Aristote

Ethique à Nicomaque — Commentaire des livres I, II, III, IV, V et VI

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique
https://philopsis.fr

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Livre I

Introduction : considérations méthodologiques.

Aristote y vient par deux fois : au chapitre 1, en 1094b 11, et au chapitre 2, en 1095a 30.

Ces deux passages brisent le cours du développement et peuvent être considérés, cas fréquent dans le *corpus* aristotélicien, comme des insertions après-coup, dont Aristote peut être lui-même l'auteur, à moins que ce ne soit son éditeur. Ils sont importants en ce qu'ils fixent la perspective épistémologique dans laquelle l'œuvre doit être lue.

1/ Du degré d'acribie en philosophie morale (ch.1).

Passage à rapprocher de ***Métaphysique***, a, 3.

Le terme *akribès* signifie l'*exactitude*, par exemple au sens où une cuirasse s'adapte exactement au torse d'un combattant. Par suite, il désigne la précision et la rigueur logiques d'un raisonnement. Nous opposons encore les " sciences exactes " à celles qui ne peuvent se dispenser de recourir à des moyennes ou à des approximations.

Aristote écrit : " l'exactitude ne doit pas être recherchée *semblablement* (*homoïôs*) dans tous les discours (*logoïs*) ".

En un premier sens, que la suite du texte paraît encourager, on peut comprendre que toutes les disciplines ne peuvent pas être également rigoureuses, ni atteindre le degré d'exactitude que l'on reconnaît aux mathématiques, où Platon voulait voir le modèle et même la condition *sine qua non* de toute scientificité.

Mais on peut comprendre aussi qu'il n'est pas rigoureux de demander à une discipline une forme de rigueur qui n'est possible que pour une autre, du fait de la diversité de leurs objets. En ***Métaphysique***, a, 3, Aristote écrit que " l'exactitude (*akribologia*) mathématique ne doit pas être exigée de toutes [les sciences], mais seulement là où il est question de réalités immatérielles. Aussi n'est-ce pas la manière (*tropos*) du naturaliste, car vraisemblablement toute la nature comporte de la matière " (995a 14). La vraie manière pour le physicien d'être exact, c'est-à-dire d'ajuster son discours à son objet propre, c'est de ne pas l'être à la manière du mathématicien. D'où l'allusion aux oeuvres de l'art (*dèmiourgouménoïs*) en 1094b 14 : on ne sculpte pas de la même façon le marbre, le bronze et le bois.

L'ignorance de ce point est dénoncée comme un manque de culture (*païdéïa*) : " c'est le propre de l'homme cultivé (*pépaïdeuménos*) de chercher en chaque genre le degré (*épi tosoûton*) d'exactitude qu'admet la nature de la chose (*hè tou pragmatos phusis*) ".

Sur la notion de *païdéïa*, il faut lire le début du traité ***Des parties d'animaux***. La culture y est définie comme la compétence qui permet de juger de la qualité logique d'un discours dans une discipline dont on n'est pas spécialiste, grâce à la connaissance des *principes* de cette discipline et des exigences méthodologiques que son objet lui impose. La distinction entre la culture et la connaissance spécialisée est invoquée en 1094b 27 : du spécialiste qui est cultivé *kath'hékaston*, Aristote distingue celui qui est cultivé *péri pân*, et à qui cette connaissance universelle permet d'être " bon juge (...) absolument parlant (*haplôs*) ". On retrouve la définition platonicienne de la philosophie.

C'est la culture ainsi définie qui fait savoir qu'une démonstration mathématique ne peut pas être fondée sur un *endoxon* – le texte parle d'un mathématicien *pithanologôn*, c'est-à-dire qui énoncerait des propositions simplement croyables –, mais seulement sur du nécessaire ; tandis qu'un orateur ne pourrait espérer être persuasif s'il lui fallait à tout moment être démonstratif.

La restriction épistémologique d'Aristote n'a donc pas de soi une signification uniquement péjorative : elle signifie au contraire une exigence essentielle d'adaptation à la nature de l'objet d'étude. C'est celle-ci qui doit déterminer la méthode et non pas l'inverse : Aristote s'oppose en cela au mathématisme platonicien, avec lequel renouera la conception cartésienne de la méthode et de la science. À vouloir mathématiser l'éthique, on manquerait l'éthique. Mais cela ne signifie pas que l'éthique ne soit pour Aristote qu'une affaire de persuasion rhétorique. Il s'agit bien plutôt pour lui d'accréditer la possibilité d'une connaissance valide dans un domaine qui à première vue ne semble pas l'autoriser.

La première difficulté sur ce point est formulée en référence à l'opposition sophistique entre la nature (*phusis*) et la loi conventionnelle (*nomos*), et à la thèse sophistique qui veut que toute *valeur* soit conventionnelle et dépourvue de fondement vrai dans la nature des choses. Au Livre V (ch.10, 1134b 18), Aristote récusera explicitement cette thèse, comme il le fait aussi en ***Rhétorique*** I, 13 en citant l'***Antigone*** de Sophocle.

Présentement, Aristote n'entreprend pas de réfuter la thèse sophistique : il expose ce qui lui paraît l'avoir motivée, et s'appuie sur cette motivation pour justifier sa propre méthodologie.

Michel Nodé-Langlois © *Philopsis* – Tous droits réservés

Le relativisme radical des Sophistes invoquait tout ce qu'il y a de " divergence (*diaphora*) " et, par suite, d' " incertitude (*planè*) " dans la détermination des " choses bonnes et justes (*ta dé kala kaï ta dikaïa*) " (1094b 14). Les jugements de valeur apparaissent aléatoires, c'est-à-dire contingents plutôt que nécessaires.

Aristote souligne que cette incertitude est aggravée par celle qui résulte des vicissitudes de l'existence personnelle, dans laquelle il n'est pas rare que ce qui est en général réputé bon – richesse, courage – se trouve être cause de malheur.

D'où la caractérisation logique du discours éthique. Aristote utilise l'expression *hôs épi to polu* qu'il applique aussi à la Physique, pour autant que la nature, si elle obéit à des règles, connaît, à la différence des mathématiques, des exceptions. De la part du moraliste, traiter les choses " en gros et schématiquement (*pachulôs kaï tupô*) " n'est pas une faute logique, parce que la contingence et la variabilité sont inhérentes à la nature de son objet : l'action et les situations humaines. Le raisonnement éthique ira donc de principes énonçant ce qui est vrai le plus souvent à des conclusions du même ordre, de telle sorte qu'il ne soit pas garanti que ce qu'on déduit du principe s'applique strictement à tous les cas, comme en mathématiques. D'un autre côté, le principe et ce qu'on en déduit sont aussi ce qui permet d'apprécier le caractère exceptionnel d'un cas ou d'une situation.

Le chapitre 2 fera écho au premier en jugeant qu' " il est sans doute assez vain d'examiner toutes les opinions, et qu'il suffit de celles qui sont les plus répandues (*épipolazousas*) ou qui paraissent avoir quelque raison d'être " (1095a 28).

La fin du chapitre 1 introduit une nouvelle restriction, d'ordre psychologique plutôt que logique. Si la possibilité d'un raisonnement, voire d'une science éthiques supposent la connaissance de vérités pratiques générales ayant valeur de principes, cette connaissance suppose elle-même un long temps d'acquisition, car ici, seule l'expérience est instructive, à l'exclusion de toute démarche *a priori.*

La jeunesse apparaît dès lors comme un obstacle au bon jugement moral : la personne jeune n'a par suite guère d'autre principe de détermination pratique que ses entraînements passionnels. Et Aristote souligne qu'il y a une mauvaise manière de rester jeune, qui consiste à n'avoir jamais substitué le jugement moral à l'empire des passions.

D'où, au passage, une remarque en fait importante : en matière de morale, " la connaissance (*gnôsis*) est vaine (*anonètos*) " (1095a 9) pour celui qui n'a pas été discipliné. C'est déjà s'inscrire en faux contre la réduction socratique de la vertu à la science, mais aussi faire apparaître une situation singulière : car *la sagesse morale paraît présupposer une rectification du caractère personnel dont elle est, en tant que connaissance, le fondement à la fois nécessaire et insuffisant*.

Au chapitre 7, Aristote opposera la visée du géomètre, et celle, technique, du charpentier, auquel la connaissance seulement théorique des propriétés de l'angle droit ne suffit pas (61).

2/ De l'ordre à suivre en éthique.

La digression logique du chapitre 2 apporte une nouvelle interprétation du jugement précédent sur l'immaturité morale.

Aristote justifie après-coup son jugement à partir de la distinction, en référence à Platon, entre deux formes complémentaires de la démarche logique de raisonnement. Les mathématiciens, à partir de Pappus d'Alexandrie, les dénommeront *analyse* et *synthèse*, et elles feront l'objet des troisième et quatrième règles de la méthode cartésienne.

La distinction d'Aristote a toutefois une portée plus large et doit s'entendre comme celle de la *déduction* à partir des principes, et de l'*induction* des principes.

Toute connaissance d'une conclusion déduite reconduit au problème de la connaissance des principes à partir desquels on déduit, pour autant que celle-ci ne saurait être elle-même, en dernière instance, déductive. Sauf à renvoyer à l'infini la connaissance des principes de la

Michel Nodé-Langlois © *Philopsis* – Tous droits réservés

déduction, et à rendre celle-ci à tout jamais hypothétique, il faut que les principes de la déduction relèvent d'un autre type de connaissance.

Aristote résout ce problème par une distinction, essentielle dans sa doctrine, entre ce qui est connaissable (*gnôrimos*) " absolument parlant (*haplôs*) ", et ce qui l'est " pour nous (*hèmîn*) " (1095b 3). Dans l'ordre déductif, ce sont les principes qui sont connus d'abord : Aristote leur attribue une antériorité absolue dans la mesure où la vérité des conclusions dépend de la leur, et non l'inverse. Mais d'un autre point de vue, chronologique et non pas logique, les principes ne sont pas ce qui nous est connu en premier : il nous faut du temps pour en acquérir l'intelligence et, à partir de là, raisonner déductivement. Ce que nous connaissons d'abord, ce sont les cas particuliers tels que nous les révèle la sensation :

> " L'antérieur et le plus connaissable s'entend en deux sens : car il n'y a pas identité entre l'antérieur par nature et l'antérieur pour nous, non plus qu'entre le plus connaissable et le plus connaissable pour nous. J'appelle antérieur et plus connaissable pour nous ce qui est le plus proche de la sensation, antérieur et plus connaissable absolument ce qui en est le plus éloigné " (***Seconds Analytiques***, I, 2, 71b 33).

La sensation est donnée, tandis que la découverte des principes suppose la médiation d'un travail de l'intelligence.

Au chapitre 7 (61), Aristote précise : " le fait (*to d'hoti*) est un point de départ (*prôton*) et un principe (*archè*). Quant aux principes, les uns sont connus par induction (*épagôgè*), d'autres par sensation, d'autres par une certaine habitude (*éthismô tini*) ". Le premier et le troisième terme impliquent le deuxième. L'induction désigne la démarche par laquelle l'intelligence tire l'énonciation d'un principe général à partir de l'expérience donnée par les cas particuliers sensibles : dans les ***Seconds Analytiques*** (I, 3, 72b 27), Aristote dit que l'induction " fait connaître " à partir de " ce qui est antérieur pour nous ". (Même chose en ***Physique*** I, 1). Le terme *éthismos* renvoie à l'expérience de la vie, fondamentale en morale. On peut distinguer l'expérience prise en ce sens et l'induction en référence au caractère *méthodique* de la seconde. Mais Aristote s'attache à souligner l'inévitable diversité des sources de la connaissance des principes : " chacun à sa manière (*allaï d'allôs*) " (62).

On comprend alors qu'il manque à la personne jeune la base inductive qui lui permettrait d'avoir l'intelligence des principes éthiques. Mais ici la base inductive ne consiste pas seulement dans la constatation répétée de phénomènes quelconques. Il s'agit bien plutôt d'une expérience vécue de la pertinence des principes d'appréciation morale : la possibilité d'un enseignement éthique a pour préalable l'éducation morale, sans laquelle des habitudes contractées viendront faire obstacle à la réception dudit enseignement. " C'est pourquoi il faut avoir acquis de bonnes habitudes (*toïs éthésin èchthaï kalôs*) pour être à même de recevoir un enseignement sur ce qui est bien et juste, et d'une manière générale sur ce qui relève de la politique " (ch.2, 1095b 4 – Tricot 42).

Suit une explication concise un peu énigmatique : " car c'est le fait (*to hoti*) qui est principe, et s'il était assez clair, on n'aurait pas besoin du pourquoi " (1095b 6). C'est dire que sans base factuelle, la réflexion morale est sans objet. Mais c'est aussi suggérer que cette base n'est jamais assez sûre pour qu'on n'ait pas besoin d'en rendre raison.

N.B. Le chapitre 7 est un résumé synthétique des principes méthodologiques d'Aristote.

Michel Nodé-Langlois © *Philopsis* – Tous droits réservés

I. Problématique (ch.1).

A. Analyse de l'activité humaine.

a. Définition du bien.

1/ Le lieu commun initial.

Aristote part de l'énonciation de ce qu'il présente comme *un fait universel*, objet d'une opinion commune (*dokeï*). Cette entrée en matière correspond à l'aspect *topique* de sa méthode philosophique : partir des lieux communs (*topoï*) pour les examiner. Le fait qu'une opinion soit partagée n'assure aucunement de sa vérité, mais cela lui confère au moins une vraisemblance, une probabilité qui définit l'*endoxon*. En tout état de cause, c'est l'examen critique d'une telle opinion qui doit permettre de s'assurer de sa vérité, ou de limiter celle-ci, ou de la réfuter.

Quant au caractère à la fois universel et factuel du lieu commun en question, il n'y a là du point de vue d'Aristote aucune contradiction. Car aucun universel – que ce soit dans l'ordre des concepts ou dans celui des jugements – ne nous serait selon lui connaissable sinon à partir de la constatation empirique des faits singuliers. Et certes, l'expérience ne nous donne à appréhender immédiatement que des faits singuliers, mais comme c'est elle qui nous fait connaître que *tous* les faits constatables sont singuliers, cela nous montre en même temps que c'est bien à partir d'elle que nous connaissons l'universel, même si c'est par une opération intellectuelle d'abstraction qui dépasse la simple constatation des faits.

En traduisant près du texte : " Tout art (*téchnè*), toute recherche (*méthodos*), et pareillement action (*prâxis*) autant que choix (*prohaïrèsis*) paraissent tendre à quelque bien. "

Les deux dernières notions paraissent liées plus fortement que les deux premières. Celle de choix sera exposée au Livre III : elle est en fait une dimension de la *prâxis*, et plus précisément ce qui spécifie la *prâxis* humaine en tant qu'elle est objet et effet d'une délibération rationnelle et d'une décision. S.Thomas remarque dans son ***Commentaire*** que l'homme produit aussi des effets naturels et involontaires, à l'instar des autres espèces : ces effets-là ne sont pas l'objet de la philosophie morale, qui n'étudie que les actions qui ont leur principe dans un choix plus ou moins réfléchi. L'homme n'est pas le seul être actif ou agissant, mais la morale étudie l'action humaine en tant que l'homme, et non pas seulement sa nature, en est le *principe*.

En ce sens, le lieu commun initial comporte plutôt trois termes que quatre, qui couvrent la totalité de l'activité humaine, sous ses diverses formes, et déclare que chacune d'elles est ordonnée à un bien.

La *technè*, qui sera exposée au Livre VI, est le principe d'une activité qui a pour objet et pour terme une réalité *productible* : c'est l'oeuvre (*ergon*) qui est le bien auquel est ordonné l'art en tant que tel.

La *méthodos* désigne l'ensemble des activités de recherche, donc plutôt le domaine de l'activité théorique, spéculative, dont les vertus seront exposées aussi au Livre VI. S.Thomas remarque qu'ici, c'est le vrai connaissable qui constitue le bien visé.

La notion de *prâxis* va être immédiatement explicitée dans la suite : elle désigne une activité qui, à la différence de la spéculation théorique, produit des effets, des transformations réelles, sans produire, comme l'art, aucune oeuvre distincte de l'agent lui-même.

Si l'on se réfère par anticipation à la division ultérieure des vertus, on peut aussi dire que les quatre termes initiaux se répartissent en deux couples. Car Aristote classe la *technè* parmi les vertus intellectuelles, auxquelles renvoie aussi le terme *méthodos*, tandis que la *prâxis* est l'objet propre des vertus morales (ou *pratiques*).

Ce qu'affirme le lieu commun, c'est le caractère finalisé de l'activité humaine sous toute ses formes : en tant qu'elle est consciente, elle est toujours aussi *intentionnelle*. Il ne s'agit pas

Michel Nodé-Langlois © *Philopsis* – Tous droits réservés

de nier que l'homme produise parfois des effets – et en ce sens agisse – de manière inintentionnelle (mais Freud nous donnerait plutôt à penser que même dans le cas de tels actes " manqués ", il y a précisément un sens, une intention inconsciente qui les commande). Il s'agit seulement de faire apparaître que l'ordination à une fin est une structure essentielle de toutes les activités dès lors qu'elles répondent à une intention consciente.

Il n'y a là rien de surprenant pour Aristote, car ce que l'on peut dire de l'action humaine n'est en fait à ses yeux qu'un cas particulier de ce qu'on peut dire de la nature en général – d'où le pluriel neutre du sujet du verbe *éphiétaï*. La *téléologie* de l'action s'inscrit au sein d'une téléologie de l'être naturel, soit d'une physique finaliste, dont les principes sont exposés au Livre II de la ***Physique***. Aristote y écrit que " l'art imite la nature " (ch.8, 199a 16), c'est-à-dire réussit dans ses oeuvres parce qu'il produit comme la nature produirait à sa place, ou, comme nous disons, en se conformant à ses lois. Que l'oeuvre de l'art soit une utilisation intelligente de la causalité naturelle implique pour Aristote qu'on puisse dire de la nature ce que l'on peut dire de l'art : alors même qu'on ne prête aux êtres naturels aucune intention consciente, on peut y reconnaître une finalité parce que leur constitution et leur comportement comporte cette structure intelligible qu'est la relation de moyen à fin. Ce qui distingue l'homme des autres êtres naturels, ce n'est pas la finalité du comportement – car alors l'homme serait simplement en contradiction avec la nature dont il fait partie : ce sera tout le problème de Kant – ; c'est seulement que chez lui, ladite finalité devient objet de connaissance, c'est-à-dire de représentation consciente : une activité – qu'il s'agisse d'une production, d'une connaissance ou d'une action –, c'est toujours la visée d'un bien conçu comme tel.

2/ Interprétation du lieu commun.

C'est pourquoi Aristote prolonge immédiatement son lieu commun par une définition générale et à vrai dire formelle du bien en tant que tel : le terme de bien ne désigne rien d'autre que la fin visée, en tant que telle. Cette définition identifie le bien au *désirable*.

La phrase ne signifie pas que tous les êtres désirent le même bien, soit qu'il y ait un bien unique et le même pour tous (cf. ***Éthique à Eudème***, I, 8, 1218a 31, Vrin p.74).

Elle ne signifie pas non plus qu'il suffit qu'un chose soit désirée pour qu'elle soit réellement et vraiment bonne. Elle signifie plutôt que même si ce n'est pas le cas, soit s'il y a erreur sur le bien, c'est toujours comme un bien, à titre de bien, que quelque chose est visé intentionnellement. C'est pourquoi s.Thomas juge impertinente l'objection que " certains visent un mal. Parce qu'ils ne le visent pas si ce n'est d'après la notion du bien, c'est-à-dire en tant qu'ils le jugent bon : ainsi leur intention se porte par soi vers le bien, mais par accident aboutit à un mal " (10). Ce n'est jamais comme tel que le mal est voulu : il n'y a mal que comme mauvais effet de la poursuite d'un bien. Ce qui est mal n'est pas voulu comme mal, mais comme moyen dont on attend un bien. C'est le sens qu'Aristote attribuera à la célèbre thèse socratique : *nul n'est méchant volontairement*.

Le bien est ainsi défini d'abord indépendamment de tout jugement moral sur *ce qui est* bien et ce qui ne l'est pas. Aristote énonce plutôt la matière et la raison d'être de ce jugement : c'est parce que l'action humaine vise naturellement une fin que la connaissance du bien lui importe. La volonté tend par nature au bien, c'est-à-dire ne peut vouloir que ce qui lui apparaît comme un bien ; c'est pourquoi il lui importe de savoir que ce à quoi elle tend est réellement bon, de manière à obtenir réellement ce qu'elle veut. *Faire le bien et éviter le mal* est le premier *axiome* de la morale parce que c'est une loi inhérente à la nature même de la volonté.

En résumé, ce qui est défini ici n'est pas *un certain bien*, mais ce que veut dire qu'une chose quelconque soit considérée comme bonne : il y a dans la conduite volontaire, comme dans la nature, une structure de finalité selon laquelle certains moyens sont *bons à* réaliser telle fin, qui est bonne en tant qu'elle est *ce à quoi* les moyens sont bons. T*o hénéka tou* est l'expression par laquelle Aristote désigne la *cause finale*, à laquelle le bien en général est ici identifié.

Michel Nodé-Langlois © *Philopsis* – Tous droits réservés

b. Diversité des fins.

Aristote l'oppose immédiatement à l'universalité de sa définition du bien.

Il y a ici un problème implicite, que l'on retrouvera ultérieurement dans la discussion des conceptions platoniciennes : la précédente notion du bien pourrait être purement *équivoque*, c'est-à-dire – suivant les définitions données au ch.1 des ***Catégories***, n'être qu'un mot recouvrant et dissimulant une multiplicité de significations qu'on ne saurait ramener à l'unité d'un concept.

Aristote ne pointe pas ici cette difficulté. Il se contente de mentionner des faits manifestes (*phaïnétaï*) pour orienter sa réflexion.

1/ Fin interne et fin externe.

La première division fondamentale est entre les *activités* (*énergéïaï*) et les *oeuvres* (*erga*) – deux termes étroitement apparentés du point de vue lexical.

Cette distinction diffère de celle déjà évoquée entre les vertus intellectuelles et les vertus pratiques. Elle revient à distinguer les deux types d'activité que la scolastique aristotélicienne appellera respectivement *immanentes* et *transitives.*

Le terme d'*énergéïa* a chez Aristote un sens technique, par opposition à celui de *dunamis* : toute activité est la mise en oeuvre, l'exercice d'une potentialité – par exemple, pour le musicien, jouer de la musique, ce que ne peut pas le non-musicien.

Ce sens technique est ici implicite, comme en témoigne l'occurrence du terme *dunamis* en 1094a 10. Mais l'explicitation qui en est donnée en ***Métaphysique*** D, 12, et Q, 1-9 n'a pas ici d'importance directe. Le terme est pris ici en son sens ordinaire – par opposition à celui d'inactivité –, et on pourrait dire qu'Aristote l'explicite soit en direction de son préfixe, soit en direction de son radical. Il oppose en effet les activités dont la fin est la production (en grec : *poïèsis*, terme encore absent du texte) d'un résultat *extérieur* ; et celles qui, ne visant pas un tel résultat, peuvent apparaître comme n'ayant pas d'autre fin qu'elles-mêmes, soit dont l'effet reste tout *intérieur* à celui qui s'y livre.

Cette distinction doit conduire à classer ensemble des choses antérieurement distinguées, à savoir la *prâxis* et la *méthodos*, car l'immanence de la fin est réelle en l'une et en l'autre, par opposition à la production technique des oeuvres de l'art : l'acte de connaissance n'a pas de réalité en dehors de la faculté connaissante, et la vertu morale vise une perfection qui est celle de la personne elle-même et non pas celle d'une oeuvre.

Cette distinction réapparaîtra au Livre X, quand Aristote entreprendra de montrer que le plus haut degré de perfection immanente se trouve dans les activités contemplatives, parce que les vertus pratiques, même si elles ne produisent pas des oeuvres à proprement parler, restent essentiellement ordonnées à l'ensemble de ces effets extérieurs qui constituent la réalité de la vie sociale – économique et politique.

Ce jugement ultime est quelque peu anticipé ici. Aristote s'appuie sur l'expérience de l'art pour expliciter plus à fond sa précédente définition du bien : là où la fin est une oeuvre, elle est visée comme " meilleure par nature (*beltiô péphuké*) " que l'activité qui la produit. Comme le redira Marx, le travail est un " procès " qui " s'éteint dans le produit " (***Le Capital***, Livre I, 3ème section, ch.7, GF 141), le second étant ce qui donne sa raison d'être aux efforts qu'impose le premier.

Ici encore, on a affaire à une remarque empirique sur la *poïèsis*, qui permet de faire apparaître une structure intelligible, et d'introduire une notion que la suite va analyser : celle de *subordination*.

Michel Nodé-Langlois © *Philopsis* – Tous droits réservés

2/ La subordination des fins.

Il s'agit d'une nouvelle division, faite à un autre point de vue que la précédente.

Les fins ne sont pas seulement diverses (à chaque activité sa fin), parce qu'il peut y avoir, entre des fins diverses, une relation essentielle qui les articule.

Ici encore, Aristote s'instruit de l'expérience. Les divers domaines d'activité cités relèvent soit de la *poïèsis* (construction navale), soit de la *prâxis* (médecine, stratégie, économie). Dans tous ces domaines, il y a des activités qui sont *organisatrices* (*architektonikai*), et par suite ordonnatrices, voire normatives pour les autres (les exemples cités suggèrent une subordination générale des activités poïétiques aux activités pratiques).

En ***Physique*** II, Aristote explique que le fabricant de gouvernails choisit le bois de cyprès parce qu'il sait qu'il a les qualités qui correspondent aux exigences du navigateur, et, par-delà, du commerçant ou du stratège. De même, dans la fabrication d'un avion, le motoriste doit s'adapter aux exigences de l'avionneur.

Ainsi les fins des activités organisatrices sont *principe de sens* pour les autres: elles sont *préférables* (*haïrétôtéra*). Autrement dit, les fins de certaines activités sont des moyens par rapport aux fins d'autres activités. La notion du bien se dédouble donc, puisqu'une fin peut à la fois être le bien visé par telle activité, et être bonne à la réalisation d'une fin encore préférable.

N.B. Dans ce chapitre de problématique générale, Aristote fait un usage assez flottant du terme *épistémè*. Au Livre VI, il recevra un sens précis par opposition à *technè*, mais aussi à *noûs*, *sophia*, *phronèsis*. Ici, il apparaît en 1094a 7 à côté des termes *prâxis* et *technè*, ce qui semble une répétition de la première phrase du chapitre, moyennant une substitution d'*épistémè* à *méthodos*. Mais à la fin de son développement, en 1094a 18, lorsqu'Aristote signale que la distinction entre *prâxis* et *poïèsis* n'a pas ici d'importance, " lesdites sciences (*tôn lechtheïsôn épistémôn*) " désignent en fait ces *compétences techniques* que sont la médecine, la construction navale, la stratégie et l'économie.

B. Le problème du souverain bien.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Michel Nodé-Langlois © *Philopsis* – Tous droits réservés