensation physiologique l'accompagne, d'où le point d'exclamation «ému» qui clôt son jugement. Bref, le chauffeur fait preuve d'empathie.

## CONCLUSION

Nous avons vu trois manières possibles de débiaiser l'empathie: par un processus de production ou de «précision» d'une image mentale de la cible, par un processus de projection d'une image sur un percept (la sensation imaginative) ou par une combinaison de ces processus (en faisant jouer un biais contre un autre). Dans les trois cas, il s'agit de parvenir à endosser la représentation mentale du point de vue d'autrui, laquelle va entraîner une sensation physiologique pour produire ce phénomène que nous nommons empathie. Il va sans dire que nous n'avons pas «découvert» les processus en question: nous avons seulement cherché à les élucider. Ils existent évidemment depuis toujours ou, du moins, depuis que des personnes suffisamment avisées (tel Sami Michael) ont eu l'intuition d'aller chercher dans l'imagination des moyens de se convaincre ou de convaincre les autres. Il faut d'ailleurs noter que, si nos analyses se sont cantonnées à ce mode émotionnel qu'est l'empathie, le mécanisme possède un champ d'application beaucoup plus large: ce sont toutes les émotions morales qui sont susceptibles d'être partiellement contrôlées grâce à l'imagination.

En effet, si le mécanisme de débiaisage est possible, c'est, en dernière analyse, en vertu de caractéristiques propres à l'imagination. D'une part, celle-ci est transparente aux émotions: elle peut donc générer des sensations physiologiques identiques à celles qui correspondraient à une émotion directe ou réelle (c'est-à-dire lorsque la cible est présente). D'autre part, l'imagination est en partie sous le contrôle de la volonté. C'est pourquoi je peux, en un certain sens, décider d'éprouver telle ou telle émotion. Les exemples que nous avons donnés relèvent plutôt d'imaginations exogènes<sup>15</sup>: c'est un interlocuteur qui guide le débiaisage, mais la volonté du «débiaisé» demeure souveraine puisqu'il lui est toujours possible de refuser de se prêter au jeu, bref, de refuser d'imaginer. Quant au débiaisage endogène, par autostimulation imaginative, il est en revanche volontaire de part en part. On le voit, rien ne s'oppose à ce que nos analyses s'étendent à des émotions telles que la peur<sup>16</sup>, la colère ou le dégoût. Si la vue de la violence me dégoûte, par exemple, imaginer cette violence devrait aussi me dégoûter et cela pourrait bien motiver une décision morale. Mais si nous avons choisi de nous concentrer sur l'exemple de l'empathie, c'est avant tout parce que sa valeur éthique nous a paru primordiale. Si bien que nous avons parfois de très bonnes raisons (morales) d'en modifier la pente naturelle.

Lorsque ces raisons s'imposent, le grand avantage du débiaisage de l'empathie par l'imagination est sans conteste sa dimension motivante. En effet, contrairement à un débiaisage par les croyances, nous demeurons, avec l'imagination, sur le terrain propre des émotions : la sensation physiologique induite par la représentation mentale du point de vue d'autrui *affecte* la délibération morale. Cette dernière a donc de bonnes chances de se traduire par une décision d'agir. Autrement dit, ces processus de débiaisage que nous avons cherché à élucider ont ceci d'original qu'ils combinent le caractère motivant des émotions et le caractère contrôlable de l'imagination. Certes, il serait sans doute naïf de croire que l'imagination peut venir à bout de tous nos biais empathiques. Le poids des croyances ou le caractère inébranlable d'un grand nombre de nos représentations mentales sont des obstacles souvent insurmontables. Enfin, la puissance d'une empathie directe sera vraisemblablement toujours plus grande que celle d'une empathie médiatisée par l'imagination.

Beaucoup admettent que la fiction en général et la littérature en particulier ont des vertus morales (voir Nussbaum, 2003, par exemple). Nous partageons cette idée. Et il nous semble que les mécanismes que nous avons examinés offrent un appui non négligeable en faveur de cette thèse. En effet, par la fiction et l'imagination qu'elle induit, l'empathie peut se renforcer et même s'étendre à de nouvelles cibles. Ainsi, Amos Oz, après avoir relaté dans sa conférence l'anecdote du chauffeur de taxi, s'interroge sur la meilleure manière de guérir les fanatiques. Et il est permis d'espérer que l'imagination offre bien une partie de la solution : « Cette anecdote est riche d'enseignement parce que le fanatique a un côté fleur bleue et que, en même temps, il est totalement dénué d'imagination. J'ai donc l'espoir, même faible, qu'en insufflant une dose d'imagination à certains, cela suffira peut-être à les ébranler. Le traitement est long et la thérapie risque de prendre du temps, mais le moyen peut être efficace<sup>17</sup>. »



## NOTES

- 1 Par commodité, nous n'utiliserons plus de guillemets devant le néologisme « débiaisage » et les termes qui en dérivent.
- 2 Ce biais semble donc bien exister, même si les expériences de Batson et al. (1995) censées le prouver sont non concluantes. Voir la section suivante.
- 3 Par contre, le « biais de l'amitié » n'est pas prouvé par l'expérience qui est, selon Hoffman, censée l'illustrer. Cette expérience de Costin et Jones (1992) teste les réactions d'enfants devant des spectacles de marionnettes représentant soit leur ami soit une connaissance. Les spectacles mettent alors en jeu des dilemmes et sont présentés une première fois pour évaluer l'émotion de l'enfant, puis une deuxième fois pour évaluer l'émotion pour l'enfant-cible (c'est-à-dire l'enfant représenté dans le spectacle). Par exemple, dans un des scénarios, l'enfant-cible se retrouvait poursuivi par un autre enfant qui criait après lui. Après avoir montré le spectacle une première fois, on demande donc à l'enfant comment il se sent et ce qu'il ferait pour aider l'enfant-cible, testant ainsi sa réaction émotionnelle et ses réactions prosociales, et après avoir montré le scénario une deuxième fois, on lui demande comment se sent d'après lui l'enfant-cible. On mesure ainsi l'empathie des enfants en leur faisant évaluer les émotions de la cible et les leur. Les auteurs disent explicitement que si la volonté d'aider est plus forte dans le cas d'un ami, l'empathie pure est la même pour une connaissance et pour un ami. Cette expérience ne prouve donc pas le biais de l'amitié, pour lequel il semble qu'il faille favoriser les expériences de Batson et al.
- 4 Il existe d'autres expériences qui parviennent aux mêmes conclusions. Krebs (1975) a fait observer par des sujets un complice jouant à la roulette. Le complice recevait prétendument de l'argent quand il gagnait et des chocs électriques quand il perdait. On a fait croire à la moitié des sujets que le complice leur ressemblait, par exemple qu'il allait à la même université qu'eux, et qu'il y étudiait quelque chose de similaire. Ce groupe de sujet a démontré plus d'empathie que l'autre, qu'il s'agisse d'empathie mesurée physiologiquement ou à travers des rapports verbaux. Là encore, il est difficile de savoir si l'empathie est plus forte pour des raisons de ressemblance ou pour des raisons d'appartenance à un groupe. Mais cette expérience aussi tend à montrer que ces biais existent bel et bien : il y a un biais d'appartenance à un groupe ou biais de similarité qui pousse les sujets à éprouver plus d'empathie avec la personne qui leur ressemble ou qui appartient au même groupe qu'eux.
- 5 On peut également penser qu'il y a des avantages évolutifs à entretenir ce biais dans la mesure où il favorise la réplication de nos propres gènes. En effet, une mère ou un père partagent environ la moitié de leurs gènes avec leur progéniture. Ils en partagent également une large proportion avec leur parentèle. Dans ce contexte, être « empathiquement » plus sensible envers ses proches qu'envers des étrangers aurait pour conséquence une plus grande sollicitude à l'égard des proches en question, et, partant, cela maximiserait leurs chances de survivre et de se reproduire. Autrement dit, le biais des relations de proximité peut s'analyser comme un facteur évolutif : le débiaiser irait à l'encontre du « projet » de nos gènes. Toutefois, cette conclusion implique qu'il faille voir la théorie évolutionniste comme normative plutôt que descriptive, ce qui serait questionnable.
- 6 Ce cas toutefois est complexe parce que ce qu'il faut analyser ici, c'est la contrepartie d'un biais, et non une occurrence d'empathie en tant que telle. Dans d'autres cas, l'empathie pourrait même devoir être supprimée, par exemple si j'éprouve plus d'empathie envers un tueur qu'envers sa victime parce que le premier est mon ami. Pour éviter de me montrer aveugle à la situation, je devrais peut-être cesser complètement mon empathie. Évidemment, on peut envisager un cas où je pourrais continuer à éprouver de l'empathie pour le tueur, à condition d'en éprouver au moins autant avec la victime. Dans ce cas, j'aurai débiaisé mon empathie.
- 7 C'est une distinction que l'on retrouve, à quelques nuances près, chez plusieurs auteurs : si McGinn (2004) parle d'imagination sensorielle et d'imagination cognitive, Currie et Ravenscroft (2002) distinguent l'imagination semblable aux perceptions de l'imagination semblable aux croyances. Goldman (2006) a pour sa part forgé les termes de E-imagination [pour *Enactment*] et de S-imagination [pour *Supposition*].
- 8 McGinn (2004) dresse une liste assez convaincante des différences entre percepts et images mentales : par contraste avec la perception, l'imagination est une action mentale, elle a peu de valeur informative, elle ne subit pas de contraintes anatomiques, l'image mentale est peu « saturée », elle réclame une forte attention, elle ne permet pas la *recognition*, elle est superposable à un percept (ce qui permet la sensation imaginative). Et les analyses de McGinn permettent également de distinguer l'imagination de l'hallucination.
- 9 Nichols et Stich (2003) illustrent cette distinction en proposant un modèle de l'architecture cognitive sous forme de boîte : la boîte des croyances n'empiète en aucune manière celle des imaginations (qu'ils nomment aussi la « boîte des mondes possibles »).
- 10 Plus précisément, il s'agit de représentations multimodales, c'est-à-dire susceptibles d'être évoquées à travers de multiples canaux sensoriels. Ainsi, lorsque je perçois une fleur, ma représentation mentale de la fleur passe par la vue, l'odorat, le toucher...
- 11 On raconte d'ailleurs que les premiers spectateurs de *L'arrivée d'un train en gare de La Ciotat*, (1895) des frères Lumière se sont enfuis, paniqués, vers l'arrière de la salle. On peut y voir la preuve qu'un leurre mimétique doit être tenu

pour tel par le spectateur afin d'engendrer la réponse émotionnelle adéquate. Imaginer que X suppose de croire que X n'est pas le cas.

- 12 Si ce point est très majoritairement défendu dans la littérature, notons cependant qu'il existe des voix discordantes telle celle de Goldie (2005) qui, dans le sillage du *make believe* de Kendall Walton, envisage sérieusement la possibilité d'états mentaux spécifiques, analogues imaginaires des émotions.
- 13 On pourrait risquer une hypothèse de co-variance pour l'imagination perceptuelle : plus une représentation imaginée sera précise, plus l'image mentale sera « pixelisée », et plus l'émotion générée pourra être intense. Ainsi, je ressentirai davantage de dégoût si j'imagine en détail un objet dégoûtant (une flaque de vomi) que si je l'imagine vaguement. Cependant, il semble que la règle ne s'applique pas toujours : imaginer un monstre aux contours imprécis peut être beaucoup plus effrayant qu'un monstre dont je peux compter les poils. Il est plus probable que le rapport entre la *définition de la représentation imaginée* et l'*intensité de l'émotion* reproduise celui qui peut exister entre la *définition d'une perception* et l'*intensité de l'émotion*. D'autres questions empiriques nous semblent intéressantes : 1) la réponse émotive à une imagination perceptuelle diffère-t-elle de celle à une imagination propositionnelle ? 2) la réponse émotive à l'imagination exogène diffère-t-elle de celle à l'imagination endogène ?
- 14 Notre postulons ici que l'hypothèse de co-variance (voir la note précédente) s'applique à l'empathie : plus ma représentation mentale de la cible sera précise, « pixelisée » ou clairement définie, plus j'aurai de chances d'éprouver de l'empathie envers cette cible.
- 15 Merci à Yvan Tétréault pour nous avoir fait considérer ce point.
- 16 Il n'est d'ailleurs pas trop tard pour avouer ce qui nous a mis la puce à l'oreille. Il s'agit d'une technique de contrôle de l'anxiété qui traîne dans les cours d'école : lorsqu'un professeur ou un examinateur vous impressionne au point de vous faire perdre vos moyens, imaginez-le aux toilettes.
- 17 Nous tenons à remercier Michel Jean et Christine Tappolet pour l'organisation du symposium « Imagination et narration en éthique » au cours duquel nous avons pu présenter une première version de cet article.

## BIBLIOGRAPHIE

- Batson, C. D. , Klein, T. R., Highberger, L., et Shaw, L. L. (1995), «Immorality from empathy-induced altruism», in *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, p. 1042-1054.
- Carruthers, P. (2006), «Why pretend ?» in *The Architecture of the Imagination*. S. Nichols. Ny, Oxford University Press: 89-111
- Carver, R. (1983), «Cathédrale», nouvelle extraite du recueil *Les Vitamines du bonheur*, Le livre de Poche, p. 204-223.
- Costin, S. E. et Jones, D. C. (1992) , «Friendship as a facilitator of emotional responsiveness and prosocial interventions among young children», in *Developmental psychology*, 1992, vol. 28, No. 5, p. 941-947.
- Currie, G. and I. Ravenscroft (2002). *Recreative minds : imagination in philosophy and psychology*. Oxford, Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Damasio, A. R. (1995), *L'erreur de Descartes*, [1994] trad. M. Blanc, Odile Jacob, Paris.
- Deigh, J. (1995) «Empathy and Universalizability», in *Ethics*, Vol. 105, No 4 (Jul., 1995) p. 743-763.
- Feshbach, N. D. et Kiki Roe, K. (1968) «Empathy in six- and seven-year-olds», in *Child development*, vol. 39, p. 133-145.
- Goldie, P. (2000), *The emotions*, Oxford University Press Inc., New York.
- Goldie, P. (2005), «Imagination and the distorting power of Emotions» in *Journal of Consciousness Studies*, 12, No. 8-10, p. 130-42.
- Goldman, A. I. (1993), «Ethics and Cognitive Science» in *Ethics*, Vol. 103, No. 2 (Jan. 1993), p. 337-360
- Goldman, A. I. (2006). «Imagination and Simulation in audience Responses to fiction», in *The Architecture of the Imagination*. S. Nichols. Ny, Oxford University Press: 41-56.
- Harris, P. L. (2000). *The work of the imagination*. Oxford ; Malden, Mass., Blackwell Publishers.
- Hoffman, M. L. (2000), *Empathy and Moral Development*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Houston, David A. (1990), «Empathy and the self : cognitive and emotional influences on the evaluation of negative affect in others», in *Journal of personality and social psychology*, vol. 59, No. 5, p. 859-868.
- Hume, D. (1740), *Traité de la nature humaine*, 1993, trad. P. Saltel, livre III, GF Flammarion, Paris.
- Krebs, D. (1975), «Empathy and altruism», in *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 32, No. 6, 1134-1146
- Lang P. et al. (1983) «Fear Behavior, Fear Imagery, and the Psychophysiology of Emotion: the problem of Affective Response Integration», *Journal of Abnormal Psychology*, 92, 276-306.
- McCarthy, C (2008), *La route*, Paris, Éditions de l'Olivier.
- McGinn, C. (2004). *Mindsight*. Cambridge, Harvard University Press.
- Maxwell, B (2008), *Professional Ethics Education : Studies in Compassionate Empathy*, Springer, Wilhems-Universität Münster.
- Nichols, S. & Stich, S. (2003), *Mindreading*, Clarendon Press.
- Oz, A (2006), *Comment guérir un fanatique*, Paris, Gallimard.
- Rachels, J. (1979), «Tuer et laisser mourir de faim», in Marc Neuberger, *La responsabilité*, PUF, p. 1994-214.
- Radford, C. (1975) «How Can We be Moved by the Fate of Anna Karenina ?», *The Proceedings of Aristotelian Society*, supp. Vol.49. Traduit en français dans : Cometti, J.P. et al. *Esthétique contemporaine*, Paris, Vrin, 2005.
- Schaeffer, J.M. (1999), *Pourquoi la fiction ?*, Paris, Seuil.
- Schroeder, T. & Matheson, C. (2006). «Imagination and Emotion» in *The Architecture of the Imagination*. S. Nichols. Ny, Oxford University Press: 19-41.
- Slote, M. (2003), «Sentimentalist Virtue and Moral Judgment», in *Metaphilosophy*, 34, p. 131-143.