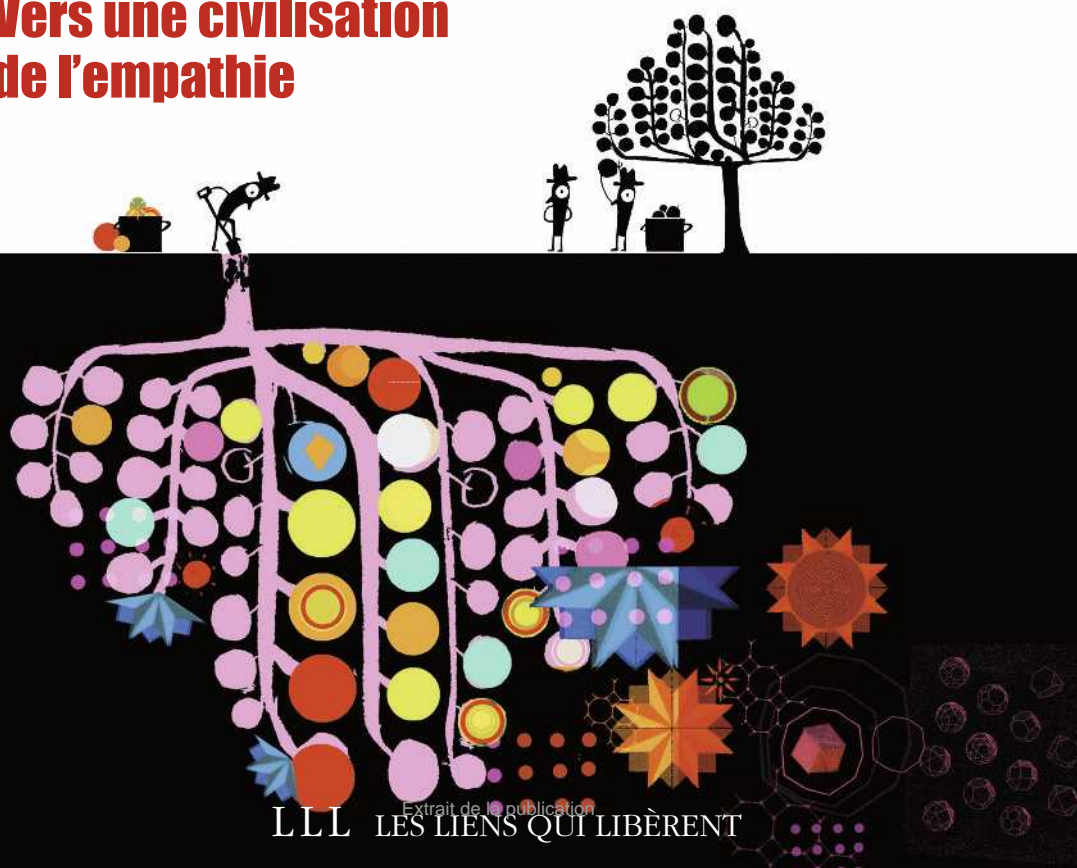


JEREMY RIFKIN

Une nouvelle conscience pour un monde en crise

**Vers une civilisation
de l'empathie**



LLL Extrait de la publication LES LIENS QUI LIBÈRENT

Une nouvelle conscience pour un monde en crise

Jeremy Rifkin, l'un des penseurs américains les plus stimulants, propose une lecture fascinante de l'histoire de l'humanité dans une perspective sociale et altruiste. Avec un constat : jamais le monde n'a paru si totalement unifié (par les communications, le commerce, la culture) et aussi sauvagement déchiré (par la guerre, la crise financière, le réchauffement de la planète, la diffusion de pandémies) qu'aujourd'hui.

Quels que soient nos efforts intellectuels face aux défis d'une mondialisation accélérée, nous ne sommes pas à la hauteur : l'espèce humaine semble incapable de concentrer vraiment ses ressources mentales collectives pour « penser globalement et agir localement ». Dans son livre le plus ambitieux à ce jour, l'auteur montre que cette déconnexion entre notre vision pour la planète et notre aptitude à la concrétiser s'explique par l'état actuel de la conscience humaine. Nos cerveaux, nos structures mentales, nous prédisposent à une façon de ressentir, de penser et d'agir dans le monde qui n'est plus adaptée aux nouveaux contextes que nous nous sommes créés.

L'humanité, soutient Rifkin, se trouve à l'aube d'une étape cruciale. Tout indique que les anciennes formes de conscience religieuses ou rationalistes, soumises à trop forte pression, deviennent dépassées et même dangereuses dans leurs efforts pour piloter un monde qui leur échappe de plus en plus. L'émergence d'une conscience biosphérique et ses conséquences sur notre manière d'appréhender différemment la société, l'économie ou l'environnement, sera probablement un changement d'avenir aussi gigantesque et profond que lorsque les philosophes des Lumières ont renversé la conscience fondée sur la foi par le canon de la raison.

En retraçant la grande fresque des mutations de notre civilisation, dont le moteur principal est la conscience altruiste de l'être humain, Jeremy Rifkin dévoile des fils conducteurs restés ignorés jusqu'ici. Ces « pages blanches » de l'histoire ainsi mises en lumière nous permettront d'élargir notre conscience afin de relever les défis des décennies à venir.

Jeremy Rifkin est l'auteur de plusieurs best-sellers, dont *Le Rêve européen*, *La Fin du travail* et *Le Siècle biotech*. Ses livres ont été traduits dans plus de trente langues. Il conseille l'Union européenne et des chefs d'État du monde entier. Il est le président de la Fondation sur les tendances économiques (Foundation on Economic Trends, Washington, D.C.).

**UNE NOUVELLE CONSCIENCE
POUR UN MONDE EN CRISE**

Jeremy Rifkin

UNE NOUVELLE CONSCIENCE
POUR UN MONDE EN CRISE

Vers une civilisation de l'empathie

Traduit de l'anglais (américain)
par Françoise et Paul Chemla

Ouvrage traduit
avec le concours du Centre national du livre

LLL LES LIENS QUI LIBÈRENT

ISBN : 978-2-918597-61-2

Titre original

The Empathic Civilization

© Jeremy Rifkin

© Les liens qui libèrent pour la traduction française, 2011.

27 janvier 1945

À tous ceux qui ont survécu.

À tous ceux qui sont morts.

À tous ceux qui vont naître.

À Carol Grunewald

Remerciements

Je tiens à remercier Lisa Friedberg de son remarquable travail de directrice de recherche pour ce livre. Des recherches qui ont duré plus de quatre ans et porté sur des milliers de sources dans tous les domaines scientifiques et professionnels importants. L'extraordinaire habileté de Lisa pour localiser l'information vitale et coordonner et classer l'énorme volume des travaux disponibles a été cruciale dans la progression du projet.

Merci à Sally Wengrover d'avoir coordonné la préparation finale de l'ouvrage. Son sens aigu du détail et ses vastes connaissances dans nombre des domaines qu'il aborde ont été inestimables. Merci également aux chercheurs stagiaires qui ont contribué à ce livre : Deanna Cho, Juli Diamond, Kristina Dunphy, Daniel Frawley, Ashley Goldwasser, Eric Hammerschmidt, Kara Horton, Adriane Javier, Jin-Young Kang, Alex Jue, Anirudh Khandelwal, Siddi Khara, Andrew Linowes, Georg Loefflmann, Vijay Ramakrishnan, Cjay Roughgarden, Richard Savage, Erica Shapiro, Shivani Softa, Jenna Trebs, Marc Vincent, Miriam Weiss et Comly Wilson.

Je voudrais dire ma reconnaissance à Clara Mack pour son aide dans la préparation des sources. Le perfectionnisme de Clara a facilité tout le processus de recherche. Je tiens à remercier Jennifer Lawrence et Nicholas Easley pour leur méticuleux travail d'assistants éditoriaux au cours des dernières semaines. Merci à Drew Johnston et Angelo Consoli de leurs nombreuses contributions à diverses étapes du projet. Merci également à Leda Scheintaub pour sa préparation experte du manuscrit final. Et je voudrais aussi remercier mon agent, Robert Barnett.

Je tiens à remercier chaleureusement mon vieil ami Jeremy Tarcher de m'avoir fait une place dans sa maison d'édition depuis tant d'années, Joel Fotinos, qui a publié le livre, de son soutien sans faille, et Lance Fitzgerald d'avoir assuré à mes ouvrages un vaste lectorat dans le monde.

Je remercie tout spécialement mon éditeur de longue date, Mitch Horowitz, de m'avoir beaucoup aidé à déterminer l'orientation du livre. Nos multiples conversations fructueuses – et agréables – pendant près de cinq ans ont été utiles pour affiner le manuscrit.

Merci à Tarcher/Penguin de m'avoir généreusement autorisé à citer certains contenus de mes ouvrages précédents, particulièrement propres à faire avancer le propos d'*Une nouvelle conscience pour un monde en crise*.

Enfin, merci à mon épouse, Carol Grunewald, pour tant de vives discussions sur les questions et idées essentielles qui sont au cœur de ce livre.

Introduction

Ce livre présente une interprétation nouvelle de l'histoire de la civilisation : il étudie l'évolution empathique de l'humanité, l'influence déterminante qu'elle a eue sur notre développement et le rôle probablement décisif qu'elle va jouer dans le destin de notre espèce.

Une vision radicalement neuve de la nature humaine émerge des sciences biologiques et cognitives, et suscite de vifs débats dans les cercles intellectuels, les milieux d'affaires et les gouvernements. Les récentes découvertes des spécialistes du cerveau et du développement de l'enfant nous forcent à réexaminer la vieille idée d'un être humain qui serait naturellement agressif, matérialiste, utilitariste et égoïste. Nous sommes une espèce fondamentalement empathique : cette prise de conscience naissante a d'immenses et profondes conséquences pour la société.

Cette nouvelle interprétation de la nature humaine donne la clé d'un parcours qui n'avait jamais été relaté. Les pages qui suivent révèlent l'histoire mouvementée du développement de l'empathie humaine, de l'essor des grandes civilisations théologiques à l'âge idéologique des XVIII^e et XIX^e siècles, puis à l'ère psychologique qu'a constitué une grande partie du XX^e siècle, et enfin à la période « dramaturgique » apparue au XXI^e siècle.

Envisager l'histoire économique du point de vue de l'empathie permet de mettre au jour, dans le grand récit de l'humanité, de nouveaux fils conducteurs très riches qui jusqu'ici étaient restés cachés. Il en résulte une nouvelle tapisserie sociale – la civilisation empathique –, tissée à partir des champs les plus divers : la littérature et les arts, la théologie, la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, les sciences politiques, la psychologie et la théorie des communications.

Au cœur même du récit humain, il y a la relation paradoxale entre empathie et entropie. Tout au long de l'histoire, de nouveaux régimes énergétiques ont convergé avec des révolutions des communications

pour créer des sociétés 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. Mais ces milieux toujours plus compliqués exigent un usage plus extensif de l'énergie et accélèrent notre marche vers l'épuisement des ressources naturelles.

Telle est l'ironie de l'histoire : les progrès de notre attention empathique ont été rendus possibles par une consommation toujours plus massive d'énergie et des autres ressources de la Terre, qui a spectaculairement dégradé la santé de la planète.

Nous voici aujourd'hui confrontés à une perspective poignante : parvenir tout près de l'empathie universelle dans un monde interconnecté et très intensif en énergie, juchés sur une facture entropique qui monte en flèche et nous conduit vers un désastre climatique menaçant notre existence même. Saurons-nous résoudre la contradiction empathie/entropie ? Ce sera probablement le test crucial de l'aptitude de notre espèce à survivre et prospérer sur terre. Il nous impose de repenser de fond en comble nos modèles philosophiques, économiques et sociaux.

À cette fin, le livre commencera donc par analyser le nœud empathie/entropie, le rôle central de cette étrange dynamique dans l'histoire de l'humanité. Puis la première partie examinera la nouvelle vision de la nature humaine qui prend forme dans les sciences sociales et naturelles et les disciplines littéraires, avec la découverte de l'*Homo empathicus*. La deuxième retracera les grandes prises de conscience et poussées d'empathie qui ont accompagné chaque nouvelle phase plus complexe et énergivore de la civilisation : elle esquissera une interprétation nouvelle de l'histoire de l'humanité et du sens de l'existence humaine. La troisième partie présentera la situation actuelle, notre ascension vers les cimes de l'empathie universelle sur fond de destruction accélérée de la biosphère. Pour terminer, nous évoquerons la troisième révolution industrielle naissante qui introduit une ère nouvelle de « capitalisme distribué » et les débuts d'une conscience biosphérique. Nous sommes, j'en suis convaincu, à la veille d'un tournant historique vers un climax de l'économie mondiale – son passage à un état autostabilisant – et vers un repositionnement fondamental de la vie humaine sur la planète. L'âge de la raison s'efface, place à l'âge de l'empathie !

Parviendrons-nous à l'empathie universelle à temps pour éviter l'écroulement de la civilisation et sauver la Terre ? C'est la question primordiale qui se pose à l'humanité.

Le paradoxe caché de l'histoire de l'humanité

Flandre, soir du 24 décembre 1914. La première guerre mondiale de l'histoire entrait dans son cinquième mois. Des millions de soldats campaient dans des tranchées de fortune. Souvent, trente à cinquante mètres, pas plus, séparaient les armées ennemies : elles étaient à portée de voix. C'était l'enfer. Le froid de l'hiver glaçait jusqu'aux os. L'eau avait envahi les tranchées. Il fallait partager les quartiers avec les rats et la vermine. Pas de latrines adéquates : la puanteur des excréments humains était partout. Pour échapper aux immondices et à la fange, les hommes dormaient en position debout. Entre les adversaires, un *no man's land* jonché de cadavres. Les soldats morts se décomposaient à quelques mètres de leurs camarades encore vivants, qui ne pouvaient pas aller les chercher pour les enterrer.

Quand la nuit tomba, il se passa quelque chose d'inouï. Les Allemands allumèrent des bougies sur des milliers de petits arbres de Noël, envoyés au front pour leur apporter un peu de réconfort. Et ils entonnèrent des chants de Noël... *Douce nuit*, d'abord, puis bien d'autres. Stupéfaction des soldats britanniques. Contemplant les lignes adverses sans en croire ses yeux, l'un d'eux comparerait les tranchées illuminées à la « rampe d'un théâtre¹ ». Les Anglais répondirent par des applaudissements, d'abord timides, puis à tout rompre. Ils renvoyèrent des chants de Noël à l'ennemi, qui les applaudit aussi vigoureusement.

Alors, des deux côtés, quelques hommes rampèrent hors des tranchées. Ils s'engagèrent dans le *no man's land*, allèrent à la rencontre les uns des autres. Ils furent vite des centaines, et, quand on se passa le mot le long du front, des milliers de soldats surgirent des retranchements. On se serrait la main, on échangeait gâteaux et cigarettes, chacun montrait ses photos de famille, décrivait sa région d'origine ; on évoquait les Noëls précédents, on riait de l'absurdité de la guerre.

Au matin, lorsque le soleil de Noël se leva sur le champ de bataille, des dizaines de milliers d'hommes – jusqu'à cent mille selon certaines estimations – conversaient paisiblement entre eux². Ennemis vingt-quatre heures plus tôt, voici qu'ils s'entraidaient pour ensevelir leurs morts. On signalerait plusieurs matches de football improvisés. Même des officiers du front participaient, mais, quand la nouvelle filtra à l'arrière et parvint jusqu'aux hauts commandements, les généraux furent moins enthousiastes. Craignant pour le moral des troupes, ils firent le nécessaire pour freiner le mouvement.

La trêve de Noël prit fin aussi abruptement qu'elle avait commencé, simple petit couac surréaliste, en fin de compte, dans une guerre qui se terminerait en novembre 1918 et ferait 8,5 millions de morts au combat – le pire carnage, à cette date, dans les annales de l'histoire³. Pendant quelques heures, une journée tout au plus, des dizaines de milliers d'humains ont rompu les rangs, ignoré les ordres, mais aussi leur allégeance à leur pays, pour manifester leur humanité commune. Rassemblés là pour mutiler et tuer, ils ont eu le courage de manquer à leur devoir institutionnel pour compatir à leur sort respectif et célébrer mutuellement leur vie. Sur un champ de bataille, où l'héroïsme est censé se mesurer à la volonté de tuer et de mourir pour une noble cause qui dépasse la vie de chacun, ces hommes ont choisi une autre forme de courage : aller les uns vers les autres, se mettre à l'écoute de leurs souffrances les plus intimes et s'entre-consoler de leurs malheurs. En traversant le no man's land, chacun s'est retrouvé dans l'autre. Ce qui leur a donné la force de s'entre-réconforter, c'est la vive conscience tacite de leur vulnérabilité personnelle et leur puissante aspiration à la compagnie de leurs semblables.

Ce fut, sans contredit, un moment très humain. Il n'en fut pas moins perçu à l'époque comme une étrange défaillance. Un siècle plus tard, nous commémorons l'épisode comme un intermède émouvant, dans un monde que nous définissons tout autrement.

Pendant près de 1 700 ans, en Occident, nous avons cru que les humains étaient des pécheurs sur une Terre marquée par la Chute. Notre seul espoir était le salut dans l'au-delà. La « vie humaine [est] solitaire, indigente, digne des bêtes brutes et brève⁴ », lançait, à l'aube de la modernité, le philosophe anglais Thomas Hobbes. À ce cauchemar il ne voyait qu'un seul remède : la poigne de l'État, pour empêcher qu'on s'entretue dans une guerre de « tous contre tous ».

En avançant plusieurs interprétations nouvelles de la nature de l'homme, les philosophes des Lumières ont tempéré l'idée peu flatteuse

que s'en faisait Hobbes. Selon son compatriote John Locke, les humains naissent *tabula rasa* : notre esprit est une page blanche, puis la société lui donne forme. Mais à quelle fin ? Ici, Locke fait une petite entorse à son principe, juste pour suggérer que nous venons au monde avec une prédisposition. Nous sommes par nature, proclame-t-il, des animaux qui acquièrent. Nos mains et nos outils nous servent à exproprier la nature de ses ressources et à transformer la Terre, cette vaste friche, en propriété productive. Être productif, telle est selon Locke la mission ultime de l'homme, la raison d'être de sa présence sur terre :

À juste titre, on appelle friche une terre entièrement abandonnée à la nature et que ne met en valeur ni pâturage, ni labourage, ni plantation⁵ [...]. Il suffit de considérer quelle différence il y a entre un acre de terre planté en tabac ou en sucre, ensemençé de blé ou d'orge, et un acre de la même terre laissé indivis, que personne n'exploite, pour s'assurer que l'amélioration due au travail constitue, de loin, la plus grande partie de la valeur⁶.

On a pu dire que, pour Locke, « la négation de la nature est le chemin du bonheur⁷ ».

Un siècle plus tard, un autre philosophe anglais, Jeremy Bentham, a précisé la notion de bonheur : à l'en croire, toute la condition humaine se réduisait, au bout du compte, à éviter la douleur et à optimiser le plaisir. C'est sa thèse utilitariste que Sigmund Freud allait sexualiser au début du xx^e siècle avec le « principe de plaisir ». Tout nouveau-né est prédisposé à rechercher le plaisir, soutient Freud – et il veut dire le plaisir érotique. Le sein de la mère, ce n'est pas seulement le lait, c'est aussi la gratification sexuelle de l'insatiable libido du nourrisson.

Mais ce qui s'est passé sur le front de Flandre entre des dizaines de milliers de jeunes gens en cette veille de Noël 1914 n'avait rien à voir avec le péché originel, et pas davantage avec le travail productif. Le plaisir que ces hommes ont trouvé à leur compagnie mutuelle ne se conformait guère non plus à la définition superficielle du mot chez les utilitaristes du xix^e siècle, et moins encore à la vision freudienne, assez pathologique, d'une humanité obsédée par l'éros.

Ces soldats ont manifesté une sensibilité bien plus profonde. Elle vient de la moelle de l'existence humaine, transcende le temps et ignore les diktats de l'orthodoxie dominante du moment, quelle qu'elle soit. Il suffit de nous demander pourquoi leur action nous fait chaud au cœur : parce qu'ils ont choisi d'être humains. Et la qualité humaine centrale qu'ils ont exprimée, c'est l'empathie. La détresse empathique est aussi

vieille que notre espèce et on peut lui trouver des antécédents beaucoup plus anciens, dans nos liens avec nos parents les primates et, avant eux, avec nos lointains ancêtres mammifères. Sa découverte, en revanche, est très récente : biologistes et chercheurs en sciences cognitives commencent à peine à repérer des comportements empathiques primitifs dans toute la classe des mammifères – chez les animaux qui élèvent leurs petits. Et ils soulignent que les primates, notamment les humains, avec leur néocortex plus développé, sont tout particulièrement « équipés pour l'empathie ».

Mais, sous sa forme mûre, l'expression empathique est impossible sans un sens développé du moi. Les chercheurs qui étudient le développement de l'enfant ont remarqué depuis longtemps que, à l'âge d'un jour ou deux, les nourrissons peuvent reconnaître les pleurs d'autres nouveau-nés et pleurer en retour : c'est ce qu'on appelle la détresse empathique rudimentaire⁸. La prédisposition à l'empathie fait donc partie intégrante de notre constitution biologique. Mais c'est seulement entre dix-huit mois et deux ans et demi, quand le tout-petit commence à acquérir un sens du moi et de l'autre, que naît l'élan empathique authentique⁹. Ce n'est que lorsqu'il peut comprendre l'existence des autres en tant qu'êtres séparés de lui qu'il est en mesure d'éprouver leur état « comme si » c'était le sien, et de réagir en leur apportant le réconfort approprié.

Les rapports de recherche signalent souvent que les enfants de deux ans font la grimace quand ils voient souffrir un autre enfant, et qu'ils vont vers lui pour partager un jouet ou faire un câlin, ou encore le conduisent à leur propre mère pour qu'elle lui vienne en aide. Le degré auquel la conscience empathique se développe, s'élargit et s'approfondit chez l'enfant, l'adolescent et l'adulte dépend du comportement parental initial – de l'« attachement », disent les psychologues –, des valeurs et de la vision du monde propres à la culture environnante, ainsi que des possibilités de contact avec les autres.

L'histoire de l'humanité que l'on n'a jamais racontée

La saga humaine peut-elle avoir un sens profond, qui anime et dépasse l'ensemble des récits dont se compose l'histoire diversifiée de notre espèce et assure le ciment social de chacune de nos odyssees ? Depuis quelque temps, il est de bon ton d'en douter. L'idée même ferait

très probablement grimacer en chœur de nombreux chercheurs post-modernes. Néanmoins, au vu des données dont nous disposons, il apparaît possible que le parcours humain ait un fil conducteur.

Ses chroniqueurs officiels – les historiens – refusent catégoriquement d'envisager que l'empathie puisse être sa force motrice. La plupart du temps, ils étudient les conflits sociaux et les guerres, les héros et les criminels, les percées technologiques et les manœuvres politiques, les inégalités économiques et les injustices sociales. S'ils touchent à la philosophie, c'est presque toujours à propos du pouvoir. Il est rare que nous les entendions évoquer l'autre face de l'expérience humaine : notre nature profondément sociale, l'élargissement progressif des sentiments affectueux et leur influence sur la culture et sur la société.

Les époques de bonheur, écrit Hegel, sont les « pages blanches » de l'histoire parce que ce sont des « périodes de concorde ». Les gens heureux passent généralement leur existence dans un « micromonde » fait d'intimes relations avec des familiers et d'appartenance à des groupes sociaux étendus.

L'histoire, elle, est faite la plupart du temps par les mécontents et les furieux, les excédés et les rebelles – par ceux qui aspirent à exercer l'autorité, à exploiter les autres, et par leurs victimes, intéressées quant à elles à obtenir réparation et à rétablir la justice. Dans ces conditions, l'histoire qui s'écrit a pour grand sujet la pathologie du pouvoir.

Est-ce pour cela que nous nous faisons une si sombre idée de la nature humaine ? Peut-être. Notre mémoire collective est structurée par des crises et des catastrophes, d'abominables injustices et d'effroyables violences que nous nous sommes infligées entre nous, ou que nous avons fait subir aux autres vivants. Mais si les lignes de force de l'expérience humaine étaient celles-là, notre espèce aurait disparu depuis longtemps.

Pourquoi en sommes-nous venus à cette sinistre vision de la vie ? On le voit bien : les récits de malheurs et de crimes nous surprennent. Inattendus, ils nous effraient et nous captivent. Parce que ce type d'événements est l'exception, pas la règle. Mais ces faits sont intéressants à rapporter, et deviennent ainsi la matière première de l'histoire.

Au quotidien, le monde est tout à fait différent. La vie telle qu'on la vit près de chez soi est certes saupoudrée de souffrances, de stress, d'injustices et même de coups bas, mais elle est faite pour l'essentiel de centaines de petits actes de gentillesse et de générosité. La compassion et le réconfort mutuels créent la bienveillance, tissent le lien social et réchauffent le cœur. Une grande partie de nos interactions quotidiennes

avec nos compagnons d'humanité sont empathiques, parce que c'est notre vraie nature. C'est par l'empathie que nous créons la vie sociale et faisons progresser la civilisation. L'évolution extraordinaire de la conscience empathique est la quintessence de l'histoire de l'humanité, bien que les historiens ne lui aient pas accordé l'attention sérieuse qu'elle mérite.

Si l'empathie reste à examiner de près dans tous ses détails anthropologiques et historiques, c'est aussi pour une autre raison : la lenteur du processus évolutionniste lui-même. La conscience empathique a grandi peu à peu au fil des 175 000 années de l'histoire humaine. Elle ne s'est épanouie à certains moments que pour connaître ensuite de longues régressions. Ses progrès ont été irréguliers, mais la trajectoire est claire. Développement de l'empathie et développement du moi avancent ensemble, et accompagnent la complexification des structures sociales énergivores successives qui constituent le parcours humain. (Nous examinerons cette relation tout au long du livre.)

Le développement du moi et celui de la conscience empathique étant indissociables, le mot même d'empathie n'est entré dans le vocabulaire qu'en 1909, à peu près au moment où la psychologie moderne commençait à sonder la dynamique interne de l'inconscient et du conscient. C'est seulement lorsque les humains ont suffisamment développé leur moi pour commencer à réfléchir à la nature de leurs sentiments et de leurs pensées intimes en lien avec les sentiments et les pensées intimes des autres qu'ils ont été capables de remarquer l'existence de l'empathie, de trouver des métaphores appropriées pour en parler et d'explorer à fond ses multiples sens.

N'oublions pas que, il y a six générations, vers la fin des années 1880, nos arrière-arrière-grands-parents n'avaient aucune culture psychothérapeutique. Mes propres grands-parents étaient incapables de se détacher suffisamment de leurs pensées et de leurs sentiments pour analyser l'influence de leurs expériences et de leurs relations affectives passées sur leur comportement avec les autres et sur leur conscience d'eux-mêmes. Nul ne leur avait enseigné l'idée de pulsion inconsciente ni des termes comme « transfert » et « projection ». Aujourd'hui, cent ans après l'avènement de l'âge de la psychologie, les jeunes du monde entier sont immergés dans la conscience thérapeutique, tout à fait à l'aise pour chercher, trouver et analyser leurs sensations, leurs émotions et leurs pensées les plus intimes – et celles de leurs semblables.

Le mot « empathie » a eu un précurseur : celui de « sympathie » – dont l'usage s'est répandu à l'époque des Lumières. En 1759, l'économiste

écossais Adam Smith a consacré un livre aux sentiments moraux. Smith est beaucoup plus célèbre pour sa théorie du marché, mais il s'intéressait de très près aux émotions humaines. Pour lui, Hume et les autres philosophes et écrivains de l'époque, éprouver de la « sympathie » signifiait se sentir désolé face au malheur d'un autre. « Empathie » n'est pas sans affinités avec « sympathie », mais s'en distingue nettement.

« Empathie » a été calqué sur le mot allemand *Einfühlung*, introduit par Robert Vischer en 1872 et utilisé dans l'esthétique allemande. On parlait d'*Einfühlung* quand des observateurs projetaient leur propre sensibilité sur l'objet de leur adoration ou de leur contemplation ; c'était un moyen d'expliquer comment on en vient à apprécier la beauté d'une œuvre d'art, par exemple, et à en jouir. Le philosophe et historien allemand Wilhelm Dilthey a ensuite emprunté le terme à l'esthétique pour désigner le processus mental qui permet d'entrer dans l'être même d'un autre, et de savoir ainsi ce qu'il pense et ressent¹⁰.

En 1909, le psychologue américain E.B. Titchener a traduit *Einfühlung* par un néologisme, *empathy*¹¹. Pendant son séjour en Europe, il avait suivi les cours de Wilhelm Wundt, le père de la psychologie moderne. Comme de nombreux jeunes professionnels de la discipline, Titchener s'intéressait essentiellement au concept clé d'introspection – comment sonder ses sentiments, ses pulsions, ses émotions et ses pensées intimes pour parvenir à comprendre personnellement la formation de son identité, de son moi. Le « pathie » d'« empathie » suggère que nous entrons émotionnellement dans la « souffrance » d'un autre, et que nous la ressentons comme si c'était la nôtre.

Rapidement, des dérivés d'« empathie » sont apparus, dont « empathique » et, en anglais, « *to empathize* », quand le mot s'est intégré à la culture générale psychothérapeutique qui émergeait dans les grandes villes cosmopolites – à Vienne, Londres, New York et ailleurs. Contrairement à « sympathie », qui est passif, « empathie » suggère l'engagement actif : la volonté de prendre part à l'expérience d'un autre, de partager son vécu.

« Empathie » était un néologisme puissant. Il a donc vite suscité un vigoureux débat entre chercheurs. Les défenseurs d'une conception rationaliste des Lumières ont rapidement tenté de le dépouiller de son contenu affectif : l'empathie, suggéraient-ils, est une fonction cognitive du cerveau, innée mais culturellement adaptable. Selon le philosophe et psychologue américain George Herbert Mead, tout humain se met dans la peau d'un autre pour évaluer ses pensées, son comportement et ses intentions, afin d'y répondre comme il convient. C'était aussi l'avis du

psychologue Jean Piaget, spécialiste du développement de l'enfant. L'enfant qui grandit, explique-t-il, devient de plus en plus apte à « lire » l'autre afin d'établir des relations sociales. Dans leurs théories, les partisans du cognitif impliquaient presque, sans aller jusqu'à le dire ouvertement, que l'empathie est une valeur instrumentale, un moyen de jauger l'autre pour faire avancer ses propres intérêts et maintenir des rapports sociaux appropriés.

D'autres intervenants dans le débat psychologique, plus proches de la conception romantique, ont vu dans l'empathie un état essentiellement affectif qui a une composante cognitive. Certes, on ne peut pas dire que l'observateur empathique perd tout sentiment d'identité pour se fondre dans l'expérience de l'autre. Et il n'est pas vrai non plus qu'il lise froidement, objectivement, le vécu de l'autre à seule fin de collecter des informations utiles à ses intérêts personnels. En fait, selon le professeur de psychologie Martin L. Hoffman, l'empathie joue à un niveau plus profond. Il la définit comme « l'action de processus psychologiques faisant éprouver à une personne des sentiments plus congruents avec la situation d'un autre qu'avec sa propre situation¹² ». Des auteurs comme Hoffman ne sous-estiment nullement le rôle de la cognition – de l'« exactitude empathique », disent les psychologues. Mais l'empathie est d'abord pour eux une réaction globale à la douleur d'un autre, déclenchée, au plus profond, par un partage émotionnel de son état, accompagnée d'une évaluation cognitive de sa situation réelle et suivie par une réaction affective et engagée pour répondre à ses besoins et alléger ses souffrances.

La plupart des gens définiraient probablement l'empathie comme une réaction affective et cognitive à la souffrance d'un autre, mais en fait elle ne se limite pas au *I feel your pain*, « je ressens votre douleur » – expression rendue célèbre par l'ex-président Bill Clinton puis tournée en dérision dans la culture populaire américaine. On peut aussi entrer en empathie avec la joie d'un autre.

Souvent, on éprouve de l'empathie pour la joie de quelqu'un parce qu'on connaît bien ses difficultés passées : sa joie en acquiert d'autant plus de valeur et on la ressent par procuration. L'étreinte empathique peut aussi transformer en joie la douleur de celui qui la reçoit. Carl Rogers a cette formule poignante :

Quand quelqu'un se rend compte qu'on l'a vraiment entendu, il a les larmes aux yeux. Je pense qu'il pleure de joie, littéralement. Comme s'il disait : « Dieu merci, quelqu'un m'a entendu. Quelqu'un sait ce que c'est qu'être moi¹³. »

L'intérêt pour l'empathie et pour son impact sur la conscience et le développement social s'est vivement accru au siècle dernier. Et dans la dernière décennie plus encore : l'empathie est devenue un sujet brûlant et controversé dans de multiples disciplines, de la médecine à la gestion des ressources humaines.

Les biologistes débattent fiévreusement de la découverte des neurones miroirs, dits neurones de l'empathie, qui établissent la prédisposition génétique à la réaction empathique dans une partie de la classe des mammifères. L'existence des neurones miroirs a déclenché dans la communauté savante une vaste remise en cause des vieux postulats sur la nature de l'évolution biologique, et en particulier de l'évolution humaine.

Dans son essai sur la biophilie, le biologiste de Harvard Edward O. Wilson renverse des siècles de pensée sur la nature de la relation entre les humains et les autres animaux. Les théologiens chrétiens s'étaient toujours fait une idée utilitariste des autres créatures : Dieu avait donné à l'humanité la domination sur les animaux pour qu'elle en dispose à son gré. Au fond, si l'on excepte saint François d'Assise, l'Église estimait que, comme les humains, les bêtes sont des créatures déchues, utiles mais sans grande valeur intrinsèque. Même les philosophes des Lumières ont eu peu d'égards pour les autres espèces animales. La plupart pensaient, avec Descartes, que ces êtres vivants étaient des « automates sans âme » : leurs mouvements ne différaient guère de ceux des pantins mécaniques qui dansaient sur la grande horloge de Strasbourg¹⁴.

Wilson prend le contrepied de ces idées. Selon lui, les humains ont une prédisposition génétique – une intense aspiration innée – à rechercher le contact et la compagnie empathique des autres animaux et du monde naturel. Il va jusqu'à suggérer que notre rupture croissante avec ce monde nous inflige une frustration psychologique et même physique, avec de graves conséquences pour notre espèce¹⁵.

Les pédagogues ont repris le drapeau de l'adaptation empathique dans une discipline naissante, l'« intelligence émotionnelle » : ils voient dans l'élargissement et l'engagement empathiques des critères importants pour évaluer le développement psychosocial des enfants. Certaines écoles des États-Unis ont commencé à révolutionner leurs programmes pour privilégier la pédagogie empathique parallèlement à l'enseignement général et professionnel.

Comme les écoles tentent de se remettre au niveau d'une génération qui, ayant grandi sur Internet, a l'habitude d'interagir et d'apprendre dans des réseaux sociaux ouverts où l'information ne se thésaurise pas

mais se partage, on voit apparaître de nouvelles formes de pédagogie conçues pour faire passer l'éducation de l'esprit de compétition à celui de coopération pour s'instruire. Simultanément, le *service learning* a été une révolution dans la vie scolaire américaine. On demande aujourd'hui à des millions de jeunes d'accomplir des tâches de service public dans des organisations de quartier où ils aident ceux qui en ont besoin et améliorent la qualité de vie de la communauté locale.

Toutes ces innovations pédagogiques contribuent à la maturation de la sensibilité empathique. Le postulat traditionnel selon lequel « le savoir, c'est le pouvoir » – à utiliser à son profit personnel – est en voie d'être effacé par une tout autre vision, où le savoir est un moyen d'expression de nos responsabilités communes pour le bien-être collectif de l'humanité et de toute la planète.

Dans les quelques établissements où la nouvelle conception empathique de l'éducation a été pleinement mise en œuvre, les premières évaluations des résultats montrent que le souci des autres, l'aptitude à communiquer et l'esprit critique se sont nettement améliorés chez les élèves : les jeunes progressent dans l'introspection, l'ajustement émotionnel aux autres et la capacité cognitive de les comprendre et de réagir avec intelligence et compassion. Puisque les compétences empathiques privilégient le regard non jugeant et la tolérance des autres points de vue, elles habituent les jeunes à penser en termes de strates de complexité et les obligent à vivre dans un contexte de réalités ambiguës, où il n'y a pas de recettes ou de réponses simples mais une recherche permanente de sens partagés et d'interprétations communes. La nouvelle expérience d'enseignement empathique – encore dans l'enfance, certes – vise à préparer les élèves à sonder les mystères d'un univers existentiel où les questions ultimes ne sont pas seulement de l'ordre du « comment » mais aussi du « pourquoi ».

Dans le domaine judiciaire, le concept traditionnel de « justice rétributive » s'est élargi pour inclure l'idée de réconciliation – méthode radicalement nouvelle pour traiter les crimes, puisqu'elle cherche à rétablir les relations entre ceux qui les ont commis et leurs victimes au lieu de se limiter à châtier les coupables.

La commission Vérité et Réconciliation instituée en Afrique du Sud après la fin de l'apartheid, dans les années 1990, a été le prototype de plusieurs autres institutions de ce genre créées à la suite de périodes de violences massives dans divers pays. Il y en a eu notamment en Irlande, en Argentine et au Timor-Oriental.

Les commissions vérité-réconciliation mettent en présence les personnes qui ont commis les crimes et celles qui les ont subis. Les victimes témoignent publiquement des atrocités commises et parlent ouvertement des souffrances physiques et émotionnelles qu'elles ont endurées du fait des criminels. Ceux-ci ont la possibilité de révéler toute la vérité sur leurs crimes devant leurs victimes et, s'ils le souhaitent, de demander pardon. L'idée consiste à créer un « environnement sécurisé » pour permettre une catharsis empathique, la réconciliation entre les parties et la guérison.

Les systèmes judiciaires de plusieurs pays ont une procédure comparable : la « justice réparatrice ». Les criminels incarcérés et leurs victimes sont incités à se rencontrer dans un cadre thérapeutique soigneusement chorégraphié pour se parler face à face et partager leurs sentiments sur le crime. On espère en fait que le criminel, après avoir entendu la victime relater l'expérience et dire la souffrance et l'angoisse qui en ont résulté pour elle, éprouvera un sentiment de culpabilité qui suscitera une réaction empathique, des remords, une tentative pour demander pardon.

Avec les commissions vérité-réconciliation et la justice réparatrice, on reconnaît officiellement que la morale ne se réduit pas à l'équité, mais comporte un autre aspect tout aussi important : l'attention à la personne ; on admet que, pour « redresser un tort », il faut des réparations émotionnelles autant que des condamnations pénales. Ces procédures judiciaires inédites sont une nouvelle manière d'aborder le règlement des conflits, qui accorde autant d'importance à l'empathie qu'à l'équité. Jamais dans l'histoire on n'avait vu d'institutions de ce type. Parviennent-elles à modérer les futures exactions et conduites criminelles ? Leur succès à cet égard, bien qu'inégal, n'en est pas moins encourageant, et il incite à élargir l'idée que l'on se fait de la justice pénale ainsi que du rôle du droit dans la lutte contre le crime dans la société.

Même l'économie, la science lugubre, s'est en partie transformée. Pendant deux siècles, la thèse d'Adam Smith – chacun a une prédisposition innée à œuvrer sur le marché pour son intérêt personnel – a fait figure de vérité absolue et définitive sur la nature humaine. Dans ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), Smith écrivait :

Chaque individu met sans cesse tous ses efforts à chercher, pour tout le capital dont il peut disposer, l'emploi le plus avantageux ; il est bien vrai que c'est son propre bénéfice qu'il a en vue, et non celui de la société ; mais les soins qu'il se donne pour trouver son avantage

personnel le conduisent naturellement, ou plutôt nécessairement, à préférer précisément ce genre d'emploi même qui se trouve être le plus avantageux à la société¹⁶.

Si elle reste parole d'évangile, la définition de la nature humaine par Adam Smith n'est plus sacro-sainte. Avec les révolutions des technologies de l'information et d'Internet, le jeu économique commence à changer de nature. Les fonctionnements en réseau remettent en cause le postulat orthodoxe du pur intérêt personnel sur le marché. Le principe *Caveat emptor* – c'est à l'acheteur de faire attention – se trouve remplacé par un autre : le premier impératif de tout échange est la transparence absolue. La conception traditionnelle, selon laquelle toute transaction de marché est un affrontement, est minée, du moins en partie, par la collaboration en réseau fondée sur des stratégies gagnant-gagnant. Dans les réseaux, on accroît ses actifs et sa valeur en optimisant l'intérêt des autres. La coopération l'emporte sur la concurrence. La norme n'est plus l'intrigue ni la manipulation machiavélique, mais le partage des risques et la collaboration en source ouverte. Pensons à Linux : son modèle d'entreprise aurait été impensable il y a vingt ans.

L'idée force de cette société mondiale de logiciels consiste à encourager des milliers de personnes à ressentir de l'empathie pour ceux qui ont des difficultés avec leurs programmes et leurs codes : les premiers sont incités à donner gratuitement de leur temps et de leur savoir pour aider les seconds à résoudre ces problèmes. L'idée d'« altruisme économique » ne paraît plus une contradiction dans les termes. Adam Smith n'y croirait pas, certes. Mais Linux fonctionne, et il concurrence Microsoft sur le marché mondial.

Les nouvelles connaissances sur la nature empathique des humains ont même retenu l'attention des directeurs de ressources humaines, qui commencent à valoriser l'intelligence sociale à l'égal des compétences professionnelles. L'aptitude des salariés à ressentir de l'empathie au-delà des frontières ethniques, raciales, culturelles et sexuelles traditionnelles apparaît de plus en plus comme essentielle au succès de l'entreprise, tant sur le lieu de travail que dans les relations extérieures. Apprendre à travailler ensemble de façon compréhensive et compatissante devient une procédure opérationnelle standard dans un monde complexe et interdépendant. (Nous examinerons le puissant impact paradigmatique de la nouvelle vague d'empathie sur l'ensemble de la société mondiale dans la troisième partie, « L'âge de l'empathie ».)

Qu'en conclure à propos de la nature humaine ? Se pourrait-il que les humains ne soient pas mauvais par essence, ni intrinsèquement égoïstes et matérialistes, mais soient d'une nature très différente – empathique –, et que toutes les autres pulsions que nous avons crues primaires – agression, violence, égoïsme, soif d'acquérir – soient en réalité secondaires, dues à la répression ou au déni de notre instinct le plus fondamental ?

Le premier indice pointant vers cette éventualité – du moins dans la littérature scientifique – est apparu en 1958 aux États-Unis, dans une obscure expérience de laboratoire montée à l'université du Wisconsin par le psychologue Harry Harlow et son équipe. Ils voulaient étudier les réactions affectives des bébés singes. Leurs résultats ont secoué le monde de la biologie, puis touché par ricochet les sciences sociales et d'autres disciplines.

Harlow et son équipe avaient érigé deux « substituts maternels ». La première « mère » était une structure en bois couverte de mousse et enveloppée de tissu éponge ; derrière elle, une ampoule électrique diffusait de la chaleur. La seconde, infiniment moins confortable, était une grille de fil de fer chauffée par rayonnement. Les deux donnaient du lait. Tous les bébés singes ont préféré téter la mère nourricière en tissu éponge. Mais même quand son lait s'est tari, ils se sont accrochés à elle : ils ont refusé de faire les quelques pas nécessaires pour aller s'alimenter au substitut en fil de fer. Et ils ont persisté dans cette attitude, jusqu'à l'inanition et à la mort.

Dans la revue *American Psychologist*, Harlow précise :

[Même] quand ils ont grandi et ont eu la possibilité d'apprendre, les sujets en contact avec la mère allaitante en fil de fer se sont montrés de moins en moins réactifs avec elle, et de plus en plus avec la mère non allaitante en tissu¹⁷.

Abasourdi par ce qu'il a observé avec ses collègues, il conclut :

La fonction première de l'acte nourricier en tant que variable affective est d'assurer des contacts corporels intimes et fréquents entre le bébé et la mère. Manifestement, l'homme ne vit pas que de lait¹⁸.

Les chercheurs n'avaient pas vraiment besoin d'arracher des bébés singes à leur mère et de les soumettre à cette expérience cruelle. On disposait déjà à l'époque de données prouvant que les bébés humains avaient eu le même comportement dans les orphelinats américains du début du siècle. Ces institutions publiques avaient été créées et maintenues pendant les grandes vagues d'immigration, entre les années 1880

et 1930, pour garantir un toit et des soins aux orphelins, aux enfants abandonnés ou à ceux qu'on enlevait à des familles indigentes incapables de s'en occuper. Les administrateurs des orphelinats étaient influencés par le dogme de l'ère progressiste qui associait souci moderne de l'hygiène et neutralité totale dans le rapport à l'enfant, afin que celui-ci devienne vite un être autonome et indépendant : à leurs yeux, tout contact physique était potentiellement non hygiénique et risquait de favoriser la diffusion de germes et d'infections. Pas question, par conséquent, que les infirmières caressent ou câlinent les nourrissons – d'autant que l'affection allait retarder le développement moral de l'enfant, le rendre dépendant, empêcher sa maturation accélérée en petit être maître de lui.

Les bébés étaient pour la plupart bien nourris, bien surveillés et logés dans des locaux aseptisés. Or, malgré cette prise en charge, ils dépérissaient en masse. Ils souffraient de dépression aiguë, manifestaient des comportements stéréotypés comme on en voit dans les cas d'extrême isolement. Leur alimentation était abondante, leur suivi médical adéquat, leur cadre de vie assez confortable – et pourtant leur taux de mortalité était de loin supérieur à celui des enfants élevés par leurs parents biologiques, ou par des nourrices ou des parents adoptifs.

Ce n'est que dans les années 1930 que les psychologues ont commencé à préconiser un changement de méthode en puériculture. Les infirmières ont alors reçu de nouvelles instructions : prendre les bébés dans les bras, les caresser, les bercer, les calmer, les reconforter, développer chez eux un sens du contact intime. Les nourrissons ont réagi presque aussitôt. Ils ont ressuscité et sont devenus actifs, affectueux, pleins de vie.

Qu'est-ce qui manquait aux orphelinats à l'ancienne ? Un des plus importants facteurs du développement des bébés : l'empathie. Aujourd'hui, à rebours de toutes les idées reçues, nous apprenons que la nature humaine ne consiste pas à rechercher l'autonomie – jusqu'à devenir comme une île –, mais bien la compagnie, l'affection, l'intimité. L'idée traditionnelle qui assimilait conscience de soi et autonomisation perd de son aura intellectuelle. Des spécialistes du développement de l'enfant toujours plus nombreux soutiennent à présent le contraire : le sentiment d'identité personnelle dépend de l'approfondissement des relations avec d'autres, il s'en nourrit. Et le moyen de forger ces liens, c'est l'empathie.

Si chercher la compagnie n'était pas un trait aussi fondamental de notre nature, nous n'aurions pas une telle peur de la solitude ou de

l'ostracisme. Être ignoré, exilé, c'est devenir une « non-personne », cesser d'exister aux yeux des autres. L'empathie est notre moyen psychologique de nous intégrer à la vie des autres et de partager de riches expériences. L'idée même de transcendance a ce sens-là : atteindre ce qui nous dépasse, participer à des communautés plus larges, nous insérer dans des réseaux de sens plus complexes.

Des psychiatres et des pédiatres de plus en plus nombreux ont rompu avec Freud à la fin des années 1930 et dans les années 1940 parce qu'ils n'étaient pas d'accord avec sa vision du principe de réalité. Parmi eux, William Fairbairn, Heinz Kohut, Ian Suttie, Donald Winnicott, John Bowlby et Mary Ainsworth, dont nous allons bientôt parler. Freud, on l'a vu, estimait que tout nouveau-né cherche à satisfaire ses pulsions libidinales – le « principe de plaisir ». C'est seulement plus tard, entre un an et demi et deux ans, que ses parents l'initient au « principe de réalité ». Pour Freud, la réalité est l'imposition de restrictions et de contraintes, à commencer par l'éducation à la propreté et les repas à heures régulières. Le bébé, explique-t-il, a besoin qu'on lui apprenne à différer la gratification, à réprimer ses pulsions instinctives pour se conformer aux normes qui rendent possible la vie sociale. La socialisation selon Freud passe par la répression des pulsions fondamentales, qu'il juge en dernière analyse autodestructrices et antisociales.

Bon nombre des psychologues renégats des années 1930 et 1940 voyaient les choses tout autrement. Les enfants naissent avec un principe de réalité, soutenaient-ils, et ce principe consiste à chercher l'affection, la compagnie, l'intimité, l'appartenance. Cette quête, selon eux, est la plus primaire de toutes les pulsions. Souvent, la société tempère ou refoule, à des fins socialement constructives, la soif d'affection et d'intimité, mais ce désir reste la quintessence de la nature humaine. (Nous examinerons les nouveaux acquis scientifiques sur la nature empathique des humains dans la première partie, « *Homo empathicus* ».)

Si les humains sont bien, à l'origine, des animaux sociaux avides de compagnie à qui l'empathie permet de se dépasser et de trouver du sens dans leurs relations avec d'autres, comment expliquer l'incroyable violence qu'ils se sont infligée mutuellement et qu'ils ont déchaînée contre les autres animaux ainsi que contre cette Terre où nous vivons ? Nul autre vivant n'a laissé sur la planète une empreinte aussi destructrice. « Il n'est personne qui ne dresse sa royauté sur un immense champ de cadavres », a écrit l'historien de la culture Elias Canetti¹⁹. Il voulait dire que, si nous réfléchissions au nombre considérable d'animaux et à l'énormité des ressources terrestres que chacun

de nous a expropriés et consommés dans sa vie pour perpétuer son existence, nous serions probablement atterrés par ce carnage. Mais cette mystérieuse dualité a peut-être une explication. Je suis persuadé qu'un immense paradoxe est à l'œuvre dans l'histoire de l'humanité. Au cœur de la saga humaine, il y a une situation sans issue, une contradiction d'une immense portée qui accompagne notre espèce, sinon depuis le tout début, du moins depuis l'époque où nos ancêtres préhistoriques ont entamé la lente métamorphose qui a fait d'eux des êtres civilisés, des milliers d'années avant Jésus-Christ.

Comprenons bien, d'abord, que l'usage fréquent de la violence gratuite n'a pas été la norme mais l'exception dans l'histoire de l'humanité – je veux dire depuis qu'existent sur terre des êtres humains anatomiquement modernes. Certes, comme toutes les autres espèces de mammifères, la nôtre doit un peu exproprier d'autres animaux et manipuler son environnement pour subsister. Pendant 93 % de notre durée de vie en tant qu'espèce, nous avons vécu en chasseurs-cueilleurs au sein de petits groupes tribaux de trente à cent cinquante personnes. Les hommes et les femmes de ces temps reculés étaient nomades, ils avaient un mode de vie communautaire. Si l'agression et la violence existaient chez nos ancêtres du Paléolithique, elles s'exerçaient en général à petite échelle et se limitaient à la défense de territoires de migration contre des intrus, ou aux conflits sur le choix des partenaires sexuels. Comme les chimpanzés, nos plus proches parents, les humains passaient beaucoup plus de temps à pratiquer des activités socialement positives – la toilette mutuelle, le jeu, etc.

Même dans les premières sociétés horticoles/agricoles du Néolithique européen, les archéologues ne trouvent pratiquement aucune arme, aucun vestige de fortifications militaires, et peu d'indices de violence guerrière ou d'occupation²⁰. L'archéologue Marija Gimbutas souligne que les premiers agriculteurs européens vivaient assez pacifiquement. Leurs sociétés étaient nettement égalitaires et matrilineaires. Les techniques artisanales étaient avancées et la culture d'un haut niveau artistique, comme le montrent les découvertes archéologiques de la période.

Mais, à partir de 4400 avant J.-C., l'Europe a été secouée par une vague d'invasions venues de l'Est²¹. Des cavaliers nomades des steppes eurasiatiques ont déferlé sur l'Europe méridionale et orientale et détruit la paisible existence agricole qui y existait depuis quelques millénaires. Ces envahisseurs, qu'on appelle les Kourgans, élevaient des chevaux capables de porter des hommes. Le cheval monté leur a donné la supé-

riorité militaire : il leur a permis de surprendre, de vaincre et d'occuper les communautés villageoises d'une grande partie de l'Eurasie dans les siècles qui ont suivi.

Ces cow-boys archaïques ont apporté une nouvelle sensibilité guerrière. Et – autre innovation cruciale – ils ont appris à domestiquer les bovins et à garder en troupeaux un grand nombre d'animaux. Le troupeau était une forme de capital. « Cheptel » et « capital » ont d'ailleurs la même étymologie²². Le cheptel, c'était la propriété. Le bétail était considéré comme de la richesse transférable, comme un avoir pouvant servir de moyen d'échange usuel entre peuples et entre cultures, et d'instrument de pouvoir sur les personnes et sur les territoires.

La transformation des animaux en capital et en source de richesse et de pouvoir a été une expérience dont les leçons ont vite été appliquées aux humains. Au Moyen-Orient, vers le quatrième millénaire avant Jésus-Christ, naissent des sociétés fondées sur le regroupement en troupeaux de milliers d'humains dans des équipes de travail géantes, pour creuser des canaux, ériger des digues et créer les premières civilisations de l'agriculture hydraulique à grande échelle.

La création de la « mégamachine » humaine, comme disait Lewis Mumford, a inauguré une restructuration radicale de la société. Les relations familiales matriarcales ont cédé la place à de nouvelles formes de pouvoir patriarcales. L'autorité traditionnelle, structurée autour des classes d'âge qui jalonnent le déroulement d'une vie, de la petite enfance à la vieillesse, a été remplacée par la domination abstraite d'un monarque unique au pouvoir absolu. Ce pouvoir était géré par une administration centralisée, conçue pour réprimer et enrégimenter des dizaines de milliers de personnes : il s'agissait d'exploiter les richesses de la terre et de créer des excédents toujours plus importants afin d'étendre les limites de l'empire humain. C'est à cet instant – l'aube de la civilisation – que commence notre récit. Il est plein d'espoir et pourtant déprimant, fondé sur la contradiction certainement la plus étrange de l'histoire.

La réalité est claire : chaque civilisation énergivore plus complexe qui apparaît dans l'histoire intensifie le rythme, le flux et la densité des échanges humains, et crée davantage de liens entre les gens. Le flux d'énergie accru qui la traverse crée aussi des excédents, et permet ainsi la croissance démographique et l'expansion des relations commerciales avec des communautés proches et lointaines. La complexité même de civilisations plus avancées – les sociétés agricoles hydrauliques fondées sur de vastes systèmes d'irrigation, les sociétés industrielles fondées

sur l'exploitation de l'énergie fossile – oblige à pousser plus loin la différenciation et l'individualisation : il faut des compétences, des fonctions et des responsabilités spécialisées, dans des milieux sociaux toujours plus interdépendants. Ce processus de différenciation éloigne du « nous » collectif tribal et rapproche d'un « je » toujours plus individuel. La diversification des rôles est le chemin qui conduit à l'identité personnelle.

Les petites unités familiales, ou de parenté étendue, de trente à cent cinquante personnes, caractéristiques des cultures orales de chasseurs-cueilleurs, ne connaissaient qu'une différenciation fonctionnelle minimale, donc ne contribuaient guère à distinguer l'individu en tant que personnalité unique. Les hommes et les femmes de ces temps reculés vivaient collectivement, mais pas en collectifs d'individus conscients de leur identité propre. Rien à voir avec Manhattan en 2010, où chacun, à moins de dix minutes de son domicile ou de son bureau, est potentiellement en contact avec 220 000 autres personnes, voire plus, dont chacune a sa propre fonction, ses propres responsabilités et son identité la distinguant du groupe, toutes fonctionnant pourtant ensemble dans un organisme socio-économique intégré et très interdépendant.

L'éveil du sens de l'identité personnelle, né de la différenciation, est crucial pour le développement et l'expansion de l'empathie. Plus le moi s'individualise et se développe, plus nous prenons conscience de notre existence unique, finie et mortelle, de notre solitude existentielle, des mille défis auxquels nous nous heurtons dans notre lutte pour être et pour nous épanouir. Ce sont ces sentiments existentiels en nous qui nous permettent d'entrer en empathie avec ceux, très proches, qu'éprouvent les autres. L'intensification de l'empathie permet aussi à une population toujours plus individualisée de se retrouver ensemble dans des organismes sociaux plus interdépendants, plus larges, plus intégrés. Ce processus caractérise ce que nous nommons civilisation. La civilisation, c'est la détribalisation : la socialisation fondée sur les liens du sang se défait et une resocialisation s'opère sur la base de liens d'association entre individus. L'élargissement de l'empathie est le mécanisme psychologique qui rend possible cette mutation, et la transition. Quand nous disons « civiliser », nous voulons dire « empathiser ».

Aujourd'hui, dans ce qui devient vite une civilisation interconnectée à l'échelle mondiale, la conscience empathique commence à toucher les derniers confins de la biosphère et toutes les créatures vivantes. Malheureusement, cela se produit au moment précis de

l'histoire où ces mêmes structures économiques qui nous rassemblent aspirent massivement les ressources restantes de la Terre pour perpétuer une civilisation urbaine interdépendante et ultra-complexe, et, ce faisant, détruisent la biosphère. Voici que nous ressentons de l'empathie pour les ours polaires et les pingouins du bout du monde, sous lesquels la glace fond en raison du réchauffement de la planète induit par les activités industrielles. Les pôles sont pris dans les glaces depuis des millions d'années. Or voici que les scientifiques disent qu'en 2030 « nous n'aurons peut-être plus du tout de glace en été dans l'océan Arctique²³ ». Et, partout, on se pose une question sans précédent dans l'histoire : pourrions-nous continuer à alimenter notre espèce ?

Apparue en 1945 avec le bombardement atomique, par le gouvernement des États-Unis, d'Hiroshima et de Nagasaki, l'idée de l'extinction de l'espèce prend aujourd'hui un nouveau relief dans un rapport de James Hansen, directeur du Goddard Institute for Space Studies de la NASA. Selon lui, le changement climatique provoqué par la voracité de l'économie mondiale pourrait avoir fait monter de 6 °C la température de la Terre à la fin du siècle ou peu après, ce qui mettrait fin à la civilisation telle que nous la connaissons. D'où sa mise en garde :

Si l'humanité veut préserver une planète semblable à celle où s'est développée la civilisation et qui convient à la vie sur terre, les données paléoclimatiques et le changement climatique en cours suggèrent qu'il faudra ramener le CO₂ de son niveau actuel de 385 ppm (parts par million) à 350 ppm au grand maximum, mais probablement plus bas²⁴.

Une telle réduction dépasse tous les objectifs aujourd'hui en discussion sur la scène internationale.

S'il restait le moindre doute quant à la gravité du problème – à savoir, à quel point notre espèce est proche des limites de sa viabilité sur terre –, une statistique suffirait à le dissiper. Selon les scientifiques, les près de sept milliards d'humains qui vivent actuellement sur la planète représentent moins de 1 % de la biomasse totale des « consommateurs » de la Terre²⁵. Or, avec la complexité de notre infrastructure socio-économique mondiale, nous consommons aujourd'hui près de 24 % du « produit primaire net » de la Terre – la quantité nette d'énergie solaire convertie en matière organique végétale par photosynthèse²⁶. (Nous examinerons