

Critique sociale et crise écologique

Franck Fischbach

Social Criticism and Ecological Crisis

Abstract: In contrast to North American eco-Marxism, whose tendency is to go back to Marx, bypassing Critical Theory and minimising its contribution, we attempt here to defend the idea that theoretical and critical resources for confronting the ecological crisis do exist in the Frankfurt tradition and that they reside in the set of means with which it has equipped itself in order to elaborate in an original way the idea of a social relation to nature.

Keywords: Critical Theory; Ecological Crisis; Domination; Nature; Society; Dualism; Hybridism.

Là où la société bourgeoise se confronte immédiatement à la nature, la production et la destruction coïncident. Dans l'abattoir, tuer et fabriquer des denrées alimentaires font un.

Max Horkheimer¹

La théorie critique de la société fait-elle face à la crise écologique comme à un défi qui l'oblige à se renouveler et à se transformer? Poser la question en ces termes, c'est présumer que la théorie critique ne serait en réalité pas véritablement armée pour faire face au défi de la crise climatique et écologique, que son histoire et l'héritage qu'elle porte ne lui permettraient pas de l'affronter sans devoir subir un sévère *aggiornamento*². Ce jugement est très largement répandu notamment au sein de l'éco-marxisme nord-amé-

* Université Paris 1 - Panthéon-Sorbonne - UFR de philosophie/Centre d'Histoire des philosophies modernes de la Sorbonne, HIPHIMO, EA 1451
(franck.fischbach@univ-paris1.fr; ORCID: 0000-0003-3584-2796).

¹ *Notes et esquisses de la Dialectique de la raison (1939-1942)*, in Adorno, Horkheimer (2013, 177).

² Sur la théorie critique et la nature, on lira, dans Haber (2006, 216-221), le paragraphe intitulé "La Théorie critique et la question de la nature". Fondamental malgré ses limites (en particulier l'attribution aux théoriciens critiques d'une conception de la nature soit comme origine perdue, soit comme objet d'une réconciliation utopique pourtant explicitement récusée, notamment par Horkheimer dans les textes commentés ici dans les pages qui suivent) demeure l'ouvrage de Vogel (1996).

ricain. Tout en reconnaissant que “l’une des contributions durables des théoriciens sociaux de l’École de Francfort, représentée en particulier par la *Dialectique de la raison* publiée en 1944 par Max Horkheimer et Theodor Adorno, a été le développement d’une critique philosophique de la domination de la nature”³, John Bellamy Foster et Brett Clark n’en estiment pas moins que, “lorsque le mouvement écologique a émergé dans les années 1960 et 1970, le marxisme occidental était, avec sa notion abstraite, philosophique de domination de la nature, mal équipé pour analyser les formes changeantes et de plus en plus périlleuses de l’interaction matérielle entre l’humanité et la nature”⁴. Cette critique de la catégorie de domination en raison de sa supposée “abstraction” et de son caractère supposément “philosophique” (en un sens péjoratif du terme) ne laisse pas d’étonner et on se demande bien ce qui peut véritablement justifier une telle critique : serait-ce à dire que les catégories philosophiques sont, de façon générale, inutiles ou inopérantes parce qu’elles sont abstraites? Mais alors on risque de devoir se passer de nombreuses catégories dont le pouvoir heuristique n’est pourtant plus à démontrer. À ce compte-là, en effet, il faudrait par exemple se passer aussi des catégories d’exploitation, d’aliénation, ou encore de celles d’émancipation, de pouvoir ou d’autorité – autant de catégories “abstraites” et “philosophiques”. Serait-ce parce qu’on estime qu’à la catégorie de domination, il convient de substituer celles de “métabolisme universel de la nature” et de “rupture métabolique”⁵? Soit, mais comment ne pas voir que de telles catégories sont au moins aussi abstraites et philosophiques que celle de domination? À moins qu’il ne faille considérer ces catégories de “métabolisme universel” et de “rupture métabolique” comme moins “abstraites” et moins “philosophiques” pour la raison

³ Foster, Clark (2020, 190).

⁴ Ivi, 191.

⁵ *Ibidem*. Remarquons que la notion de *metabolical rift*, présentée comme venant de Marx, ne se trouve pas telle quelle chez lui. Marx parlait en effet de préférence d’une rupture *de l’équilibre* d’une relation d’échange métabolique, et donc d’une “perturbation du métabolisme”, plutôt que de sa rupture: “la production capitaliste (...) perturbe le métabolisme (*stört den Stoffwechsel*) entre l’homme et la terre, c’est-à-dire le retour au sol des composantes de celui-ci usées par l’homme sous forme de nourriture et de vêtements” (Marx 1993, 565) ; ou encore: “la grande propriété foncière (...) crée les conditions qui provoquent un *hiatus* irrémédiable dans l’équilibre complexe du métabolisme social composé par les lois naturelles de la vie” (Marx 1977, 735). Rompre un métabolisme (c’est-à-dire couper, interrompre une relation d’échanges) et rompre un équilibre métabolique (c’est-à-dire perturber un cycle) ne signifient pas la même chose. Qu’il soit par ailleurs difficile d’“élever au rang de ‘théorie’ développée [de la rupture métabolique] ce qui apparaissait dans le premier tome du *Capital* comme une simple esquisse d’un problème à approfondir”, cela est souligné par Timothée Haug dès l’Introduction de sa thèse de Doctorat (2022, 23 et 145-148).

qu'elles seraient formulées sur la base de connaissances issues des sciences de la nature. Mais, outre que ce serait négliger le fait que le concept de métabolisme universel a des origines philosophiques qui plongent dans la *Naturphilosophie* de Schelling⁶, ce serait aussi feindre d'ignorer qu'une catégorie comme celle de domination est depuis longtemps validée comme parfaitement scientifique dans le champ des sciences sociales. Et, surtout, la liquidation de la catégorie de domination et son remplacement par les catégories mentionnées ont le grand tort, à nos yeux, de s'accompagner de l'occultation d'un double lien auquel les théoriciens de Francfort accordaient à juste titre une importance considérable, à savoir d'une part le lien entre la domination de la nature et la domination sociale, et d'autre part (mais les deux sont inséparables) le lien entre raison et domination.

On ne peut certes nier que, dans les écrits récents des représentants actuels de la théorie critique (chez Axel Honneth, chez Rahel Jaeggi⁷), la dimension écologique soit absente ou presque : les exceptions sont rares⁸, notamment représentées par les démarches qui tentent de développer la perspective de la théorie critique dans le sens de l'éco-féminisme⁹. On peut aussi s'étonner que les catégories de "progrès" et de "régression"¹⁰ puissent être à nouveau considérées comme centrales pour la théorie critique, sans que la première, celle de "progrès", soit questionnée à partir des limites écologiques que rencontre aujourd'hui toute perspective "progressiste", et sans que la tentative soit faite de déconnecter l'un de l'autre la conception progressiste du social et le cadre productiviste qui a été le sien jusqu'ici.

En ce sens, il est étonnant que l'urgence de la crise climatique, et surtout le fait établi du lien de celle-ci avec l'"accélération" proprement explosive du développement capitaliste des forces de production depuis les années 1950¹¹, ne conduisent pas davantage les théoriciens et théoriciennes critiques à redécouvrir, pour se les réapproprier, les potentialités que recèle pourtant la tradition dont ils et elles héritent, et qui pourraient leur permettre de relever le défi de la crise écologique en tant que forme désormais dominante de la crise du capitalisme.

Pourtant, si l'on remonte assez loin en arrière dans l'histoire de la théorie critique, on peut trouver une prise en compte très précoce de la crise écologique, par exemple chez Habermas. Dès 1973, dans *Raison et légitimité*, quand il examinait les "problèmes consécutifs à la croissance dans le capitalisme avancé", Habermas mentionnait au premier rang de ces "problèmes" celui de "l'équilibre écologique". Il écrivait que

⁶ On sait par exemple que Jacob Moleschott – l'auteur en 1857 de *Der Kreislauf des Lebens* [La circulation de la vie] qui a élaboré le concept d'"échange organique" – était un schellingien: voir Schmidt (1994, 122-124).

même en adoptant les hypothèses optimistes, on peut indiquer une limite absolue de la croissance. Il s'agit de la limite que représente la charge thermique qu'il est possible d'imposer à l'environnement, en liaison avec la consommation d'énergie. Si la croissance économique est nécessairement couplée avec une consommation croissante d'énergie, et si toute l'énergie naturelle transformée en énergie utilisable dans l'économie (...) est finalement libérée sous forme de chaleur, la consommation croissante d'énergie doit avoir à la longue comme conséquence le réchauffement général. (..) Dans l'état actuel des connaissances, on parvient à un intervalle de temps critique d'environ 75 à 150 ans¹². De toute manière, ces réflexions montrent qu'une croissance exponentielle de la population et de la production, autrement dit *l'extension de la maîtrise de la nature externe*, doit un jour se heurter à des limites dans la capacité biologique d'absorption de l'environnement¹³.

Ce texte¹⁴ de Habermas témoigne en outre d'une conscience nette de la spécificité propre au capitalisme dans la façon dont se manifeste, pour lui en tant que mode particulier de production, la limite écologique à la poursuite de son développement. Il soulignait ainsi que le propre du régime capitaliste de production n'est pas de rencontrer une limite à l'extension de la forme que prend en lui le projet de maîtrise de la nature. En effet, tout mode de production, capitaliste ou non, finit par rencontrer une telle limite : la forme que prend la limite change, mais le fait qu'il y en ait une est constant. Ainsi d'une société agraire dont la photosynthèse est la principale source d'énergie : la croissance de sa population finirait par la contraindre à affecter à l'agriculture une quantité de plus en plus grande de terres, au prix d'une déforestation qui la priverait d'énergie calorifique et d'une diminution des pâtures qui la priverait d'énergie animale.

Ce qui change en revanche, c'est la manière dont un système social productif "écarte les périls écologiques". Et c'est là que se manifeste la particularité du mode capitaliste de production :

Les sociétés capitalistes ne peuvent suivre les impératifs de limitations de la

¹² Soit entre 2045 et 2120: hypothèse exagérément optimiste, on le sait maintenant.

¹³ Habermas (1978, 65). (C'est nous qui soulignons, F.F.).

¹⁴ Dont il faut avouer qu'il est quand même de l'hapax. Comme le souligne Haber (2006, 209-210), Habermas "a longtemps éprouvé de la réticence et de la difficulté à intégrer la problématique environnementale". L'élargissement de l'éthique de la discussion "au domaine des questions d'éthique écologique" (*via* la question de l'intégration des interactions avec les vivants non-humains à l'éthique de la discussion) apparaît néanmoins en 1991 dans *L'éthique de la discussion: explications* qui constitue le Chapitre VI de Habermas (1992, 193-199) ; voir le commentaire de ce texte par Haber (2006, 209-216). Pour un ensemble d'analyses qui, faisant fond sur le relatif désintérêt de la seconde génération francfortoise pour la question environnementale, se propose d'en montrer l'importance pour la première génération, voir Biro (2011).

croissance sans abandonner leur principe d'organisation, car la conversion de la croissance capitaliste spontanée et pseudo-naturelle en une croissance qualitative exige une planification de la production orientée vers les valeurs d'usage, [or] le déploiement des forces productives ne peut être "décroché" des impératifs de la production de valeurs d'échange sans violer la logique du système¹⁵.

Le propre du mode capitaliste de production ne serait donc pas que la nature finisse par opposer une limite (par exemple sous la forme d'un seuil¹⁶ au-delà duquel le réchauffement devient catastrophique pour la perpétuation de la vie) à la poursuite de son développement, mais qu'il lui soit impossible de résoudre le problème que lui pose cette limite autrement qu'en abolissant son propre principe d'organisation et de développement. S'il n'est pas possible en effet de résoudre le problème posé par cette limite autrement qu'en "convertissant la croissance capitaliste spontanée en une croissance qualitative", c'est-à-dire sans "planifier" le passage de la croissance quantitative à une décroissance également quantitative (en termes de valeur d'échange) qui soit accompagnée d'une croissance qualitative (en termes de valeurs d'usage), c'est qu'il n'est pas possible d'affronter et de résoudre le problème en laissant inchangé le mode de production capitaliste, et sans "abandonner [son] principe d'organisation".

Voilà qui témoigne pour le moins d'une conscience étonnamment claire et précoce, de la part de Habermas, non seulement de l'ampleur du défi que représente la crise écologique, mais aussi de son lien direct avec le mode d'organisation propre aux sociétés capitalistes, comme du fait que celles-ci n'ont pas les moyens de relever ce défi en restant elles-mêmes, donc sans rupture avec les modes de fonctionnement qui sont fondamentalement les leurs. Mais Habermas n'a pu former si précocement une conscience aussi vive de l'enjeu écologique que parce qu'il faisait fond sur une tradition pour laquelle la question du rapport entre la société et la nature s'était posée depuis longtemps, certes pas encore sous la forme d'une réflexion portant sur la crise écologique¹⁷, mais sous celle d'une réflexion prenant pour objet privilégié la domination exercée par la société humaine, en particulier quand

¹⁵ Habermas (1978, 66).

¹⁶ Sur la distinction entre la limite comme *borne* externe à laquelle un système productif se heurte, et la limite comme *seuil* au-delà duquel des phénomènes négatifs commencent à se produire (et sur la prise en compte de ce second sens de la limite par Marx dans ses notes contemporaines de la rédaction des *Manuscrits 1861-63*), voir Haug (2022, 138-143) ; voir aussi Antonin Pottier, "Le capitalisme est-il compatible avec les limites écologiques?", auquel Haug renvoie (2022, 140 note 152).

¹⁷ Quoique: Horkheimer posait déjà, dès 1946-47, que "l'antagonisme de la raison et de la nature est dans une phase aiguë et catastrophique" (1974, 183) et il qualifiait de "crise permanente" (1974, 135) la situation engendrée par cet antagonisme.

elle est de type capitaliste, sur la nature. Jean-Baptiste Vuillerod a récemment mis cette question au centre d'une relecture de l'œuvre d'Adorno¹⁸ : il montre de façon parfaitement convaincante comment, selon Adorno, "des humains aux non-humains, toutes les naturalités se voient soumises à une domination qui n'a eu de cesse d'augmenter dans l'histoire jusqu'à se répandre sur l'ensemble du monde", de sorte que ce qu'on appelle "la société" n'est autre "que la totalisation des formes de domination de la nature et [que] l'histoire est comprise comme le chemin qui a mené à cette intégration croissante et dominatrice des naturalités"¹⁹.

Il est bien connu que la critique de la domination exercée sur la nature s'inscrit, chez Adorno et Horkheimer, dans le cadre d'une critique de la forme de rationalité promue par l'*Aufklärung*. Il s'agit en l'occurrence de la forme de rationalité que Horkheimer définit comme "subjective" en ce qu'elle est centrée sur l'*ego* : tel est bien, selon le penseur de Francfort, le résultat du processus historique de l'*Aufklärung*, à savoir d'une part "l'individu purifié de tous les vestiges de la mythologie, y compris la mythologie de la raison objective", "le moi, l'*ego* abstrait, vidé de toute substance (si ce n'est sa tentative de transformer toute chose, sur la terre comme au ciel, en moyen de conservation de soi)", et d'autre part "une nature vide, dégradée en simple matériel, en simple matériau à dominer et sans autre but que cette domination même"²⁰. Un tel Moi ou *ego*, vidé de toute substance, séparé de la nature est un Moi aliéné²¹ et réduit à l'impuissance, ou plutôt un Moi dont toute la puissance restante n'est plus utilisée qu'au profit de son autoconservation, celle-ci passant par l'exercice d'une domination sans reste sur la nature dont il s'est lui-même séparé. Et c'est ainsi que, "d'une part, la nature a été dépouillée de toute valeur ou [de] tout sens intrinsèque" et que, d'autre part, "l'homme a été dépouillé de toute espèce de but, sauf la conservation de soi", ce qui le conduit à "transformer toutes choses à sa portée en moyens subordonnés à cette fin"²². Sous le règne de

¹⁸ Vuillerod (2021).

¹⁹ *Ivi*, 90-91.

²⁰ Horkheimer (1974, 106).

²¹ C'est bien le terme d'aliénation [*Entfremdung*] que Horkheimer (cf. par ex. 1974, 183 ; 2008, 177) utilise pour penser la séparation du Moi d'avec la nature, la vacuité en substance et la perte de sens qui en résulte pour le Moi dès lors qu'il ne lui reste plus qu'à s'affirmer indéfiniment, dans cette vacuité même, sous la forme de l'autoconservation et de la domination sur ce qui n'est pas lui. Dans notre ouvrage (2009: 151-208), nous avons montré comment cette conception de l'aliénation, comprise comme séparation d'avec la nature, perte de l'objectivité et perte de substance, a ses origines dans la manière dont Marx a pensé l'aliénation dès ses *Manuscrits de 1844* pour l'approfondir par la suite, notamment dans les *Grundrisse*.

²² Horkheimer (1974,110).

cette “puissance austère appelée *ego*”, le rapport entre ce dernier et la nature ne peut être autre chose qu’un “rapport de tyrannie” : “l’univers tout entier devient un instrument de l’*ego*, bien que l’*ego* n’ait aucune substance ni aucun sens, sauf dans sa propre activité illimitée”²³.

Tel est donc le principe régnant des sociétés modernes dans lesquelles la pulsion de domination sur la nature se renforce du dispositif de la domination sur les corps vivants et laborants exercé sous la forme spécifique de la domination du capital sur le travail, point culminant de “l’histoire des efforts de l’homme pour asservir la nature”, en tant que cette histoire est inséparablement “l’histoire de l’asservissement de l’homme par l’homme”²⁴. Et si l’on précise que l’*ego* – dont Horkheimer dit qu’il “apparaît comme lié aux fonctions de domination, de commandement et d’organisation”²⁵ – n’est pas un *ego* neutre, mais qu’il a été et est généralement plutôt occidental et plutôt masculin, on voit de quelle manière on peut trouver, dans un texte pourtant ancien représentatif de la théorie critique, non seulement de quoi penser la domination exercée sur la nature, mais aussi l’articulation de celle-ci avec les dominations de genre²⁶ et de race²⁷.

²³ Ivi, 116.

²⁴ Ivi, 114.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Lorsque Horkheimer et Adorno écrivent que “dominer la nature de façon illimitée, transformer le cosmos en un domaine de chasse illimité, tel fut le rêve des millénaires durant”, ils n’attribuent pas ce “rêve” aux hommes en tant que *Menschen*, mais bien aux hommes en tant que *Männer*: ils précisent à ce propos que c’était à cela que “l’idée de l’homme (*die Idee des Menschen*) était destinée dans la société d’hommes (*in der Männergesellschaft*)” (voir Adorno, Horkheimer 1974, 271, trad. revue par nous, F.F.). Dans le même texte intitulé “L’homme et l’animal”, rangé parmi les “Notes et esquisses” en annexe de *La dialectique de la raison*, Horkheimer et Adorno ajoutent que, dans “la civilisation occidentale”, “la femme n’est pas un sujet (*ist nicht Subjekt*), elle ne produit pas, mais prend soin de ceux qui produisent” (ivi, 270, trad. modifiée par nous, F.F.). L’idée selon laquelle la femme est devenue “l’incarnation de la fonction biologique, l’image de la nature dont l’oppression est le titre de gloire” (*ibidem*, trad. modifiée, F.F.) de la civilisation occidentale en tant que civilisation masculine, sera reprise par Adorno dans *Minima moralia* où il dira à nouveau que l’assimilation de la féminité à la naturalité est le plus sûr indice de la domination masculine puisque “tout ce que la bourgeoisie dans son aveuglement désigne par le terme de nature n’est que le stigmate de la mutilation sociale”, de sorte que “le caractère féminin est le négatif de la domination” telle qu’elle s’exerce au sein d’une “société masculine” (Adorno 1980, 92-93 [§59]). Voir Ferrarese (2018).

²⁷ Le lien entre la domination de la nature et le racisme est très clairement exprimé par Adorno: voir par exemple, dans *Minima moralia*, le passage où il explique que “l’assertion courante selon laquelle les sauvages, les noirs, les Japonais ressemblent à des animaux, par exemple à des singes, est la clé même des pogromes: leur éventualité est chose décidée au moment où le regard d’un animal blessé à mort rencontre un homme” (Adorno 1980, 101 (§68)).

Mais si cela est possible, c'est parce que le propre de la théorie critique de la société est de n'avoir absolutisé ni cette dernière (considérant au contraire que sa séparation d'avec la nature est le ressort de la domination qu'elle exerce sur elle), ni la nature elle-même, de sorte qu'elle n'a pas non plus fait de celle-ci un critère ou une norme sur laquelle la société devrait se régler. Si dualisme de la société et de la nature il y a, il est vu par les théoriciens critiques comme un *résultat*, le produit d'une histoire qui a engendré une société dont la maîtrise qu'elle a de la nature se paye au prix d'une séparation d'avec elle dont les conséquences ont été que la maîtrise a fini par prendre les formes de la domination, de l'exploitation et de la tyrannie exercées sur la nature et sur l'ensemble des vivants, humains comme non-humains. Le dualisme n'est donc pas premier, mais l'unité non plus : il n'y a pas d'unité première de la nature et de la société dont on devrait cultiver la nostalgie. Selon Horkheimer en effet, "on ne peut nier le dualisme de la nature et de l'esprit en faveur de leur prétendue unité originelle, on ne peut faire machine arrière aux tendances historiques réelles reflétées par ce dualisme"²⁸ : faire cela, ce serait nier la réalité du processus historique dont le dualisme nature/société est le résultat, et ce serait "tenter de sortir de la présente situation par un *coup de force* impuissant"²⁹. Pas de monisme donc, quel qu'il soit : ni de la nature, ni de la société, les deux revenant d'ailleurs au même dès lors que "toute espèce de monisme philosophique sert à fortifier l'idée de la domination de l'homme sur la nature"³⁰. Poser l'unité, c'est toujours et encore vouloir dominer, même quand on pose que l'unité est celle de la nature, même donc quand on promeut un monisme naturaliste puisqu'on ne peut le faire à chaque fois qu'en oubliant que "c'est l'esprit qui conçoit le primat de la nature",³¹ et donc que c'est toujours depuis la société qu'on affirme le primat de la nature.

Mais cela revient-il pour autant à promouvoir un dualisme strict, posant l'extériorité réciproque et la séparation réelle de la nature et de la société? Évidemment non, puisqu'un tel dualisme ne pourrait que porter le stigmate de la domination exercée sur la nature. On a vu qu'on "ne peut ramener les deux pôles à un principe moniste" : en ce sens le dualisme est inévitable, mais à la condition d'ajouter que "la dualité [de la société et de

Ceux qui détiennent et exercent le pouvoir ne perçoivent l'humain que dans ce qui leur ressemble, de sorte qu'ils ne peuvent voir dans ce qui diffère d'eux qu'animalité et naturalité sur lesquelles exercer leur domination.

²⁸ Horkheimer (1974, 176).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

la nature] doit, dans une large mesure, être comprise comme un produit”.³² Comprendre le dualisme comme un *résultat* exige de le comprendre comme une forme parmi d’autres que peuvent prendre les rapports entre la société et la nature. C’est donc qu’ “il faut comprendre à la fois la séparation et la relation réciproque”³³ de la nature et de la société. Le dualisme de la société et de la nature est ainsi la forme historique sous laquelle une société configure son propre rapport à la nature quand elle verse dans l’illusion de pouvoir, en tant que société, se développer indéfiniment en dominant et en exploitant la nature le plus complètement possible. Mais un tel rapport, se pensant illimité, de domination sur la nature est encore lui-même un rapport social et historique déterminé à la nature qui, en tant que rapport, est la contestation en acte du dualisme de la nature et de la société comme de deux substances extérieures l’une à l’autre.

Ce qui est premier, ce sont donc *les rapports*, en l’occurrence les rapports d’interaction (ou d’ “action réciproque”) entre nature et société comme entre deux termes dont aucun des deux n’est réductible à l’autre. Dire qu’il ne peut exister de société humaine sans nature ne signifie pas pour autant que les sociétés humaines ne seraient que des modalités ou des modifications de la nature elle-même : cela signifie qu’il ne peut exister de société humaine qui ne se tienne pas *dans un rapport continu* ou constant *avec la nature*³⁴, la séparation entre la société et la nature et la domination de la première sur la seconde étant elles-mêmes encore des formes de rapports, même s’ils sont négatifs et engendrent des effets destructeurs. Poser qu’il n’est pas de société qui puisse exister sans rapport avec la nature, c’est accorder quelque chose au naturalisme, c’est même dire que “le naturalisme n’est pas complètement dans l’erreur”³⁵, au sens où c’est accorder que toute société possède dans la nature sa base matérielle sans laquelle elle ne pourrait ni subsister, ni se conserver. Et c’est dire aussi que toute absolutisation du social, tout projet “d’émancipation” de la société à l’égard de la nature ne peuvent qu’être illusions et purs fantasmes dont le résultat pourrait bien être au contraire la régression consistant pour une société à “se modeler sur la simple nature qu’elle prétend absorber ou même créer”³⁶. En d’autres

³² Ivi, 178.

³³ Ivi, 181.

³⁴ Ce qui était déjà le point de vue de Marx dans les *Manuscrits de 1844*: “la nature est le corps propre non organique de l’homme – où il faut entendre la nature dans la mesure où elle n’est pas elle-même le corps humain [;] l’homme *vit* de la nature signifie: la nature est son *corps propre*, avec lequel il faut qu’il demeure dans un processus continu pour ne pas mourir” (Marx 2007, 122).

³⁵ Horkheimer (1974, 179).

³⁶ *Ibidem*.

termes, ce qui existe réellement, ce n'est ni une nature incluant en son sein la société comme une partie ou une modalité d'elle-même, ni une société instituant à partir d'elle-même une nature qui lui serait entièrement relative puisque ne valant *comme* nature que *pour* elle : ce qui existe réellement, c'est toujours un mixte de social et de naturel, fait et constitué des rapports tissés entre l'un et l'autre³⁷, et qui peut être soit à dominante naturelle (dans le cas des sociétés de chasseurs-cueilleurs ou des sociétés agricoles), soit à dominante historico-sociale (dans le cas des sociétés industrielles et plus encore dans celui des sociétés industrielles *capitalistes*)³⁸.

Les sociétés humaines ne résultent donc pas de la nature, elles viennent *en plus*, elles ajoutent quelque chose à la nature qui n'y était pas et qui n'y serait pas sans elles : elles sont ce que Hegel appelait une "seconde nature", c'est-à-dire un monde existant tout aussi objectivement que la "première" nature, mais ajouté à elle et devant forcément, d'une façon ou d'une autre, entretenir des rapports avec elle. Mais inversement, la nature ne résulte pas non plus des sociétés humaines, elle n'en est pas le produit et elle n'est pas une construction sociale. Aussi Horkheimer pouvait-il affirmer à la fois qu'"assumer une dualité ultime [entre nature et société] est inadmissible"³⁹ et qu'on "ne peut ramener les deux pôles à un principe moniste"⁴⁰, ni "réduire l'une à l'autre"⁴¹ : cela ne peut rien vouloir dire d'autre, sinon que "leur dualité doit être comprise comme un produit"⁴² et que les deux entités ne sont analysables et compréhensibles qu'à partir du type de rapports qu'elles entretiennent l'une avec l'autre.

Reconduire la société et la nature à un "principe moniste", ce serait nier que l'une et l'autre n'existent qu'à être en rapport l'une avec l'autre ; réduire la société à la nature ou inversement la nature à la société, ce serait reconduire la domination de l'un des termes sur l'autre et, en définitive, toujours la domination du même terme sur l'autre, à savoir celle de la société sur la nature puisque c'est encore depuis la société qu'un éventuel primat de la nature peut être affirmé. Mais poser une "dualité ultime" et donc absolue entre nature et société n'est pas possible non plus puisque ce serait à la fois nier les rapports qu'elles entretiennent inévitablement l'une

³⁷ Ce qu'on peut aussi exprimer en disant que "l'histoire naturelle et les natures historiques désignent ainsi les résultats d'un processus d'interaction permanent" (Guillibert 2021, 52). D'où la pertinence de la catégorie de "naturalisme historique" que P. Guillibert emprunte à Frédéric Monferrand (2016).

³⁸ Voir notre ouvrage (2005, 66-68 ; 2014, 73-75).

³⁹ Horkheimer (1974, 178).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, 177.

⁴² Ivi, 178.

avec l'autre, et surtout s'empêcher de concevoir que la dualité ne peut précisément pas être absolue parce qu'elle est toujours historique, parce qu'elle ne peut exister que comme le résultat historique d'un processus de séparation entre société et nature grâce auquel la première se place en position de domination par rapport à la seconde. On retrouve ici le sens de ce que Marx avait exprimé dès les *Grundrisse* :

Ce n'est pas l'*unité* des hommes vivants et actifs avec les conditions naturelles, inorganiques de leur échange de substance avec la nature ni, par conséquent, leur appropriation de la nature, qui demande à être expliquée ou qui est le résultat d'un procès historique, mais la *séparation* entre ces conditions inorganiques de l'existence humaine et cette existence active, séparation qui n'a été posée comme séparation totale que dans le rapport du travail salarié et du capital⁴³.

Ce qui, en effet, est le "résultat d'un procès historique", c'est la séparation entre la société et les conditions objectives de son existence existant dans la nature : c'est de cette séparation et donc de cette dualité non pas donnée ni originelle, mais produite et engendrée qu'il faut rendre compte⁴⁴, ce qui ne peut se faire qu'à partir de l'analyse et de la compréhension du type de société en question et de ses structures propres et particulières.

La théorie critique n'est donc ni un naturalisme qui réduirait la société à la nature, ni un constructivisme pour lequel il n'y aurait de nature que relative à ce qu'une société donnée considère et construit comme nature. Mais elle ne promeut pas non plus un dualisme qui séparerait nature et société ou se contenterait de les juxtaposer l'une à l'autre. Elle est un interactionnisme entre nature et société, au centre duquel se trouve la considération du type de rapports que les deux entités entretiennent, ou plutôt : la considération du type de rapports à la nature qu'une société donnée instaure, et des conséquences de ces rapports sur la nature, autant que des effets produits en retour par la nature sur la société du fait même des rapports instaurés avec la première par la seconde. Dans la mesure où Horkheimer réfute le dualisme nature/société, on pourrait penser qu'il échappe à ce que Philippe Descola appelle "naturalisme", entendant par-là l'idée – "que la *doxa* moderne a instillé en nous" – selon laquelle "les humains sont distribués au sein de collectifs différenciés par leurs langues et leurs mœurs – les cultures –, excluant ce qui existe indépendamment d'eux – la nature"⁴⁵. Mais comme un interactionnisme ne peut fonctionner sans qu'on doive poser la distinction des termes entre lesquels on dit qu'il y a interaction

⁴³ Marx (1980, tome 1, 426).

⁴⁴ Voir Fischbach (2009, 151-208).

⁴⁵ Descola (2005, 441).

ou action réciproque, la position de Horkheimer relève quand même bien du “naturalisme” au sens de Descola, c’est-à-dire au sens d’une position gouvernée par “le postulat que le monde peut être distribué entre deux type de réalité dont il s’agit de montrer l’interdépendance”⁴⁶. On pourrait certes dire que ce qui est premier selon Horkheimer, ce ne sont pas les termes mis en rapport, mais les rapports eux-mêmes. Dans la mesure en effet où Horkheimer estime qu’on ne peut comprendre et connaître une société qu’à partir des rapports qu’elle entretient avec la nature, on peut dire qu’il y a bien selon lui une priorité, au point de vue de la connaissance, des rapports sur les termes du rapport. Sauf que, quand le rapport en question est un rapport de domination, il semble qu’on soit bien obligé de penser que ce rapport est posé comme tel par l’un des deux termes de la relation (que ce soit la nature qui domine la société humaine ou, à l’inverse, celle-ci qui renverse progressivement cette domination première jusqu’à instaurer sa propre domination sur la nature) : quoiqu’il en soit, l’idée d’un “axe qui mène d’une culture totalement naturelle à une nature totalement culturelle”⁴⁷ relève de toute façon aussi du “naturalisme” tel que Descola le définit.

S’agissant de la société et de la nature, insistait Horkheimer, “il faut comprendre à la fois la séparation et la relation réciproque des deux concepts”⁴⁸. S’il y a donc quelque chose de construit, ce n’est pas la nature elle-même, c’est le rapport social à la nature. Et si une société quelconque serait bien en peine de construire la nature elle-même, elle construit en revanche bel et bien à chaque fois le type de rapport qu’elle entretient à la nature : l’ensemble déterminé de rapports sociaux en quoi consiste une société engage ainsi toujours en même temps une forme déterminée de rapport social à la nature. Et c’est aussi ce qui fait qu’une société peut être soumise à la critique non pas seulement sous l’angle du type de rapports sociaux qu’elle instaure entre ses acteurs et actrices, mais aussi sous celui du type de rapports sociaux qu’elle tisse avec la nature, avec la terre, avec les milieux, les ressources et les vivants. Même si l’usage que nous venons de faire du verbe “tisser” pourrait le laisser croire, il est assez clair que le tissage ou le nouage des rapports entre la société et la nature dont nous parlons ici ne relève pas (précisément parce que ce sont des rapports “entre” deux entités) de ce que Jason W. Moore baptise du terme de “toile” (*Web*), entendant par-là, à la suite de Descola (voir plus haut) “l’enchevêtrement

⁴⁶ Ivi, p. 150.

⁴⁷ Ivi, p. 152.

⁴⁸ Horkheimer (1974, 181).

et l'interpénétration des humains avec le reste de la nature"⁴⁹. La limite du paradigme de la "double internalité" ("intérieurisation par le capitalisme de la vie et des processus planétaires" et "intérieurisation du capitalisme par la biosphère"⁵⁰), propre à J. W. Moore, est sa difficulté (pour ne pas dire plus) à penser la spécificité d'un rapport *social* à la nature qui soit un rapport de *domination* : c'est le prix à payer pour la récusation de toute forme de validité du dualisme⁵¹, y compris comme *produit* et *résultat* d'un procès historique⁵².

C'est bien pourquoi l'idée de "domination de la nature" ne relève pas selon Adorno et Horkheimer d'un usage métaphorique par transfert et application à la nature d'une catégorie – celle de domination – dont l'usage propre, véritable et non-métaphorique serait en réalité réservé à la société et aux seuls apports intrasociaux. Le rapport sous lequel la nature (et les naturalités qui la composent) est réduite à un "simple objet"⁵³ est le même que celui qui fait de l'homme "un objet de 'traitement' et, en fin de compte, un être qui dépend de dirigeants plus ou moins bienveillants"⁵⁴. Pour peu qu'on veuille bien admettre – ce qui est la thèse fondamentale de la théorie critique, maintenue jusqu'à la conception habermassienne de l'activité communicationnelle et à la théorie honnethienne des rapports de reconnaissance – que les rapports sociaux, en tant que rapports non pas de simple action réciproque, mais de *complémentarité réciproque* entre acteurs humains⁵⁵, sont (ou plutôt : *devraient* être – car c'est bien de normativité qu'il s'agit ici) l'élément de réalisation de la raison, on admettra aussi que des rapports sociaux *de domination* sont des rapports témoignant d'une "maladie de la raison" (*Krankheit der Vernunft*)⁵⁶ ou de ce qu'Horkheimer appelle aussi son "dérangement" (*Verrücktheit der Vernunft*)⁵⁷. Si la théorie critique est une "autocritique de la raison"⁵⁸, c'est bien en ce qu'elle s'assigne une fonction thérapeutique : il s'agit de guérir la raison de cette "maladie",

⁴⁹ Moore (2020, 112).

⁵⁰ Ivi, 32.

⁵¹ Voir ivi, 46-47.

⁵² Pour une critique de l'hybridisme de J. W. Moore et pour la défense d'une forme de dualisme (qui ne soit pas un "dualisme de substance", mais un "dualisme de propriété" qui "maintient la distinction analytique afin de démêler comment interagissent les propriétés de la société avec celles de nature"), voir Malm (2017, 47-63).

⁵³ Horkheimer (1974, 182).

⁵⁴ Ivi, 177.

⁵⁵ Nous reviendrons sur ce point dans un ouvrage à venir, *Faire ensemble. De l'agir social*.

⁵⁶ Horkheimer (1974, 182) ; Horkheimer (2008, 176).

⁵⁷ Ivi, 183 (Horkheimer 2008, 177).

⁵⁸ *Ibidem*.

“le “rétablissement” (“*Genesung*”) dépendant de la connaissance de la nature de la maladie originelle [de la raison] (*ursprüngliche Krankheit*) »⁵⁹. Or cette connaissance passe par la reconnaissance, par la raison, de son propre ancrage dans la nature⁶⁰, de son lien originel avec l’instinct d’autoconservation qui entraîne lui-même la “tendance à la domination” : il s’agit, pour la théorie critique, de parvenir à provoquer une réflexion⁶¹ de la raison sur elle-même car “la raison ne peut réaliser ce qui est raisonnable en elle que par la réflexion sur la maladie du monde telle qu’elle est produite et reproduite par l’homme”⁶².

C’est en définitive l’oubli de sa propre inscription originelle dans la nature qui conduit la raison, se croyant séparée et étant par-là aliénée de la nature, à se transformer en “instrument de domination de la nature humaine et extra-humaine par l’homme”⁶³. Et c’est pourquoi

la sujétion de la nature régressera vers la sujétion de l’homme, et *vice versa*, aussi longtemps que l’homme ne comprendra pas sa propre raison et le processus de base par lequel il a créé et maintiendra l’antagonisme qui est sur le point de le détruire⁶⁴.

“Comprendre sa propre raison”, c’est donc d’abord la comprendre à l’inverse de sa conception d’elle-même désormais prépondérante, voire hégémonique, à savoir comme *séparée* de la nature. C’est évidemment cet état de séparation qui lui permet, en situation à la fois d’extériorité et de surplomb, d’exercer sa domination sur la nature :

comme résultat final de ce processus, on obtient, d’une part le Moi, l’*ego* abstrait, vidé de toute substance (...) et, d’autre part, une nature vide, dégradée en simple matériel, en simple matériau à dominer et sans autre but que cette domination même⁶⁵.

Tout le paradoxe est que cette domination est en définitive une impuissance, ce que soulignent, dans la citation précédente, les expressions de “vide de toute substance” et d’ “abstraction”.

Cette façon de voir les choses qui était celle de Horkheimer au sortir de la guerre est restée très prégnante dans l’École de Francfort. En témoigne

⁵⁹ Ivi, 182 (Horkheimer 2008, 176).

⁶⁰ Voir Vuillerod (2021, 66-67).

⁶¹ Voir ici-même notre chapitre “Critique et réflexion”.

⁶² Horkheimer (1974, 183).

⁶³ Ivi, 182.

⁶⁴ Ivi, 183.

⁶⁵ Ivi, 106.

notamment encore un texte bien plus tardif, le dernier texte qu'Adorno ait préparé pour l'édition avant de mourir et qui fut effectivement publié en 1969 : l' "Introduction à *La querelle du positivisme au sein de la sociologie allemande*". Adorno commence par souligner ce que le sujet a gagné à sa propre séparation d'avec l'objet, c'est-à-dire d'avec la nature :

dans la mise à distance du sujet par rapport à l'objet (...), le sujet avait échappé à la surpuissance réelle de l'objectivité. Sa domination était celle d'un plus faible sur un plus fort. Sinon, l'auto-affirmation de l'espèce humaine n'aurait peut-être pas été possible, le processus de l'objectivation scientifique ne l'aurait certainement pas été⁶⁶.

La séparation du sujet, de l'*ego* à l'égard de la nature a donc bien été le moyen grâce auquel l'*ego* générique humain a pu, depuis cette position en extériorité, à la fois dominer la nature sur le plan pratique et en faire l'objet de la connaissance théorique. Mais par-là se mettait aussi en action un processus qui devait, à terme, se retourner contre le sujet : "plus le sujet s'approprie violemment les déterminations de l'objet, plus il s'est pour sa part, sans en avoir conscience, fait objet ; c'est là l'archi-histoire de la réification de la conscience"⁶⁷. Si le premier moment de la séparation du sujet peut être décrit comme ayant été celui de l'aliénation par laquelle l'objectivité lui est devenue étrangère, le second moment est celui de la réification, consistant en ce que la domination que le sujet exerce sur l'objectivité dont il s'est lui-même séparé, se retourne contre lui-même et, en s'exerçant désormais sur lui, le transforme à son tour en objet.

Dès lors que le sujet transforme toutes choses en objets à dominer, il n'y a en effet aucune raison qu'il s'arrête en si bon chemin et qu'il ne finisse pas par se traiter lui-même comme un tel objet.

À travers les mailles s'échappe ce qui, de l'objet, n'est pas à la mesure de l'idéal d'un sujet étant pour soi, "pur", extérieur à sa propre expérience vivante⁶⁸.

Tout ce qui ne se plie pas à une telle domination exercée depuis l'extérieur disparaît, et cela vaut aussi du sujet lui-même : tout ce qui, en lui, ne se plie pas à la domination par lui-même comme pur sujet est évacué, de sorte qu'il ne reste plus du sujet que ce qui est susceptible d'être dominé et donc d'être fait objet ou réduit à l'état d'objet et de matériau à dominer.

⁶⁶ Adorno (2016, 239).

⁶⁷ Ivi, 239

⁶⁸ *Ibidem*.

L'abstraction et la vacuité du pur sujet maître et dominateur de toute objectivité se renversent en objectification et réification du sujet lui-même, de sorte qu'il ne subsiste plus de lui que le support inerte de sa propre domination :

la subjectivité a éliminé en elle-même tout ce qui ne se plie pas à l'univocité et à l'identité de sa prétention à la domination⁶⁹.

Dès lors, ce sur quoi la critique doit porter n'est pas ce fait de l'objectification ou de la réification du sujet, dont on voit qu'il s'agit du résultat d'un processus. Ce à quoi la critique doit nous permettre d'accéder, c'est à la compréhension de l'origine du processus dont le résultat est la réification du sujet et sa transformation en objet de sa propre domination. Or cette origine, c'est la *séparation* du sujet à l'égard de l'objectivité et de la nature, c'est *l'acte* par lequel il s'est posé, en tant que sujet, comme le tout autre de l'objectivité et de la nature : par cet acte,

la subjectivité a éliminé en elle-même ce qui ne se plie pas à l'univocité et à l'identité de sa prétention à la domination ; elle qui, en vérité, est toujours aussi objet, ne s'est pas moins réduite que les objets⁷⁰.

Autrement dit, l'acte par lequel il a fait de lui-même un pur sujet (et de la nature l'objet d'une domination sans limite) est aussi l'acte à la suite duquel l'*ego* a oublié ou refoulé la dimension de son être en vertu de laquelle il n'est précisément jamais *purement* sujet, mais toujours *aussi* objet : ce qui était ainsi perdu, c'était la conscience de ce qu'un *ego*, tout sujet qu'il soit, demeure toujours *aussi* ce que Marx appelait un *Naturwesen*, un "être de la nature", de sorte qu'était également perdue la conscience de ce que "la raison" ne peut avoir d'ancrage réel nulle part ailleurs que dans la nature elle-même. À l'inverse, le capitalisme est le mode de production qui met en scène une subjectivité d'autant plus rationnelle (et une rationalité d'autant plus subjective) qu'elle est davantage coupée du monde et séparée de la terre, cette coupure et cette séparation étant les conditions même de l'exercice de la domination de cette subjectivité sur la terre et la nature. C'est ce qu'Eva von Redecker redit à sa manière en posant que "cette manière de se détourner du monde, en plongeant dans l'indifférence à l'égard de la matière, est littéralement cimentée dans le procédé qui nous permet de nous maintenir par la maîtrise objective de la chose"⁷¹. Une telle maîtrise

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, 239-240.

⁷¹ von Redecker (2021, 115).

objective est ainsi le fait d'une subjectivité sans monde, d'une subjectivité qui se pense d'autant plus absolue et dominatrice qu'elle est justement sans monde, et qui ne peut voir que cette privation de monde qui la caractérise signe en réalité son impuissance. Aussi Adorno pouvait-il écrire dans la *Dialectique négative* que

le sujet absolu ne peut s'extraire de son empêchement : les liens qu'il voudrait arracher, ceux de la domination, ne font qu'un avec le principe de la subjectivité absolue⁷².

Face à cela, les stratégies critiques sont certainement plus nombreuses qu'on ne le croit. Mais il en est une qui mériterait d'être explorée : c'est celle qui, à l'arrogance d'une subjectivité qui se croit d'autant plus dominante qu'elle est séparée de la terre, oppose qu'il n'y a pas de mode de production plus terrestre, plus profondément enraciné dans les entrailles mêmes de la terre, et donc moins séparé d'elle que le mode de production capitaliste. "Le capital, écrit justement Andreas Malm, est attaché à une quantité de terre toujours plus importante, dont il absorbe les contenus à un rythme toujours plus frénétique pour les mettre en circulation."⁷³ Il faut donc lever le voile sur le fait suivant : les figures d'une subjectivité sans monde, détachée de la terre et d'une raison séparée de la nature (comme de l'objectivité qu'elle constitue de l'extérieur), qui accompagnent le capitalisme depuis le début de son développement, cachent en réalité un mode de production qui se trouve dans une dépendance à la terre à un degré qu'aucun autre mode de production n'a jamais connu. Le capitalisme est de façon non pas accidentelle, mais essentielle un extractivisme, or il n'y a évidemment pas d'extractivisme possible sans un rapport à la terre qui, en l'occurrence, prend la forme d'un rapport d'absorption de contenus terrestres (carburants, minerais) qui sont ensuite jetés dans le processus de production pour y permettre la valorisation du capital. Contre l'image d'une société capitaliste qui réaliserait le miracle de pouvoir subsister en étant "hors sol", ou qui pourrait vivre et se reproduire en étant séparée de la terre, il faut donc montrer non seulement qu'aucune société n'a jamais été aussi dépendante de la terre que la société capitaliste, mais aussi qu'en étant ainsi dénié et refoulé – quand il n'est pas transformé en son contraire –, ce caractère foncièrement terrestre du capital ne peut que prendre la

⁷² Adorno (1978, 46).

⁷³ Malm (2020, 190).

forme totalement pathologique du pillage pur et simple de la terre⁷⁴, jusque dans ses entrailles et bientôt jusqu'au fond des abysses marins. L'alternative à laquelle la théorie critique fait désormais face n'est plus "socialisme ou barbarie", mais "le capital ou la terre" : le choix de la seconde n'apportera peut-être pas le socialisme, mais le choix du premier conduira assurément à la barbarie.

Bibliographie

- Adorno T. W. (1978), *Dialectique négative*, trad. Collège de philosophie, Paris: Payot.
- (1980), *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. E. Kaufholz, J.-R. Ladmiral, Paris: Payot.
- (2016), *Introduction à La querelle du positivisme dans la sociologie allemande*, in Adorno T.W., *Le conflits des sociologies. Théorie critique et sciences sociales*, trad. P. Arnoux et al., Paris: Payot.
- Adorno T. W., Horkheimer M. (1974), *La dialectique de la raison*, trad. É. Kaufholz, Paris: Gallimard.
- (2013), *Le laboratoire de la Dialectique de la raison. Discussions, notes et fragments inédits*, trad. J. Christ, K. Genel, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Angus I. (2018), *Face à l'anthropocène. Le capitalisme fossile et la crise du système terrestre*, trad. N. Calvé, préfaces d'É. Pineault et de J. Bellamy Foster, Montréal: Éditions Écosociété.
- Berlan A. (2021), *Terre et liberté. La quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, Saint-Michel de Vax: La Lenteur éditions.
- Biro A. (ed.) (2011), *Critical Ecologies: The Frankfurt School and Contemporary Environmental Crisis*, Toronto: University of Toronto Press.
- Bouton C. (2022), *L'accélération de l'histoire. Des Lumières à l'anthropocène*, Paris: Le Seuil.
- Descola P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- Ferrarese E. (2018), *La fragilité du souci des autres : Adorno et le care*, Lyon: ENS-Éditions.
- Fischbach F. (2009), *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris: Vrin.
- (2005), *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris: PUF / (2014) 2^e édition, Paris: Vrin.
- Foster J. B., Clark B. (2020), *The Robbery of Nature. Capitalism and the Ecological Rift*, New York: Monthly Review Press.

- Fraser N., Jaeggi R. (2020), *Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.
- Genel K., Vuillerod J.-B., Wezel L. (eds.) (2020), *Retour vers la nature? Questions féministes*, Lormont: Le Bord de l'Eau.
- Guillibert P. (2021), *Terre et capital. Pour un communisme du vivant*, Paris: Éditions Amsterdam.
- Haber S. (2006), *Critique de l'antinaturalisme*, Paris: PUF.
- Habermas J. (1978), *Raison et légitimité. Problème de légitimation dans le capitalisme avancé*, trad. Jean Lacoste, Paris: Payot.
- (1992), *De l'éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris: Le Cerf.
- Haug T. (2022), *La rupture écologique dans l'œuvre de Marx. Analyse d'une métamorphose inachevée du paradigme de la production*, Université de Strasbourg, thèse de doctorat.
- Horkheimer M. (1974), *Éclipse de la raison*, trad. J. Debouzy, Paris: Payot.
- (2008), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, in Horkheimer M., *Gesammelte Schriften*, Band 6, édité par Alfred Schmidt, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2^e édition.
- Jaeggi R. (2022), *Fortschritt und Regression*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Malm A. (2020), *La chauve-souris et le capital. Stratégie pour l'urgence chronique*, trad. E. Dobenesque, Paris: La Fabrique.
- (2017), *Nature et société : un ancien dualisme pour une situation nouvelle*, in "Actuel Marx", 61 ("Marxismes écologiques"): 47-63.
- Marx K. (1977), *Le Capital*, Livre III, trad. C. Cohen-Solal, G. Badia, Paris: Éditions sociales.
- (1980), *Manuscrits de 1857-1858, "Grundrisse"*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris: Éditions sociales.
- (1993), *Le Capital*, Livre I, trad. J.-P. Lefebvre, Paris: PUF.
- (2007), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. et notes par F. Fischbach, Paris: Vrin.
- Monferrand F. (2016), *Marx : ontologie sociale et critique du capitalisme. Une lecture des Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, thèse pour le doctorat de philosophie: université Paris-Nanterre.
- Moore J. W. (2020), *Le capitalisme dans la toile de la vie. Écologie et accumulation du capital*, trad. Robert Ferro, Toulouse: Éditions de l'Asymétrie.
- Rosa H. (2018), *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, trad. S. Zilberfarb et S. Raquillet, Paris: La Découverte.
- Schmidt A. (1994), *Le concept de nature chez Marx*, trad. J. Bois, Paris: PUF.

- Vogel S. (1996), *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*, Albany: State University of New York Press.
- Von Redecker E. (2021), *Révolution pour la vie. Philosophie des nouvelles formes de contestation*, trad. O. Mannoni, Paris: Payot-Rivages.
- Vuillerod J.-B. (2021), *Theodor W. Adorno. La domination de la nature*, Paris: Éditions Amsterdam.