Yvon PESQUEUX
Hesam Université
Professeur du CNAM
E-mail **yvon.pesqueux@lecnam.net / yvon.pesqueux@gmail.com**
Site web **esd.cnam.fr**

Philosophie et sciences de gestion : A propos d'Aristote – une éthique du juste milieu

Résumé

Ce texte est organisé de la manière suivante. Après une introduction consacrée aux précautions à prendre quant à l'usage de la philosophie, ce texte abordera successivement : « sauver les phénomènes » ; *L'Ethique à Nicomaque* ; le Souverain Bien, le bonheur et la vertu ; la vertu comme activité et « fonction propre » ; la mesure nécessaire et le juste milieu – de la justice à l'équité ; la prudence ; la politique dans son rapport à la morale ; le double dépassement de Platon et des Sophistes ; quelques éléments de discussion (un double dépassement du dogmatisme et du scepticisme – une réflexion originale sur l'action ; une sagesse pratique, autonome et spécifique ; une nouvelle conception de la loi et du droit) et l'actualité problématique d'Aristote.

Introduction

Avant de commencer ce texte, il est important de distinguer le travail philosophique des attendus de la Raison utilitaire compte-tenu de deux arguments[1] :
- La philosophie comme référence ;
- La philosophie comme méthode (en particulier au regard de la primauté des approches de type psychosociologique).

La philosophie est en effet vieille comme l'humanité. Pour ce qui nous concerne, en tant qu'Occidentaux, celle dont nous avons gardé la trace remonte au VI° siècle avant Jésus-Christ et le fait que nous en ayons gardé mémoire, montre toute l'attention, au-delà du bouleversement des formes matérielles des sociétés, que l'humanité porte sur les racines de sa pensée. Mais c'est aussi le cas dans d'autres parties du monde, en particulier celles des civilisations écrites qui gardent mieux les traces du passé comme la Chine avec Confucius, à la même époque.

Malgré le statut, variable selon les époques, de la philosophie dans la cité, elle n'a jamais prétendu, en tant que telle, changer le monde. Les contradicteurs à la perspective philosophique

[1] Y. Pesqueux & B. Ramanantsoa, & A. Saudan & J.-C. Tournand *Mercure et Minerve : perspectives philosophiques sur l'entreprise*, Ellipses, Paris, 1999

vont même parfois jusqu'à mettre en avant qu'elle ne sert à rien et que c'est elle qui caractérise son essence dans la mesure où elle s'est toujours prétendue désintéressée, d'où sa critiquable autoréférentialité. L'action quotidienne n'est pas dans ses préoccupations.

La figure du philosophe émerge ainsi comme celle d'un individu à l'abri de l'agitation du monde qui observe, pense, dialogue aussi bien avec de lointains prédécesseurs que des interlocuteurs qui leurs sont contemporains et qui, s'ils s'adressent à leurs pairs, destinent aussi leurs œuvres à tous leurs successeurs.

Formuler le projet que la philosophie peut apporter une réflexion fondamentale à la compréhension des sociétés, c'est affirmer qu'un dialogue fructueux peut se développer entre les philosophes et les citoyens. Même si leurs discours s'adressaient le plus souvent aux puissants de ce monde, ils ne se souciaient pas d'autre chose que de penser et c'est en cela que les citoyens se trouveraient concernés. Toutefois, ils travaillent aujourd'hui sans trop se soucier de philosophie et, en tous les cas, sans revendiquer de se réclamer d'elle. Et pourtant, les deux univers sont de l'ordre de l'activité humaine dans une sorte d'écho révélateur d'affinités et de réminiscences dont il vaut la peine d'étudier la nature et de sonder la profondeur.

Proposer la philosophie comme référence, c'est constater que les problèmes que se posent les philosophes ne sont pas seulement de l'ordre de ces « nuées » sans consistance qu'Aristophane mettait en évidence pour qualifier le produit de l'imagination de quelque rêveur, mais qu'il s'agit de bribes de l'aventure humaine. La distance qui sépare le philosophe de la société n'est peut-être pas aussi grande qu'il y paraît dans la mesure où ce témoin et narrateur des constantes humaines peut avoir quelque chose à dire quant aux pratiques à l'œuvre dans les sociétés et, qu'à ce titre, ce témoignage-là prend sens. D'autant que, dans la mesure où la philosophie ne se nourrit pas seulement d'elle-même mais aussi de l'activité humaine, elle peut à la fois servir de référence et, pour les philosophes contemporains, aller chercher dans sa confrontation avec la société, matière à réflexion sur l'activité humaine.

De leur côté, les citoyens peuvent saisir l'occasion d'enrichir leurs connaissances dans un double mouvement qui part de la philosophie pour aller vers les situations, la philosophie, comme science des sciences offrant une issue aux catégories réduites de la Raison Utilitaire, en replaçant leur quotidien dans un arrière-plan philosophique. Peut-être certains de ces citoyens, souvent pris par l'action quotidienne dans des pratiques instinctives, discuteront ainsi la primauté accordée à l'expérience empirique et aux prétentions des méthodes codifiées à ériger en science leur savoir-faire, trouveront-ils les ressources permettant de lire, sous un autre éclairage, ce qui se passe sous leurs yeux, dans leur esprit et donner ainsi un autre sens à leurs actions.

C'est bien en cela que la philosophie vient offrir une référence à l'action. La philosophie est ainsi apte à fournir des références valides dans le temps pour d'éclairer les conduites spécifiques par l'identification des ressources permettant de se confronter aux phénomènes. C'est ce qui permet d'éclairer la mise en œuvre de principes généraux en donnant corps aux valeurs d'une société comme lieu de coproduction de valeurs par interaction entre le citoyen et la société.

Il s'agit en effet de parvenir aux « fondamentaux », c'est-à-dire aux éléments qui permettent de comprendre comment nous pensons. Les sociétés contemporaines sont redevables des formes et des activités qui s'y développent. Mais il est difficile de les comprendre sans se confronter à ce

qui marque la façon dont nous pensons les choses dans un univers de rigueur et de réflexion en évitant la superficialité. Il s'agit de valider le détachement de la pensée philosophique dans ce qu'elle possède de compréhensif. Aux contraintes de l'immédiateté, il est ainsi possible d'opposer la transcendance des cadres philosophiques et donc, à l'objectivité supposée de la conceptualisation des pratiques, on peut ainsi proposer la rigueur de la réflexion philosophique.

Pour donner un exemple, il est ainsi possible de qualifier Aristote de « modélisateur » de la pensée occidentale, de formalisateur de notre « modèle à penser » là où Confucius tiendrait la même position pour la pensée chinoise. C'est en cela, qu'en miroir, la pensée d'Aristote et de Confucius aurait quelque chose à nous dire sur la manière dont nous pensons. Mais nous serions moins les fils appliqués d'Aristote ou de Confucius qu'ils ne seraient nos pères. Disons plutôt que des philosophes comme ceux-là, dégagés des contours de l'érudition - mais il en va aussi de Kant dans ce qu'il nous rend totalement légitime à nous, Occidentaux, la dualité « impératif catégorique - impératif hypothétique », ces philosophes-là donc sont moins les modélisateurs prescriptifs de nos modes de pensée et, finalement, des comportements qui en découlent, que les formalisateurs, à un moment donné et de façon plus ou moins totalement prédictive, de nos modes de pensée, au point que l'on raisonne encore largement aujourd'hui au regard des catégories qu'ils ont formalisées.

La philosophie est d'actualité dans un contexte qualifié par J. Bouveresse de « demande philosophique »[2] et qu'il pose de façon très polémique : « *la demande de philosophie n'a probablement jamais été aussi forte, mais c'est de moins en moins aux producteurs de philosophie « en gros » qu'elle s'adresse pour la satisfaire* » (p.19). La philosophie est une discipline rigoureuse que l'on ne peut convoquer ainsi comme simple alibi pour qualifier les actions « de » et « dans » la société car elle questionne les choses quant au fond. C'est pourquoi, si l'on admet que la philosophie a quelque chose à dire - et donc qu'il ne s'agit pas d'un simple alibi, c'est bien à elle qu'elle s'adresse dans sa vocation à mettre en perspective les concepts et les catégories qui sont celles face auxquelles les sociétés sont confrontées. Songeons, par exemple, au concept de responsabilité dont il est fait si large usage aujourd'hui.

Face à l'attitude que fustige J. Bouveresse dans *La demande philosophique* et pour tous ceux qui sont convaincus qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène de mode, deux grands types de critiques sont à envisager :
- Celle qui voit dans le privilège accordé à la philosophie un phénomène caractérisant l'expression d'une crise plus profonde à relier au déclin des idéologies, des grands systèmes ou des « grands récits » religieux, en particulier pour tout ce qui concerne les impasses et les incertitudes de la politique que l'« économisation » de la pensée ne peut pallier malgré le moralisme affiché ;
- Celle qui voit dans la philosophie un alibi, en particulier qui trouve, dans les « impératifs éthiques » et leur mise en avant hypocrite, un moyen supplémentaire pour légitimer le pouvoir discrétionnaire au nom de valeurs psychopompes.

A côté de ces attitudes dont on peut néanmoins trouver une certaine « réalité », il existe une position plus raisonnée qui, sans être trop teintée de naïveté et sans négliger les positions

[2] J. Bouveresse, *La demande philosophique*, L'Eclat, Paris, 1996.

précédentes, fait apparaitre un authentique besoin de réflexion philosophique que le développement de la pandémie COVID-19 ne fait que confirmer.

Ce que la philosophie peut ainsi apporter à la recherche et à la compréhension des phénomènes n'aboutira que si deux grands types de préjugés théoriques, au-delà des remarques précédentes, sont dépassés :
- Il n'existe principalement que des attentes économiques ; c'est le lieu de l'« horreur économique » pour reprendre la thèse de V. Forrester, constat qui fonde soit le déclassement de la philosophie comme référence, soit un comportement étranger à toute autre perspective qu'économique ;
- La philosophie est un univers théorique, désincarné et abstrait ce qui, pour les uns, fait sa grandeur et sa légitimité et, pour les autres, la justification de sa disqualification.

C'est donc au-delà de ces deux préjugés que se construit la référence à la philosophie et ceci à partir de deux grands types de position :
- L'une, classique, qui part de l'exposition des principes fondamentaux de pensées philosophiques et leur confrontation aux sociétés en évitant l'écueil de l'érudition ;
- L'autre, plus originale, que l'on peut qualifier, à l'instar de Platon et de Socrate, de maïeutique ou encore plus largement d'herméneutique.

Dans le premier cas, au regard des citoyens, on fait le pari que la lecture de certaines oeuvres philosophiques puisse permettre de découvrir ou de redécouvrir le sens de certaines activités. Les textes philosophiques sont alors compris comme des sortes de récits d'histoires où les personnages sont des concepts et interprétés comme des métaphores des activités. La convocation de la philosophie offrirait ainsi le recul par rapport à l'essence et la substance des sociétés. Bien sûr, le choix tel courant philosophique exprime des options, mais la perspective proposée ici n'est pas celle de l'érudition. Il s'agit d'éviter ces débats-là puisque la proposition est ici celle de la référence et une incitation à leur convocation en laissant le citoyen libre de telle ou telle interprétation.

Dans le second cas, il s'agit de maïeutique. Rappelons que la maïeutique nous vient de Platon : « *Platon, dans le Théète, met en scène Socrate, déclarant qu'en sa qualité de fils d'une sage-femme, et lui-même expert en accouchement, il accouche les esprits des pensées qu'ils contiennent sans le savoir (149 A et suivants). Platon le représente mettant en pratique cette méthode dans plusieurs dialogues, notamment dans le Ménon* »[3]. C'est au nom de cette position qu'il est possible de faire de la philosophie une référence en précisant qu'il s'agit à la fois d'une posture et d'un enjeu de compréhension. En effet, face aux questionnements, les réponses les plus diverses sont apportées avec des références puisées dans d'autres disciplines. C'est à partir de « thèmes » que la maïeutique et l'herméneutique sont envisageables dans un univers où le thème lui-même, par le recours aux fondements qu'il suppose, justifie la référence à la philosophie.

Poser ainsi la philosophie comme un des fondements possibles de la réflexion sur la société montre en quoi ses « fondamentaux » ont quelque chose à dire dans un univers où, plus qu'ailleurs, on distingue « théorie » de « pratique ».

[3] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1991.

Aristote : une éthique du « juste milieu »[4]

C'est au regard de la primauté accordée à la *phronesis* (la prudence) sur la *metis* (l'intelligence rusée), qu'il est question d'effectuer cette référence à Aristote.

« Sauver les phénomènes »

« *Platon est le plus admirable, et Aristote est le plus important des philosophes occidentaux* »[5]. Le rapprochement et la confrontation entre Platon et Aristote sont inévitables, non seulement pour des raisons historiques et biographiques, mais surtout parce que ces deux illustres figures philosophiques dessinent deux grandes directions dans l'histoire de la pensée.

Né en Macédoine, fils de médecin, Aristote n'avait rien de l'aristocrate Platon. Il le rejoignit pourtant à Athènes où il fut d'abord son disciple. Il partagea avec Platon la passion de la politique comme l'illustre sa célèbre formule : « *l'homme est un animal politique* »[6]. Il eut des contacts très étroits avec le monde politique puisqu'il fut, pendant des années, précepteur du futur Alexandre le Grand. Pourtant, sa pensée en la matière fut très différente de celle de son maître Platon, dont elle se distingue par son réalisme. Une anecdote l'illustre : on rapporte qu'à la mort d'Alexandre, il s'empressa de quitter Athènes « *afin d'épargner aux Athéniens un second crime contre la philosophie* »[7]. Ami de Platon et admirateur de son maître Socrate, il n'entendait cependant pas connaître le même sort que ce dernier.

L'une des principales caractéristiques de la philosophie d'Aristote est d'abord sa dimension systématique. Avec Hegel et Saint Thomas, il est probablement l'un des philosophes qui sut le mieux réaliser la synthèse des savoirs et des connaissances de son époque comme l'indiquent à la fois les titres et le nombre de ses différents ouvrages. « *Aristote a pénétré la masse entière et tous les aspects de l'univers réel dont il a assujetti au concept la richesse et la diversité ; la plupart des sciences philosophiques lui sont redevables de leur différenciation et de leur début* »[8]. On trouve en effet chez Aristote des traités qui relèvent de la métaphysique, de la biologie, de la psychologie, de l'esthétique, de la logique. *L'Ethique à Nicomaque* et *La Politique* d'Aristote doivent donc être situées dans l'ensemble de sa démarche. Il est primordial de rappeler l'une de ses intentions qui témoigne de son évolution par rapport à Platon et que l'on retrouve au fondement de sa Morale et de sa Politique : il faut, disait-il, « *sauver les phénomènes* », c'est-à-dire ce qui « apparaît », ce qu'on perçoit et qui est appréhende par les sens (dans un langage platonicien - le monde sensible). Alors que Platon réservait la science au domaine du seul monde des Idées, Aristote pensait qu'une connaissance de la nature était aussi possible. Un célèbre tableau de Raphaël du musée du Vatican, « l'Ecole d'Athènes » illustre cette différence en représentant Platon, l'index pointé vers le ciel et le monde intelligible tandis qu'Aristote indique

[4] Voir aussi Y. Pesqueux & A. Saudan & B. Ramanantsoa & J.-C. Tournand, *Mercure et Minerve*, Ellipses, Paris, 1999
[5] P. Veyne, *op. cit.*
[6] Aristote, *La Politique*, Livre I, 2, 9, Gallimard, collection « tel », Paris, 1993, p. 9
[7] P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1986, p. 53
[8] G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 3,Gallimard, Paris, (Ed. originale : 1837), p. 499

le sol et le monde sensible. Au « mathématicien » succède, en quelque sorte, un « biologiste » avant la lettre. Si Aristote recherche, comme Platon, la cause réelle des phénomènes, qui est de nature intelligible, l'essence des choses n'est pas, pour lui, séparée des choses dont elle est l'essence. Elle leur est immanente. Une véritable science de la nature est donc possible qui permet d'expliquer la nécessité rationnelle qui régit l'ensemble des phénomènes naturels. Elle sera découverte à travers l'étude de cette nature et non dans le recours à une vérité intelligible, appartenant à un autre monde. La connaissance est moins le fait du dépassement du sensible vers l'intelligible que la découverte de lois universelles et nécessaires derrière la singularité de l'expérience sensible, concrète et contingente.

Il convient cependant d'ajouter que la nature aristotélicienne, qualitative, finalisée, hiérarchisée, n'a rien à voir avec la nature de Galilée, quantifiée, mesurable et neutre ni avec la science et la physique modernes. Si la science aristotélicienne traduit une volonté de rationalisation du sensible, elle reste en effet dépendante de cette même expérience sensible qu'elle traduit dans un langage encore qualitatif. Il y est ainsi question de corps « légers » ou « lourds », « chauds » ou « froids », « secs » ou « humides », selon une classification opérée en fonction des qualités perçues par les sens.

Le cosmos aristotélicien est, par ailleurs, un univers hiérarchisé en fonction d'une finalité générale. Différents niveaux sont ainsi distingués par Aristote au sein d'une échelle des êtres qui va de la matière inerte à la matière vivante, celle-ci offrant des degrés d'organisation de plus en plus élevés depuis la plante jusqu'à l'être humain en passant par les animaux. « *Toutes choses sont ordonnées ensemble d'une certaine façon, mais non de la même manière, poisson, volatile, plante ; et les choses ne sont pas arrangées de façon telle que nulle n'ait aucun rapport avec l'autre, mais elles sont en relations mutuelles : car tout est ordonné à une seule fin* »[9]. La présence de cette finalité universelle immanente qui gouverne toutes choses se vérifie aussi dans la célèbre distinction des « quatre causes » (formelle, matérielle, finale, efficiente) applicable aux objets artificiels comme aux phénomènes naturels, et le privilège accordé à la cause finale qui seule fournit l'explication véritable des choses. Si l'on prend un exemple dans le domaine des productions humaines comme celui d'une statue de marbre, on pourra ainsi dire que la cause matérielle sera le marbre, la cause efficiente le marteau du sculpteur ou son activité, la cause formelle, la représentation de la statue dans l'esprit du sculpteur et la cause finale l'usage qui sera fait de cette statue.

« *Etant donné que nous apercevons plusieurs causes en tout devenir naturel, par exemple celle qui explique en vue de quoi et celle qui explique à partir de quoi se produit le mouvement, il faut déterminer, là encore, laquelle est, par nature, première et laquelle seconde. Il semble que la première soit celle que nous appelons « en vue de quoi ». Car elle est raison et la raison est principe, aussi bien dans les productions de l'art que dans celles de la nature. C'est en effet après avoir déterminé par le raisonnement ou par l'observation, le médecin ce qu'est la santé, l'architecte ce qu'est la maison, qu'ils expliquent l'un et l'autre les raisons et les causes de chacun des actes qu'ils accomplissent et pourquoi il faut agir ainsi* »[10].

[9] Aristote, *Métaphysique*, Livre I, 10 75 à 17
[10] Aristote, *Des parties des animaux*, I 1 639 b 11

De ce point de vue, Aristote critiquera Anaxagore qui avait affirmé que « *l'homme est le plus intelligent des animaux parce qu'il a des mains* », expliquant donc la supériorité humaine de manière matérielle et physique en faisant, pour sa part, appel à la finalité : « *ce qui est rationnel, c'est de dire qu'il a des mains parce qu'il est le plus intelligent. Car la main est un outil ; or la nature attribue toujours comme le ferait un homme sage chaque organe à qui est capable de s'en servir* »[11]. L'intelligence humaine n'est donc pas le fruit d'une évolution matérielle, mais s'explique par la finalité immanente contenue dans cette nature.

La ligne directrice des recherches aristotéliciennes est donc bien différente de celle de Platon. Au dualisme platonicien « sensible – intelligible », se substitue désormais les oppositions constitutives de la démarche scientifique : « singulier – universel », « concret – abstrait ».

Mais la connaissance de l'universel et du nécessaire que constitue la science aristotélicienne ne s'applique pas à tous les domaines d'investigation. L'éthique ainsi ne pourra prétendre comme « les sciences de la nature » à l'élaboration de lois d'une telle universalité.

L'éthique à Nicomaque

Le souverain Bien, le bonheur et la vertu

Aristote nous offre l'exemple de la première grande éthique qui ait une place spécifique (à la différence de Platon pour lequel la morale n'est qu'une partie d'un ensemble beaucoup plus vaste), et théorique (à la différence de Socrate, privilégiant en quelque sorte la morale pratique et la moralité concrète). L'essentiel de son enseignement en la matière se trouve dans *L'Ethique à Nicomaque*.

Si la science, selon Aristote est connaissance du nécessaire, capable ainsi de déterminer les rapports qui unissent nécessairement les prédicats à un sujet, comme par exemple dans une définition mathématique, ou de les établir par une démonstration rationnelle, si la logique d'Aristote peut ainsi établir la liste des catégories et des jugements qui assurent fécondité, rigueur et cohérence à la démarche cognitive, l'éthique est de nature différente. L'objet qui est le sien, la conduite humaine, n'a pas en effet les caractères nécessaires et universels des propositions géométriques. Son étude fait inévitablement appel à l'expérience, à une expérience qui n'est pas seulement celle du sage et du philosophe, mais aussi de la foule. C'est cette constatation qui constitue l'originalité de la démarche aristotélicienne. Sa dialectique est constituée par cet art de la discussion et de la controverse entre des opinions opposées comme celle de la foule et du philosophe alors que, chez Platon, elle avait le sens d'une montée du monde sensible au monde intelligible. Même si la conception du sage finit par triompher, il lui faudra parfois se satisfaire de la découverte du vraisemblable à défaut de la possession du vrai. Ainsi peut-on voir, dans cette éthique, une critique ou une relativisation de l'idéalisme platonicien. Cette spécificité du domaine moral aristotélicien se vérifiera aussi, comme on le verra, dans la critique qu'il fera d'un certain intellectualisme socratique et platonicien selon lequel la vertu est affaire de connaissance qui guide inévitablement et nécessairement la pratique.

[11] Aristote, *op. cit.*, 687 a 8-18

L'éthique à Nicomaque débute cependant de manière quasi platonicienne, par une interrogation sur le Bien, ce Bien si important dans l'ontologie platonicienne, « *Objet de tous les vœux* » et « *But commun de toutes les activités*[12] et qui relève de la « science souveraine ». Le sage et la foule s'accordent sur ce point, toutes les actions sont sous-tendues par la recherche d'une valeur commune : « *Dans toute action, dans toute décision réfléchie, le Bien est la fin même que l'on poursuit ; et c'est toujours en vue de cette fin que l'on fait constamment tout le reste. Par une conséquence évidente, s'il existe pour tout ce que l'homme peut faire en général une fin commune où tendent tous ses actes, cette fin unique est le Bien tel que l'homme peut le pratiquer ; et s'il y a plusieurs fins de ce genre, ce sont elles alors qui sont le Bien* »[13].

Ce Bien Suprême, également synonyme de Bonheur est d'abord l'objet d'une expérience concrète et non d'une contemplation : double caractéristique qui atteste à quel point, à la différence de Platon, il ne s'agit pas d'emblée d'une vérité métaphysique, transcendante à l'homme. « *§4. Or, à notre sens, le bien qui doit être recherché pour lui seul est plus définitif que celui qu'on cherche en vue d'un autre bien ; et le bien qui n'est jamais à rechercher en vue d'un autre bien, est plus définitif que ces biens recherchés à la fois et pour eux et pour ce bien supérieur ; en un mot, le parfait, le définitif, le complet est ce qui est éventuellement recherchable en soi, et ne l'est jamais en vue d'un objet autre que lui - §5. Mais voilà précisément le caractère que semble avoir le bonheur ; c'est pour lui, et toujours pour lui seul, que nous le recherchons ; ce n'est jamais en vue d'une autre chose* »[14].

Si la recherche du Souverain Bien se confond avec celle du Bonheur, cependant sa définition est très problématique dans la mesure où les biens et les fins des actions humaines sont très différents. Ainsi, « *le Bien n'est pas quelque chose de commun qu'on puisse comprendre sous une seule idée* »[15]. Il ne se trouve pas, comme chez Platon, dans l'Idée du Bien. Aristote considère qu'un tel Bien métaphysique est inaccessible à l'homme : sa connaissance est impossible et sa possession n'aurait par ailleurs aucune efficacité dans la vie concrète. « *Il n'est pas facile de voir à quoi servirait au tisserand et au maçon pour leur art spécial de connaître le Bien en soi ; ni comment on sera meilleur médecin ou meilleur général d'armée, pour avoir à contempler l'idée même du Bien. Ce n'est pas sous ce point de vue que le médecin considère ordinairement la santé. Il ne considère que celle de l'homme, ou pour mieux dire encore, il considère spécialement la santé de tel individu ; car il n'exerce la médecine que sur des cas particuliers* »[16].

Aristote ne nie pas, à vrai dire, l'existence d'un Bien transcendant et métaphysique et donc, en un sens, distinct de l'être humain, mais il conteste la possibilité de l'atteindre. Morale et métaphysique, au niveau de l'expérience, sont distinguées. Le Bien auquel l'homme peut accéder et qui sera l'objet d'une véritable réflexion éthique sera donc saisi de manière immanente, par l'être humain lui-même, dans son expérience qu'éclaire la raison. Une certaine relativité est constitutive de toute réflexion éthique. Tout n'est pas bon pour tous en même temps. La destinée humaine n'est dès lors plus envisagée métaphoriquement comme une ascension vers la lumière

[12] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Garnier Flammarion, Paris 1992
[13] Aristote, *op. cit.*, p. 49
[14] Aristote, *op. cit.*, p. 50
[15] Aristote, *op. cit.*, p. 47
[16] Aristote, *op. cit.*, p. 48

comme chez Platon, mais comme une navigation prudente qui permet d'arriver sain et sauf à bon port et d'atteindre le Bien qui nous est adéquat. De ce fait, Aristote suit une méthode que l'on peut qualifier de réaliste voire d'empirique, qui s'éloigne donc de l'idéalisme et du dogmatisme platonicien. Mais selon sa célèbre formule, il était « *ami de Platon, mais encore plus de la vérité* ». En effet, il ne servirait à rien de chercher à atteindre une Idée du Bien. Une telle entreprise se révélerait à la fois impossible et vaine.

Ce réalisme se vérifie également dans le fait qu'Aristote reconnaît que le Bonheur est impossible sans la possession de certains biens à côté de ceux de l'âme. Il admet ainsi la nécessité de biens extérieurs (les richesses qui nous gardent de la faim, du froid et de la misère) et des biens du corps (la santé et une certaine beauté). Le réalisme aristotélicien est également clairement attesté par l'affirmation selon laquelle la précision de l'analyse est fonction de l'objet qui est le sien : « *il faut savoir se contenter d'une esquisse un peu grossière de la vérité. Il n'est pas juste d'exiger, en toute chose, un même degré d'exactitude et on ne doit demander, dans chaque cas, qu'une précision relative à la matière qu'on traite* »[17].

L'éthique est donc une science pratique qui est en rapport direct avec l'expérience et sa diversité. Comme on le verra plus loin, c'est l'expérience de l'homme prudent et son observation, pour prendre un exemple parmi d'autres, qui permettra de définir la vertu de prudence.

La vertu comme activité et « fonction propre »

Pour connaître le Bien, il faut donc renoncer, au moins au début, à l'affirmation et à la recherche d'un Bien transcendant pour d'abord s'interroger sur ce qu'est l'homme, sur ce que son expérience enseigne à l'homme commun et au philosophe, même si le terme de la démarche doit finalement établir la supériorité de la connaissance philosophique. Dans toute action, « *le Bien est la chose en vue de laquelle est fait tout le reste* »[18]. En appliquant cette constatation à l'éthique, on peut considérer que le Bien sera la fin de l'activité spécifiquement humaine. Ainsi, Bonheur, Bien et activité comme fonction propre de l'homme sont étroitement liés. Il faut donc définir ce qu'est l'activité propre de l'homme. L'étude de la vie permet ainsi à Aristote d'établir une distinction entre différents « modes d'existence ». « *§12. Vivre est une fonction commune que l'homme partage même avec les plantes ; et l'on ne cherche ici que ce qui lui est exclusivement spécial. Il faut donc mettre hors de ligne la vie de nutrition et de développement. A la suite, vient la vie de sensibilité ; mais cette vie à son tour se montre également commune à d'autres êtres, au cheval, au boeuf, et en général à tout animal aussi bien qu'à l'homme. - §13. Reste donc la vie active de l'être doué de raison ... - §14. Ainsi, la fonction propre de l'homme serait l'acte de l'âme conforme à la raison, ou du moins l'acte de l'âme qui ne peut s'accomplir sans la raison* »[19].

Aristote reprenant, tout en la transformant, la vision platonicienne, reconnaît trois formes d'âme : l'âme végétative, commune à tous les êtres vivants, purement organique, qui assure nutrition et développement, l'âme sensitive qui n'est pas réservée aux hommes, relative à la concupiscence et au désir, qui constitue la part irrationnelle de cet être humain. Il reste une partie rationnelle de

[17] Aristote, *op. cit*, p. 54
[18] Aristote, *op. cit.*, p. 49
[19] Aristote, *op. cit.*, pp. 52-53

cette âme qui a une double dimension intellectuelle et morale. Le bonheur spécifique de l'être humain sera donc constitué logiquement par l'exercice de cette partie rationnelle spécifique qui est « *la vie active de l'être doué de raison* »[20], activité qui est celle de la vertu. Elle correspond donc à la fonction propre de l'Homme. La conception aristotélicienne de l'âme humaine est ici très différente de celle de Platon. Si elle est distincte du corps, elle n'en est pourtant pas séparable. Elle est ce qui anime le corps et elle est, comme le dit Aristote, « *quelque chose du corps* »[21]. Le critère d'évaluation de la qualité d'un acte ou d'un comportement est donc son degré de conformité à la fonction propre de son auteur. Cela vaut pour l'ensemble de la nature, mais le désir qui anime les êtres vivants, lorsqu'il est satisfait, est cause de plaisir. Plaisir et vertu sont donc de ce point de vue liés ce qui ne va pas de soi dans toute représentation de la morale, en particulier celles qui séparent l'obligation morale du bonheur et du plaisir. « *§6. Il y a trois choses à rechercher ; il y en a également trois à fuir : à rechercher, le bien, l'utile, l'agréable ; à fuir, leurs trois contraires : le mal, le nuisible, et le désagréable. A l'égard de toutes ces choses, l'homme vertueux sait se bien conduire et suivre le droit chemin ; le méchant n'y commet que des fautes* »[22].

La vertu est donc une manière de se comporter conformément à la raison qui va entraîner la maîtrise de la partie irrationnelle de l'Homme. Il faut aussi ajouter que sa caractéristique est d'être un mode d'être, un comportement et non pas une pratique découlant uniquement et nécessairement d'une connaissance théorique comme le prétendaient Socrate et Platon. C'est une habitude, c'est-à-dire « *une disposition permanente et durable* »[23] car, selon la formule célèbre, « *une hirondelle ne fait pas le printemps* »[24], pas plus qu'un être courageux n'est le courage. Il s'agit aussi d'une disposition acquise car si nous sommes faits pour le Bien comme Platon le soutenait déjà, il faut encore que cette prédisposition soit confirmée par la vie et l'éducation. « *C'est par la pratique de la justice, de la tempérance que nous devenons justes, tempérants et courageux* »[25]. « *On devient juste en faisant des actions justes* »[*] . Et, comme le souligne P. Aubenque, « *nous sommes non ce que nous choisissons d'être une fois pour toutes mais ce que nous choisissons de faire à chaque instant* »[26].

La mesure nécessaire et le juste milieu

Si l'on ne peut exiger autant de rigueur en morale que dans le domaine de la connaissance scientifique, il faut rappeler que : « *ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu que nous nous livrons à ces recherches mais pour apprendre à devenir vertueux et bons* »[27]. Pour ce faire, il faut néanmoins être capable de pratiquer l'art de la juste mesure qui permet ainsi d'atteindre le juste milieu qui est en quelque sorte le champ de l'exercice de la vertu et qui nécessite une méthode comparable à l'art de la navigation. « *Quand on agit, c'est une nécessité constante de se guider sur les circonstances dans lesquelles on est placé, absolument comme on le fait dans l'art de la*

[20] Aristote, *op. cit*, p. 52
[21] Aristote, *Des parties des animaux*, II, 2, 414a, 21
[22] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre de Poche n°4 611, p. 84
[23] Aristote, *op. cit.*, p. 78
[24] Aristote, *op. cit.*, p. 78
[25] Aristote, *op. cit.*, p. 78

[26] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 130
[27] Aristote, *op. cit.*, p. 80

médecine et dans l'art de la navigation. Ainsi donc la vertu est une habitude, un mode d'être qui dirige notre décision réfléchie, consistant dans ce milieu qui est relatif à nous, et qui est réglé par la raison comme le réglerait un homme prudent. Elle est un milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut »[28].

Ainsi, par exemple, le courage est un juste milieu entre la témérité et la lâcheté, la modération entre la débauche et l'insensibilité, la libéralité entre la prodigalité et la parcimonie, la réserve entre la timidité et l'imprudence. La vertu est donc affaire de mesure et d'équilibre. A propos de ce juste milieu, un contresens est à éviter : il ne s'agit pas de définir systématiquement par le calcul un juste milieu universel et immuable, qui exprimerait en fait une attitude de peur devant des extrêmes définis une fois pour toute, traduisant ainsi une sorte d'apologie de la médiocrité moyenne fondée sur la peur du risque et du danger. En fait, l'attitude vertueuse varie selon les cas et selon le contexte. Il faut tenir compte de la fonction qui est en cause, de la situation particulière dans laquelle se trouve le sujet qui la vit. Ainsi, par exemple, la mesure et le comportement en matière de nourriture varient selon le type d'activité qu'exerce celui qui est amené à se nourrir. Le juste milieu n'est donc pas le même pour tous : ainsi la quantité de courage exigée est différente selon qu'il s'agisse d'un guerrier ou d'un homme dont la fonction est toute différente. On pourrait même ajouter que l'exigence de courage ne sera pas la même pour un guerrier à la guerre ou au repos. La décision implique, une fois encore, l'analyse de la situation réelle. L'ensemble de toutes ces données et de toutes ces considérations conduit à la définition célèbre de la vertu : « *Une disposition permanente à agir de façon volontaire et délibérée en suivant un juste milieu déterminé, relativement à chacun de nous, par la droite raison et comme le sage l'a déterminé* »[29].

Après avoir défini ces notions très générales de Vertu, Souverain Bien et Bonheur, Aristote, dans *L'Ethique à Nicomaque* procède à l'étude de différents exemples de vertus spécifiquement morales. Il s'attarde, et de très nombreux commentateurs l'ont fait après lui, sur deux comportements de l'être humain, deux vertus particulièrement significatives et spécifiques, qui occupent un rôle important aussi bien en morale qu'en politique, et attestent de la prise en compte des situations particulières et singulières : la justice et la prudence. Il est intéressant de remarquer ici qu'au lieu de procéder à une classification des vertus à partir d'une théorie de l'âme comme Platon, Aristote, comme le souligne P. Aubenque, « *se contente d'une énumération empirique, probablement d'origine populaire, qui renvoie à une série de personnages érigés en types par le langage commun* »[30].

De la justice à l'équité

La question de la vertu ne se pose pas seulement au niveau individuel, mais dans la vie de la cité qui, pour Aristote comme pour tous les Grecs, constitue le milieu naturel de l'Homme « animal politique », même si les conditions historiques sont certes différentes de celles qu'avait connues Platon. Aristote a en effet assisté à la perte de souveraineté des cités grecques au profit du développement de l'empire d'Alexandre.

[28] Aristote, *op. cit.*, p. 81
[29] Aristote, *op. cit.*, p. 93
[30] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 37

La justice se trouve ainsi au coeur de la problématique éthique d'Aristote, mais en des termes très différents et beaucoup moins métaphysiques que ceux de Platon. D'une certaine manière, elle constitue « la vertu complète ». Elle est la plus accomplie « *parce que celui qui la possède peut appliquer sa vertu relativement aux autres et non pas seulement pour lui-même* »[31]. Mais elle peut aussi être étudiée comme « *une partie de la vertu, donc une vertu spécifique* »[32].

La problématique aristotélicienne se développe autour de rapports qui unissent et opposent des termes souvent voisins et confondus d'égalité et de légalité, de justice et d'équité. Aristote évoque d'abord une justice générale qui est la conformité à la loi et se vérifie dans l'observation des lois. Dans ce cas, l'injustice se confond avec la pratique de l'illégalité. Le critère de cette justice est donc la légalité. Mais la loi n'est pas toujours juste et ce qui est illégal n'est donc pas forcément injuste. Il existe donc d'autres types de justice.

Notre but n'étant pas ici de reproduire les détails de la démarche aristotélicienne nous n'en retiendrons que deux points :
- La distinction effectuée entre justice et équité et leur nécessaire union ;
- La reconnaissance du caractère double de la loi, à la fois naturelle et conventionnelle.

L'équitable apparaît plus désirable que le juste car il permet de prendre en compte la relativité et la contingence humaines que la loi, dans son caractère universel, ne peut intégrer. « *§3. Ce qui fait la difficulté, c'est que l'équitable tout en étant juste, n'est pas le juste légal, le juste devant la loi ; mais il est une heureuse rectification de la justice rigoureusement légale. §4. La cause de cette différence, c'est que toujours la loi est générale nécessairement, et qu'il est certains objets sur lesquels on ne saurait convenablement statuer par voie de dispositions générales. Aussi, dans toutes les questions où il est absolument inévitable de se prononcer d'une manière purement générale, et où il n'est pas possible de le bien faire, la loi ne saisit que les cas les plus ordinaires, sans se dissimuler d'ailleurs ses propres lacunes. La loi pour cela n'est pas moins bonne ; la faute n'est point ici à elle ; la faute n'est pas davantage dans le législateur qui porte la loi ; elle est tout entière dans la mesure même de la chose ; car c'est précisément la matière de l'action. §5. Lors donc que la loi dispose d'une manière toute générale, et que, dans les cas particuliers, il y a quelque chose d'exceptionnel, alors on fait bien, là où le législateur est en défaut, et où il s'est trompé parce qu'il parlait en termes absolus, de redresser et de suppléer son silence, et de se prononcer à sa place, comme il se prononcerait lui-même s'il était là ; c'est-à-dire, en faisant la loi comme il l'aurait faite, s'il avait pu connaître le cas particulier dont il s'agit. §6. Ainsi l'équitable est juste aussi, et il vaut mieux que le juste dans certaines circonstances, non pas que le juste absolu, mais mieux apparemment que la faute résultant des termes absolus que la loi a été forcée d'employer. La nature de l'équité, c'est précisément de redresser la loi là où elle se trompe à cause de la formule générale qu'elle doit prendre* »[33].

La réflexion sur la justice d'Aristote s'oppose explicitement à la conception de la justice définie par la loi du talion, en substituant à une réciprocité strictement légale, une réciprocité proportionnelle, exprimant un souci du singulier et du particulier. Mais l'appel nécessaire à

[31] Aristote, *op. cit.*, p. 195
[32] Aristote, *op. cit.*, p. 196
[33] Aristote, *op. cit.*, p. 230

l'équité présuppose aussi la double essence de la loi à la fois naturelle et conventionnelle. « *Dans la justice civile, dans le droit politique, on peut distinguer ce qui est naturel et ce qui est purement légal. Ce qui est naturel, c'est ce qui a partout la même force et ne dépend point des décrets que les hommes peuvent rendre dans un sens ou dans l'autre. Ce qui est purement légal, c'est tout ce qui, dans le principe, peut indifféremment être de telle façon ou de la façon contraire, mais qui cesse d'être indifférent dès que la loi a disposé : par exemple, la loi prescrit de porter la rançon des prisonniers à une mine, ou d'immoler une chèvre à Jupiter, et non pas une brebis. Telles sont encore toutes les dispositions relatives à des particuliers ... Pourtant tout n'est pas variable et l'on peut distinguer avec raison dans la justice civile et politique ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas* »[34].

Cette distinction « naturel – légal » permet à Aristote de refuser l'idée sophistique selon laquelle la justice n'est qu'une convention relative et variable qui pourrait être rejetée, conception qui ne met l'accent que sur l'une des caractéristiques de la justice. Si le montant de la rançon exigée pour un prisonnier peut être variable (conventionnel, légal), son principe (naturel) ne peut être discuté. Il en est de même de l'impôt dont l'assiette et le taux peuvent varier alors que le principe en est incontournable.

La conception aristotélicienne s'oppose également à une vision idéaliste comme celle de Platon pour qui la justice devait être la même partout. Selon Aristote, les lois écrites, positives ne sont pas de nature ontologique, mais résultent de la volonté des Hommes. C'est pourquoi, sur le plan politique, les gouvernements ne sont pas identiques. Selon Aristote, comme on le verra, s'il n'existe pas un seul mode juste de gouvernement valable en tout temps et en tous lieux, il n'y a qu'une seule forme de gouvernement qui soit la meilleure et la plus juste à un moment et en un lieu déterminés, manifestant ainsi un caractère absolu et nécessaire, universel dans un monde pourtant variable et divers. Cette tension « universel – particulier », « absolu – relatif », « naturel – légal », fait toute la fécondité de l'analyse aristotélicienne. Sa démarche paraît ainsi plus proche de l'expérience que la morale platonicienne, en ne méconnaissant ni la complexité des problèmes moraux individuels, ni les dilemmes existentiels, ni les ambiguïtés et les imperfections inévitables des lois.

La prudence

La vertu de prudence chez Aristote est l'une de celles qui suscite le plus de commentaires et d'études. Elle se prête en effet à des interprétations érudites très différentes liées à la complexité de l'analyse aristotélicienne. Le terme même de « prudence » soulève des difficultés. Il vient du mot latin *prudentia* lui-même traduction du grec *phronesis* qui désigne, plus largement, la « sagesse pratique ». La délimitation du sens exact de la notion de prudence est aussi rendue délicate dans la mesure où ce terme est employé dans des significations souvent très diverses par des auteurs antérieurs à Aristote et notamment Platon. La grande différence entre Aristote et Platon réside dans le fait que, pour Platon, il n'y a qu'une manière d'être raisonnable qui se confond avec la pratique de « l'intelligence ». Pour Aristote, le champ de la pratique acquiert au contraire une certaine autonomie, comme on a déjà pu le voir. Il existe donc une vertu propre liée au monde de l'action dans lequel la prudence jouera un rôle particulièrement important.

[34] Aristote, *op. cit.*, pp. 216-217

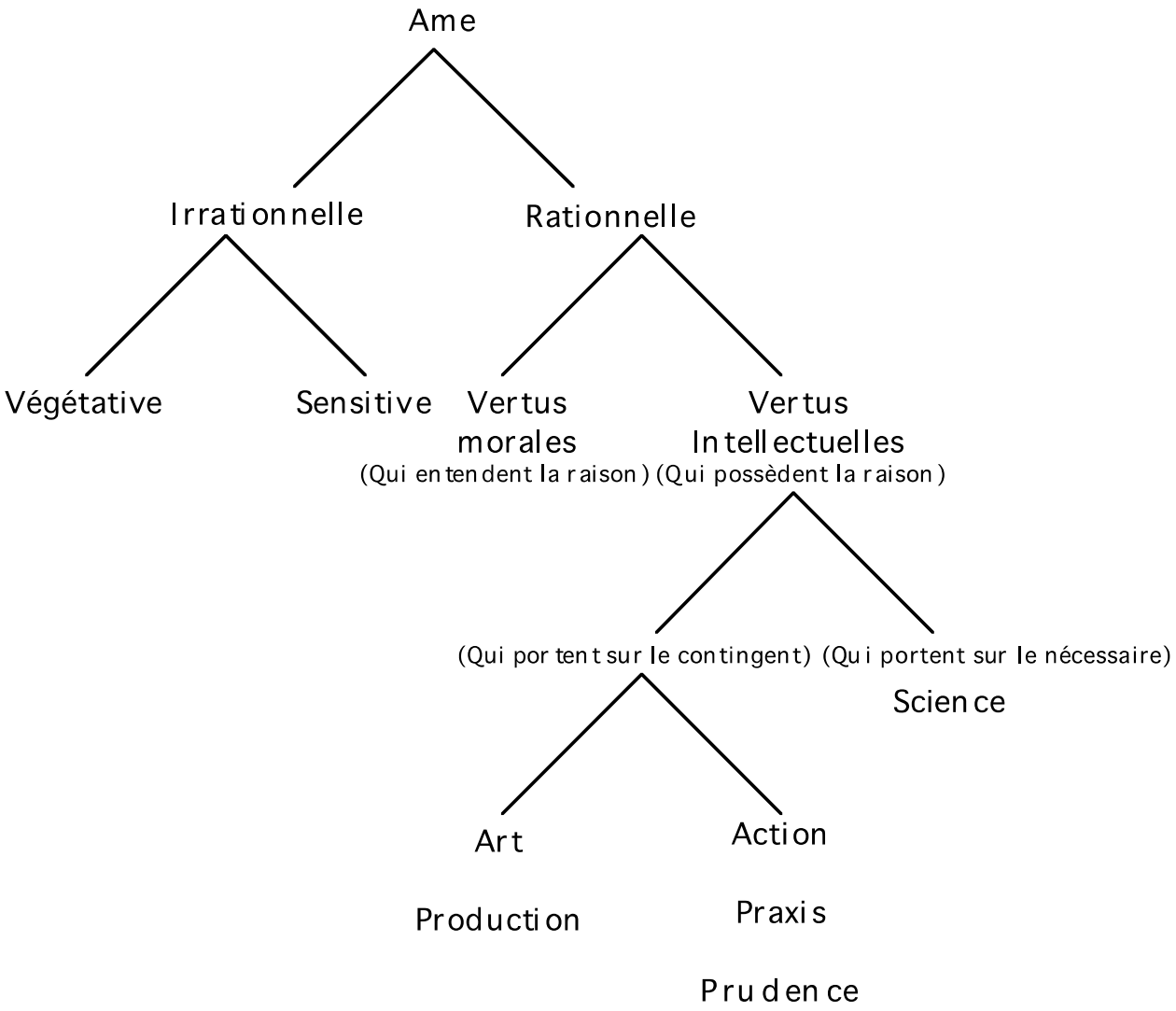
Le dépassement de la conception platonicienne se fait, chez Aristote, par l'analyse du langage habituel et des situations concrètes que connaît l'homme prudent, en tant qu'individu ou en tant que membre d'une cité : « *§1. Quant à la prudence, on peut en prendre une idée en considérant quels sont les hommes qu'on honore du titre de prudents. Le trait distinctif de l'homme prudent, c'est semble -t-il, d'être capable de délibérer et de juger comme il convient sur les choses qui pour lui peuvent être bonnes et utiles, non pas à quelques égards particuliers, comme la santé et la vigueur du corps, mais qui doivent en général contribuer à sa vertu et à son bonheur. - §2. La preuve, c'est que nous disons des gens qu'ils sont prudents dans telle affaire spéciale, quand ils ont bien calculé pour atteindre quelque but honorable, pour les choses qui ne dépendent pas de l'art, tel que nous venons de le définir. Ainsi, l'on peut dire d'un seul mot que l'homme prudent est en général l'homme qui sait bien délibérer ... (la prudence) Elle n'est pas de la science, parce que la chose qui est l'objet de l'action peut être autrement qu'elle n'est. Elle n'est pas de l'art, parce que le genre auquel appartient la production des choses est différent de celui auquel appartient l'action proprement dite ... La prudence est ce mode d'être qui guidé par la vérité et la raison détermine notre action en ce qui regarde les choses qui peuvent être bonnes pour l'homme* »[35].

Dans ce texte, Aristote rappelle plusieurs distinctions fondamentales, apparemment abstraites mais qui touchent au monde de l'action : celles qui opposent la science et l'art (entendu comme technique), l'action et la production. La prudence n'est pas une science puisqu'elle ne porte pas sur des choses nécessaires, mais sur des réalités contingentes. Elle n'est pas non plus un art, car elle ne débouche sur aucune production spécifique d'objet. Elle relève de la catégorie de l'action. Cette prudence est en fait synonyme d'une sagesse pratique. Mais le savoir du Bien est très différent de la conception qu'en avait Platon. Il s'agit, comme on l'a vu dans ce texte, pour l'homme prudent, de délibérer sur les choses qui « pour lui, peuvent être bonnes et utiles » et non de rechercher un bien universel. Mais la prudence reste un savoir sous un autre aspect. Elle est en effet distincte de « l'art ». Elle est utile à la pratique, mais ne se confond pas avec elle. Elle est en effet capable de déterminer ce qu'est le bien pour un homme particulier dans un contexte donné. Même s'il ne s'agit pas du Bien en général et si elle doit donc prendre en compte les circonstances de l'action à accomplir, elle se situe néanmoins au niveau des fins de cette action. Aristote se sert d'un exemple : si l'on envisage l'action particulière du tir à l'arc, l'archer doit être capable de déterminer quelle cible particulière il doit atteindre. Une telle connaissance est nécessaire à la réussite de l'action et, dans certains cas, elle nécessite un examen et une délibération complexe qui font intervenir la raison. Mais pour atteindre la cible une fois qu'elle a été ainsi déterminée, il faut encore savoir tirer à l'arc. Il s'agit ici du niveau de l'art, de l'habileté qui est donc distincte de l'intelligence pratique qu'est la prudence. L'art est en quelque sorte le savoir de ce qui est bon pour obtenir un résultat, pour produire une oeuvre, donc la connaissance des moyens adéquats. La prudence de son côté serait le savoir de ce qu'est le Bien dans un contexte déterminé (et non du Bien universel) et se situe au niveau des fins.

On peut situer la prudence dans la classification des différentes parties de l'âme aristotélicienne et de la distinction des différentes vertus. La prudence est en effet rangée parmi les vertus intellectuelles, mais elle n'est pas sagesse car elle ne porte pas sur des objets immuables ou nécessaires car elle s'applique à des réalités contingentes. Elle ne permet pas d'accéder au Bien

[35] Aristote, *op. cit.*, p. 245

en général, mais à ce qui est « bien pour l'homme ». Elle n'est cependant pas non plus une pure technique, puisqu'elle est « *guidée par la vérité et la raison* ». Elle tend donc vers la science sans se confondre avec elle.



La prudence est la vertu correspondant à la *praxis*, c'est-à-dire à l'action non directement productrice qui trouve sa fin en elle-même. Cette vertu de prudence s'exerce aussi dans le domaine politique. Pour l'illustrer, Aristote choisit du reste une figure célèbre d'Athènes, Périclès, prototype, selon lui, de ces hommes prudents, « *capables de voir ce qui est bon pour eux et pour les hommes qu'ils gouvernent* »[36]. Or Périclès avait justement été critiqué par Platon dans le *Gorgias*[37] qui lui reprochait de ne pas avoir rendu les Athéniens meilleurs. C'est dire que cet homme prudent, selon Aristote, n'a rien de comparable avec le roi philosophe platonicien qui a accès au monde intelligible et dont le savoir fonde le pouvoir. Aristote n'hésite pas, du reste, à opposer plus généralement les philosophes aux hommes prudents : *« On appelle un Anaxagore,*

[36] Aristote, *op. cit.*, p. 245
[37] Platon, *Gorgias* 515 d, Garnier Flammarion, Paris 1987, p. 288

un Thalès et tous ceux qui leur ressemblent des philosophes et non pas seulement des hommes prudents, parce qu'on les voit en général fort ignorants de leur propre intérêt, et qu'on les regarde comme très savants en une foule de choses qui n'ont pas d'utilité immédiate, qui sont merveilleuses, difficiles à connaître, divines même mais dont on ne saurait faire aucun usage utilitaire »[38].

Cette sagesse pratique qu'est la prudence ne prétend pas se fonder sur une référence transcendante comme le monde platonicien des idées. Sa conception constitue de fait une critique implicite et un dépassement de l'intellectualisme platonicien. Elle offre aussi l'occasion de rappeler quelques directions fondamentales de la démarche aristotélicienne. Le jugement éthique ne relève pas de la science du géomètre mais du savoir-faire du charpentier. La loi, de par sa généralité et son universalité, doit parfois être corrigée par l'équité soucieuse de concret et qui prend en compte les situations particulières et singulières et ainsi, comme l'indique P. Aubenque : « *L'abandon par Aristote de la norme transcendante du platonisme l'oblige à chercher au sein de l'humanité elle-même la norme de sa propre excellence* »[39], mais il n'accepte pas pour autant le relativisme de Protagoras. L'expérience permet d'atteindre une sagesse légitime.

La modernité de cette sagesse pratique se vérifie à travers la prise en compte de la temporalité des circonstances de l'action et des rapports existants entre les fins et les moyens. Le monde d'Aristote est celui de la contingence. Aucune harmonie n'est garantie par Dieu. Rien n'assure l'accord immédiat « bonheur – vertu ». Si la sagesse porte sur l'éternel, la prudence s'applique à des êtres et des actes soumis au changement. Aussi la dimension de la temporalité joue-t-elle un rôle fondamental dans la pratique et l'analyse de la moralité. Aristote critique ceux qui ne prennent pas en compte les circonstances de l'action. Bien agir, c'est le faire « *quand il faut, dans les cas où et à l'égard de qui il faut, en vue de la fin qu'il faut et de la manière qu'il faut* »[40].

La politique dans son rapport à la morale - le double dépassement de Platon et des Sophistes

Lorsqu'on évoque la philosophie politique d'Aristote, on pense immédiatement à la célèbre formule : « *l'homme est un animal politique* »[41], laquelle ne signifie pas que l'Homme se plaît au jeu politique, à la politique politicienne mais, beaucoup plus profondément, que l'Homme ne peut se concevoir hors de la cité. Paradoxalement, pourrait-on dire, Aristote a défendu à son tour une telle thèse, traditionnelle dans la Grèce antique, au moment où la cité réelle s'écroulait du fait de la constitution de l'empire d'Alexandre.

Son oeuvre marque, selon certains, la véritable naissance de la philosophie politique. En premier lieu parce qu'elle affirme l'autonomie du politique - Platon parlait déjà de cité mais il la concevait idéale, de nature essentiellement philosophique, puisqu'elle était imaginée sur un modèle philosophique, les philosophes en étant les vrais gouverneurs. « *La vraie cité ne sera rien*

[38] Aristote, *op. cit.*, p. 249
[39] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 49
[40] Aristote, *op. cit.*, p. 250
[41] Aristote, *Politique* - Livre I, & 2, 9, Gallimard, collection « Tel », Gallimard, Paris, 1993, p. 9

d'autre que la vraie philosophie » et le pouvoir fondé et légitime est la conséquence d'un savoir assuré, celui de la connaissance des idées[42]. La démarche d'Aristote est toute autre. Partant des cités réelles, il reconnaît qu'elles existent dans un monde contingent, humain, changeant, éloigné donc du monde des Idées, regroupant des individus singuliers et imparfaits. Elles requièrent de ceux qui les dirigeront cette qualité spécifique de l'action qui n'est pas une sagesse simplement théorique et qui est la prudence. Aristote n'hésite pas à critiquer les philosophes et à célébrer, au contraire, la sagesse politique d'un Périclès que Platon avait dénoncé et cela parce que la tâche de l'homme politique n'est plus de rendre les Hommes meilleurs et de leur permettre d'atteindre le Bien universel, mais de les aider à réaliser leur fonction propre.

L'entreprise aristotélicienne comporte aussi un travail fondamental d'observation et de description des régimes politiques existants comme dans *La Politique*. Elle marque l'apparition d'une politique véritablement autonome. Le regard du « biologiste », du « naturaliste » pourrait-on dire, s'exerce aussi sur ces choses humaines et naturelles à la fois que sont les rapports entre l'Homme et une cité réelle. Ainsi naît un type de réflexion nouveau sur le pouvoir qui permet d'en distinguer différentes formes. Il convient pourtant de préciser que s'il existe une forme de science politique fondée sur l'observation des différents régimes politiques, l'action politique elle-même, qui se déroule dans le contingent, relève d'un savoir pratique et non exclusivement théorique.

L'exposé de la philosophie politique d'Aristote dépasse les limites de ce propos. Aussi ne retiendra-t-on que deux aspects symboliques de sa démarche, dans sa méthode comme dans ses résultats et qui peuvent, plus que d'autres, intéresser un « homme d'action » découvrant la pensée d'Aristote : sa définition de la cité, son étude et sa classification des différents régimes politiques.
« *8 La communauté née de plusieurs villages est la cité, parfaite, atteignant désormais, pour ainsi dire, le niveau de l'autarcie complète, se formant pour permettre de vivre bien. C'est pourquoi toute cité existe par nature, tout comme les premières communautés : elle est, en effet, leur fin, or la nature d'une chose, c'est sa fin ; ce qu'est chaque chose, une fois sa croissance achevée, c'est cela que nous appelons la nature de chaque chose, par exemple d'un homme, d'un cheval, d'une famille. 9 De plus, la cause finale et la fin, c'est ce qu'il y a de meilleur ; or se suffire à soi-même (l'autarcie) est à la fois une fin et ce qu'il y a de meilleur.*
D'après ces considérations, il est évident que la cité est une réalité naturelle et que l'homme est par nature un être destiné à vivre en cité (animal politique) ; celui qui est sans cité est, par nature et non par hasard, un être ou dégradé ou supérieur à l'homme : il est comme celui à qui Homère reproche de n'avoir « ni clan, ni loi, ni foyer » ; 10 un homme tel par nature est en même temps avide de guerre ; il est comme un pion isolé au jeu de dames. Ainsi la raison est évidente pour laquelle l'homme est un être civique plus que tous autres, abeilles ou animaux grégaires. Comme nous le disons, en effet, la nature ne fait rien en vain ; or seul d'entre les animaux l'homme a la parole. 14 Ainsi donc, il est évident que la cité existe par nature et qu'elle est antérieure à chaque individu ; en effet, si chacun isolément ne peut se suffire à lui-même, il sera dans le même état qu'en général une partie à l'égard du tout ; l'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité : dès lors, c'est un monstre ou un dieu »[43].

[42] F. Wolff, *Aristote et la politique*, PUF, Paris, 1991
[43] Aristote, *op. cit.*, pp. 9-10

Pour Aristote, tout être naturel ou artificiel (chose, végétal, animal ou être humain) s'explique fondamentalement par sa cause finale, le pourquoi de son existence. Ce principe appliqué par Aristote à la cité lui permet ainsi d'affirmer que la cité « *se formant pour permettre de vivre existe pour permettre de vivre bien* ». Comme pour l'individu, il ne s'agit pas d'une vie simplement biologique. Sa vocation fondamentale n'est pas d'assurer seulement la survie économique et la sécurité des citoyens, même si ce n'est pas là une tâche négligeable, mais de leur donner la possibilité de réaliser leur fonction propre, d'exercer leur vertu et d'atteindre le bonheur. En cela réside la spécificité de cette forme de communauté par rapport à d'autres types d'associations comme la famille ou le village. On notera que l'on retrouve, dans cette analyse de la cité, la référence et l'utilisation des différentes causes distinguées par Aristote et le privilège accordé, comme on l'a vu dans d'autres domaines, à la cause finale. F. Wolff le précise : « *Il y a donc au moins trois façons de définir la cité : par sa cause matérielle (une communauté de foyers et de villages), formelle (une communauté d'habitants vivant sous la même constitution) ou finale (une communauté en vue du bien souverain)* »[44]. La cause efficiente se confondrait avec « *un auteur anonyme de la cité, fondateur ou législateur, sa « cause motrice » en quelque sorte, qui permet à la tendance naturelle de s'effectuer* »[45].

Il s'agit d'une association dont la finalité est de produire un sens commun, un Bien commun qui résulterait de la réalisation, pour chacun des membres de la cité, de ses potentialités propres, de sa fonction propre. Se trouve donc exclue la tentative de créer les conditions d'une cité idéale décrite d'abord théoriquement et à laquelle il faudrait se conformer, dans la simple application d'un modèle théorique imposé puisque le fondement de la cité est de permettre la réalisation de la nature de chacun de ses composants. Il rejette aussi la conception d'un groupement dont les objectifs et les principes seraient ceux de la seule nécessité de la survie, et qui n'auraient de légitimité, forcément fragile et contestable, que celle issue du besoin. En un mot, Platon et les Sophistes, et leurs modernes disciples sont renvoyés dos à dos.

De cette conception de la finalité de la Cité découlent la classification et la hiérarchisation qu'Aristote propose des différents régimes politiques qu'il lui est loisible d'observer ou d'imaginer. Il distingue six formes possibles de la vie politique en fonction de deux critères, le nombre des gouvernants (héritage de la démarche platonicienne) et la finalité du gouvernement. La vraie question devient alors non plus seulement qui gouverne ? Mais en vue de quoi ? Seront ainsi considérés comme régimes vraiment politiques, c'est-à-dire fondés et légitimes, ceux qui sont régis par l'intérêt général, pour tous et non pas seulement pour un ou plusieurs.

Il n'y aura donc pas d'apologie d'un seul régime, universel, absolument juste et totalement fondé, mais la reconnaissance que, théoriquement, certains d'entre eux peuvent être acceptés ou refusés. Les circonstances particulières déterminent, dans chaque situation singulière, quel est le meilleur des régimes étant entendu, qu'en fonction des circonstances, à chaque moment, un seul d'entre eux seulement sera légitime, comme le montre le tableau suivant de F. Wolff[46] qui permet de distinguer trois types de régimes politiques normaux et trois types de régimes despotiques.

Pouvoir exercé par	Un seul	Quelques-uns	La masse

[44] F. Wolff, *op. cit.*, p. 31
[45] F. Wolff, *op. cit.*, p. 32
[46] F. Wolff, *op. cit.*, p. 89

Pour tous (régimes légitimes)	Royauté	Aristocratie	Régime constitutionnel
Pour soi-même (régimes illégitimes)	Tyrannie	Oligarchie	Démocratie

On retrouve ici le type de démarche précédemment évoqué dans le champ de l'éthique, la prise en compte du particulier, des faits, de la réalité objective et, en même temps, pourrait-on dire en termes modernes, la référence à une valeur qui donne sens. C'est de cette combinaison « fait – idéal », « relatif – absolu », « singulier – universel » que découle le pouvoir juste. Tout n'est pas fixé une fois pour toutes, il n'existe pas de régime politique idéal absolu mais tout n'est pas possible ni permis pour autant.

Quelques éléments de discussion

Un double dépassement du dogmatisme et du scepticisme

Une réflexion originale sur l'action : une sagesse pratique, autonome et spécifique

A la lumière de ces propos introductifs à la pensée d'Aristote, on ne peut qu'être frappé par le souci constant qui traverse son oeuvre, de concilier réalisme et idéalisme, de dépasser à la fois scepticisme et dogmatisme et de proposer ainsi une réflexion sur l'action qui vise à la constitution d'une sagesse pratique autonome et spécifique, projet qui peut rencontrer certaines de nos interrogations en sciences de gestion.

L'originalité d'Aristote est soulignée par P. Ricoeur qui rappelle qu'Aristote insiste à la fois sur la nécessité de reconnaître l'autonomie de la sphère pratique, l'obligation d'en étudier les composantes du point de vue éthique et, en même temps, l'impossibilité d'en faire une véritable science : Raison pratique, mais non science de la pratique - impératif qui conserve tout son intérêt aujourd'hui contre toute tentation d'une description scientiste de l'action. « *On peut lire encore une fois chez Aristote une sévère mise en garde contre cette idée de science appliquée à la pratique, dans le fameux passage où le Stagirite déclare que, dans l'ordre des choses humaines, variables et soumises à la décision, on ne peut atteindre au même degré de précision que par exemple dans les sciences mathématiques, et qu'il faut chaque fois proportionner le degré de rigueur de la discipline considérée aux requêtes de son objet. Peu d'idées sont aujourd'hui plus salubres et plus libérantes que l'idée qu'il y a une raison pratique, mais non une science de la pratique. Le domaine de l'agir est au point de vue ontologique celui des choses changeantes et au point de vue épistémologique celui du vraisemblable, au sens de plausible et de probable* »[47].

On peut en effet considérer qu'Aristote est l'un des philosophes grecs qui prend le plus en compte la dimension pratique de l'existence, sous toutes ses formes en en reconnaissant la spécificité et l'autonomie. La vertu n'est pas une pure connaissance, elle est une pratique nourrie,

[47] P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, p. 250

certes par une réflexion, mais son essence est fondamentalement sa réalisation dans les faits. « *La vertu est un mode d'être, une habitude* », disait Aristote et non une simple science. Et dans la distinction qu'il fait entre le Bien platonicien et le Bien tel que l'Homme le vise à travers toutes ses actions, Aristote fait de la « vie bonne », du « vivre bien », l'objet fondamental de l'éthique, cette vie étant « bonne » parce qu'elle correspond à la nature profonde de chaque être humain[48]. La réalisation de soi se confond avec l'exercice de la vertu et la double distinction entre l'être et le devoir-être, la nature et l'Homme se trouve ainsi estompée. « *Il faut en effet en convenir : d'ores et déjà chez Aristote il n'y a pas vraiment séparation du réel et de l'idéal, de l'être et du devoir-être, du fait et de la norme, puisque c'est le mouvement même du réel (naturel) qui réalise la norme. La logique du fait (naturel) est l'accomplissement même de la norme et le droit n'est que l'instrument de cet accomplissement d'une fin (celle de la nature : réaliser la plus grande perfection possible) à laquelle les hommes collaborent sans s'en rendre compte* »[49].

D'un certain point de vue, l'éthique est l'accomplissement d'une fin de la nature. Remplir sa fonction propre est en effet se conformer à un modèle d'organisation naturelle.

Mais Aristote ne méconnaît pas pour autant la spécificité de l'activité humaine par rapport au comportement des autres êtres vivants. Il précise son originalité en en distinguant différents niveaux et en faisant une distinction entre *praxis* (action qui trouve sa fin en elle-même et ne produit pas nécessairement quelque chose d'extérieur à l'agent) et *poièsis* (acte de produire un objet qui suppose donc une fin extérieure à l'agent et dont la valeur est fonction du résultat atteint). De telles analyses pourraient se révéler éclairantes puisqu'elles permettent de mesurer la richesse et la complexité de l'action humaine, en particulier pour celle qui s'exerce dans le monde du travail et dans l'organisation. Aristote ne nie pas le rôle de la *poièsis*, mais il met l'accent sur l'importance de la *praxis*, d'une action qui n'a d'autre fin qu'elle-même, comme l'oeil lui-même qui n'a d'autre fin que la vision. Or c'est ce type d'activité qui, selon lui, est objet de l'éthique et source de bonheur, une activité conforme à la fonction propre de l'Homme, exercice même de la vertu. Cette distinction aristotélicienne pourrait être efficacement utilisée pour dénoncer un privilège excessif et exclusif accordé parfois au premier type d'activité, la *poièsis* (la production). L'être humain ne peut être véritablement satisfait et heureux si l'une des deux activités est totalement occultée. A une époque où certains évoquent la fin de la valeur travail, la réflexion d'Aristote peut fournir une contribution efficace à ce débat. N'affirme-t-elle pas que l'activité heureuse se distingue du simple travail productif ?

Cet aspect de la réflexion aristotélicienne a été développé dans l'oeuvre d'H. Arendt à travers sa distinction entre le travail, l'oeuvre et l'action : « *La condition humaine ... dépend du travail pour produire tout ce qui est nécessaire au maintien en vie de l'organisme humain ; elle dépend de l'oeuvre pour créer tout ce dont il est besoin pour héberger le corps humain et elle a besoin de l'action afin d'organiser la vie en commun des multiples êtres humains de façon à ce que soit assurée la paix* »[50]. Le travail a, selon elle, une signification essentiellement économique ; il appartient à la sphère de la nécessité, relève du cycle vital et n'a rien de fondamentalement humain. Elle parle d'« *animal laborans* ». « *Le travail est une activité qui correspond au processus biologique du corps, il est, comme le disait le jeune Marx, le métabolisme entre*

[48] P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, pp. 202-203
[49] A. Renaut & L. Sosoe, *Philosophie du droit*, PUF, Paris, 1991, p. 247
[50] A. Renaut & L. Sosoe, *op. cit.*, p. 247

l'homme et la nature ou le mode humain de ce métabolisme que nous partageons avec tous les organismes vivants. Par le travail, les hommes produisent les nécessités vitales qui doivent alimenter le processus vital du corps humain. Et puisque ce processus vital bien qu'il nous mène en un progrès rectiligne de déclin de la naissance à la mort, est en lui-même circulaire, l'activité de travail elle-même doit suivre le cycle de la vie, le mouvement circulaire de nos fonctions corporelles, ce qui signifie que l'activité de travail ne parvient jamais à une fin aussi longtemps que dure la vie ; elle est indéfiniment répétitive. A la différence du faire, oeuvre dont la fin est venue lorsque l'objet est achevé, prête à être ajoutée au monde commun de choses et d'objets, le travail se meut toujours dans le même cercle prescrit par l'organisme vivant et la fin de ses peines et tourments ne vient qu'à la fin, c'est-à-dire à la mort de l'organisme individuel »[51].

L'oeuvre est le moment de la construction d'un monde non naturel, celui de l'« *homo faber* » qui édifie son univers contre la nature. « *L'oeuvre de nos mains, distincte du travail de nos corps, fabrique la pure variété infinie des choses dont la somme totale constitue l'artifice humain, le monde dans lequel nous vivons. Ce ne sont pas des biens de consommation mais des objets d'usage et leur usage propre ne cause pas leur disparition. Elles donnent au monde la stabilité et la solidité sans lesquelles on ne pourrait pas compter sur lui pour héberger la créature instable et mortelle qu'est l'homme* »[52]. Mais dans cette transformation de la nature, les produits l'emportent sur les hommes, la fin justifie les moyens, l'homme est essentiellement instrumentaliste ou utilitariste. Il confond l'utilité (« afin de ») et le sens (« en raison de »). Or « *l'utilité instaurée comme sens engendre le non-sens* »[53].

L'action définirait, elle, le véritable moment du surgissement de l'humanité. « *La vie, en son sens non biologique, le laps de temps accordé à chaque homme entre la naissance et la mort se manifeste dans l'action et la parole. Par la parole et l'acte nous nous insérons dans le monde humain et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait nu de notre apparition physique originelle ... Cette insertion ne nous est pas imposée par la nécessité comme le travail, et n'est pas provoquée par des manques et des désirs comme l'oeuvre. Elle est inconditionnée : son impulsion surgit du commencement qui est entré dans le monde lorsque nous sommes nés et auquel nous répondons en commençant quelque chose de neuf de notre propre initiative. Agir, en son sens le plus général, signifie prendre une initiative, commencer comme l'indique le mot grec « archein », ou mettre quelque chose en mouvement ce qui est la signification originelle du latin « agere »* »[54].

L'action est le lieu privilégié de la manifestation de l'existence sous la forme de l'affirmation de son identité et de sa reconnaissance par les autres. Même si les distinctions d'H. Arendt ne recoupent pas totalement celles d'Aristote, elles permettent toutes deux de dégager la spécificité de l'activité humaine.

La démarche aristotélicienne, à partir de sa conception de la prudence, affirme aussi l'existence d'une sagesse pratique présupposant l'autonomie et la spécificité du monde de l'action dans la mesure où elle n'est plus conçue comme la simple application ou conséquence d'une théorie

[51] A. Renaut & L. Sosoe, « Hannah Arendt « travail, oeuvre, action », *Etudes phénoménologiques*, n° 2, 1985, p. 8
[52] A. Renaut & L. Sosoe, *op. cit.*, p. 12
[53] H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Agora Pocket, Paris, 1989 (Ed. originale : 1958)
[54] A. Renaut & L. Sosoe, *op. cit.*, p. 21

comme on peut le voir chez Platon. Savoir bien agir implique la prise en compte des circonstances particulières de l'action, la connaissance de sa fonction propre qui détermine un bien particulier comme fin de l'action. De ce point de vue, la prudence n'a rien à voir avec ce que l'on appelle communément prudence et qui est parfois synonyme de pusillanimité et peur du risque. L'imprudence au sens banal peut au contraire, parfois, être une forme de la prudence aristotélicienne. Il est en fait des moments où prendre des risques est un témoignage de sagesse pratique.

Une nouvelle conception de la loi et du droit

Le double dépassement de l'arbitraire et du dogmatique, plusieurs fois évoqué, se retrouve dans un autre débat, celui qui oppose traditionnellement, de manière justement dogmatique et théorique, dans le domaine politique, le relatif et l'absolu. Pour Aristote, s'il n'existe pas de gouvernement idéal dans l'absolu, valable en tout temps et en tout lieu (ce qui serait une vision proprement dogmatique), on peut, en un lieu et à un moment donné, donc en admettant une certaine relativité, définir le meilleur des gouvernements (et donc néanmoins atteindre une certaine forme d'absolu).

L'importance d'Aristote est aussi reconnue en matière de droit et de philosophie du droit. Si, comme on l'a vu, Aristote a affirmé la spécificité et l'autonomie de l'éthique par rapport à la science, il en serait de même, selon certains commentateurs, dans le domaine de la justice puisqu'Aristote marquerait le moment de la naissance et de la reconnaissance de l'autonomie du droit. Un juriste comme M. Villey fait d'Aristote un instrument de critique de la philosophie moderne du droit. Son originalité résiderait d'abord dans sa distinction entre la justice générale et la justice particulière. Le première forme de justice, idéale, se confond avec la moralité dans la mesure où elle permet la réalisation du bien en conformité avec l'ordre naturel. Mais Aristote, en distinguant une justice particulière qui évoque le partage des biens, le juste étant celui qui « *ne prend pas plus que sa part ni moins que sa part des biens extérieurs partagés dans un groupe social* »[55], nous fait entrer dans un monde fini où il sera question de mesures concrètes, de déterminations précises, de partages, de réparations. Le droit se découvre ainsi « *par observation de la réalité sociale et confrontation de points de vue divers sur cette réalité, parce que le droit objet de la justice au sens particulier du mot est précisément ce milieu, la bonne proportion des choses partagées entre membres du groupe politique* »[56]. Le droit est ainsi distingué de la moralité, l'art juridique et le métier de juge reconnus dans leurs spécificités.

Aristote est même parfois évoqué avec nostalgie dans la mesure où, définissant l'homme comme un animal politique par son appartenance immédiate à une communauté, il s'oppose à la conception philosophique et juridique moderne, essentiellement individualiste. Le problème que se poseront les théoriciens du contrat au XVIII° siècle, celui de la raison pour laquelle les Hommes vont se regrouper en sociétés et donc celui de la légitimité de la société civile, est résolu d'emblée par Aristote. Le fondement « humaniste » moderne du droit ou de la société apparaîtrait superficiel par rapport à la conception « naturaliste » de la cité aristotélicienne. La pensée d'Aristote est ainsi parfois conçue comme une réponse à certaines dérives individualistes, et

[55] M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris, 1983, p. 42
[56] M. Villey, *op. cit.*, p. 54

comme le rappel qu'il existe d'autres conceptions politiques que celles qui partent d'un conflit initial entre les Hommes avant l'existence d'une quelconque communauté entre les Hommes.

L'actualité problématique d'Aristote

Cet intérêt de la pensée moderne pour Aristote est illustré par des auteurs dont nous aurons l'occasion de reparler qui pensent trouver dans son oeuvre des arguments pour éclairer certaines problématiques contemporaines.

On évoquera pour l'heure simplement la figure de A. MacIntyre[57] qui se réfère explicitement à Aristote. Sa démarche se fonde d'abord sur ce qu'il juge être l'échec du projet de la philosophie des Lumières fondée sur le concept d'un sujet individuel rationnel capable de découvrir et de reconnaître des valeurs et des droits universellement admis. Or, nos sociétés ne sont plus capables aujourd'hui d'aboutir à des accords de ce genre et génèrent des débats constants et infinis en la matière. L'ordre social et politique est en crise. Il faut donc revenir à une autre conception de la rationalité fondée sur la tradition et revenir à une conception d'un individu comme citoyen. La démarche aristotélicienne paraît être à cet égard la tradition la plus féconde et la plus opérationnelle. « *La cité d'Aristote est une communauté d'hommes définie par un but commun qui, contrairement à la démocratie libérale moderne, favorise l'exercice de la vertu* »[58]. *« Dans le raisonnement pratique aristotélicien, c'est l'individu comme citoyen qui délibère ... mais dans le raisonnement pratique de la modernité libérale, c'est l'individu en tant qu'individu* »[59]. En fait c'est d'un véritable retour à l'éthique aristotélicienne dont il s'agit ici à travers le dépassement d'une perspective étroitement individualiste et de l'opposition « être - devoir être » et à travers la conception de la vertu comme accomplissement de sa fonction propre.

Toutes ces considérations positives, au regard de l'actualité, ne doivent pourtant pas idéaliser Aristote. A cet égard, trois remarques « réalistes » s'imposent qui peuvent tempérer un « retour » trop rapide ou inconsidéré à Aristote :
- Aristote vit une époque différente de la nôtre et on ne peut prétendre trouver, dans son oeuvre, des réponses toutes faites à des questions qu'il ne pouvait se poser. Un certain nombre de postulats théoriques de son oeuvre suscitent évidemment de nombreuses réserves.
- Aristote défend ainsi la conception d'une nature finalisée, hiérarchisée, harmonisée qu'on qualifierait aujourd'hui d'anthropomorphique, donc d'un univers qui rompt avec la neutralité de notre vision scientifique et objective moderne.
- Il faut aussi évoquer le point, souvent débattu, particulier mais essentiel, du statut qu'Aristote réserve à l'esclavage dans sa *Politique*, en rappelant la spécificité de sa position. Aristote certes a justifié l'esclavage, ce qui ne peut que nous indigner mais il le fait à l'aide d'arguments différents de ceux qui étaient le plus communément employés à son époque (comme le rappelle F. Wolff[60]). Aristote ne l'explique pas d'abord au nom du droit du plus fort selon lequel l'esclave serait ainsi le vaincu d'un combat, mais en se fondant sur la conformité à un ordre naturel et social. Certains hommes seraient ainsi naturellement prédisposés, de par leur constitution naturelle à remplir une

[57] A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press,1981, ISBN : 978-0-268-00594-8
[58] A. Renaut & L. Sosoe, *Philosophie du droit*, PUF, Paris, 1991, p. 215
[59] A. Renaut & L. Sosoe, *op. cit.*, p. 220
[60] F. Wolff, *op. cit.*, pp. 77-82

telle fonction, essentielle à la bonne marche économique de la cité qui a besoin à la fois « d'outils inanimés » et de ces « outils animés » que sont les esclaves. L'esclave est par ailleurs un être qui, incapable de se commander par nature, a tout intérêt à l'être par le maître. Une telle justification nous paraît à juste titre révoltante. Elle éclaire par ailleurs l'ambiguïté d'une référence à la nature, à une nature anthropomorphisée, mais elle est distincte de la conception la plus commune de l'époque d'Aristote qui fondait l'esclavage sur le résultat de guerres et d'événements historiques. Elle pouvait donc être lue comme une critique de la conception habituelle.

Sur un plan plus fondamental, une question se pose, d'une certaine manière celle de Kant, et qui nous renvoie à une interrogation centrale sur la morale, qu'Aristote peut-être plus que d'autres, a le mérite et l'intérêt de soulever : le désir, le désirable sont-ils des critères suffisants en matière morale ? Peut-on fonder une éthique sans faire appel à l'obligation ? Peut-on concevoir le devoir comme le prolongement de l'être, le droit comme la continuation du fait, déduire ce qui doit être de ce qui est ? C'est là une question très générale et qui donne lieu à une critique radicale de la part de Kant, adressée à la fois à la philosophie platonicienne et à celle d'Aristote, « coupables », en quelque sorte, de faire de la réflexion morale un mélange d'utilitarisme et de transcendance et qui soumettraient le Bien et sa recherche à un critère d'utilité.