**Doit-on maîtriser la nature ?**

 Ce qui fonde à première vue la nécessité d’une maîtrise de la nature, c’est une condition naturelle fragile de l’humain lui imposant qu’il domine aussi bien par la connaissance que par la force technique ce qui est envisagé comme plus fort et plus puissant que lui. Maîtriser la nature, c’est se donner les moyens intellectuels et techniques de n’être pas submergé par la nature mais d’en être le maître. Mais alors s’opère un renversement car ce qui fonde le devoir de maîtrise n’est plus tant une condition humaine fragile à protéger qu’une possibilité rationnelle proprement humaine, à savoir s’extraire de la nature pour la connaître en son ensemble et pouvoir ainsi la transformer sans cesse. Le devoir de maîtrise, c’est alors l’injonction que le « on » se donne à lui-même, à savoir s’affirmer et se révéler comme un être de la maîtrise. On « doit » alors maîtriser la nature, parce que nous sommes des humains, c’est-à-dire que nous élaborons nécessairement des mondes contre la nature. Cependant si nous parvenons à montrer que l’injonction d’une maîtrise de la nature n’est pas destinalement nécessaire mais seulement « une » possibilité historique contingente, alors nous pourrons montrer que l’on ne « doit » pas, au sens d’une nécessité absolue, maîtriser la nature car on peut s’y rapporter autrement. Mettre en avant une autre possibilité de se tenir dans la nature qu’en maître, c’est penser une autre façon d’enchevêtrer les différentes mondes humains, animaux, végétaux et minéraux. Il y a une transformation possible de la nature qui ne suppose pas de la réduire à un strict objet passif dont on peut disposer à sa guise. Mais à quelles conditions peut-on finalement penser et espérer un déplacement du devoir de maîtrise défini comme position de maître sur une nature passive, sinon en entendant le sens moral que contient le verbe « devoir » dans le sujet : « Doit-on maîtriser la nature ? »

 Dans un premier temps, nous montrerons que le devoir de maîtrise paraît concomitant de la rationalité humaine. Mais nous ferons cependant surgir dans une deuxième partie que ce que nous tenons pour nécessaire du point de vue de la raison relève en vérité d’une attitude contingente : nous pouvons en effet avoir d’autres rapports à la nature qu’un rapport de connaissance et de soumission technique et technologique de la nature aux fins humaines. La troisième partie se demandera enfin à quelles conditions pouvons-nous prétendre et espérer limiter le devoir de maîtrise de la nature, comme norme ininterrogée et tenue pour exclusive.

 On doit maîtriser la nature, parce ce que le « on », au sens de l’être humain, ne peut s’accomplir qu’à la condition de transformer son état naturel, et cela comme une activité perpétuelle. Nous devons nous affranchir de la nature, parce que nous ne pouvons pas nous en remettre à un ou à notre état naturel, lequel est invivable. Maîtriser la nature est un processus nécessaire dans et par lequel l’être humain se révèle en sa vérité, à savoir qu’il est fondamentalement activité rationnelle et transformatrice. Alors maîtriser la nature, au sens de la modifier sans cesse, est un « devoir » au sens d’une nécessité constitutive de l’humanité, puisque c’est précisément dans et par ce dépassement de la nature, aussi bien théorique pratique qu’esthétique que l’humanité est ce qu’elle est, à savoir puissance de créer un ou des mondes en s’opposant à la nature.

 On doit s’affranchir de la nature parce que la nature nous est inhospitalière. En effet, il y a une dissymétrie entre les êtres de la nature capables d’y demeurer sans avoir à se changer eux-mêmes en leur naturalité et l’être humain dont la contrainte essentielle aussi bien physique qu’intellectuelle est de trouver des moyens pour échapper à une nature qui le dépasse. Une telle asymétrie entre les humains et les autres êtres vivants se donne à lire dans le Mythe de Prométhée tel qu’il est écrit dans le *Protagoras* de Platon. En effet, dans ce dernier il apparaît clairement que si la nature est pensée comme une relation équilibrée pour l’ensemble des espèces vivantes, dotées chacune d’une qualité pour suppléer à sa fragilité, elle est en revanche pensée comme une relation impossible pour l’espèce humaine qui est née « nue et fragile », sans aucun élément naturel pour se défendre. On a bien ici l’exposition de ce qui fonde la nécessité d’une maîtrise de leur état naturel pour les humains, à savoir que c’est parce qu’il n’y a pas d’état de nature possible pour eux qu’ils doivent s’en écarter. Le mythe représente alors une telle solution par le geste « sauveur » de Prométhée, volant le feu à Héphaïstos et Athéna pour réparer l’erreur de son frère ayant distribué des qualités à toutes les espèces vivantes sauf aux humains et ainsi pour leur permettre de durer dans le temps comme les autres animaux mais autrement. En effet, le feu symbolise la nécessaire transformation de la nature pour les humains : cuire les aliments, faire fondre les matériaux pour construire des habitats, s’éclairer, se réchauffer etc. Le feu est une puissance transformatrice et protectrice : en ce sens il représente aussi bien la connaissance que la technique. Connaître la nature, c’est en maîtriser les fonctionnements. Et la connaissance nous est utile car elle débouche sur des techniques qui permettent à leur tour de produire des objets artificiels nous sauvant de nos vies naturelles.

 Si l’on peut maîtriser la nature, c’est, en toute rigueur, parce que la nature apparaît comme maîtrisable. Maîtriser suppose, en effet, une distinction entre le sujet qui maîtrise et l’objet maîtrisé. Le premier est actif tandis que le second est passif. Dans le cas des humains, cela signifie qu’ils peuvent devenir les maîtres de la nature car ils sont capables d’en énoncer les lois et d’en comprendre par là-même les fonctionnements matériels. Si les animaux maîtrisent leur milieu naturel, c’est-à-dire la partie de la nature qui les concerne, seuls les humains peuvent la maîtriser comme totalité. Autrement dit, ils maîtrisent par et dans l’abstraction intellectuelle, par le concept, le fonctionnement universel de la nature et par là-même celui des choses particulières. On peut maîtriser la nature parce que nous pouvons la comprendre en sa légalité. Galilée montre ainsi que nous connaissons la nature grâce aux calculs et au savoirs mathématiques, ce qui est conforme à l’être même de la nature, elle-même écrite en langages mathématiques et géométriques. Dès lors, si l’on veut la maîtriser, on le peut car nous savons qu’elle est un mécanisme où tout ce qui naît ou qui se meut est produit par une cause externe qu’il est possible de ressaisir. Autrement dit, c’est la connaissabilité de la nature qui en fait sa maîtrisabilité. Pour Descartes, c’est précisément le progrès des connaissances grâce à la physique-mathématique qui permet de nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature » (*Discours de la méthode).* Le « comme » précise bien qu’il ne s’agit pas d’une équivalence parfaite, car notre maîtrise n’est pas absolue, au sens où nous n’avons pas créé les lois de la nature comme Dieu, qui en est le maître tout puissant puisqu’il pourrait décider de les changer mais il n’en demeure pas moins que nous y avons accès. Un tel accès permet alors de posséder la nature non pas seulement intellectuellement mais aussi techniquement, puisque grâce à nos savoirs nous pouvons à notre tour produire des machines et des arts améliorant sans cesse nos vies qui, à l’état de nature, seraient infiniment précaires. Nous pouvons connaître la nature parce que nous sommes en position d’extériorité par rapport à elle du fait de notre esprit, contrairement aux choses de la nature qui n’en disposent pas. Là où les êtres vivants obéissent aveuglément aux lois de la nature, les humains leur obéissent aussi mais avec un savoir qui leur permet de les réfléchir et de les infléchir en les utilisant à leur avantage. Dans la *Seconde Méditation*, Descartes révèle par l’expérience du morceau de cire que la nature-matière est tout entière étendue, c’est-à-dire mesurable et déterminée, indépendamment de ses qualités sensibles : que la cire soit chaude et molle ou froide et dure, elle est toujours la même substance matérielle. Si la cire fond, c’est parce que la chaleur agit sur elle et en aucun cas parce qu’elle aurait en elle une intention de fondre ou de durcir. En cela, je peux la comprendre intégralement par la saisie des causes qui agissent sur elle. Dans cette expérience du morceau de cire, Descartes fait surgir en même temps la puissance de notre raison, dont le propre est d’être immatérielle, elle se distingue en cela absolument de la matière et de la passivité intégrale qui la définit. Ainsi les animaux, au même titre que les minéraux et les végétaux, sont aussi les produits de leur agencement matériel propre, c’est-à-dire sans aucune intériorité (*Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646*), de même que notre propre corps qui en son mécanisme ressemble à celui d’une montre. Dès lors, maîtriser la nature est l’expression même de la raison humaine, puisque être ou devenir sujet de la rationalité, c’est maîtriser toujours plus finement la nature matérielle que le sujet humain peut déployer devant lui pour en user ensuite selon ses besoins et ses désirs en organisant par là-même un monde proprement humain.

 La maîtrise de la nature, c’est alors l’événement de la raison comme raison. C’est la possibilité du monde par opposition avec la nature. Pour Hegel, nous nous découvrons précisément comme sujets de la rationalité dans et par notre maîtrise incessante de la nature. Si nous cessons de la maîtriser alors nous ne sommes plus ce que nous sommes par essence, à savoir des sujets de la pensée et de la création. En effet, l’état de nature est seulement « un état de rudesse, de violence et d’injustice », dont il nous faut sortir pour instituer un État rationnel, seul capable de nous arracher à l’animalité (*Propédeutique philosophiqu*e). Seuls les humains peuvent établir par eux-mêmes des lois et des institutions, là où la nature est incapable de s’arracher à elle-même et donc de se maîtriser, ce qui supposerait qu’elle puisse elle aussi se réfléchir et se donner des lois. Maîtriser la nature, c’est donc la modifier *par* la raison mais aussi *pour* la raison. L’humain modifie et transforme la nature aussi bien en lui qu’en dehors de lui selon ses propres fins. En cela, il est bien pouvoir de s’instituer lui-même, là où la nature est seulement causalité mécanique, mouvement naturel déterminé et soumission à des instincts, aussi élaborés soient-ils. Cette essence proprement humaine se découvre précisément dans la maitrise aussi bien théorique, pratique qu’esthétique de la nature, si bien que ne pas maîtriser la nature serait renoncer pour les humains à leur essence, à savoir leur liberté créatrice de mondes. L’être humain en maîtrisant la nature hors de lui produit ainsi des œuvres *et* se produit lui-même. Ainsi l’enfant, jetant des cailloux dans la rivière, admire dans son geste, non pas la nature hors de lui mais sa propre puissance transformatrice d’un milieu passif (*Esthétique*). Maîtriser la nature atteste ainsi de la possibilité humaine de transformer la nature en un monde rationnel et raisonnable, que l’humain doit réaliser sans cesse.

 Au terme de cette première partie, il apparaît clairement que l’être humain peut et doit maîtriser la nature aussi bien au sens de la connaître que de la transformer car c’est par cette activité qu’il se révèle comme un sujet du monde dont il a sans cesse la charge. On peut penser en effet que s’il se décharge de son devoir de maîtrise, c’est alors le monde lui-même qui devient impraticable et par là-même impossible. Maîtriser en cela n’est pas tant un résultat qu’un processus continuel. Est-ce à dire pour autant que le processus vaut pour lui-même, indépendamment des fins qu’il vise ? On doit alors faire remarquer que dans *Le discours de la méthode*, Descartes précise que si l’on doit maîtriser la nature au sens d’une amélioration des vies humaines, on peut le faire seulement si cela sert le « bien commun » et non seulement le confort de quelques uns. On trouve alors la mention de la nécessité d’une limite au devoir de maîtrise théorique et technique de la nature, si ce dernier n’est pas encadré par une finalité universelle. On trouve également dans le *Mythe de Prométhée* une complexification du symbole du feu, car s’il est ce qui nous protège, il est en même temps ce qui peut nous détruire. Ne doit-on pas alors encadrer la maîtrise de la connaissance et de la technique par une instance extérieure et supérieure à elle comme le suggère la fin du mythe quand Zeus demande à Hermès de distribuer à tous les humains les sens de la pudeur et de la justice. Enfin le devenir-monde chez Hegel n’a de sens que s’il est accomplissement de la raison universelle. Autrement dit, il semblerait que nous trouvions dans ces trois pensées l’idée selon laquelle il faut limiter la maîtrise de la nature dès lors qu’elle produit des mondes inégalitaires ou injustes. Ne doit-on pas alors aller plus avant en nous demandant si cela n’est pas tant la nature qui est violente qu’une certaine maîtrise de la nature dès lors qu’elle ne réfléchit plus ses propres fins ?

 Le rapport de maîtrise comme domination de la nature est justifiable, à condition qu’il serve les fins universelles des humains, seuls dotés d’une intériorité pensante. Mais une telle perspective pose deux réelles difficultés, d’une part celle de savoir si la maîtrise de la nature doit viser les seuls humains, d’autre part celle de savoir si le présupposé selon lequel vivre humainement suppose de s’arracher nécessairement à la nature n’est pas un récit dépourvu de vérité, contrairement à ce qu’il prétend.

 On peut montrer en effet que la nature n’est pas un état dépourvu d’ordre et d’organisation pour les humains que nous sommes. La philosophie d’Aristote permet, contre le mythe de Prométhée mais aussi en un sens contre les pensées de Descartes et Hegel, de faire surgir un autre sens de la nature, selon lequel la nature n’est pas un chaos menaçant dont les humains doivent se défaire. La nature est, au contraire, une organisation intelligente dans lequel tous les êtres vivants ont leur place. Pour Aristote, la nature est un principe de mouvement et de repos qui assigne aux choses naturelles à la fois leur forme et leur fin (*Physique,* II). Chaque élément matériel s’accomplit nécessairement dans une forme ce qui le rend intelligible. Ainsi par la saisie des formes et principalement de la cause finale la nature m’apparaît comme logique, non pas comme organisation mécanique mais comme organisation finalisée. Ainsi chaque élément a-t-il un lieu à soi qui l’ordonne et le définit, puisque le mouvement des corps légers est de monter vers le ciel tandis que celui des corps lourds est de retrouver la terre. De la même façon, chaque être naturel est poussé vers sa fin. La plante s’accomplit en sa croissance à la fois individuelle et collective, puisqu’en accomplissant son être individuel, elle se reproduit comme espèce. Les animaux s’accomplissent, eux aussi, comme sujets sensibles ou sensitifs capables de se mouvoir et par là-même de rechercher du plaisir à éprouver la vie qui est la leur. En se reproduisant, ils contribuent également à conférer à notre monde sublunaire une permanence certaine. Enfin, les êtres humains ont en plus des autres vivants une âme rationnelle, ils ont en cela une finalité non seulement biologique (se reproduire, se nourrir, se vêtir, garantir l’espèce...) mais politique (chercher à réaliser le bien commun dans leur cité). En cela, maîtriser les fins de la nature, au sens de les comprendre et les connaître ne débouche pas, contrairement au mythe de Prométhée, à Descartes ou à Hegel que l’on s’arrache de cette nature que nous connaissons. Pour Aristote, nous devons nous accomplir selon notre fin naturelle. Ce qui ne signifie pas que nous n’avons rien à faire, d’une part parce que la nature dans le monde terrestre n’est pas parfaite et que donc nous devons la réparer quand cela est nécessaire, et d’autre part parce que si nous savons que nous devons accomplir le Bien, il nous faut encore le faire, nous poser collectivement la question des moyens. Dès lors, c’est chercher à vivre *contre* la finalité de la nature qui menace les humains. Aristote donne comme exemple dans *Les Politiques*, livre 1, un humain qui voudrait vivre en dehors de la cité contre sa fin naturelle qui précisément est de vivre en communauté perdrait son statut d’être humain. Autrement, il n’y a de maîtrise légitime de la nature que si l’artificiel prolonge la nature. En cela, la spécificité humaine, à savoir chercher des vérités et établir des communautés justes est pensée chez Aristote comme un accomplissement naturel. En cela, le monde proprement humain est dans la nature et non en dehors d’elle.

 Ne doit-on pas alors aller plus loin en montrant que l’idée selon laquelle le devoir de maîtrise, au sens d’une domination de la nature nous est nécessaire est seulement une fiction utile servant à justifier le projet de la science et de la technique ? La pensée de Heidegger permet de montrer qu’ il s’agit non seulement d’une fiction mais surtout d’une fiction aveuglante et privative qui soumet les humains et la nature à un ordre dangereux. Le devoir de maîtrise, comme injonction d’une transformation perpétuelle de tout ce qui est naturel produit une double réduction. Le sujet, en effet, est réduit au seul sujet connaissant et la nature au seul objet connu. Or un tel rapport sujet/objet, tel qu’il a lieu dans la science et la technique moderne, empêche de chercher et de trouver une autre signification, bien plus fondamentale, de la nature comme une présence qui nous entoure et nous engage, non pas justement tant que sujets de la connaissance mais en tant que sujets sensibles, affectés par les étants. Ce qui caractérise le sujet, le « Dasein », pour reprendre le terme allemand de Heidegger, c’est qu’il est « là », c’est-à-dire présent au monde, non pas comme une abstraction, mais comme expérience signifiante des choses qui l’entourent. Une telle nature pensée comme milieu signifiant ne se laisse pas concevoir selon les normes de la rationalité connaissante mais seulement percevoir par le sujet sensible en tant précisément qu’il n’est pas dans la nature comme on est dans un véhicule mais en tant qu’il en fait partie. Il y a d’autres façons de savoir ce qu’est la nature que ce que la science nous en dit. Dans son texte *Bâtir, habiter, construire,* Heidegger explique que c’est l’enjeu de l’habitation qui nous découvre la nature en son sens authentique. La nature est une demeure, c’est-à-dire à la fois de l’espace et du temps. L’habiter, c’est alors en prendre soin, non pas tant parce qu’elle nous est utile mais parce qu’elle est dotée de pouvoirs propres et de significations métaphysiques si nous savons les percevoir. Elle nous rappelle en effet que nous sommes des êtres finis et fragiles, à la fois sur la terre et dans le ciel et que nous avons besoin d’elle pour nous repérer et vivre. Prendre conscience de notre dépendance à la nature, non comme un mal mais au contraire comme un mode d’existence qui éclaire, c’est alors chercher non pas à l’abolir mais bien plutôt à la laisser être en ses faveurs et ses beautés. La rose est sans pourquoi *(Principe de raison*). Pour Heidegger, c’est aussi ce que sait le paysan, quand il n’exploite pas sa terre, mais qu’il la cultive en la protégeant et en la reconnaissant de lui donner ce dont il a besoin *(Question de la technique?).* Prendre soin, c’est thématiser un rapport de réciprocité entre l’humain et la nature contre l’injonction d’une maîtrise perpétuelle.

 La nature n’est alors ni un être, ni une substance, elle est une organisation collective et enchevêtrée d’étants différents, matériels, végétaux, animaux, humains. L’enjeu n’est plus alors de produire des mondes humains contre la nature mais au contraire de rendre possible que les différents mondes aussi bien humains que naturels ne s’excluent pas les uns les autres. Maîtriser la nature cela n’implique pas d’en devenir le maître, mais c’est au contraire être capable de l’observer et de la comprendre en ses façons plurielles et multiples, autrement dit c’est considérer les Autres, ici les non humains comme des êtres consistants, sensibles et intelligents en leur sens à eux et c’est se demander comment vivre avec eux. Autrement dit, il s’agit d’abolir la distinction ontologique entre une nature inerte et une civilisation humaine. Pour montrer cela, on peut s’appuyer sur la philosophie de Morizot (*Manières d’êtres vivants*) invitant à agrandir notre regard sur la nature en le débarrassant de ses cosmologies séparatrices, faisant des mondes naturels et des mondes humains des mondes rivaux. L’expérience sensitive et observatrice de la nature pour Morizot n’est plus ce qui nous perd en une infinité de qualités « secondes » pour reprendre l’expression de Descartes mais au contraire ce qui nous donne accès à d’autres mondes pour eux-mêmes. Pour Morizot, c’est à cette seule condition que nous pourrons composer avec eux. Cela signifie alors que nous pouvons redéfinir le sens du verbe « maîtriser ». Maîtriser la nature aujourd’hui c’est savoir que les humains à force de vouloir s’ériger contre la nature l’ont déjà menacée en son organisation qui ne peut pourtant qu’être mêlée et mélangée *et* c’est alors trouver des façons de restaurer le mieux possible cette biodiversité. On peut, par exemple, « rentrer en diplomatie » avec les autres espèces, c’est-à-dire comprendre leur façon d’habiter, de communiquer et de s’organiser (*Les Diplomates)*. Ainsi peut-on citer la solution donnée par la zoologue Lucy King contre la destruction des cultures agricoles au Kenya par les troupeaux d’ éléphants, grâce à la mise en place de ruches. En effet, les éléphants ayant peur des abeilles cessent de détruire les terres cultivées. Ici la maîtrise du conflit humains non-humains ne passe pas par un rapport de force ou de domination mais au contraire par un aménagement des territoires favorables aux deux espèces. Autrement dit, maîtriser la nature suppose de le faire non seulement depuis notre point de vue mais toujours aussi depuis celui des autres vivants.

 Au terme de cette deuxième partie, nous avons montré la possibilité d’un autre rapport à la nature que celui d’un arrachement perpétuel. Mais cela suppose de réapprendre à voir la nature non plus comme une matière connaissable et manipulable mais au contraire comme un ensemble d’êtres vivants, dotés de sensibilité et d’intelligence. Les philosophies d’Aristote, Heidegger et Morizot ont permis de montrer que le rapport de maîtrise est dangereux car il est en son fond anéantissement possible de la nature, au sens où il ne tient pas compte profondément du fait que nous sommes des êtres relatifs, c’est-à-dire liés les uns aux autres, et d’abord pour des raisons biologiques. Contre un tel anthropocentrisme, il s’agit de mettre au centre la nature elle-même, comme milieu à la fois singulier et partagé. Faire cela exige que le « on » du sujet « doit-on maîtriser la nature ? » puisse se limiter lui-même comme sujet de la maîtrise. La question est alors celle de savoir ce qui peut nous faire espérer qu’une telle limitation est possible.

 Dans une première partie, nous avons montré que le rapport de maîtrise était constitutif de notre rationalité, se définissant à la fois comme connaissance *et* comme dépassement de la nature. On a vu cependant qu’un tel arrachement rendu possible par la maîtrise de la nature est problématique, dès lors qu’il ne pose pas la question de la limite de droit que nous devons poser à cet arrachement.

 Il y a bien un fait humain qui réside en la possibilité de maîtriser la nature grâce aux sciences. Cette possibilité ne renvoie pas seulement à la physique-mathématique telle qu’on la trouve formalisée chez Descartes mais à toutes les sciences en général. Cette possibilité scientifique n’est pas pour autant la norme de tout savoir sur la nature. La philosophie de Kant permet précisément de faire voir en quoi la science est bien une connaissance des phénomènes et qu’en cela elle est utile mais qu’elle est limitée à une certaine connaissance de la nature. En effet, dès lors qu’il y a connaissance, nous filtrons les phénomènes étudiés selon les catégories et les principes *a priori* de l’entendement. Autrement dit, connaître n’est jamais un rapport sans sujet à l’objet. Nous interrogeons la nature à partir de nos principes de connaissance comme la causalité. La causalité est heuristique car elle permet d’aborder les phénomènes de la nature selon l’enchaînement des causes et des effets et par là-même d’en comprendre les rapports. Ainsi je sais *a priori* que si un phénomène naturel se produit c’est parce qu’une autre cause ou une pluralité de causes l’a engendré. La science, pour élaborer des connaissances, conçoit la nature comme un ensemble déterminé d’actions-réactions, dont il est possible d’en saisir la nécessité et l’universalité. Il y a alors de toute évidence une maîtrise possible de la nature par les hommes, comme le font les différentes sciences capables de produire des savoirs efficaces sur le fonctionnement de la nature, aussi bien en nous qu’en dehors de nous. Ce rapport de connaissance pour Kant n’est pas pour autant une saisie de ce qu’est la nature en elle-même, car ce que nous saisissons d’elle dans la connaissance, ce sont seulement les phénomènes qui nous apparaissent dans l’espace et dans le temps à travers nos catégories *a priori*. Kant reconnaît qu’en cela nous « forçons » pour ainsi dire la nature à répondre aux questions que nous sommes en mesure de lui poser du fait de notre condition subjective de connaître (Seconde Préface, *Critique de la raison pure*). En disant cela, Kant justifie certes la maîtrise scientifique de la nature mais il la limite en même temps en disant que la science, aussi loin qu’elle aille dans le progrès de ses connaissances, ne pourra jamais faire davantage que comprendre le rapport mécanique des phénomènes entre eux. Cela signifie alors que la question des fins, c’est-à-dire du sens que nous voulons donner à notre maîtrise par la connaissance et la technique de la nature est une question qui doit être posée en tant que nous sommes d’abord des sujets de la moralité et par conséquent de la liberté.

 Dans *La Critique de la faculté de juger*, Kant questionne le rapport à la nature non plus du point de vue de sa connaissance possible mais à partir de deux faits qui doivent intéresser la philosophie, à savoir l’expérience esthétique et l’expérience des êtres organisés dans la nature. Dans le jugement de goût sur la nature, nous trouvons tel être naturel beau en sa singularité comme un oiseau ou la voûte étoilée au-dessus de nos têtes. Nous éprouvons alors un sentiment de beauté, lequel est désintéressé (nous ne voulons ni utiliser, ni consommer la chose admirée), sans concept (nous sommes incapables de fournir un concept capable de rendre compte de ce qui fait la beauté de cette chose) et pourtant universel (nous exigeons ou nous espérons que les autres jugent eux aussi cette chose belle). Pour Kant, il se produit alors une chose inédite, à savoir que nous éprouvons du plaisir au moment même où notre rapport de maîtrise à la nature est suspendu. Nous sommes, en effet, débordés par les choses en leur singularité phénoménale. Nous sommes incapables de dénombrer ou mesurer le nombre d’étoiles mais ce débordement qui est vécu comme un échec du point de vue de la connaissance est éprouvé comme un plaisir par les sujets rationnels et finis que nous sommes. Ce plaisir est alors inédit, car il a un autre sens que celui que nous prenons dans la consommation ou la possession des choses, puisqu’il s’agit d’un plaisir désintéressé qui nous tourne vers l’universel. Autrement dit, nous ressentons avec grâce que nous ne sommes ni les maîtres, ni les possesseurs de la nature. On comprend alors que le rapport de maîtrise à la nature non seulement n’est pas le seul rapport possible à la nature mais surtout qu’il ne doit pas de devenir car il empêche de nous découvrir en notre possibilité humaine de pouvoir habiter la nature sans chercher à la maîtriser à tout prix. Pour Kant, on éprouve alors ce que la science ne pourra jamais démontrer puisqu’elle ne peut poser que le mécanisme, à savoir que la nature dans ses formes belles paraît être faite comme pour nous, non pas au sens d’un être maîtrisable mais au sens d’un accueil et par là-même d’un vivre ensemble. Chaque être naturel paraît en effet être organisé en vue d’une fin à la fois interne (la sienne) et externe (la nature comme êtres enchevêtrés). Kant ne prétend pas pour autant que nous puissions convertir la finalité en certitude. Elle est seulement une maxime subjective de la pensée, un postulat, qui nous fait penser la nature comme possibilité de notre liberté. Il se distingue en cela d’Aristote, car il n’y a pas d’ontologisation possible de la finalité. En cela, elle n’est qu’une idée.

 Mais cette idée d’une fin est bien un principe explicatif légitime pour rendre compte de la nature qui doit s’ajouter au principe du mécanisme à l’œuvre dans les sciences. Pour Kant, en effet, nous ne pourrions expliquer ce qui distingue un mécanisme d’un organisme sans recourir à l’idée de finalité. Dans le §65 de la *Critique de la faculté de juger*, il explique, en effet, que la nature, dans ses êtres organisés, ne peut être identifiée à un strict mécanisme, car sinon on ne la comprendrait pas. Il y a en effet dans les organismes vivants un tout constitué en vue d’une fin qui est la sienne et qui n’est pas assignée par une cause externe comme dans le cas des machines. En cela, on ne doit, au sens d’un devoir éthique, maîtriser la nature comme on maîtrise un mécanisme. Pour Kant, la fin dernière de la nature pour nous autres humains ne peut se penser que comme établissement de cultures proprement humaines, capables de s’organiser et de s’instituer pour pouvoir subsister. Mais cette fin dernière ne suffit pas à nous révéler en notre humanité. La nature s’arrête chez nous quand il s’agit de nous demander quelles cultures et quels mondes nous voulons bâtir, comme si elle laissait la place à notre liberté morale. Il apparaît alors pour Kant que notre but final si nous voulons nous maintenir comme des humains n’est pas le progrès sans fin de la connaissance ou de la technique utile à nous protéger mais notre destination à la moralité fondée sur notre liberté. Si nous voulons demeurer des humains alors c’est la fin morale comme respect inconditionné de l’humain qui doit constituer une finalité sans fin. En cela, toutes les maîtrises dont nous sommes capables doivent être subordonnées à la question des fins éthiques et morales. On aboutit alors à une autre conclusion que celle de la première partie, puisque s’il y a quelque chose qui nous spécifie, c’est non pas notre destination à la connaissance et à la technique mais notre responsabilité à l’égard de l’humanité mais aussi dit Kant dans le §17 de *La Doctrine de la Vertu*, à l’égard des animaux et de la nature, même si c’est de façon indirecte. Cela signifie alors qu’en tant que sujets de la responsabilité, nous avons un devoir envers la nature qui doit limiter tout projet d’une maîtrise qui abolit la nature comme organisme doté d’une fin interne et externe. Il écrit en effet : « Nous pouvons considérer comme une faveur que la nature nous a accordée le fait qu'elle ait distribué aussi richement, à travers les choses utiles, par surcroît de la beauté et du charme, et pour cela nous pouvons l'aimer, tout comme nous pouvons la considérer avec respect**,** à cause de son incommensurabilité et nous sentir nous-mêmes, dans cette considération ennoblis – exactement comme si la nature avait installé et décoré sa scène majestueuse proprement dans cette intention. » (§67 *Critique de la faculté de juger*). A partir de là, nous pouvons chercher à penser une juridiction pour la nature, non pas parce qu’elle serait sujet par elle-même du droit mais parce qu’elle est vulnérable dès lors que nous cherchons à la maîtriser sans égard, ni considération de ses propres forces. Il s’agit alors d’une question démocratique dont les sociétés doivent s’emparer en vue de mettre en place des droits-créances coercitifs, seuls capables de réguler et de limiter les sujets de la maîtrise et de la domination que nous sommes.

 Ainsi avons-nous essayé de montrer que l’humain se décline, se découvre et se cherche comme sujet de la maîtrise aussi bien théorique que technique d’une nature qu’il juge maîtrisable. Ce récit d’une nature seulement mécanique et passive est et doit être contre-balancé par d’autres récits qui font surgir, à l’inverse, la possibilité d’une cohabitation et d’une collaboration de tous les êtres vivants entre eux. Ces récits rendent possible d’inventer d’autres relations aux vivants qu’un rapport de force ou de domination. En dernière instance, nous avons voulu montrer cependant que la nature pose la question de notre responsabilité en tant que sujets de la moralité.