

Les exilés de la Terre : vers l'universalisation de l'épreuve de l'exil ?

Exiles of the Earth: towards the universalization of the hardship of exile?

Amaena GUÉNIOT

Docteure en philosophie,

Agrégée de philosophie,

Normalienne de l'ENS Ulm

ATER à Sciences Po Paris,

Sophiapol, Université Paris Nanterre, France.

Abstract

The environmental catastrophe condemns us, in a unequal way, to a radical hardship of exile, which could be the disappearance of the possibility of building a world. Remaining on Earth, we will be exiled from the Earth that has welcomed all the civilisations of history since the invention of writing. This hardship of suffered exile is coupled with an experience of voluntary exile, which aporias were identified by Hannah Arendt. Such an exile attempt, doomed to failure, contributes to our collective exile from the Earth.

Par hypothèse, la catastrophe environnementale nous condamne tous, quoique de manière très inégalitaire, à traverser une épreuve radicale de l'exil. La catastrophe environnementale est pluridimensionnelle : la sixième extinction de la biodiversité, le changement climatique, le dérèglement du cycle de l'eau, la raréfaction des ressources des sols et des sous-sols sont étroitement imbriqués. L'Holocène, qui a débuté il y a 12 000 ans, et qui a abrité l'intégralité de l'histoire humaine depuis l'invention de l'écriture, s'achève sous le poids d'une exploitation des milieux et de pollutions sans précédent dans l'histoire de notre planète¹. Nous serons, en demeurant sur Terre, exilés de la planète qui a accueilli nos ancêtres, les civilisations du passé (Guéniot, 75). Les paysages, les conditions climatiques, la faune et la flore, les ressources minières qui sont le fond commun de nos œuvres techniques et culturelles, ne seront plus, du moins dans l'apparente abondance sur laquelle pourrait reposer l'insatiable capitalisme (Brugvin, 2010, 25). Dans l'exil de la Terre, comme dans tout exil, les liens qui nous unissent à nos proches, à nos ascendants et à nos descendants, tendent à se dissoudre ; le sol qui accueillait nos relations et nos projets se dérobe (Lussier, 2011, 133). Nous sommes

¹ Les pollutions sont solides, liquides, gazeuses : elles prennent en compte la contamination des organismes, les émissions de gaz à effet de serre, les déchets accumulés dans les eaux et sur les terres.

exposés à la menace de l'« acosmie », de la perte (préfixe privatif *a* —) de monde (*kosmos*), plutôt qu'à un risque d'« ananthropie », de Terre sans humains, comme le souligne Frédéric Neyrat, dans *La part inconstructible de la Terre* (Neyrat, 2016, 185). Nous pouvons nous interroger sur la capacité des humains qui vivent la catastrophe environnementale à habiter la Terre comme un monde, dans le cadre du désordre croissant, de l'entropie accélérée, d'un double processus d'extraction et de pollution qui semble sans fin.

Les humains qui demeurent sur Terre, tout en étant exilés de la planète qui a accueilli l'histoire humaine, peuvent-ils encore constituer un monde ? S'il manque d'humains pour préserver, transmettre, enrichir le patrimoine technique et culturel, s'il manque d'humains pour prendre soin de l'habitat, des vivants et des autres, s'il manque d'humains pour prendre des décisions, créer des institutions, la Terre est-elle encore un monde, ou les humains sont-ils exilés de tout monde ? Certes, nous pouvons considérer que les humains ont toujours été en exil sur la Terre, dans la mesure où ils n'y ont jamais trouvé le lieu de leur repos : le monde, au sens grec du terme, n'a jamais été un état de fait : toujours les humains ont été exilés du monde compris, au sens étymologique du terme, comme arrangement harmonieux et juste. En même temps, si les humains ne sont plus capables de viser le *kosmos* comme idéal régulateur, ne sont-ils pas exilés de la Terre telle qu'elle a existé pour eux dans l'histoire ?

Avant d'analyser les formes d'exil spécifiques à l'ère de la catastrophe environnementale, faisons une remarque d'ordre méthodologique : cet article s'inscrit dans le champ de la philosophie, mais il ne relève pas de l'histoire de la philosophie. Notre objectif n'est pas de penser la manière dont des philosophes ont pu concevoir l'exil, mais confronter des textes de la tradition philosophique avec des textes contemporains sur la catastrophe environnementale pour penser la spécificité de l'exil qui en découle. Cet article a donc pour objectif de poser des jalons conceptuels, sur le mode de l'hypothèse, pour comprendre les formes d'exil auxquelles la catastrophe environnementale peut nous contraindre ou nous pousser.

1. L'exil-acosmie : demeurer sur Terre et perdre un monde

La perte de monde engendrée par la catastrophe environnementale peut être une épreuve de l'exil, une forme d'exil subi. Pour le comprendre, nous allons situer l'acosmie dans le spectre des formes d'exil subi. Il existe, par hypothèse, trois formes dominantes d'exil subi : l'exil-ostracisation, l'exil-exode, et l'exil-acosmie. Premièrement, dans la Grèce ancienne, il était commun d'ostraciser des citoyens, de les condamner à l'exil. Dans le prolongement de cette longue histoire de l'exil, on trouve ceux qui ont été condamnés pour avoir dénoncé des

responsables de la catastrophe environnementale. Ils sont ostracisés, réduits autant que possible au silence et à l'impuissance, par un déplacement forcé. Deuxièmement, l'exil peut prendre la forme d'un exode, décidé, dans un contexte contraint, par ceux qui subissent une catastrophe, qu'elle fût une catastrophe naturelle ou un drame historique. Un tel exil nous renvoie à l'épreuve que subissent les réfugiés climatiques, contraints de fuir des zones inondées, asséchées, brûlées. S'ils sont condamnés à l'exil, c'est parce que les décisions politiques permettant de prévenir ou de réparer les catastrophes n'ont pas été prises : ce n'est pas une puissance naturelle qui condamne à l'exil, mais la manière dont la politique s'empare de l'environnement. Troisièmement, il peut exister une forme d'exil subi où l'on demeure sur place : tel est l'exil-acosmie. Comme l'a montré Hannah Arendt, dans *La crise de la culture* (Arendt, 1989, 89), les communautés gouvernées de manière despotique exilent les sujets dans l'étroitesse d'un foyer ou d'une tribu. C'est sur cette troisième modalité de l'exil subi, qui se distingue des deux premières par l'absence de déplacement géographique, que nous allons nous concentrer. Il ne s'agit pas de nier le fait que la catastrophe environnementale multiplie le nombre des exils subis de type exil-ostracisation et exil-exode, au point que ces derniers peuvent devenir, sinon universels, du moins généraux. Il s'agit en revanche de comprendre dans quelle mesure la catastrophe environnementale, comme acosmie latente, condamnent les humains qui demeurent sur Terre à être exilés d'elle. Il y a un exil sans déplacement : c'est l'exil-acosmie.

Précisons la nature de l'exil-acosmie, en repartant de l'analyse arendtienne. Dans les despotismes, la naissance d'une vie publique est empêchée au lieu d'être garantie politiquement : s'il n'y a pas de scène pour l'action et la parole, alors il n'y a pas l'espace de monde dans lequel la liberté puisse faire son apparition de manière objective, comme fait démontrable, et non pas simplement comme désir ou volonté au sein du cœur humain. Les sujets du despote sont exilés du monde, comme lieu politique d'objectivation des libertés factuelles par l'action et par la parole : ils sont exclus de cet espace, et reclus dans un espace autre, celui du foyer ou celui de la tribu. Les sujets sont exilés du monde, non pas parce qu'ils seraient condamnés à fuir et à se réfugier ailleurs, mais parce que leur capacité à faire monde, loin d'être reconnue, est empêchée. Ils sont exilés dans la mesure où ils ne sont plus en mesure de participer à la *vita activa*, exercée dans l'intervalle entre les humains (*inter-esse*), singuliers mais égaux. En nous inspirant de cette analyse arendtienne, nous pouvons nous demander dans quelle mesure la catastrophe environnementale est en puissance mère d'exils du monde. D'un côté, détruire la Terre, c'est briser les conditions matérielles de la naissance d'une vie publique, d'un monde au sens arendtien du terme : engendrer et perpétuer la catastrophe environnementale,

c'est nous condamner à un exil sans précédent, celui de la Terre qui a abrité notre histoire. D'un autre côté, parce que la catastrophe environnementale apparaît comme une destruction des conditions matérielles de notre liberté, les despotes actuels ou en puissance peuvent réduire à néant les velléités qu'ont les sujets de faire monde, ou empêcher l'expression de cette volonté. La Terre brisée (Guéniot, 2022) est mère de despotismes : pour s'accaparer les conditions matérielles de l'expression libre de la parole et de l'action, les despotes en privent les autres, et les exilent du monde. Ce faisant, ils privent la Terre de la capacité des sujets à procéder à une *constitutio libertatis*, à une rupture inaugurale, à une promesse sans précédent ; ils privent la Terre de la capacité des sujets à rompre avec un ordre des choses qui a mené à la catastrophe environnementale. Ils privent la Terre de l'action (*praxis*), dont les effets sont imprévisibles, peu durables et irréversibles, mais qui est indispensable pour fonder un autre monde, durable et institué, et pour faire émerger de nouveaux récits. Pensons au récit virgilien de la fondation de Rome : l'*Énéide* raconte l'exil loin de Troie en flammes dans la perspective d'une liberté neuve, capable de fonder une civilisation nouvelle.

Comme le souligne Hannah Arendt, l'exil-acosmie est une expérience possible : cela signifie que l'acosmie, la privation de monde, n'a pas pour conséquence nécessaire l'anathropie, la privation de vie humaine. S'il en est ainsi, c'est parce que la liberté, condition *sine qua non* du monde, ne caractérise pas toutes les formes de rapports humains et toutes les espèces de communautés. Les sujets peuvent vivre ensemble sans former un monde où la liberté s'exprime factuellement dans les actions et les paroles. Les sujets qui pâtissent de l'exil-acosmie ne disparaissent pas : tout en restant sur Terre, ils sont exilés du monde. Pour reprendre le vocabulaire arendtien, ils sont conduits à vivre sous une forme inframondaine, comme dans les communautés et les relations de la « tribu » et du « foyer ». Par-là, Arendt entend des relations et des communautés où l'action, la parole et la conduite sont régies par les nécessités de la vie, le souci de la conservation, et non pas par la liberté, et le souci d'agir et de parler pour faire un monde commun. L'action, la capacité à commencer quelque chose de nouveau, et l'œuvre, la capacité à faire des productions durables, sont subordonnées au labeur, à la reproduction cyclique et pénible des conditions de vie (Arendt, 2012). Dans *Terre brisée* (Guéniot, 2022), nous avons montré que les trois domaines de l'activité humaine distingués par Arendt — l'action, l'œuvre et le labeur — peuvent être compris comme les trois pôles de toutes les activités humaines. Dans cette perspective, il y a dans l'activité du foyer ou de la tribu une part d'action, c'est-à-dire de liberté factuelle visant à orienter le monde commun, intersubjectif. Il y a aussi dans l'activité du foyer ou de la tribu une part d'œuvre, c'est-à-dire d'objectivation

durable, destinée à être transmise. L'activité du foyer n'est pas réduite à la nécessité de reproduire indéfiniment le soin de l'environnement et de ceux qui l'habitent. En même temps, il reste vrai que la part d'action et d'œuvre peut être réduite drastiquement dans chaque activité humaine, et le nombre des activités humaines à dominante politique se réduit. Il y a donc bien un exil-acosmie, comme perte du monde, de la capacité à agir librement et à produire des œuvres durables qui permettent de donner une pérennité aux actions et aux paroles. L'exil-acosmie est donc un deuil et une mélancolie, celle du monde, réduit progressivement à néant, et celle de notre capacité à faire monde, par l'articulation entre le labeur, l'œuvre et l'action. Dans ce contexte, d'aucuns pourraient être tentés de s'exiler volontairement, pour faire monde ailleurs, ce qui nous mène au deuxième temps de cette réflexion sur l'exil-acosmie.

2. L'exil volontaire : fuir le monde dans le contexte d'une Terre brisée

L'épreuve de l'exil subi mène, dans certains cas, à une expérience de l'exil volontaire. Certains sujets, parce qu'ils manquent d'*amor mundi*, cherchent à se retirer, à s'exiler de ce monde qui tend, sous l'effet de la catastrophe environnementale, à devenir davantage un champ de bataille qu'un foyer (Arendt, 1986, 104). Ils dérogent à leur devoir, eux qui sont les obligés du monde où ils sont nés et qui ne peuvent fuir leur responsabilité, leur souci. Hannah Arendt a montré qu'il existait trois modalités de l'exil volontaire : l'exil-fraternité, l'exil-nostalgie et l'exil-utopie. Nous allons à présent les détailler.

La première forme de l'exil volontaire est l'exil-fraternité. Il consiste à se replier hors du monde, dans des formes de vie commune en marge de la vie publique. Une telle forme d'exil est compréhensible, dans la mesure où les actions et les paroles publiques qui tissent le monde actuel ne sont pas à la hauteur des enjeux de la catastrophe environnementale. Elle s'inscrit dans un héritage ancien, celui de la philosophie stoïcienne. Nous pouvons en effet lire les tentatives de reconstruire un foyer ou une tribu, sur le mode de l'écologie et en marge du monde, à l'aune de la pensée de Sénèque (Sénèque, 2014). Face à la catastrophe environnementale, il faudrait « se faire à sa condition », fût-elle cruelle, en cessant, dans la mesure du possible, de se plaindre, et en saisissant tous les avantages et toutes les douceurs possibles. Pour Sénèque, une telle démarche suppose d'imposer aux désirs de « rester à proximité » plutôt de leur ouvrir un large champ. C'est, d'une certaine manière, une invitation à cultiver son foyer ou sa tribu, et donc à s'exiler hors de l'espace du monde. Certes, les stoïciens ont une conception haute de la participation à la vie publique et au *kosmos*. Cependant, lorsque le monde est à la dérive, prétendre le changer pour répondre aux défis environnementaux peut paraître, sinon impossible, du moins difficile. Il faudrait, pour chercher uniquement « ce qui sourit à notre espoir », selon

l'injonction stoïcienne, renoncer à transformer politiquement le monde pour préserver les conditions d'habitabilité sur Terre. S'exiler volontairement du monde, ce serait renoncer à la prétention à agir et à parler au-delà des limites d'un foyer ou d'une communauté fraternelle. Dans ce cadre, celui d'un exil volontaire, il serait possible d'œuvrer à la manière de l'architecte habile qui sait, selon la métaphore de Sénèque, ouvrir les espaces exigus à des usages multiples et rendre habitable le moindre recoin grâce à une organisation ingénieuse. À l'échelle de la proximité, les humains exilés du monde pourraient espérer rendre habitable une Terre devenue plus exiguë, plus pesante, plus dure et plus pauvre que jamais, sans pour autant prétendre changer les limites de leur condition. Il faudrait, dans la perspective stoïcienne, renoncer à envier les « sommets » — ainsi la Terre d'abondance perdue — en prenant conscience du fait qu'ils sont des « précipices » : l'abondance a eu pour revers la destruction de l'environnement ; comme l'écrit Sénèque, s'élever, s'enrichir, dominer autrui et l'environnement, ce n'est pas nécessairement sortir de l'esclavage le plus fondamental, celui à l'égard de biens qui sont en réalité « indifférents », même si on en valorise les apparences. Nous serions à même, en prenant de nouvelles habitudes, d'alléger nos épreuves, de cesser d'envier des biens perdus qui n'étaient qu'apparences, et de nous familiariser avec un autre régime d'existence, ce qui exige un effort toujours renouvelé.

La deuxième forme d'exil volontaire est l'exil-nostalgie. La nostalgie est comprise comme une tension vers ce qui est absent, vers ce qui est perdu, vers ce qui est désiré. Les sujets nostalgiques sont conscients de leur exil et de la souffrance du *hic et nunc* : ils aspirent à autre chose, à un ailleurs, à une Terre perdue. La nostalgie n'est pas une évidence : comme l'a montré Philippe Dubois dans *L'Amnésie écologique* (2012), chaque sujet et chaque génération tendent à prendre comme état de référence leur enfance : c'est à l'aune de la Terre qui nous a accueillis à notre naissance que nous mesurons la destruction subie : on se souviendra d'un cours d'eau qui n'existe plus, d'une saison qui a changé de visage, d'oiseaux qui ont disparu. La nostalgie s'éprouve comme le désir d'un retour à la Terre natale. Elle a une valeur heuristique, puisqu'elle permet de mesurer l'écart entre le présent et le temps passé de l'enfance. En même temps, l'exil-nostalgie a une fonction d'occultation : en nous exilant dans la nostalgie, nous oublions, par amnésie, la Terre qui a précédé celle de notre naissance, celle de notre enfance. On regrette la Terre natale, mais pas la Terre des ancêtres, que nous n'avons pas connue. Cependant, nous pouvons voir poindre, à notre époque, une nouvelle forme d'exil-nostalgie. Pour les plus jeunes générations, l'exil a lieu dans une nostalgie plus profonde. Nous éprouvons, peut-être pour la première fois dans ses dimensions, une nostalgie pour ce que nous n'avons jamais connu, la

nostalgie des paysages à jamais disparus, la nostalgie de savoirs concernant la Terre qui sont devenus caducs, la nostalgie d'une Terre plus mesurée, plus clémente, plus prévisible. Même dans ce cas-là, l'exil-nostalgie pose problème pour ce qui est de la constitution d'un monde. S'exiler dans la nostalgie, c'est se diriger vers le passé, c'est créer un itinéraire régressif, une odyssée vers une époque révolue. C'est fuir l'état de la Terre, fût-il un état de brisure, à partir duquel nous pouvons agir pour tenter, dans la mesure du possible, de refaire monde. L'exil-nostalgie nous pousse à nous dépouiller des conditions et des capacités qui caractérisent l'état présent des choses et des relations : celui d'une Terre brisée. Un tel exil-nostalgie nous sépare de la sphère mondaine, et donc des possibilités de faire, avec les autres, un monde.

La troisième forme d'exil volontaire est l'exil-utopie. Les sujets qui s'exilent dans l'utopie se complaisent dans le faux, dans l'errance heureuse, dans l'exil désirable : ils sont ravis de se détourner d'une double vérité, celle de la Terre brisée et celle des conditions limitées qu'elle impose à nos activités, à notre labeur, à nos œuvres, à nos actions. Comme les sophistes ou comme les « artistes » dans la *République* de Platon (Platon, 2019, 599 a), les exilés dans l'utopie se complaisent dans l'imitation. Platon pense à l'imitation par les mots — celle des sophistes qui prétendent tout savoir alors qu'ils n'ont que des simulacres de savoirs — ou à l'imitation par les images — celle des artistes qui prétendent savoir ce qu'est un lit alors qu'ils n'imitent que des lits fabriqués, qui sont eux-mêmes des imitations de l'idée de lit. Nous pouvons, par analogie, concevoir une imitation par les techniques. Par la technique, on reproduit, on singe le vivant : on mime les abeilles qui pollinisent lorsque celles-ci ont disparu¹. Les exilés dans l'utopie, plutôt que de comprendre à quel point la Terre est brisée pour tenter d'endiguer le processus et d'apporter, par touches, des améliorations, préfèrent imiter, par toute une série de dispositifs technique, la Terre vivante. Ils prétendent construire une Terre artificielle — soit notre planète où tout le vivant tendrait à être remplacé par des machines, soit une exoplanète — qui imiteraient, peut-être en mieux, la Terre vivante, celle que nous prisons. Ainsi, certains s'exilent surtout en prétendant échapper à la Terre, qui n'est pourtant pas leur projet, mais la condition de tous leurs projets, y compris leurs projets de conquête spatiale (Arendt, 1989). Une telle tentative d'exil, vouée à l'échec², contribue à nous exiler collectivement de la Terre qui a accueilli toutes les œuvres du passé. L'ouverture infinie des possibles devient un signe d'horreur (Séris, 2013, 337). Nous pourrions repartir d'un aphorisme de Nietzsche, issu du *Gai Savoir* (Nietzsche, 2020, III, 24). Dans cet aphorisme, intitulé « Dans

¹ C'est par exemple le cas en Chine, dans la province du Sichuan.

² Elle l'est parce que les conditions matérielles et énergétiques de ce type d'exil sont des conditions terrestres : détruire la Terre, c'est détruire les possibilités de s'en évader, si tant est que cela soit désirable.

l'horizon de l'infini », le philosophe nous alerte : nous qui sommes un « petit vaisseau », nous devrions prendre garde. Certes, lorsque l'océan qui s'étend autour de nous est « soie et or », « rêverie de bienveillance », il nous fait sentir libres. Cet océan, lui-même dépeuplé et pollué, pourrait être compris comme une métaphore de l'espace et des planètes que d'aucuns aspirent à coloniser en s'exilant de notre Terre natale. Nietzsche nous rappelle une expérience : nous finirons toujours par nous rendre compte que cet « océan » dans lequel nous nous exilons est infini et effrayant, qu'on peut s'y sentir enfermés. Dans ce cas, nous risquons d'être saisis de nostalgie, de la nostalgie de la Terre. Nous croyons trouver plus de liberté ailleurs, et désormais « il n'y a plus de Terre », que nous avons rompue. L'exil-utopie, même s'il était matériellement possible — ce qui est plus que discutable — n'est pas univoquement et indéfiniment désirable, car on ne fait pas un monde à partir de l'infini, celui de l'océan ou celui des étoiles.

L'exil subi — sous la triple modalité de l'ostracisation, de l'exil et de l'acosmie — peut inciter certains sujets à se réfugier dans un autre exil, volontaire, dont le triple visage est celui de la fraternité, de la nostalgie et de l'utopie. Ces trois attitudes d'exil ont pour inconvénient d'impliquer un renoncement à faire un monde, à tisser du commun. *A contrario*, nous voudrions souligner, pour conclure, que si l'expérience de l'exil peut parfois être tolérable, c'est parce que la culture commune, l'engagement, l'espérance nous aident à constituer malgré tout une forme de monde. Assumer le délai qu'il nous reste pour faire face à la catastrophe environnementale, c'est refuser non seulement la perte de monde engendrée par un rapport d'instrumentalisation et de domination au monde (Audier, 2020, 75) mais aussi l'exil. C'est pouvoir se soucier de manière pérenne du monde, dont nous sommes les obligés et auquel nous devons exprimer notre gratitude. Il nous revient, dans le délai qui nous est imparti, de nous demander comment refaire le monde, ce monde marqué du sceau de la pluralité et du commun qui est, comme le souligne Arendt, le seul lieu où nous puissions raisonner et agir, en s'exposant à autrui après avoir instauré un dialogue avec soi, en demeurant chez soi et auprès de soi, parmi ses égaux (Arendt, 1986). Ce serait la condition pour répondre à l'injonction nietzschéenne : « À la terre, restez fidèle ».

Bibliographie

- ARENDETT Hannah, *Condition de l'homme moderne* (1958), in *L'humaine condition*, trad. M. Berrane et al., Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012.
- , *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1989.
- , *Vies politiques*, trad. Éric Adda et al., Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986.

- AUDIER Serge, « Écologiser le républicanisme, républicaniser l'écologie », in *La cité écologique. Pour un éco-républicanisme*, Paris, La Découverte, « Sciences humaines », 2020, p. 71-158.
- BRUGVIN Thierry, « Les causes psychosociologiques de l'addiction dans une société capitaliste », *Pensée plurielle*, n° 23, 2010. 25-35.
- DUBOIS Philippe, *La grande amnésie écologique*, Paris, Delachaux et Niestlé, coll. « Environnement et écologie », 2012.
- GUÉNIOT Amaena, *Terre brisée, Pour une philosophie de l'environnement*, Joinville-le-Pont, Double ponctuation, coll. « Point d'interrogation », 2022.
- LUSSIER Martine, *Terre d'asile, terre de deuil*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Le fil rouge », 2011.
- MONTEBELLO Pierre Montebello, *Nietzsche, fidélité à la Terre*, Paris, CNRS, 2019.
- MUÑOZ SÁNCHEZ María, « “Une nouvelle loi de la terre”, Cosmopolitisme, communauté d'adhésion et *amor mundi* », trad. B. Rollet, *Diogène*, n° 271-272, 2020, p. 250 à 268.
- NEYRAT Frédéric, *La part inconstructible de la Terre, Critique du géo-constructivisme*, Paris, Seuil, coll. « Anthropocène », 2016.
- NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2006.
- , *Gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, coll. « GF — Flammarion », 2020.
- PELLUCHON Corine, « L'éthique des vertus : une condition pour opérer la transition environnementale », *La Pensée écologique*, n° 1, 2017.
- PLATON, *République*, Paris, Flammarion, coll. « GF — Philosophie », 2016.
- SÉNÈQUE, *La tranquillité de l'âme*, trad. Juliette Dross, Paris, Points, coll. « Points Essais », 2014.
- SÉRIS Jean-Pierre, « Technique et responsabilité », in *La technique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadriges », 2013, p. 337-373.

Notice bio-bibliographique de l'auteure

Amaena Guéniot est normalienne de la rue d'Ulm, professeure agrégée de philosophie et ATER en théorie politique à Sciences po Paris. Sa thèse de doctorat, soutenue en novembre 2022 à l'université Paris Nanterre, porte sur la notion de projet et sur les conditions institutionnelles de la projection humaine. Elle est l'auteure de plusieurs articles universitaires et d'un livre de philosophie de l'environnement, *Terre brisée*, paru aux éditions Double ponctuation en mai 2022. amaena.gueniot@gmail.com