

Pourquoi la guerre ? à l'âge de l'anthropocène.

Jean-Claude Stoloff

International Journal of Psychoanalysis,

juillet 2022

Le dialogue entre Freud et Einstein et la question de la Paix.

Le 30 juillet 1932 au nom de la Société des nations Einstein adressa une lettre à Freud lui demandant, en raison de sa « connaissance approfondie de la vie pulsionnelle humaine », de présenter ses vues actuelles quant à la guerre et le « problème de la pacification du monde ». A cette demande Freud répondit en septembre 1932 par une lettre qui s'intitula « Pourquoi la guerre ? »¹ et qui par la suite restera comme une de ses plus importantes contributions à la connaissance de la psychologie collective de l'humanité.

Le fait que cette lettre fût écrite sous les auspices du comité permanent des Lettres et des Arts de la Société des nations, à côté d'autres contributions, a son importance. Pour la première fois une organisation mondiale tentait de réunir les différentes nations pour procéder aux règlements des conflits de manière pacifique. Nous avons là un embryon de ce qui ne cessera de se développer ultérieurement, après la catastrophe représentée par la 2^{ème} guerre mondiale de 1939 à 1945.

En effet la prévention d'une nouvelle guerre, après celle de 1914-1918, constitua l'une des préoccupations majeures de la *Société des nations*.

¹ Freud, S., *OCF.P*, Tome XIX, p.61-81, 1995

Mais le problème posé par le danger de nouvelle guerre ne constituait que l'un des aspects des conflits émergents dans cette année 1932. La montée des totalitarismes, marquée par les désastres humains dus au stalinisme en URSS, l'émergence en Allemagne de forces revanchardes se traduisant par des victoires électorales du national-socialisme de Adolf Hitler avec une résurgence de l'antisémitisme millénaire en Europe, la politique agressive du fascisme de Mussolini en Italie affichant le projet d'envahir l'Abyssinie de Haïlé Selassié (Le Négus), constituaient tout un ensemble de conflits en gestation menaçant la paix.

La réponse de Freud à la demande d'Einstein, et ce dernier ne manque pas de le noter, s'inscrit à la suite de toute une série d'écrits que Freud consacra aux phénomènes collectifs. D'abord *Actuelles sur la guerre et sur la mort*, texte dans lequel il s'étonne de la résurgence de la barbarie au sein de la civilisation européenne. Puis réflexion sur la masse dans *Psychologie collective et analyse de moi*. Etude du phénomène religieux dans *l'Avenir d'une illusion*, fruit de son dialogue avec son ami le Pasteur Pfister. Enfin et surtout *Le malaise dans la culture* dont la parution en 1929 précède de peu *Pourquoi la Guerre ?*. Sans oublier la gestation de son œuvre testamentaire *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, réflexion provoquée en grande partie par la résurgence de l'antisémitisme dans son propre pays.

Cependant on doit remarquer que Freud à son époque n'a pas procédé à une analyse des conséquences de la pandémie due à la grippe espagnole, du nombre de morts qu'elle a provoqué, et qui l'a pourtant touché personnellement à travers la mort de sa fille Sophie. Certes les progrès faits par la médecine se limitaient alors à l'asepsie, pas de vaccins, ni d'anti-biotiques, ni d'anti-inflammatoires. Mais cette pandémie qui aurait provoqué de 25 à 55 millions de morts a également entraîné d'immenses dégâts en termes de névroses actuelles, de syndromes traumatiques se rapprochant des désastres provoqués par la guerre.

D'autre part l'humanité a été confrontée alors, comme c'est à nouveau le cas aujourd'hui, à une inégalité considérable entre les peuples dans la lutte contre la maladie (asepsie, masques, protections de toute nature). En effet ce sont dans les zones les moins développées de la planète que l'on a compté le nombre le plus élevé de morts. Comment expliquer que dans les milliers de pages consacrées par Freud aux pathologies collectives il ne se soit pas penché sur les conséquences de cette pandémie et la manière dont l'espèce humaine y fit face ? Pensait-il qu'il s'agissait en quelque sorte d'une fatalité sur laquelle il n'y avait rien à dire, de même que pour la grande crise économique de 1929 qui a jeté dans la misère et le chômage des millions de travailleurs, avec là aussi des conséquences psychiques considérables, comparables sur bien des points aux phénomènes de guerre.

Pourquoi la Guerre ? et la situation contemporaine.

Une question se pose donc aujourd'hui : il s'agit d'envisager l'actualité de ce texte à l'heure de la pandémie due au Sars-cov-2(Covid 19). Certes on a comparé cette lutte mondiale contre la pandémie à une guerre, guerre contre le virus, mais cette comparaison nous semble apporter plus de confusions que d'éclaircissements. *Pourquoi la guerre ?* se centre en effet sur la prévention des guerres. Il insiste sur la propension de l'homme à la violence, à la destructivité et donc à la guerre. Il avance l'hypothèse que seule parmi les êtres humains une petite minorité porte en elle organiquement les gènes du pacifisme. Il reprend là une idée déjà exprimée dans *Actuelles sur la guerre et sur la mort* : la civilisation glisse sur l'âme humaine comme l'eau sur les ailes d'un canard et ne parvient pas à modifier en profondeur la constitution innée et barbare de son être, prête à resurgir notamment à travers la masse inorganisée ou organisée, ou bien dans les Etats qui autorisent les comportements les plus criminels et les plus barbares comme ça été le cas pendant la grande guerre et comme cela le

sera aussi avec le nazisme dans la 2^{ème} guerre mondiale qui se profile à l'horizon. On connaît la position de Freud telle qu'il l'exprime dans la dernière phrase du *Malaise dans la culture*. Il pense que l'espèce humaine, à l'égal de chaque être humain, est soumise au conflit entre *Eros* et *Thanatos* c'est – à dire à l'antagonisme entre pulsion de vie et pulsion de mort. Les premières poussent l'homme à établir des relations libidinales avec ses semblables, plus exactement des liaisons de sentiment, alors que les secondes le conduisent à les détruire. Elles sont aussi indispensables les unes que les autres. C'est leur alliage qui en définitive décide de leurs destins respectifs. Que penser aujourd'hui de cette position de Freud ?

Notre époque est désormais engagée dans l'âge de l'anthropocène. On entend par ce terme le fait que nous sommes arrivés désormais à une nouvelle époque géologique où c'est l'espèce humaine qui constitue la principale force du changement sur Terre surpassant, en partie du moins, les forces géo-physiques. Il est établi, scientifiquement maintenant, (cf le rapport du GIEC d'Août 2021) que les activités humaines jouent un rôle décisif dans la dégradation de l'environnement planétaire, notamment en contribuant au réchauffement climatique. Il faut donc élargir considérablement l'hypothèse du rôle destructeur de la pulsion de mort humaine à ce phénomène de destruction de notre écosystème. Et ceci n'est pas sans rapport avec la pandémie que nous subissons depuis 2020 puisqu'elle qu'elle correspond à une zoonose provoquant l'irruption, venue du monde animal, de virus qui jusqu'ici n'atteignaient pas l'être humain et proviennent de la destruction de la nature par l'expansion des activités humaines. Le même phénomène issu de la fonte du permafrost en raison du réchauffement climatique pourrait à l'avenir avoir des conséquences semblables, en libérant des virus et des micro-organismes dont l'homme était jusqu'ici préservé. Lorsque Freud affirme que l'on ne peut savoir ce qu'il en sera de l'issue de l'antagonisme entre *Eros* et *Thanatos* dont dépend l'avenir de

la civilisation et de la culture, il ne s'avance nullement sur ce qui pourrait faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre.

Dans pourquoi de la guerre ? Cependant, une ébauche de réponse à cette question existe. Lorsqu'il évoque ces hommes « organiquement disposés au pacifisme », comme Einstein, lui-même et quelques autres minoritaires en nombre, il prolonge cette réflexion en émettant le vœu que les gouvernants puissent être faits de la même pâte. Des hommes éduqués dans le sens de la préservation des « liaisons de sentiment » et de la vie, et dont la sagesse leur permettrait de se tenir à l'écart d'une *hubris* de destruction. Une option qui fait en quelque sorte écho aux positions d'un Platon avec son concept de roi-philosophe ou à la notion de Commonwealth et d'état Leviathan chez Hobbes. Freud était certes politiquement un libéral, mais il semblait avoir peu de foi dans la capacité de la démocratie à obtenir de tels résultats. En réalité Freud met le doigt, sans le dire, sur une particularité de l'espèce humaine. Contrairement à ce qui peut s'observer avec d'autres espèces, proches ou plus éloignées de nous, il n'existe pas d'instinct d'espèce chez l'homme.

Du « je » individuel au « nous » de l'espèce. Absence d'instinct de l'espèce chez l'homme : il est un animal politique.

C'est pourquoi une objection fondamentale peut être faite à l'anthropologie freudienne. Elle consiste à établir une analogie ou une comparaison- mais nous savons que comparaison n'est pas raison- entre le fonctionnement psychique individuel et celui d'une supposée psychologie collective, incluant les phénomènes de société et le processus civilisateur dans son ensemble. Peut-on assimiler ce qui est concevable chez un sujet individuel, par exemple la manifestation d'une pulsion s'étayant toujours sur le corps érogène et individuel, et ce qui se produit lorsque l'on passe à une autre dimension, celle de la société, comme si celle-ci n'était constituée que par

l'agrégat d'une collection d'individus, pris l'un après l'autre ? C'est pourtant ce que fait Freud lorsqu'il suppose que le conflit entre *Eros* et *Thanatos* se déplace ipso-facto du niveau individuel au niveau collectif. Ne tombe-il pas alors dans l'erreur consistant à projeter sur un ensemble collectif, les constatations déduites d'un comportement individuel, par exemple celui qui se donne à voir dans la cure analytique individuelle ? Il faut faire intervenir ici un saut qualitatif, clairement mis en évidence dans la théorie sociologique de Mauss. Ce dernier a montré que le fait social total, par exemple le phénomène du don, obéit à une logique complètement hétérogène à celle de la psychologie individuelle.² Cette critique est encore plus évidente quand on prétend déduire l'histoire de l'espèce, et plus encore son devenir, de ce qui est n'est observable que chez un individu singulier. La psychanalyse freudienne, c'est là sans doute son apport historique, a permis de remettre fondamentalement en question la primauté d'une psychologie fondée sur la seule conscience par la mise en évidence de lois qui gouvernent les processus inconscients. C'est pourquoi Freud s'est attaché à décrire dans un esprit scientifique ces lois dans le cadre d'une métapsychologie se situant au-delà de la seule psychologie de la conscience. Ce qu'il a ainsi formulé pour la première fois dans l'histoire de la psychologie c'est l'éclatement de l'illusion monadique d'un sujet conscient et autonome, alors qu'il est structurellement et en permanence traversé par les conflits et les divisions suscités par les processus inconscients. Le moi est devenu au cours de l'évolution de la pensée freudienne, surtout à partir de 1914 puis de 1920, de moins en moins le maître dans la maison du psychisme. C'est un sujet fondamentalement divisé qui est conçu par la psychanalyse et lorsqu'assez souvent on se laisse entraîner à évoquer un « Sujet » de l'inconscient, on risque toujours de céder à cette illusion monadique, que toute psychologie de la conscience cherche en permanence à ressusciter. Lorsque l'on passe de la dimension déjà problématique d'un « je » individuel au « nous » collectif, que

² Mauss, (M.) Essai sur le don, in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Quadrige, 1983

l'on parle, à propos des sociétés, d'une hypothétique psychologie collective bâtie sur le modèle de la psychologie individuelle, ou pire encore, lorsqu'on étend ce point de vue au processus civilisateur, cette illusion totalisante et monadique apparaît encore plus problématique. Ainsi en est-il de l'existence d'un prétendu « Sujet collectif », ou d'un « Sujet de l'histoire », censé déterminer de manière sous-jacente et invisible, à l'insu des hommes et selon un certain plan, le développement des sociétés humaines. Contrairement à ce que pensait Adam Smith il n'existe pas de « main invisible » dictant le devenir humain. Les évolutions qui se sont fait jour dans la civilisation contemporaine, tant sur le plan de l'économie que de la politique, ont largement démontré qu'il s'agit là d'une illusion. Cette illusion, une certaine pente de l'anthropologie freudienne ne parvient pas à l'éviter complètement lorsqu'elle invoque, certainement selon une inspiration nietzschéenne, l'existence directe au sein du processus civilisateur d'un conflit et d'une lutte, déduits des problèmes rencontrés par Freud dans ses cures individuelles, entre les pulsions de vie, *Eros*, et les pulsions de mort, *Thanatos*.

Si donc il n'existe pas un instinct d'espèce chez l'homme, du moins comparable à celui qui peut exister pour d'autres espèces animales, on est conduit à penser que ce qui le remplace ce sont les formations culturelles, les religions, les mythologies et comme Hannah Arendt l'a souligné après Thomas Hobbes, le politique. De ce point de vue la question qui s'est posée dans les années 1930 pour Freud et Einstein à travers la question de la prévention des guerres et d'une certaine organisation politique des nations permettant d'y parvenir n'a cessé de s'accroître de plus en plus. Ce qui peut être considéré comme une tendance de l'humanité à pallier à l'instinct d'espèce par l'édification d'organisations politiques a pris de l'ampleur depuis cet embryon qu'a constitué la *SDN* contemporaine du dialogue FREUD/EINSTEIN. Entre autres on a assisté depuis la seconde guerre mondiale à la création de l'*ONU* et de différentes organisations internationales *UNESCO*, *OMS* et plus récemment

encore à la réunion des Etats les plus puissants de la planète G7, G20, et pour faire face aux dérèglements climatiques causés par les activités humaines des conférences régulières comme la *Cop 21* et la *Cop 26* destinées à prendre les décisions de nature à contrarier les destructions de l'éco-système provoquées par les activités humaines. Le *Giec* dont nous parlions plus haut, organisation de chercheurs travaillant sur le dérèglement climatique est aussi une création de l'*ONU*. Cela pose donc, comme Freud le souligne dans *Pourquoi la guerre ?*, la question de la violence légitime destinée à imposer des mesures contraignantes pour éviter la pente conduisant à la destruction de la planète. Selon les vœux de Hans Jonas un « principe responsabilité » étendu à la prise en compte de l'avenir de l'espèce humaine et de son habitat naturel sera-t-il en mesure de s'imposer, ce qui pose des questions politiques jamais advenues jusqu'à nos jours ? Hans Jonas écrit : « La nature en tant qu'objet de la responsabilité humaine est certainement une nouveauté à laquelle la théorie éthique doit réfléchir. Quel type d'obligation s'y manifeste ? Est-ce plus qu'un intérêt utilitaire ? Est-ce simplement la prudence qui commande de ne pas tuer la poule aux œufs d'or ou de ne pas scier la branche sur laquelle on est assis ? Mais le « on »³ qui y est assis et qui tombe peut-être dans l'abîme sans fond : qui est-ce ? Et quel est mon intérêt à ce qu'il soit assis ou qu'il tombe ? »⁴

Un récent rapport de l'*ONU* affirme que si la pente des émissions carbonées se poursuivait au rythme actuel, à la fin de ce siècle nous devrions atteindre une augmentation de la température de 2°7 contre les 1°5 considérées comme souhaitables. C'est un point sur lesquels Hans Jonas insiste également : si les principes politiques et éthiques ont jusqu'ici été concevables dans le cadre d'un avenir proche, les concevoir à l'échelle d'une perspective beaucoup plus lointaine, celle de l'espèce humaine en tant que telle, constitue un phénomène radicalement inédit. Une chose est de connaître les dangers qui guettent la

³ Ou quel est ce nous ? voir plus loin notre critique.

⁴ Jonas, Hans, *Le principe responsabilité*, Flammarion, Champs, essais, 2013, p.32

planète et l'avenir de l'humanité, autre chose est d'acquérir une conviction permettant d'agir pour les prévenir. On se heurte ici à la propension de l'homme à dénier, oublier les dangers qui l'entourent tant qu'il n'y est pas directement confronté, contrairement à ce qui pourrait advenir aux générations suivantes, à « jouer les autruches » selon le titre d'un livre récent, ou bien selon la formule consacrée à se comporter comme si « après moi le déluge ». ⁵ De sorte que si les dangers de guerre n'ont pas cessé de se poser, et loin de là, ils ne constituent plus aujourd'hui le seul, ou peut-être le plus important des périls, qui guettent l'espèce humaine. Selon Bertrand Badié le curseur de la pacification du monde- appelé de ses vœux par Freud et Einstein- et d'une « sécurité humaine globale » s'est déplacé aujourd'hui en direction des ravages provoqués par la dégradation de l'écosystème.

Il écrit : « Si le terrorisme cause de 10000 à 40000 morts chaque année (surtout en Afrique et en Asie) et si les guerres inter-étatiques classiques tendent à disparaître, le dérèglement climatique serait responsable, selon l'OMS, de 8 millions de morts par an, tandis que l'insécurité alimentaire tue à la même cadence quelque 10 millions de personnes, certes essentiellement au Sud, mais avec des conséquences pesant sur l'ensemble des relations internationales. Sans oublier l'insécurité économique que l'on voit repartir avec la crise sanitaire. Ces insécurités -déjà létales en soi- génèrent en outre l'essentiel des conflits d'aujourd'hui : elles frappent ainsi par deux fois : par elles-mêmes et par leur effet belligène. »⁶

Aujourd'hui la survie de l'humanité est donc suspendue aux décisions que l'urgence climatique commande de prendre et dans les plus brefs délais, par une organisation politique des nations car beaucoup de ces dangers de nouvelles guerres, notamment pour l'eau se faisant rare, pourraient résulter de la dégradation des écosystèmes.

⁵ Marschall, George, *Le syndrome de l'autruche ? Pourquoi le cerveau veut ignorer le changement climatique*, Actes sud, 2017

⁶ Alain Badié *Journal le Monde*, Paris p. 28, jeudi 10 septembre 2021

On voit donc que la question posée par Freud dans *Pourquoi la guerre ?* et le *Malaise de la culture* qui était de savoir si les pulsions de destruction habitant le cœur de l'espèce humaine pourraient être défaites par les pulsions de vie et d'amour, doit être pensée sous un nouvel angle et à nouveaux frais. Cette situation nouvelle qui diffère par bien des aspects des problèmes évoqués par Freud dans *Pourquoi la guerre ?* et le *Malaise dans la culture* doit amener à confronter la pensée freudienne à celle d'autres auteurs ayant en vue la situation anthropologique actuelle traversée par l'espèce humaine. De ce point de vue il est intéressant de mettre en dialogue la pensée de Freud avec celle d'un auteur comme Jeremy Rifkin en raison de l'intérêt porté par celui-ci à certains points de vue psychanalytiques récents, différant sur maints aspects des positions freudiennes.

Le malaise dans la culture face à la 3^o révolution industrielle. La crise énergétique et écologique. Freud vs Jérémy Rifkin.

Jérémy Rifkin est l'auteur de deux ouvrages majeurs consacrés à ces questions.⁷ Dans l'un d'entre eux, il oppose ses propres conceptions à celles de Freud, en s'appuyant sur les idées de psychanalystes post-freudiens. Il n'en n'est donc que plus intéressant d'étudier son oeuvre.

Après avoir analysé les conditions qui devraient conduire l'humanité à réguler la production énergétique pour la faire évoluer vers d'autres sources d'énergie plus durables et moins délétères pour l'environnement, Rifkin en conclut que l'histoire humaine, en raison de ces changements survenant dans le mode d'organisation des sociétés, commandés par les évolutions des sources d'énergie et de communications disponibles, s'inscrit dans une montée

⁷ Rifkin, J., *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*. Babel, 2012 et du même auteur : *La troisième révolution industrielle. Comment le pouvoir latéral va transformer l'énergie, l'économie et le monde*, Babel, 2013. Pour la commodité de lecture nous nous référons à ces deux ouvrages par des abréviations : CMC et TRI.

irréversible des relations d'empathie entre les hommes. Il donne en exemple l'invention de l'imprimerie. Celle-ci a permis à des millions et des millions d'êtres humains d'entrer en relation les uns avec les autres. Selon lui toute l'histoire économique est à envisager du point de vue de l'empathie : « Tout au long de l'histoire, de nouveaux régimes énergétiques ont convergé avec des révolutions des communications de plus en plus complexes. Ces civilisations technologiquement plus avancées ont alors rassemblé des populations diversifiées, intensifié la sensibilité empathique, et élargi la conscience humaine. »⁸ En quoi la pensée psychanalytique, est-elle interpellée par cette hypothèse d'une évolution de la culture vers plus d'empathie et d'altruisme ? Par empathie, Rifkin désigne une aptitude originaire du sujet humain, des bébés notamment, à se mettre à la place de l'autre, d'entrer en relation avec les éprouvés du semblable, quelque chose qui s'apparenterait à ce que Freud nomme dans *l'Esquisse* une compréhension mutuelle entre l'infans et le *nebenmensch*, présente dès les premiers moments de la vie. Ce terme de *nebenmensch* est difficilement traduisible. Il s'agit d'un objet, d'un autre secourable, la plupart du temps la mère, censée être bien au courant des besoins de son enfant. Freud voit dans cette rencontre originaire la « source première des motifs moraux », c'est-à-dire des conditions nécessaires à la socialisation future de l'être humain, passant donc par l'intériorisation d'une éthique. Rifkin reprend à son compte la traduction proposée par E.B. Titchener du terme d'*Einfühlung*, que Freud utilise, par celui d'*empathy*.⁹ Il se réfère à l'existence d'une empathie naturelle se trouvant, au cœur de tout être humain, pour en déduire le parcours industriel de l'humanité.¹⁰ Son but serait de développer le *primum movens* fondamental de l'humanité : par-dessus tout la recherche de relations

⁸ *op.cit*, CMC, p. 11-13 et p. 537.

⁹ *op. cit*, CMC, p. 19, 23.

¹⁰ En opposition aux affirmations de Rifkin il n'est pas certain que le développement mondialisé aboutisse en réalité à un véritable espace public et surtout politique. Cf à ce sujet l'article de Paul Mathias, Internet peu-il créer un espace public mondial ? in *Le Monde*, Dimanche 24 et Lundi 25 juillet 2016, p.26.

empathiques. Rifkin consacre à cette notion de nombreuses pages de son ouvrage. Il la rapproche du concept freudien d'*Einfühlung*, en distinguant celle-ci de la sympathie.¹¹

Aujourd'hui, selon lui, s'amorce une nouvelle ère au cours de laquelle l'espèce humaine en arriverait à un moment de son évolution où les conditions de la production énergétique sont en train de mettre en péril la survie même de la planète. La pandémie due à la Covid 19 peut être vue comme une préfiguration, une sorte de répétition générale, de ces défis planétaires auxquels l'humanité devra faire face. De nouvelles sources d'énergie doivent donc se développer, l'humanité n'ayant pas vraiment d'autre option pour faire face à ce nouveau danger entropique.

Ce qui attire particulièrement l'attention chez Rifkin c'est qu'il inscrit sa vision du devenir de l'espèce humaine en opposition frontale à celle de nombre de penseurs qu'il appelle utilitaristes comme Hobbes, Bentham, Adam Smith, Stuart Mill et pour finir Freud. Selon ces auteurs, parfois abusivement amalgamés, l'homme serait essentiellement motivé par la recherche de son intérêt et de son égoïsme personnel. C'est ainsi qu'il en vient à critiquer point par point Freud, selon qui au départ le sujet humain est mû par un principe de plaisir, au détriment d'un principe de réalité. Pour critiquer le freudisme Rifkin prend appui sur des travaux de psychanalystes post-freudiens, anglo-saxons, Winnicott et Kohut principalement, ainsi que sur toutes les études d'éthologie humaine, celles de Bowlby notamment, mettant en évidence que, contrairement à ce que pensait Freud, la haine ne précède pas l'amour. Au contraire, pour Rifkin qui s'appuie sur cet ensemble de travaux, une tendresse primaire gouverne dès le début de la vie la relation humaine. Ce sont les avatars, issus des relations perturbées à l'environnement, qui dévient cette tendresse constitutionnelle vers des sentiments et des conduites agressives. Position en effet assez proche, par nombre d'aspects, de celle de Winnicott et d'auteurs

¹¹ *op.cit*, CMC, p. 23 et suivantes.

contemporains comme René Roussillon. C'est ainsi que Rifkin en arrive à déduire toute sa vision de l'homme, de ce qu'il appelle le parcours humain et l'avenir de la civilisation, sur la notion d'empathie. On voit donc que toute sa démonstration s'étaye sur l'existence d'un conflit structurel entre égoïsme et altruisme. Cet altruisme se développerait de plus en plus au cours de l'histoire de la civilisation et, c'est là le point le plus original de sa thèse, en fonction précisément de l'évolution des conditions matérielles permettant la production de l'énergie. Aujourd'hui nous déboucherions sur une période de l'histoire humaine où, pour permettre que se développent des conditions de production de l'énergie ne mettant pas en danger la survie de la planète, l'espèce humaine n'aurait d'autre choix que d'accentuer la pente de l'empathie au détriment de celle de l'égoïsme individuel ou collectif, celui des nations notamment. Si pour Rifkin l'histoire de l'humanité, dans la mesure où elle est conditionnée par la découverte de sources d'énergie se renouvelant constamment, se traduit par une montée des relations empathiques, la période actuelle correspondrait à ce qu'il appelle un « pic de l'empathie.»¹²

Empathie, altruisme, égoïsme, narcissisme.

Rifkin s'attache donc particulièrement à critiquer Freud en s'appuyant sur d'autres travaux psychanalytiques. En ciblant ainsi la pensée freudienne il nous oblige à la clarifier et à l'évaluer, en fonction des évolutions modernes de la culture et de la civilisation. Sa critique cependant nous semble reposer sur deux erreurs fondamentales. Freud ne fait pas de l'égoïsme, en particulier celui de la recherche du plaisir et de l'intérêt, le noyau fondamental du conflit auquel est soumis la psyché humaine. *Au-delà du principe de plaisir*¹³ ce qui la pousse de façon constante, d'où l'importance de distinguer comme le fait Jean Laplanche

¹² *Op. cit.*, CMC, p.537.

¹³ Freud, S. (1920) *Au-delà du principe de plaisir*, in, *OCF*, XV, Paris, PUF, 1996.

le terme de pulsion, *Trieb*, de celui d'instinct, *Instinkt*, c'est son narcissisme, c'est à dire la propension à se voir et à se prendre pour le « centre du monde ». Dans *Une difficulté de la psychanalyse*, texte fondamental de 1917, Freud décrit les trois grandes blessures narcissiques de l'humanité.¹⁴ Il s'ensuit que pour lui le conflit fondamental de l'espèce humaine n'est pas à situer entre égoïsme et altruisme. Il est plus fondamentalement lié à un appétit de pouvoir et de jouissance narcissiques tendant à le couper de ses semblables. Pour Freud jouissance et plaisir ne sont pas des équivalents. Il écrit : ... « nous ne pouvons jouir intensément que de ce qui est contraste, et ne pouvons jouir que très peu de cet état. »¹⁵ Un plaisir qui se répète à l'identique finit par épuiser la satisfaction, car il ne procure plus une jouissance suffisante. Toujours plus ! Telle est la devise de la jouissance, qui finit par se lasser de la tiède satisfaction du plaisir. Ces trois tendances, recherche du pouvoir pour le pouvoir, jouissance et potentialité narcissiques, conduisent l'être humain à exclure et à écarter de sa route tout ce qui pourrait s'y opposer et les contrarier. En premier lieu l'autre humain. Si éliminer le « paradoxe » de l'histoire de l'humanité pour lui permettre de devenir plus heureuse est l'objectif ouvertement déclaré par Rifkin, cette vision s'oppose frontalement à celle de Freud : un paradoxe indélébile et auto-destructeur est vissé au centre même de la conflictualité humaine. Ce paradoxe, si bien décrit par Freud avec son concept de narcissisme et la dimension d'envie qui l'accompagne, rend compte d'obstacles structurels sur la voie d'un bonheur sans nuage. Freud les évoque dans les premières pages du *Malaise dans la culture* et les prolonge dans *Pourquoi la Guerre ?* Il s'interroge sur les différentes voies d'accès au bonheur, tout aussi insatisfaisantes les unes que les autres. Il note même que la jouissance intellectuelle ou esthétique, en apparence le chemin le plus apte à la sublimation des pulsions, n'est accessible

¹⁴ On les rappelle: la blessure cosmologique, la terre n'est pas le centre de l'univers, la blessure biologique, l'homme n'est qu'un tardif maillon dans l'évolution des espèces animales, la blessure psychologique, le moi n'est pas maître dans sa maison psychique, en raison de l'existence de l'inconscient.

¹⁵ Freud, (S). *OCF*, XVIII, Paris, PUF, 1994, p.263

qu'à un petit nombre, et il ajoute que « ...même à ce petit nombre elle ne peut accorder une parfaite protection contre la souffrance, elle ne leur procure pas de cuirasse impénétrable aux flèches du destin et elle fait d'ordinaire défaillance lorsque le corps propre devient la source de la souffrance. »¹⁶

Certaines descriptions sociologiques basées sur des enquêtes statistiques se sont essayées à comprendre ce paradoxe d'un bonheur toujours instable et fuyant.¹⁷ Elles finissent par conclure que le sentiment d'être heureux est toujours relatif et déduit de comparaisons. Comparaison entre le passé et le présent, le présent et ce qui est espéré ou attendu, et surtout entre ce que l'on possède en propre, par rapport à ce dont l'autre paraît jouir. Avec sa distinction et l'opposition, entre plaisir et jouissance et les rôles joués par la rage et l'envie narcissiques, le paradoxe freudien du bonheur apporte une explication bien plus convaincante. Certes, Freud admet qu'il existe aussi chez l'être humain un instinct d'auto-conservation. C'est sans doute par ce biais que sa pensée pourrait rejoindre certains points de la thèse de Rifkin. Cet instinct d'auto-conservation pourrait *in fine* amener l'être humain et l'espèce humaine à tenir davantage compte du principe de réalité. Mais ce qui reste caractéristique du mode de penser freudien c'est l'existence d'un conflit inextinguible entre cet instinct d'auto-conservation et les forces puissantes qui s'y opposent et le poussent, d'où encore l'importance de la notion de pulsion, vers l'obtention du pouvoir et de la jouissance, au détriment même de sa propre survie. L'évolution de la société et de la civilisation humaines peuvent aussi être lues sous cet angle de l'auto-conservation : faillite et défaites des totalitarismes nazis et staliniens, auto-destruction du narcissisme expansif et des idéologies fondées sur la toute-puissance. Cependant on est bien obligé de constater que ces défaites n'empêchent pas, que telle une hydre à plusieurs têtes, de nouveaux totalitarismes renaissent constamment sur les cendres des anciens. C'est le cas

¹⁶ *op. cit* *Le malaise dans la culture*, p.267.

¹⁷ Senik, Claudia, *L'économie du bonheur*, Seuil, 2014.

de nos jours avec l'expansion de l'islamisme totalitaire et l'évolution inquiétante de la Chine. Si l'existence d'un instinct d'auto-conservation de chaque être humain, pris en tant qu'individu, existe certainement dans la mesure où, comme dans les autres espèces animales, il se trouve doté de mécanismes d'adaptation en grande partie innés, cet éventuel instinct est cependant beaucoup moins évident à concevoir lorsqu'on l'envisage à un niveau collectif et social. Il ne semble pas exister d'instinct de conservation de l'espèce chez l'homme, comme c'est le cas dans le reste du règne animal. D'où l'accent mis par Hobbes sur le rôle régulateur de l'organisation politique, seule en mesure de s'opposer à la tendance des hommes à s'entre-détruire par « la guerre de tous contre tous ».¹⁸

L'optimisme de Rifkin et sa foi dans la révolution technologique n'est cependant pas sans limites. Il reconnaît que : « La révolution technologique qui ouvre le chemin de la conscience mondiale a une face sombre, capable de tout faire dérailler en fourvoyant la génération Internet dans une impasse : le narcissisme débridé, le voyeurisme permanent et l'ennui mortel.»¹⁹ Il s'agit là d'une concession théorique de taille à la psychanalyse. Quelle théorie du psychisme humain a-t-elle en effet, au-delà de l'égoïsme animal, pris en compte le rôle potentiellement mortifère du narcissisme humain, sinon la psychanalyse ? Et ce n'est pas tout. Les nouvelles possibilités de manipulation du vivant, les nanotechnologies et les progrès de l'intelligence artificielle sont certes susceptibles de faire régresser les maladies et ainsi d'allonger la vie humaine, mais aussi de créer entre les êtres humains des inégalités massives, allant jusqu'à la possibilité de faire reculer de plus en plus les échéances liées à la mortalité et à la finitude de la condition humaine. Perspective inquiétante lorsqu'on la met en rapport avec *l'hubris* narcissique et souvent mortifère de l'être humain. En définitive si l'on a pu dire, certainement à tort, que la vision de

¹⁸ Selon Hobbes, c'est bien d'abord par souci de sa propre auto-conservation que l'individu humain renonce à l'agression et à la « guerre de tous contre tous », dont il finit par comprendre qu'elle conduirait à sa propre destruction.

¹⁹ *Op. cit. CMC*, p. 707.

Freud était pessimiste, alors que selon lui l'issue du conflit d'*Eros* et *Thanatos* n'est jamais certaine ni dans un sens ni dans l'autre, la vision de Rifkin se situerait plutôt sur un versant franchement optimiste, par les nombreux indices qu'il croit détecter dans l'évolution de la civilisation en direction d'une montée constante de l'empathie, au détriment de l'entropie et de la destruction.

Le « nous » démocratique et le « progrès ».

Il existe un point faisant problème dans le raisonnement de Rifkin comme du reste dans celui de Freud. Très souvent pour désigner l'homme, l'espèce humaine, Rifkin postule l'existence d'un « *NOUS* » collectif, spontanément en mesure de conduire, d'accompagner et d'accentuer ce mouvement d'empathie vers lequel serait censée se diriger la culture et la civilisation humaines. Ainsi écrit-il en se référant à un possible désastre écologique : « ...nous sommes prêts à nous lancer dans des entreprises toujours plus risquées pour trouver une énergie fossile rare, même si cela implique la destruction de nos écosystèmes. [...] « Nous jouons les somnambules. »²⁰ Tout au long de ses ouvrages cette utilisation de la première personne du pluriel apparaît comme allant de soi et nous pourrions en donner encore d'innombrables exemples, non seulement chez Rifkin, mais aussi chez nombre de penseurs contemporains.²¹ En invoquant ce « Nous » Rifkin postule donc l'existence au sein de l'espèce humaine d'une sorte de sujet collectif, ce fameux « nous », faussement analogue au « je » individuel, agissant en sous-main dans le sens du progrès et de l'auto-conservation, ou bien au contraire de la destruction. Mais qui est ce « nous » ou ce « on » comme le note également Hans Jonas ?²² Ce sujet collectif existe-t-il, ou s'agit-il d'un nouvel effet d'illusion ? Peut-il fonctionner, surtout lorsqu'il a pris la dimension d'une masse et non d'un petit noyau d'individus, comme

²⁰ *Op. cit.*, TRI, p.48, 49.

²¹ *Op. cit.* TRI, p. 297.

²² Jonas, Hans, *op.cit.*, p.32

c'était le cas lors des débuts de l'espèce humaine ? S'organise-t-il selon le même modèle que le « je » individuel, qui est biologiquement programmé pour s'adapter de façon relativement autonome à son environnement ? Nous avons déjà dit combien c'est peu probable. S'il existe des mécanismes d'adaptation biologiques innés de l'être humain à son environnement, ces mécanismes, contrairement à ce qui peut s'observer dans diverses espèces animales, n'existent pas au niveau global de l'espèce humaine. Et cette même critique peut-être faite à Freud lorsqu'il postule que l'avenir de la culture est lié à l'issue finale du conflit entre *Eros* et *Thanatos*. Il est donc bien imprudent de passer sans plus de précaution du « je » au « nous » et tout aussi improbable de discerner un instinct d'auto-conservation spécifique de l'espèce humaine. Il convient par conséquent de remplacer cette absence d'instinct d'auto-conservation de l'espèce par d'autres mécanismes non naturels, mais culturels. C'est comme l'a souligné Hannah Arendt le rôle du politique. L'homme n'est pas un être purement instinctuel, il est avant tout comme le disait Aristote un animal politique, devant, selon Kant, obéir à une loi morale tout « comme s'il s'agissait d'une loi de la nature ». A sa manière Rifkin développe, une forme nouvelle de matérialisme historique axée sur une sorte de croyance à une évolution spontanée de l'humanité vers l'altruisme, induite par les changements survenus dans les conditions de production de l'énergie et des communications. Mais *in fine* il est bien obligé, lui aussi, de tempérer ce déterminisme historique en invoquant la nécessité d'une action délibérée et consciente de l'homme sur l'histoire. Marx la situait dans celle du prolétariat armé par son avant-garde, consciente de son rôle historique de classe, le parti communiste. Peut-être Rifkin entend-il alors pas le « nous », quelque chose d'autre qu'un sujet collectif inné, dissimulé dans l'espèce humaine. Pense-t-il aussi à un sujet collectif d'ordre culturel, bien réel celui-là ? Celui-ci peut s'exprimer dans les choix d'une nation démocratique comme les Etats-Unis d'Amérique ou plus encore, selon les souhaits, très loin d'être exaucés de Rifkin, au sein de la communauté

européenne. Mais nous sommes bien placés pour observer combien ces choix dits démocratiques, que l'on voudrait aller dans le sens du progrès, restent soumis à des aléas incertains. La présidence de Donald Trump entre 2016 et 2020 ou celle de Jair Bolsonaro au Brésil en constituent des illustrations. Cependant, si telle est la pensée profonde de Rifkin, nous pourrions le suivre beaucoup plus facilement. S'il n'existe pas de sujet collectif de l'espèce humaine qui pourrait décider, *ex abrupto*, de l'évolution des sociétés humaines vers le progrès empathique ou, au contraire, vers l'auto-destruction, on peut et on doit même concevoir l'existence d'un sujet politique collectif, issu de la délibération démocratique des citoyens. Le problème de l'existence d'un « NOUS » est donc, comme Hannah Arendt l'a amplement souligné, essentiellement politique. Il dépend du développement de la démocratie permettant dans le meilleur des cas, loin d'être atteint comme nous le savons depuis Alexis de Toqueville, qu'à travers elle s'exerce une volonté collective porteuse d'une violence légitime.²³ Ce devenir problématique de la démocratie, que Freud n'a sans doute pas pu penser dans le cadre de sa psychologie collective, et nous avons déjà noté son l'expression de son scepticisme dans *Pourquoi la guerre ?*, pourrait donc décider de l'évolution de la société humaine vers des choix non destructeurs, notamment sur le plan écologique. Ce maintien et cet élargissement de la démocratie, loin d'être acquis, sera-t-il possible ? On pourrait imaginer alors qu'un « Nous » de l'humanité, agisse par la voie politique en faveur des choix et de la violence légitime qui s'imposent pour préserver l'humanité des dangers de destruction. Mais qu'arrivera-t-il dans le cas contraire ? Ce à quoi on assiste, comme la montée des populismes de toute nature et la tendance au repliement identitaire, laissent craindre une issue inverse. Et en ce qui concerne plus particulièrement la préservation de la

²³ Lefort, Claude, De l'égalité à la liberté. Fragments d'interprétation de la *Démocratie en Amérique* in *Libre*, 78-3, Pb Payot, 1978, p.211-246. Article dans lequel l'auteur montre la tension conflictuelle entre égalité et liberté menaçant en permanence le projet démocratique. Cf également à ce sujet Hannah Arendt, *De la révolution*, Gallimard, Folio essais, 2012.

planète, les échecs de mise en place de protocoles, concertés et contraignants, comme ceux de Kyoto, de Copenhague ou de la Cop 21 de Paris, indiquent aussi qu'une telle perspective est loin d'être assurée. Et surtout, ainsi que le craint Rifkin lui-même, avec beaucoup d'autres, n'est-il pas déjà trop tard ?

•

Pourquoi la guerre ? et la pandémie actuelle.

La pandémie venue de Chine (Wuhan) depuis octobre 2019 est-elle de nature à interroger les hypothèses de Freud ? De quelle manière l'humanité peut-elle affronter cette épreuve ? Dans la mesure où cette épidémie constitue une zoonose un lien est établi entre le développement des activités humaines, notamment la destruction des forêts, comme c'est le cas à grande échelle en Amazonie, et le rapprochement avec l'homme d'espèces porteuses de virus susceptibles d'être transmises aux êtres humains. Certains font de cette pandémie une sorte de répétition générale des défis prochains que la planète aura à relever devant la dégradation des conditions écologiques. Autrement dit l'espèce humaine est bien confrontée à un conflit entre ses capacités de préservation de la vie (*Eros* ?) et les forces contraires de destruction (*Thanatos* ?) qu'engendrent le développement incontrôlé des activités humaines.

A l'heure où nous écrivons quelles sont les constations que nous pouvons faire tenant compte tenu qu'en fin 2021 cette pandémie continue de se développer à grande vitesse ? La première remarque qui irait dans le sens d'une certaine résilience de l'humanité, confortant l'hypothèse de Rifkin quant à un développement de l'empathie, c'est que contrairement à toutes les épidémies précédentes, en particulier la grippe espagnole de 1920, un consensus s'est établi parmi les nations, à l'exception de rares cas comme le Brésil et en partie les Etats-Unis, pour freiner la production économique de manière à empêcher la propagation du virus ou éviter une trop grande explosion de la mortalité. Doit-on en conclure qu'une telle attitude assez consensuelle démontre, comme le suppose Rifkin une montée de l'empathie, ou bien plus vraisemblablement que

la mondialisation de l'information et des flux économiques, à l'origine de la crise écologique, recèle également l'avantage de rendre impossible de passer sous silence aujourd'hui l'hécatombe consistant à laisser se propager la maladie sans rien faire pour la ralentir, sinon la stopper ? Poussées par des avancées technologiques il été possible notamment de développer de nouvelles formes de travail, notamment à distance. En privilégiant un principe de profit différé plutôt que de profit immédiat le capitalisme s'est donc montré en mesure d'opter pour un moindre mal. Des avancées scientifiques considérables se sont produites en ce qui concerne la découverte de vaccins se révélant dans une large mesure efficaces, notamment contre les formes graves de la maladie. Bref tout un ensemble de faits qui semblent montrer que les capacités de résilience de l'humanité vont dans le sens d'un certain avantage des forces d'*Eros* par rapport à celles de *Thanatos*. Paradoxalement on est conduit à se tourner vers un aspect que Freud ne mentionne pas dans *Pourquoi la guerre ?* mais qui joue son rôle important dans sa pensée notamment lorsqu'il l'exprime dans *l'Avenir d'une illusion* : sa foi indéfectible dans la science. Mais a contrario on note que ce monde d'après la pandémie s'oriente vers un creusement toujours plus grand des inégalités entre pays pauvres, notamment en Afrique et Amérique Latine, et pays riches. Ce point est particulièrement sensible en ce qui concerne la distribution des vaccins qui se fait de façon inégalitaire, les nations du Nord se les réservant pour le moment (décembre 2021) de façon prioritaire. Ces inégalités sont porteuses à leur tour de désordres et conflits futurs. Cette pandémie a vu aussi se développer d'immenses réticences de millions d'êtres humains à faire confiance à la science. Méfiance envers les vaccins, croyances quant à un complot mondial pouvant expliquer cette pandémie etc.etc

Surtout cette pandémie entraîne la montée d'un sentiment d'incertitude généralisé, accentué par le fait qu'avec le « désenchantement du monde »²⁴, les grands récits religieux et mythiques permettant d'expliquer les malheurs

²⁴ Selon la formule de Max Weber reprise par Marcel Gauchet.

encourus par l'humanité ont cessé d'exister. Nous sommes une fois de plus à cette époque moderne confrontés à l'avenir incertain, et cette incertitude déclenche comme par un effet de boomerang les forces les plus destructrices et obscurantistes, celles justement qui vont le plus dans le sens de croyances apocalyptiques.

Dans *Pourquoi la guerre ?* Freud se demande si une dictature de la raison capable de faire pièce à la guerre et aux forces de *Thanatos* sera susceptible de s'imposer, ce qui nous paraît en lien avec les questions posées par Hans Jonas quant à un *principe responsabilité* capable « de prendre en considération la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain et l'existence de l'espèce elle-même. »²⁵ Les phénomènes de masse auxquels donne lieu cette pandémie montre que cette issue favorable n'est jamais définitivement acquise, apportant un certain crédit au scepticisme freudien.

Juillet 2022

²⁵ Jonas ,Hans, *op.cit*, p.34