

Séminaire « Clivages, radicalisations et démocratie »

Séance du 12 novembre 2025

Luc Magnenat

Enfants de la biosphère et enfants de la technique

« Peu à peu, il devint impossible d'échanger avec quiconque une parole raisonnable. Les plus pacifiques, les plus débonnaires étaient enivrés par les vapeurs de sang. Des amis que j'avais toujours connus comme des individualistes déterminés s'étaient transformés du jour au lendemain en patriotes fanatiques. [...] Il ne restait dès lors qu'une chose à faire : se replier sur soi-même et se taire aussi longtemps que durerait la fièvre. »
(Stefan Zweig, cité par Squiggle.be)

Stefan Zweig, écrivain de la frustration

Au moment d'écrire ce texte, je repense à une question posée lors du séminaire *Clivages, radicalisations, démocratie* du 8 octobre 2025 : « Comment le citoyen peut-il supporter les frustrations de la vie démocratique ? »

Cette question pourrait être élargie : « Combien de frustrations ou, plutôt, combien de sacrifices, une population (un être humain) peut-elle endurer pour parvenir à la décroissance économique que semble imposer le désastre environnemental dans lequel nous entrons ? »

Cette question paraît littéralement essentielle au psychanalyste que je suis. Elle est au cœur de la dynamique inconsciente de la vie psychique individuelle et collective, de nos tendances démocratiques comme de nos élans de radicalisation. Elle va me permettre de décrire – avec simplicité, je l'espère – quelques aspects du fonctionnement de la personnalité humaine, en guise d'introduction.

Au cours d'un siècle de pratique, la psychanalyse n'a cessé de révéler à quel point les êtres humains sont en partie guidés par leur inconscient, c'est-à-dire *par une recherche du plaisir et par un évitement de la frustration* plutôt que par un *souci de la réalité*. De plus, la psychanalyse contemporaine révèle que la personnalité humaine est hétérogène, composée de trois parties : une première partie saine, adulte, réaliste, capable de réflexion et de sacrifice pour le bien commun ; une seconde partie infantile, avide, narcissique, irréaliste, qui *ne peut pas* tolérer la frustration, qui exige de manière omnipotente des satisfactions immédiates, qui peut préférer croire à des illusions, voire à des idéologies délirantes, plutôt que se confronter aux limites potentiellement déprimantes de la réalité et de la finitude humaine ; et une troisième partie qui apparaît comme un socle indifférencié de la personnalité, en attente de différenciation par l'accès à la pensée, marquée par l'ambiguïté, c'est-à-dire par l'indifférenciation des émotions, de soi avec autrui, et des valeurs éthiques.

La brève citation de Stefan Zweig mise en exergue pourrait illustrer ces trois parties de la personnalité en action. Lorsque Zweig se fait l'observateur réaliste et éloquent du contexte historique de son époque, et lorsqu'il parle de se taire pour se protéger et protéger autrui, je pense que c'est la partie mature, réaliste et altruiste, de sa personnalité qui s'exprime d'une manière qui traduit une appréhension globale de sa situation historique et un sens

nuancé des valeurs de Bien et de Mal. Lorsqu'il décrit la radicalisation dont il est le témoin, je pense qu'il décrit la partie narcissique, folle, de notre personnalité en action dans un champ social saisi par une bouffée de fascisme. Et lorsqu'il propose de se « replier sur soi », je pourrais voir la partie indifférenciée de notre personnalité en action selon une aptitude ambiguë à « s'adapter à n'importe quoi », même à des violences sociales potentiellement extrêmes.

Une première dynamique émotionnelle, individuelle et collective, s'esquisse là : l'intolérance à la frustration mène à la radicalisation, tandis que la tolérance à la frustration, aux limites, aux sacrifices, à la conflictualité de la pensée et des opinions, initie ce que nous pourrions considérer comme une « inclination démocratique ». Cette perspective psychanalytique décrit une forme de « séparation des eaux » - tolérance et intolérance et apathie à la frustration, démocratie et radicalisation et adaptation à n'importe quoi par la massification ambiguë - inscrite au cœur de notre personnalité.

Une dimension manque toutefois à cette brève citation de Zweig : celle de la place de la Technique dans la vie de l'être humain et de ses sociétés. Ce manque est intéressant. Il pourrait être l'indice que la Technique fait tellement partie de la nature humaine, qu'elle détermine à un tel point la forme individualiste, narcissique, ou, au contraire, socialiste de nos sociétés, que nous ne la ressentons pas comme *hors* de nous. Comme si l'être humain était fondamentalement, ontologiquement, un « être technique ». Ce qui pose une question : où finit notre « moi », notre corps, et où commence une Technique qui prolonge le moi, le corps, la main ?

Un bébé, un smartphone, et un parent

Je vous propose de réfléchir à la scène suivante : *une mère allaite son bébé tout en regardant son smartphone plutôt que son bébé ; le bébé cherche le regard de sa mère, ne le trouve pas, puis son regard se perd dans le vide*. Cette scène, banale mais potentiellement tragique, me semble paradigmatique du rôle joué par la Technique dans notre vie sociale contemporaine. Je peux imaginer que ce bébé est *déprivé* du regard que sa mère pourrait porter sur lui et que cette mère est *déprivée* par la fascination de son smartphone de la joie de se laisser aller à ses élans de dévouement maternel. La mère et le bébé sont tous deux déprivés de l'expérience d'une rencontre affective potentiellement maturative, pour l'un comme pour l'autre, par une interférence technique.

À ce point, je dois préciser mon vocabulaire et ajouter qu'un siècle de psychanalyse nous a enseigné combien le psychisme de chacune et de chacun est *bisexuel*. La fonction maternelle est déterminée tant par le jeu complexe des identifications bisexuelles qui se développent dans le cours d'une vie que par le sexe de naissance, biologique. Le lecteur est libre de lire « père » lorsque j'écris « mère » et « mère » lorsque j'écris « père ». L'essentiel étant de prendre en compte un couple hétéroparental ou homoparental dont l'un des partenaires exerce une fonction maternelle et l'autre une fonction tierce, protectrice de la fonction maternelle.

La scène que je viens de décrire pourrait aussi bien se dérouler entre un enfant et un homme qui le nourrit en étant absorbé par un écran. Ou dans une famille qui regarde la télévision durant ses repas, les parents face à la télévision, les enfants dos à elle, face à des parents qui ne les regardent pas, des enfants qui se sentent inexistantes et finissent par se rabattre sur leurs portables. S'ils en ont.

Le point important est que la Technique fait ici irruption dans une relation qui devrait en être protégée pour demeurer au plus haut point intime, affective, et vitalement maturative pour le développement de la pensée. Tout comme nos vies adultes, individuelles et

collectives, devraient être protégées de la surpuissance de nos techniques contemporaines et de leurs conséquences : la crise environnementale, comme aboutissement de trois siècles d'accumulation de déchets de la révolution industrielle et technique, la situation atomique, la bulle numérique du cyberspace et son Intelligence Artificielle.

La néoténie et la fonction maternelle comme matrices de la pensée

Le moment de la naissance pourrait être considéré comme un changement d'état « catastrophique ». La mère peut ressentir des « sentiments de catastrophe » à l'idée qu'elle ou son enfant puissent mourir lors de cet événement. À sa naissance, le bébé perd un ventre maternel pourvoyeur de vie et de sécurité pour découvrir ... quoi ? Sa condition néoténique, sa formidable immaturité, sa dépendance absolue à l'égard de son nouvel environnement, et les « sentiments de catastrophe » qui accompagnent cette découverte. Il crie, s'agite ! Ouf, il respire, il est vivant, pensent les parents et la sage-femme qui s'affairent avec amour et dévouement autour de ce bébé, qui *comprennent* sa détresse et qui *enveloppent* son petit corps fragile. La fonction maternelle entre en action.

En enveloppant ce bébé et en comprenant sa détresse, les parents exercent une fonction vitale non seulement pour la survie physique de ce bébé, mais également pour la naissance de son activité de pensée. Ils transforment son sentiment de catastrophe en bien-être physique et émotionnel. Cette transformation pourrait paraître insignifiante, alors qu'elle est littéralement essentielle, ontologique.

Le dévouement parental ordinaire exacerbe l'écoute par les parents de la vie émotionnelle brute, chaotique, de leur bébé. Ces parents entendent et observent les « indices », les « signes », des sentiments de catastrophe de leur enfant, et ils y répondent par leurs actions, leurs gestes, leurs mimiques, leurs paroles. Ce faisant, ils offrent deux choses vitales à leur bébé.

D'une part, ils lui offrent un *environnement* dont la qualité contenante redouble et prolonge le ventre maternel perdu. Ils s'offrent comme un cadre de vie, comme des « parents-environnement » avec lesquels leur enfant pourra nouer une relation symbiotique analogue à celle ressentie avec le ventre maternel. Lorsque les conditions seront fastes, cet environnement constituera pour le bébé un arrière-plan de sécurité affective durant sa lente maturation vers l'âge adulte.

D'autre part, les parents offrent à leur bébé des *relations* différenciées et différenciantes. Leur compréhension de l'état émotionnel de leur enfant, de sa détresse, de ses sentiments de catastrophe, donne un « sens » à cette catastrophe : ce n'est pas une catastrophe mais une naissance, bienvenue parmi nous ! Ces parents donnent une *qualité* de pensée à une *quantité* d'expériences émotionnelles brutes de leur bébé. Ils transforment une symbiose en une relation. Leur compréhension intuitive de la vie émotionnelle de leur bébé est la « sage-femme » qui aide à la naissance du moi de leur enfant et à celle de sa pensée. Nous pourrions dire qu'ils « rêvent » leur bébé (Bion, 1962).

Une *boucle de pensée* s'instaure ainsi entre un bébé et ses parents qui transforme des « sentiments » brut de catastrophe en un « sens » de la catastrophe. Ces boucles de pensée donnent un sens à la vie émotionnelle du bébé. Celui-ci ressent cette transformation de sa vie émotionnelle opérée par les parents et il *intériorise* cette transformation d'une manière qui développe son moi, son activité de pensée, et son sentiment de sécurité existentielle. C'est pourquoi Freud pensait que l'être humain est d'emblée un être social, et c'est pourquoi nous pourrions penser que ce groupe formé d'un bébé, de parents et d'une sage-femme, inscrit d'emblée l'enfant dans un « microcosme

démocratique ». La tendance démocratique a donc une dette énorme envers les parents, et plus particulièrement envers la femme (Winnicott, 1950).

Dès lors, l'enfant ne cessera de vivre dans deux mondes à la fois : *le monde des relations émotionnelles* à autrui grâce auquel sa pensée se développera – ou pas – et *le monde-fantôme des liens symbiotiques* silencieusement noués avec tous les cadres qu'offre une vie : du ventre maternel à la maternité où cet enfant naît (ce pourrait aussi être une savane), à la culture qui l'accueille, jusqu'à la biosphère qui l'héberge.

Durant les mois qui suivront sa naissance, cet enfant trouvera une position qui l'accompagnera sa vie durant : assis sur les genoux de sa mère, il découvrira devant lui le monde de relations humaines tandis que son dos nouera un lien symbiotique avec le ventre de sa mère, elle-même « enveloppée » de la protection paternelle, toute la famille étant plongée dans une culture qui elle-même « s'appuie » sur la nature, sur la biosphère.

C'est en étant en relation avec autrui et symbiotiquement appuyée sur nos cadres de vie que se développe notre pensée. Ce sont donc *l'intimité* des relations avec autrui et la *stabilité* de nos cadres de vie qui doivent être préservés pour protéger notre bien le plus précieux, et le plus fragile : l'épanouissement d'une vie émotionnelle et le développement d'une pensée.

Usage altruiste et usage narcissique de la Technique

Les exemples ci-dessus - l'allaitement accompagné d'un smartphone et la naissance dans l'environnement technique d'une maternité - illustrent, je pense, combien c'est *l'usage* que nous faisons de la Technique qui est à prendre en considération pour évaluer son impact sur le développement de l'activité de pensée.

Je ressens la scène de la naissance dans une maternité comme l'illustration d'une utilisation bienfaisante de la technique. La technique de la maternité – qui comprend l'expérience et le savoir-faire de la sage-femme - est ici au service de multiples naissances : la naissance d'une famille ordinaire et de sa vie relationnelle, la naissance physique d'un bébé, et la naissance de l'activité de pensée de ce bébé par le jeu de la rencontre affective de ce bébé avec ses parents. Je dirais que cette Technique est bonne car elle est au service d'autrui et de l'acte qui est peut-être le plus adulte qui soit : fonder une famille, un embryon de démocratie, et développer une pensée qui ne peut être fondamentalement qu'une co-pensée groupale. Cet usage d'une technique relativement *low tech* est *altruiste*, au service de la vie, de l'émotion, de la pensée. Elle encadre et appuie la naissance d'un « bon foyer ordinaire » (Winnicott, 1950) que nous pouvons reconnaître comme le berceau d'une activité de pensée et d'une « inclination démocratique » *spontanées*, et avec lesquelles il ne faut surtout *pas* interférer car c'est ainsi que se fait inconsciemment le « commun », de mon point de vue de psychanalyste.

Je ressens la situation de la mère qui allaite son bébé en regardant son smartphone plutôt que son bébé comme un exemple d'une *ingérence* dans une relation mère-bébé, comme une *interférence* de la technique avec le développement potentiel d'une pensée. Contrairement à la scène de la maternité où toute l'attention des protagonistes est tournée vers la rencontre avec un bébé, le smartphone paraît détourner l'attention de la mère loin des besoins de son enfant. Son regard posé sur le smartphone n'est plus en quête des émotions de son bébé ; son visage n'est plus tourné vers celui-ci comme un *miroir* qui pourrait refléter à son bébé ce qu'il *ressent* et *qui* il est.

Au lieu de se sentir « rêvé » par sa mère, ce bébé risque d'être soumis à une carence de sa vie affective : le « vide » que son regard semble rencontrer. L'usage de la technique paraît s'inscrire ici dans un registre *narcissique*. Si ce n'est celui de la mère, celui des

propriétaires de la technique qui profitent, dans tous les sens de ce terme, de cette technique. Car bien entendu, je peux aussi imaginer que cette mère soit en communication avec le père de son enfant ou qu'elle cherche sur son smartphone une aide à l'allaitement, comme elle le ferait en s'adressant à la présence d'une bonne grand-mère.

Enfants de la biosphère et enfants de la technique

Toutefois, la surpuissance de la Technique contemporaine apparaît de plus en plus comme une source d'interférences majeures non seulement avec la vie du « bon foyer ordinaire » mais aussi avec la vie des « bons écosystèmes ordinaires », voire avec la survie de l'humanité.

La crise environnementale, la situation atomique et l'Intelligence Artificielle interrogent ce qui fait le « propre » de l'homme, ce qui lui est essentiel, « spécifique », dans le sens de ce qui n'appartient qu'à une espèce, qui permet de la circonscrire, à défaut de la définir en son intégralité. L'intérêt de la notion de « propre de l'homme » réside dans son ouverture aux exceptions, à l'altérité des espèces les unes vis-à-vis des autres, à leur différenciation, aux « niches » que chaque espèce occupe dans le monde écosystémique de la biosphère.

Dans notre culture naturaliste, seul *homo* serait *sapiens*, intelligent, pensait Karl von Linné. La sagesse distinguerait l'espèce humaine des autres espèces vivantes. *Homo* est également *demens*, nous enseigne un siècle de pratique psychanalytique et l'incommensurable barbarie du XX^{ème} siècle. Mais *homo* n'est pas que *sapiens* et *demens*. Il est également *faber* (Arendt, 1958 ; Papaux, 2019, 2025) : sa propension au *faire (faber)* l'emporte de beaucoup sur son inclination à la retenue, à la sagesse (*sapiens*). L'être humain est un « animal-qui-fabrique-des-outils », écrit le psychanalyste Bion (1991, p. 38), il est un « animal technique » (Papaux, 2025) qui tend à résoudre ses problèmes émotionnels et pulsionnels inconscients, *intrinsèques*, par une recherche permanente de solutions techniques ou politiques *extrinsèques* qui le détournent du problème principal : la dynamique conflictuelle de sa vie psychique inconsciente qui est pourtant au cœur de sa vitalité émotionnelle et de son sentiment d'existence (Bion, 1947).

Oui, « l'outil exsude de la main de l'homme », écrit le paléontologue André Leroi-Gourhan (1964, p. 151). Il n'y a donc aucune solution de continuité entre notre corps et l'outil, relève Dominique Bourg (1996, p. 185) : exsudé par l'organisme, l'outil ferait même corps avec notre squelette à la manière d'un exosquelette, d'un exosoma, d'une somme « d'organes inorganiques » (Papaux, 2025, p. 284). L'humanité se serait construite hors d'elle-même, dans le faire, « sur le fond d'un édifice exosomatique, artificiel et objectif, c'est-à-dire par la constitution d'un réseau d'artefacts tant linguistiques qu'utilitaires ... L'humanité réside dans son aptitude technicienne » (Bourg, 1996, pp. 9, 185).

L'être humain est *au* monde, comme les autres espèces, mais il n'est pas ontologiquement *du* monde, écrit Papaux (2025). Il est *au* monde par une biologie corporelle qui l'apparente à l'ensemble du vivant. Il n'est pas *du* monde dans le sens d'appartenir à une espèce spontanément et naturellement inscrite *dans* le tissu des liens écosystémiques de la biosphère, comme l'est l'ensemble des autres espèces. L'espèce humaine est « sans niche écologique propre. » (*ibid.*, p. 16). L'être humain ne peut s'insérer dans la biosphère que par une aptitude technique qui lui permet de se créer une « niche » artificielle - littéralement faite d'artefacts - dans le monde écosystémique. Dès lors, « la terre entière deviendra sa niche "propre". » (*ibid.*, p. 16). À l'âge de l'Anthropocène, la technique est notre milieu, désormais,

Durant des millénaires, l'outil – qui est aussi une arme - est demeuré à la mesure d'un corps humain investi dans le travail, l'art, la chasse et la guerre. Il y eut un équilibre entre

l'être humain, l'outil, l'arme et la culture. Cette harmonie entre notre corps et nos outils fut transformée par la révolution industrielle. Tout d'abord exsudés de notre main et simples outils, les objets techniques sont devenus des machines complexes dotées d'une autonomie vis-à-vis de notre corps, propulsées au charbon, au pétrole, à l'uranium, à l'informatique. « Les machines disposent désormais d'une force de contrainte propre et les ensembles techniques accèdent à la stabilité et à la permanence », écrit Bourg (1996, p. 191). La relation entre le corps humain et ses outils, ses machines, ses produits, ses déchets, s'est inversée comme un gant qui se retourne : ce n'est plus l'outil qui est au service de l'homme mais l'homme lui-même qui est devenu un serveur de la machine, voire de ses déchets ; un « outil » de la machinerie industrielle ; une « machine à consommer » dirigée par la publicité, par les algorithmes d'internet et des réseaux sociaux (Magos, 2021) ; l'exécutant soumis à une « société gestionnaire » (Dejours, 1998, 2006) ou à une « culture de l'incurie » (Weintrobe, 2021, 2023) gouvernée par une politique prônant un développement économique sans fin sur une planète aux ressources finies, limitées. Comme le sont les ressources de notre corps.

Par conséquent, l'être humain occupe une *position tragique* dans la biosphère. Enfant de la biosphère et enfant de la technique, il souffre d'un paradoxe : inapte à toute niche écologique naturelle, il est condamné à en fabriquer une dans le lit de la biosphère dont il dépend autant qu'un nourrisson dépend de ses parents.

Pour faire corps avec la biosphère à laquelle il appartient en tant que *vivant* humain, son mode particulier d'exercer sa nature par la technique entraîne une artificialisation, voire un écrasement de la biosphère qui semble entrer en contradiction avec sa propre essence de vivant. L'absence de technique, d'artifices, le condamne à mort ou à l'animalité, et une pléthore de techniques conduit à la totalisation artificielle de la Terre, « préparant l'écrasement planétaire de cet *homo faber* » (Papaux, 2025, p. 288).

Un singe joue avec une technique surpuissante

Au sortir de la Première Guerre Mondiale, au cœur de la montée du nazisme, Freud avance que « l'homme est devenu pour ainsi dire une sorte de "dieu prothétique", un dieu certes admirable s'il revêt tous ses organes auxiliaires, mais ceux-ci n'ont pas poussé avec lui et lui donnent souvent bien du mal » (1929, p. 39). Puis il ajoute dans la dernière page de *Malaise dans la civilisation* (1929) que dieu et diable, Eros et Thanatos, la raison et la folie, vont toujours de pair et que l'homme se révèle, dans l'usage de sa « prothèse » technique, aussi bien « diable prothétique » que « dieu prothétique » : « Les hommes sont maintenant parvenus si loin dans la domination des forces de la nature qu'avec l'aide de ces dernières il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier. Ils le savent, de là une bonne part de leur inquiétude présente, de leur malheur, de leur fonds d'angoisse. Et maintenant il faut s'attendre que l'autre des deux "puissances célestes", l'Éros éternel, fasse un effort pour s'affirmer dans le combat avec son adversaire tout aussi immortel. Mais qui peut présumer du succès et de l'issue ? » (1930, p. 333). L'être humain est un singe qui joue avec une bombe atomique, résume Bion (1991, p. 52).

Si nous pensons que l'homme est en partie gouverné par son inconscient, nous pouvons supposer que notre inconscient exsude de notre main avec nos outils, et il qu'en accompagne l'action. Nous pourrions en déduire que notre technique est également sous l'emprise de cet inconscient et de la permanente poussée des pulsions qui l'animent, sous l'emprise de la partie psychotique, délirante, de notre personnalité aussi bien que sous celle de la partie non psychotique, réaliste, adulte, de celle-ci.

Mais il y a-t-il encore un inconscient, une intériorité, voire même un corps à habiter, où vivre, dès lors que notre inclination la plus viscérale serait de nous projeter dans un édifice exosomatique technique pour tenter, peut-être, de maîtriser *par l'omnipotence* notre angoisse d'exister et, un jour, de ne plus exister, demande Alain Papaux (2019) ? « Quoi qu'il en soit des promesses technologiques, elles désymbolisent le corps, affadissant de la sorte la preuve la plus immédiate de notre finitude, dont l'oubli nous précipite dans l'*hubris* et son désastre environnemental », ajoute-t-il (2019, p. 254).

Incapables de comprendre ce que nous sommes capables de faire

Cette déshumanisation s'est aggravée durant un siècle, le XXème, qui a atteint des sommets de barbarie. Une nouvelle révolution industrielle a eu lieu, celle d'un homme menacé « d'obsolescence » (Anders, 1956) par la surpuissance totalitaire de sa technique et par la production industrielle de la mort au service d'idéologies délirantes (Hilberg, 1985, 2005 ; Lanzman, 1985, 1990 ; Anders, 1956, 2002 ; Arendt, 1951 ; et *alt.*) : la mort industrielle dans les camps nazis ; la mort par des tapis de bombes sur des villes d'Europe ; la mort par les bombes atomiques larguées sur Hiroshima et Nagasaki ; la mort par l'accumulation des déchets de la révolution industrielle et technique - soit par la crise environnementale, son extinction de masse des espèces et son dérèglement climatique.

Nous vivons aujourd'hui un cumul de situations critiques. À la menace des camps, dont la permanence est avérée, aux dangers écocides de la crise environnementale, à ceux, biocides, de la prolifération nucléaire militaire et de la filière nucléaire civile qui en est indissociable, s'adjoint aujourd'hui une ultime évolution technique : « l'exsudation » de notre cerveau, voire de notre pensée, dans le réseau des machines de l'Intelligence Artificielle dont l'une des premières utilisations notoires éhontées est son engagement militaire dans le choix des cibles de la guerre en Europe et au Proche-Orient. Une menace technique et amoralise pèse désormais sur toutes les dimensions du vivant selon des situations d'irréversibilité qui semblent se renforcer mutuellement (Villalba, 2022).

À la menace de la surpuissance des forces de la nature – qui prend aujourd'hui le visage nouveau d'une épidémie d'épidémies et d'une crise environnementale en voie d'emballement par le passage de *points de bascule* du dérèglement climatique et de l'érosion de la biodiversité – se conjoint la menace de la surpuissance de nos techniques (dont la bombe atomique est le paradigme), la menace de la surpuissance de l'autonomisation informatique de la gestion de nos techniques par l'Intelligence Artificielle, et la menace de la surpuissance de l'immortalité de nos produits lorsqu'ils deviennent des « zombies », des déchets, soit une crise environnementale. Désormais, depuis les camps d'extermination, depuis Hiroshima, Nagasaki, Tchernobyl, Fukushima, depuis l'Intelligence Artificielle, « nous sommes plus petits que nous-mêmes, nous ne sommes absolument pas à la hauteur de ce que nous sommes capables d'inventer et de faire ; notre imagination n'est pas proportionnée à ses produits, et certainement pas à leurs conséquences » (Anders, 2002, p. 322).

Car un « décalage prométhéen » (Anders, 1956) semble s'être instauré entre la démesure de notre exosoma technique, les ressources *finies* et l'habitabilité *limitée* de la biosphère de notre planète, et les *limites* de notre capacité humaine à nous représenter émotionnellement et intellectuellement la surpuissance des outils qui exsudent de nos mains : plus un seul d'entre nous n'est en mesure de maîtriser le développement technique en termes d'imagination, d'émotion ou de morale, écrit Anders (1995). « Il se pourrait, créatures terrestres qui avons commencé d'agir en habitants de l'univers [en faisant venir le "soleil", soit la force nucléaire, sur Terre], que nous ne soyons plus jamais capables de

comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer, les choses que nous sommes cependant capables de faire » (Arendt, 1958, p. 36, ma parenthèse).

Apocalypse avec royaume ou apocalypse sans royaume ?

L'article du psychanalyste Harold Searles (1972) intitulé *Les processus inconscients en jeu dans la crise environnementale* demeure d'une grande actualité. Par ce texte, Searles extrapole au niveau collectif, présent et futur, ce qu'il découvre dans sa clinique psychanalytique, en postulant que nous pourrions avoir noué une double relation avec la biosphère : d'une part, *une relation adulte d'apparement* avec notre berceau écosystémique qui nous aide à prendre conscience de la crise environnementale, à l'affronter de façon mature, et, d'autre part, une symbiose pathologique avec la crise environnementale et avec la situation atomique (et avec l'Intelligence Artificielle, pourrions-nous ajouter aujourd'hui), qui nous *déshumanise* et qui, littéralement, nous *dénature*, nous et les générations à venir.

Je pense plus particulièrement à un passage bouleversant de ce texte (mes parenthèses) : « Parce que nous avons tendance à penser que la mort subite due à une guerre nucléaire est une menace totalement hors de notre contrôle, nous pouvons préférer la mort plus lente et plus contrôlable que la pollution (la crise environnementale) offre comme étant apparemment la seule alternative ... D'un autre côté, considérer cette lente strangulation (par la crise environnementale) comme une agonie inévitable fait aspirer au soulagement rapide qu'apporterait une guerre nucléaire ... Aujourd'hui, nous vivons dans une époque où nous devons sauver le monde réel ou l'utiliser comme instrument de notre destruction. Je pense que le plus grand danger ne réside ni dans la bombe à hydrogène elle-même ni dans l'action létale, plus lente, de la pollution par notre suprême technologie. Le plus grand danger réside dans le fait que le monde est dans un état tel qu'il éveille nos angoisses les plus précoces et qu'il offre dans le même mouvement la "promesse" délirante, la promesse en réalité mortelle, de calmer ces angoisses, de les effacer par l'externalisation et la réification complètes de nos conflits les plus primitifs à l'origine de ces angoisses. L'attraction exercée par le désir tout-puissant de se libérer des conflits humains nous met en danger de causer notre extinction. »

Autrement dit, qu'allons-nous préférer : souffrir de ressentir et de penser, ou abrégier la souffrance de penser ? Abrégier la souffrance de penser par un bref éclair atomique, en nous enfermant dans la bulle numérique du monde virtuel de l'Intelligence Artificielle, ou en croyant à l'illusion délirante d'une fuite dans les étoiles et dans le transhumanisme ?

Par ces propos, je pense que Searles prenait acte que nous sommes collectivement menacés par le fantasme d'une « apocalypse sans royaume ». J'emprunte ce terme à Günther Anders (1981, p. 294) pour qui le mythe chrétien nous promettait une apocalypse avec royaume – avec la possibilité d'un salut par le rachat, par la survie de nos œuvres et par la survie symbolique – alors que les grandes espérances des Lumières promettaient le « royaume » - le progrès - *sans* l'apocalypse. Seule notre époque, depuis Hiroshima, du fait de la *permanence* de la menace nucléaire, de *l'expérience* de l'emballlement de la crise environnementale et de la *délégation* de notre pensée à l'Intelligence Artificielle et à ses cyborgs, vit dans l'attente d'une apocalypse sans royaume. C'est-à-dire dans l'attente d'une destruction absolue de notre civilisation, si ce n'est de l'humanité, une destruction qu'aucun salut ne viendrait racheter (Engélibert, 2013).

Note sur le devenir de nos sentiments de catastrophe durant la pandémie

À mes yeux, la pandémie de coronavirus a constitué un laboratoire de la dynamique de nos sentiments de catastrophe collectifs. La pandémie, cette conséquence de la globalisation des transports (Bourg, 2023) et de l'appauvrissement du « tissu immunitaire » de la biodiversité (Morand, 2020), a constitué l'une des premières manifestations perceptible par toutes et tous, dans le monde occidental, d'une « réponse » de la biosphère à la crise environnementale anthropogène : la biosphère commence à « dire » bio-géo-physiquement « non » aux modes de vie extractivistes et consuméristes actuels de cette *partie* de l'humanité qui est imbue de l'idéologie économique néolibérale comme d'une religion (Freud, 1927 ; Weintrobe, 2021) et qui paraît incapable de mettre des entraves librement consenties à son propre pouvoir (Jonas, 1979).

La pandémie a constitué potentiellement un *signal d'alarme* de la montée en puissance du désastre environnemental. Mais je pense que notre société n'a *pas* contenu les angoisses catastrophiques de la prise de conscience de la crise environnementale, dont la pandémie était un signe. Nous aurions pu *choisir* de poursuivre collectivement la décroissance économique *subie* durant la pandémie en consacrant l'essentiel de nos ressources au développement de modes de vie plus en accord avec la biosphère réelle et vulnérable où il nous échoit de vivre. Mais nous n'avons pas fait ce choix. Au contraire, le mot « décroissance » semble devenir tabou.

La mobilisation pandémique s'est refermée sur un cri de ralliement sociétal de retour au *business as usual* lancé par les gouvernements que nous avons élus, comme pour mieux désavouer la pandémie comme une conséquence explicite de la perte de biodiversité inhérente à la crise environnementale. Alors que l'entrée dans l'Anthropocène rend caduque une idéologie économique néolibérale littéralement destructrice de l'habitabilité de la Terre, nous les avons suivis, ces gouvernements, dans le *business as usual*, sans révolte ou presque, comme si cela « allait soi » ; comme si nous avions été *massifiés* par nos sentiments de catastrophe ; comme si nous avions *collectivement régressé* à l'indifférenciation sujet-objet, à l'indifférenciation des affects et des *valeurs éthiques* inhérente à un fonctionnement psychique dans le registre de l'ambiguïté fondamentale de notre personnalité et de nos société (Bleger, (1972). L'inclination post-pandémique collective au *business as usual* a constitué, je pense, *une manifestation sociale d'ambiguïté*. Lors de ce retour illusoire au *business as usual*, nous nous sommes défensivement départis de notre capacité à entendre les sentiments de catastrophe qui nous habitent comme des signaux d'alarme d'une catastrophe en cours.

Toutefois, je voudrais attirer l'attention sur un autre phénomène de masse apparu *durant* le confinement : l'apparition spontanée dans de nombreuses villes européennes - et d'ailleurs ? - d'un phénomène collectif : les « applaudissements de vingt heures ». Chaque jour, à vingt heures, nous étions nombreux à apparaître à nos fenêtres ou sur nos balcons. Pour quoi ? Pour applaudir les soignants engagés dans leur difficile travail hospitalier, pour penser à leurs patients, aux victimes de la covid, et pour accomplir collectivement un acte de foi dans l'endurance des uns et dans le rétablissement des autres. Nous étions conscients de participer ainsi à un acte de *gratitude* (Klein, 1957 ; Lear, 2024) partagé par l'ensemble de la communauté. Mais lors de cette cérémonie improvisée, les relations s'établissaient à l'échelle du quartier, de la rue, de l'immeuble, de la place du village. L'espace public et massifié par les contraintes du confinement pouvait alors être réapproprié en espaces privés, voire en intimité de regards, de sourires, d'accordage émotionnel entre voisins les plus immédiats.

Lors des applaudissements de vingt heures, « ceux qui ne travaillaient pas » rejoignaient en pensée « ceux qui travaillaient ». Un sentiment bienfaisant de solidarité et de fraternité émergeait de la massification du confinement, et *s'en différenciait*. Ce mouvement de rêverie partagée au sein de petits groupes différenciés de la masse a fait bien plus, je pense, que de soulager nos solitudes : il nous a individuellement « soigné » en nous permettant de vivre, chacune et chacun, à notre meilleur niveau de fonctionnement psychique et émotionnel, dans le registre de pensée de la partie la plus adulte de notre personnalité. Nous pourrions en conclure que la catastrophe de la pandémie nous a fait vivre un clivage défensif de notre activité de pensée. Les défenses de notre personnalité à l'égard des sentiments de catastrophe éveillés par la tyrannie du virus ont inconsciemment mis en forme deux « fronts de la survivance psychique ».

Les « fronts de la survivance psychique »

Nous avons collectivement fait l'expérience de ce que Silvia Amati Sas (2011) décrit à partir de sa clinique psychanalytique avec des victimes de violences sociales extrêmes, telles que celles infligées par les systèmes torturants de dictatures : « Dans notre culture de masse », écrit-elle (Amati Sas, 1991), « ce qui devient "ce qui va de soi" est partagé dans le mutisme et le silence de la trans-subjectivité, et "ce qui va de soi" est l'expression d'une installation dans l'ambiguïté que nous pouvons considérer comme un mécanisme de défense majeur et de survie face à une humanité qui, en tant que contexte, n'offre pas de certitudes ni de sécurité. *Faute de pouvoir intégrer un cadre ou un contexte social donneur de sécurité*, les personnes ont tendance à devenir de plus en plus ambiguës et indifférenciées. La torture, la disparition et les camps de concentration, en tant qu'attaques organisées contre le cadre de vie de la personne, nous confrontent au phénomène extrême de la capacité humaine à s'adapter et à se familiariser à *n'importe quel contexte*. »

Tel est le premier « front de la survivance psychique » : une régression à un état d'esprit ambigu et massifiant. Je pense que nous l'avons vécu durant la massification du confinement et lors du retour post-pandémique au *business as usual*. Et je fais l'hypothèse que nous sommes saisis par une régression similaire à l'ambiguïté lorsque nous *banalisons* les catastrophes contemporaines qui inconsciemment nous terrorisent : la crise environnementale, la situation atomique, et l'émergence de l'Intelligence Artificielle.

Amati Sas poursuit (2011) : « En fait, "l'objet à sauver" n'est rien d'autre que le "simple" objet interne de notre vie psychique quotidienne, celui dont Baranger dit qu'il nous "sauve du trauma pur", c'est-à-dire de la disparition totale de la vie psychique (Baranger, 1999). Voici un exemple pour aider à préciser ce concept. Une femme qui avait été torturée disait : "il fallait que je résiste car je ne pouvais pas accepter que mon enfant puisse vivre dans un monde dirigé par ces gens-là." Si nous reprenons maintenant toute la constellation de la survivance psychique en conditions extrêmes, *nous voyons qu'elle se fait conjointement sur deux fronts* : "l'adaptation à n'importe quoi" (une défense adaptative extrême par la position ambiguë) et "l'objet à sauver", soit la préoccupation pour le sort, le destin et la dignité d'un autre, c'est-à-dire une relation d'objet interne inscrite dans le registre de la position dépressive. En tant que concept psychanalytique, "l'objet à sauver" permet de préserver l'idée de l'humain par opposition au fait d'être traité comme une chose. Il représente un défi évident à la "tendance humaine à devenir une chose" car, dans des situations de violence sociale extrême, les humains sont traités comme des choses prises dans une masse. Les deux mécanismes de survivance psychique sont deux modalités de *défi* à la violence sociale qui sont conjointement présentes chez le sujet qui

en est la victime, mais qui sont clivées entre elles. "L'objet à sauver" exprime une dimension intrapsychique de différenciation et d'altérité qu'on peut considérer comme un défi du sujet à sa propre défense adaptative par la régression à l'ambiguïté. La prise de conscience que le patient en fait durant le processus analytique lui permet de retrouver sa propre résistance aux circonstances infâmes vécues, et de percevoir, de constater, la continuité de lui-même pendant ce temps dramatique. » Penser à un objet à sauver, c'est donc ressentir *intimement* un « signal d'alarme éthique » (Amati, 2011) à l'égard d'une régression individuelle ou collective trop intense à une malléabilité psychique ambiguë. C'est une forme de sursaut existentiel vital. Tel est le second « front de la survivance psychique ».

« Je ne veux pas que la "génération Greta" grandisse dans un monde gouverné par l'économie néolibérale, dans une crise environnementale non maîtrisée, sous la menace de milliers d'ogives nucléaires et d'une Intelligence Artificielle éhontée ! », pourrions-nous penser aujourd'hui.

La route, récit de survie postapocalyptique

Dans *La route* (McCarthy, 2006), une apocalypse a lieu. Vraisemblablement une guerre nucléaire généralisée : « Les pendules s'étaient arrêtées à 1 :17. Une longue saignée de lumière puis une série de chocs sourds. » (*ibid.*, p. 50). Le monde se couvre de cendre, il s'assombrit, se refroidit, un hiver atomique s'installe. Le biocide se globalise, le règne végétal et le règne animal meurent sur terre comme dans la mer. Des lambeaux d'humanité survivent par le pillage des restes du monde pré-apocalyptique, mais un blanc de la pensée se répand et l'ambiguïté s'installe : « Le nom des choses suivait lentement ces choses dans l'oubli. Les couleurs. Les noms des oiseaux. Les choses à manger. Finalement les noms des choses qu'on croyait être vraies. » (*ibid.*, p. 80). Ce blanc de la pensée fait le lit d'une régression à l'indifférenciation sujet-objet, à l'indifférenciation des affects, à l'indifférenciation des valeurs et de la temporalité. Une phrase d'un survivant illustre cette ambiguïté : « Là où les hommes ne peuvent pas vivre les dieux ne s'en tirent pas mieux ... Les choses iront mieux lorsqu'il n'y aura plus personnes ... On se sentira tous mieux. On respirera tous plus facilement. » (*ibid.*, p. 149). Ceux qui étaient des « liquidés en sursis » deviennent des « mangés en sursis » : le cannibalisme s'installe, stade ultime de la perte des valeurs, des tabous, et d'une « adaptation à n'importe quoi » folle. Les structures sociales se sont effondrées, émiettées, pour ne se réduire au mieux qu'à des bandes antisociales et rivales. Radicalisées. Une forme extrême de la « fièvre » évoquée par Zweig règne.

Un enfant naît après la catastrophe. Sa mère se suicide pour « ne pas être violée, tuée, mangée », après avoir demandé à son mari d'utiliser les trois dernières balles de son revolver pour tuer la famille, et qu'il ait refusé. Sur « la route », le père et son enfant migrent vers le sud, vers une terre un peu plus chaude, vers la mer. Rencontrer un être humain fait courir un risque de mort, la survie est aléatoire. Mais l'enfant est investi comme un « objet à sauver » par le père : « Il y avait des moments où il était pris d'irrépressibles sanglots quand il regardait l'enfant dormir mais ce n'était pas à cause de la mort. Il n'était pas sûr de savoir à cause de quoi mais il pensait que c'était à cause de la beauté ou à cause de la bonté. Des choses auxquelles il n'y avait plus aucun moyen de penser jamais. » (*ibid.*, p. 114). Qualité de présence ultime, le père rêve la vie émotionnelle de son enfant. Il sait observer les « signes » de ses « sentiments » de catastrophe et leur donner un « sens » : « Je voudrais être avec maman. Il ne répondit pas. Il s'assit à côté de la petite silhouette enveloppée dans les couettes et les couvertures. Au bout d'un moment il dit : Tu veux dire

que tu voudrais être mort ? Oui. Tu ne dois pas dire ça. Je le dis quand même. Ne le dis pas. C'est mal de le dire. Je ne peux pas m'en empêcher. Je sais. Mais il faut essayer. Et comment je fais ? *Je n'en sais rien.* » (*ibid.*, p. 52, mon italique).

Personnellement, en tant que lecteur, je pense que le père « sait » sans savoir qu'il sait « faire ». Car, sans le savoir, il satisfait plusieurs besoins fondamentaux de son enfant qui aident celui-ci à advenir émotionnellement à l'existence, à grandir. Le père offre à son enfant une écoute « sans mémoire, ni désir, ni compréhension ». Il lui offre un intérêt désintéressé. Il lui offre l'expérience de ce que la psychanalyse décrit comme des « capacités négatives du moi », celles de « l'attention librement flottante », l'aptitude peut-être la plus vitale en situation de catastrophe : *supporter de ne pas savoir*, de ne pas comprendre. Ce faisant, il s'offre en dépositaire des angoisses de son enfant. Il se laisse habiter par elles d'une manière que les transforme : un noyau dépressif, suicidaire, devient un processus de deuil ; la tentation d'abrégier par la mort la souffrance de ressentir et de penser devient un champ fécond de pensées, celui d'une situation oedipienne qui rend présent et vivant l'amour de l'enfant pour la mère absente, soit pour la vie.

Le père « rêve » son enfant, et ce faisant il se rêve lui-même à l'existence : dans cet univers externe et interne catastrophique où règne le *business as usual* de l'indifférenciation des affects, de l'indifférenciation sujet-objet, de l'indifférenciation des valeurs, celui que l'auteur nomme « l'homme » - l'être humain, pourrions-nous penser - discrimine l'amour de la haine pour mieux les intégrer dans son « objet à sauver ». Ce faisant, il endure, je pense, sa souffrance de porter en lui une histoire précocement morte, au développement à jamais inachevé, en jachère, celle du monde pré-apocalyptique symbolisé par sa femme morte. Ce faisant, il se tourne intérieurement vers « l'enfant », soit vers les aspects de son moi les plus vivants, en cours de développement, avides de croissance, porteurs d'espoir dans la rencontre avec autrui et dans l'avenir. C'est ainsi, je pense, qu'en sauvant son enfant *il sauve l'humanité émotionnelle de sa propre pensée* au cœur même d'une catastrophe extrême. C'est ainsi que s'exprime sa « tendance démocratique » d'une manière qui lui permet de faire « société » avec son fils en les engageant tous deux dans une croissance émotionnelle empreinte de solidarité, de diversité de pensées, et de sauvegarde mutuelle.

À mon avis, l'un des aspects de l'art de Cormac McCarthy est de dépeindre une polarisation de la pensée humaine individuelle et collective par l'entremise de ses personnages. Le « père » et la « mère » de l'enfant pourraient ici symboliser ce que Donald Winnicott (1950) a décrit comme une « tendance démocratique » et une « tendance antisociale » inhérentes à tout être humain.

Pour conclure, nous pourrions penser qu'il suffit, pour promouvoir le « commun », le « vivre-ensemble », qu'une société protège le fonctionnement spontané et inconscient du bon foyer ordinaire, ce berceau de la tendance démocratique, en lui offrant des ressources professionnelles, éducatives et médicales de base, et en le protégeant de la surpuissance de la technique. C'est l'insouciance joueuse de l'enfance qu'il faut protéger de l'ingérence de la Technique, des écrans, du numérique, en encourageant les *visages* et la *pensée* des parents à rencontrer le *regard* des enfants. Nous pourrions nous battre pour une société *low tech* – soit pour une technique qui nous *insère* dans la biosphère plutôt que pour une Technique qui nous *arrache* – pour une technique qui ne soit que seconde par rapport à l'irremplaçable qualité d'une présence humaine source de « rêverie ».

Luc Magnenat – 14 rue de la Faucille, 1201 Genève, Suisse

Références

- Amati Sas, S. (1991). Souffrance, douleur et cadres sociaux. *Rev. Franç. Psychanal.* 4, 945-955.
- Amati Sas, S. (2011). *L'ambiguïté comme défense dans les situations extrêmes*. In : Vermorel, H et al. *Guerres mondiales, totalitarismes, génocides. La psychanalyse face aux situations extrêmes*. Paris, Éditions EDK.
- Anders, G (1956). *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. Éditions de l'Encyclopédie des Nuisance, Éditions Ivrea.
- Anders, G. (1981). *La menace nucléaire*. Traduction de Christophe David. Paris, Le Serpent à plumes, 2006.
- Anders, G. (1995). *Hiroshima est partout*. Paris, Éditions du Seuil.
- Anders, G (2002). *L'Obsolescence de l'homme. Tome II. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*. Éditions Fario.
- Arendt, H. (1951). *Les origines du totalitarisme*. Paris : Gallimard, 2002.
- Arendt, H. (1958). *La condition humaine*. Paris : Calmann-Lévy, 1961.
- Baranger, M., Baranger, W. et Mom, J. (1988). The infantile psychic trauma from us to Freud. *Int. J. Psycho-Anal.* 69, 113-128.
- Bion, W.R. (1947). *La psychiatrie en temps de crise*. In *Cogitations*. Paris : éditions In Press, 2005, pp. 310-321.
- Bion, W.R. (1962). *Aux sources de l'expérience*. Paris : PUF, 1979.
- Bion, W.R. (1963). *Éléments de psychanalyse*. Paris : PUF.
- Bion, W.R. (1991). *Un mémoire du temps à venir*. Lexique établi par Francesca Bion. Larmor-Plage : Editions du Hublot, 2010.
- Bleger, J. (1967). *Symbiose et ambiguïté*. PUF, Paris, 1981.
- Bourg, D. (1996). *L'homme-artifice*. Paris : éditions Gallimard.
- Bourg, D. (2023). *Au cœur des années affreuses, sales et méchantes. Journal éco-philosophique 2019-2023*. Paris, PUF.
- Callicott B (2013). *Thinking like a planet*. Oxford University Press.
- Dejours, C (1998, 2009). *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*. Paris : Editions du Seuil.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Editions Gallimard.
- Descola, P. (2011). *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Editions Quadrige.
- Eigen, M. (1985). Toward Bion's Starting Point: Between Catastrophe and Faith. *Int. J. Psychoanal.*, (66):321-330.
- Engélibert, J.-P. (2013). *Apocalypses sans royaumes*. Paris, Classiques Garnier.
- Freud, S. (1917). *Une difficulté de la psychanalyse*. In OCF, vol. XV, 41-52.
- Freud, S. (1930). *Le malaise dans la culture*. Paris, OCPF, volume XVIII, pp. 245-333.
- Hillberg, R. (1985-2005). *La destruction des Juifs d'Europe*. Éditions Gallimard, 2006.
- Jonas H (1979). *Le principe responsabilité*. Les Editions du Cerf, 1990.
- Klein, M. (1957). *Envie et gratitude*. In *Envie et gratitude et autres essais*. Paris, Gallimard, pp. 9-94.
- Lear, J. (2024). Gratitude, freedom and refusal. *Int. J. Psychoanal.* 2024, Vol. 105, No. 2, 127-141.
- Lanzmann, C. (1985). *Shoah*. Librairie Arthème Fayard.
- Lanzmann, C. (1990). *J'ai enquêté en Pologne*. In *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*. Éditions Belin, 289-298.
- Leopold, A. (1949). *Almanach d'un comté des sables*. Paris: Flammarion, 2000.

- Leroi-Gourhan, A. (1964). *Le geste et la parole*. Paris : éditions Albin Michel.
- Lichtenstein, H. (1963). The dilemma of human identity. *J. Amer. Psychoanal. Assn* 11, 173-223.
- Magos, V. (2021). *Résister à l'algocratie. Rester humains dans nos métiers et dans nos vies*. Editions yapaka.be.
- McCarthy, C. (2006). *La route*. Éditions de l'Olivier, 2008.
- Morand, S. (2020). La crise du coronavirus est une crise écologique. *Santé et Biodiversité* du 17 mars 2020, <http://www.humanite-biodiversite.fr/article/la-crise-du-coronavirus-est-une-crise-ecologique>; https://www.researchgate.net/profile/Serge_Morand.
- Papaux, A. (2019). Homo faber sur le divan. In *La crise environnementale sur le divan*. Paris : éditions In Press, pp. 249-260.
- Papaux, A. (2025). *HOMO FABER. Pourquoi nous ne ferons rien contre la crise environnementale*. Collection « L'écologie en question », dirigée par Dominique Bourg et Sophie Swaton, éditions Presses Universitaires de France, Paris, 665 pages.
- Poulain-Colombier J. (2020). L'âge de déraison. *Le Coq-Héron* 2020 ; 242 : 78-87.
- Searles H (1972). Unconscious processes in relation to the environmental crisis, *Psychoanalytic Review*, 59: 361-374.
- Segal, H (1987). Silence is the real crime. *Psychoanalytic Review*, 14 : 3-12.
- Serres, M. (2000). *Retour au contrat naturel*. Paris, Éditions de la Bibliothèque nationale de France.
- Villalba, B. (2022). Anders et le temps de la fin. In *Dix thèses sur Tchernobyl*, Anders, G. PUF.
- Weintrobe, S. (2021). *Psychological Roots of the Climate Crisis : Neoliberalism Exceptionalism and the Culture of Uncare*. London, Bloomsbury Academic USA.
- Weintrobe, S. (2023). From illusion to delusion: reflections on the rising crazy. *Bulletin of the EFP*.
- Winnicott, D. (1950). *Conversations ordinaires*. Editeur Folio Poche, 2004.