

Les deux sens de la cause finale chez Aristote et le cas des êtres immobiles¹

Fabienne Baghdassarian
Centre Léon Robin

En dépit du vaste consensus qui rassemble, depuis l'antiquité, la plupart des interprètes d'Aristote autour de l'idée selon laquelle la cause finale ($\tau\acute{o}\ \acute{o}\dot{\upsilon}\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\chi\alpha$) peut se dire à la fois du but et du bénéficiaire, plusieurs études² ont consisté, de manière plus ou moins systématique, à remettre en cause la lecture traditionnelle de cette distinction et, ce faisant, à souligner la difficulté réelle qu'il y a à en déterminer clairement le sens. Il faut dire que rares sont, en fin de compte, les textes où Aristote l'énonce. Le nombre même de ces textes est matière à d'âpres discussions. Si personne ne nie que cette distinction soit présente en *Phys.* II 2 (194a35-36) et en *EE* VIII 3 (1248b13-16), quelques contestations s'élèvent en revanche contre la double occurrence du *DA* II 4 (415b1-2 et 415b20-21), dont certains estiment qu'elle est partiellement interpolée. Mais c'est surtout *Met.* Λ 7 (1072b2-3) qu'on pourrait hésiter à ajouter à cette liste, puisque ce n'est qu'à la faveur d'une correction de la leçon transmise par les principaux manuscrits que la tradition interprétative a pu inclure ce texte au nombre de ceux dans lesquels Aristote affirme que la cause finale peut s'entendre en deux sens. Ce ne sont donc guère plus de trois ou quatre textes qui s'offrent à qui souhaite fixer le sens de cette distinction et dont aucun, de surcroît, ne l'énonce vraiment clairement.

Tel sera donc le premier objectif de cette étude : à partir d'un examen détaillé des occurrences les plus assurées de cette distinction, essayer d'en déterminer le sens avec certitude, afin d'éclairer un peu, par ce biais, c'est-à-dire par le biais de son équivocité, le concept de cause finale et les différents types de relation entre les êtres qu'il peut exprimer. Si on y parvient, on pourra alors viser un second objectif, en revenant, une fois muni d'une claire compréhension des deux sens de la cause finale, sur l'occurrence supposée de Λ 7, afin de déterminer s'il est ou non légitime de corriger le texte comme la tradition a pris coutume de le faire. Or, dans la mesure où ce passage de Λ 7 sert manifestement à répondre à une difficulté concernant l'existence de la finalité dans les êtres immobiles, c'est donc à l'examen des termes exacts de ce problème qu'il faudra se livrer au préalable, afin de pouvoir déterminer quelle solution, et donc quel texte, sont requis pour se soustraire à la difficulté.

I. LES DEUX SENS DE LA CAUSE FINALE

I.a. Phys. II 2

C'est par le texte de la *Phys.* qu'il est le plus raisonnable de commencer l'examen car, bien qu'Aristote y développe très peu la nature de la distinction qu'il y introduit, le contexte dans lequel il l'insère et qu'elle est censée illustrer est toutefois plus clair qu'il ne l'est ailleurs. En *Phys.* II 2, c'est au sein d'une discussion portant sur l'objet de connaissance du physicien qu'intervient la distinction qui nous occupe. Plus précisément, c'est après avoir souligné qu'il appartenait à la physique de connaître la nature entendue, d'une part, comme

1. Une première version de ce texte a été présentée, en mars 2015, dans le séminaire « *Aitia/Aitiai*. Le lien causal dans le monde antique », organisé par Cristina Viano et J.-L. Labarrière, au Centre Léon Robin, de l'Université Paris-Sorbonne. Je remercie vivement les organisateurs et les participants du séminaire pour leurs remarques éclairantes. Il va sans dire que toutes les erreurs ou insuffisances restent miennes.

2. Cf. par exemple C. Natali, 1999 ; S. Fazzo, 2002 ; G. Aubry, 2006, pp. 167-169.

forme et comme matière (194a12-27), d'autre part comme but (194a27-33), qu'Aristote introduit un développement sur l'art, censé illustrer comment ces objets de connaissance peuvent être corrélés. L'art, en effet, peut désigner soit l'art d'usage, qui sait de quelle forme la chose doit être pour remplir son office, soit l'art qui domine la production et qui sait quelle matière employer pour produire la forme en question (194a33-b9). C'est en préambule à cette division entre les arts d'usage et les arts de production qu'Aristote introduit la distinction entre deux sens de la cause finale :

« Et puisque les arts produisent la matière, les uns absolument, les autres en la rendant facile à travailler, et que nous nous servons de tout comme si cela existait en vue de nous (d'une certaine manière, en effet, nous aussi sommes une fin, car "ce en vue de quoi" a deux sens – on l'a dit dans le traité *Sur la philosophie*)... »³

Depuis Bernays⁴, on s'accorde à voir ici une allusion au *Peri philosophias*⁵, dans lequel Aristote exprimait sans doute en des termes plus clairs la distinction à laquelle il fait ici allusion. Cela explique probablement pourquoi chaque occurrence de cette distinction, dans le corpus conservé, se contente d'évoquer en passant, en une ou deux lignes seulement, un point de doctrine manifestement bien connu et plus amplement développé ailleurs. Fort heureusement, les exemples qu'Aristote mobilise ici, en *Phys.* II 2, sont relativement clairs et peuvent aider à expliciter la distinction.

L'art a deux buts : la forme de l'artefact à produire d'une part, nous servir de l'autre. Si l'on essaie de traduire ces deux exemples dans le cadre plus général de la distinction conceptuelle qu'ils sont censés illustrer, il semble qu'on puisse alors formuler trois hypothèses distinctes. L'interprétation traditionnelle, qui voit ici une distinction entre le but et son bénéficiaire, paraît évidemment la plus indiquée et traduire au mieux la singularité de cette finalité qu'est l'utilisateur des artefacts. Car c'est en vue de lui et du bénéficiaire qu'il pourra en tirer que l'art produit certains objets : le médecin agit en vue de la santé *et* de son patient⁶, pour que celui-ci tire profit de celle-là. Cependant, deux autres hypothèses peuvent aussi être envisagées.

L'hypothèse alternative la plus simple serait de faire fond sur cette autre distinction qu'Aristote énonce souvent au sujet de la cause finale, à savoir celle de la finalité dernière et des finalités intermédiaires ou, pour le dire autrement, de la fin et des moyens. En *Met.* Δ 2, 1013a32-b3 (ou en *Phys.* II 3, 194b32-195a3) par exemple, c'est comme une finalité

3. *Phys.* II 2, 194a33-36 : « ἐπεὶ καὶ ποιούσιν αἱ τέχναι τὴν ὕλην αἱ μὲν ἀπλῶς αἱ δὲ εὐεργόν, καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἔνεκα πάντων ὑπαρχόντων (ἔσμεν γὰρ πῶς καὶ ἡμεῖς τέλος· διχῶς γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα· εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας)... » Sauf mention contraire, les traductions sont miennes. J'adopte ici la ponctuation de P. Pellegrin, 2000, et ne referme donc pas la phrase après la parenthèse, sans quoi la subordonnée introduite par ἐπεὶ ne dépendrait d'aucune proposition principale.

4. J. Bernays, 1863, pp. 107-110.

5. Fr. 30 dans l'édition de Walzer 1934, fr. 28 dans celle de Ross, 1955. Les commentateurs anciens de la *Physique* (Thémistius, *In Phys.*, 43, 7-9, Simplicius, *In Phys.*, 304, 2-4, Philopon, *In Phys.*, 237, 27) renvoient à l'*Éthique à Nicomaque*, suivant vraisemblablement en cela l'exemple du commentaire perdu d'Alexandre d'Aphrodise (cf. M. Rashed, 2011, p. 134. Je remercie Ioannis Papachristou d'avoir discuté ce point avec moi). Cette attribution suggère qu'aucun de ces commentateurs n'avait plus d'accès direct au dialogue d'Aristote. Il n'y a, en tout cas, pas de raison de douter que la formule ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας désigne le *Peri philosophias*, non seulement parce qu'il doit s'agir d'un traité particulier et non pas de n'importe quel discours philosophique, mais encore parce que ce sont les mêmes mots qu'Aristote emploie dans le *DA* 404b19, pour se référer à son dialogue.

6. Exemple classique, mobilisé par Simplicius, *In Phys.*, 303, 29-304, 2. C'est à cette interprétation que se range la quasi totalité des commentateurs du passage : cf. *inter alios* Thémistius, *In Phys.*, 43, 7-9 ; Simplicius, *In Phys.*, 303, 29-304, 2 ; Philopon, *In Phys.*, 237-20-27 ; W. D. Ross, 1936, p. 509 ; W. Kullmann, 1985, p. 172 ; D. Sedley, 1991, p. 189 ; W. Charlton, 1992, p. 97 ; D. Quarantotto, 2005, p. 44, n. 8 ; M. R. Johnson, 2005, pp. 77-80.

qu'Aristote définit ces termes intermédiaires entre le moteur et le τέλος⁷. Or, dans le contexte de *Phys.* II 2, c'est bien en écho à cette distinction qu'Aristote introduit l'exemple de l'art et des deux sens de la cause finale, afin de montrer que la connaissance de la fin est aussi une connaissance de tout ce qui est en vue de cette fin et, par suite, des moyens de l'atteindre qui sont aussi des fins intermédiaires :

« En outre, appartiendront à la même science “ce en vue de quoi”, c'est-à-dire la fin, et toutes les choses qui sont en vue d'elle. »⁸

Dans ces conditions, les deux sens de la finalité qu'Aristote indique ici pourraient être la fin dernière et la fin intermédiaire : à la première correspondrait l'homme et son bien-être, à la seconde, les formes des artefacts qui sont autant de moyens de le réaliser. Bien sûr, la notion de bénéfice n'est pas étrangère à cette distinction, puisque c'est toujours au bénéfice de la fin dernière que sont les autres fins. Les deux hypothèses, cependant, se recoupent sans se confondre, car si, dans la distinction entre la fin et les moyens, la fin dernière est toujours le bénéficiaire, dans l'interprétation traditionnelle, en revanche, le bénéficiaire se distingue souvent du but visé, comme c'est ici le cas dans l'activité technique.

Il reste que cette seconde interprétation, si elle traduit bien l'objectif argumentatif du chapitre, s'adapte, en revanche, plus difficilement à l'exemple à l'occasion duquel Aristote croit bon de la mobiliser. Elle implique, en effet, une sorte d'inversion des priorités entre les deux fins de l'art qu'Aristote indique ici, puisque ce n'est manifestement qu'en vertu d'un sens limite, d'une certaine manière (πως), que nous aussi sommes la fin de l'art, tandis que, dans cette seconde hypothèse, nous devrions en être la fin première et principale, celle en vertu de laquelle la forme aussi est une fin.

Une troisième hypothèse demeure envisageable, qui ne cherche pas à corrélérer nécessairement les deux sens de la fin ou, à tout le moins, qui ne s'appuie pas sur la notion d'utilité ou de bénéfice, contrairement aux deux interprétations précédentes. Il s'agit de l'hypothèse, formulée par S. Fazzo⁹, selon laquelle les deux sens de la finalité désignent, d'une part, une fin prochaine ou immanente (la forme dans le cas présent), d'autre part, une fin transcendante ou éloignée (l'homme). Bien sûr, l'homme est ici plus qu'une fin transcendante ou extérieure à l'objet d'art, mais sa raison d'être et son bénéficiaire. Toutefois, dans la mesure où les textes qui mobilisent cette distinction entre les deux sens de la cause finale ne présentent pas tous un contexte à ce point favorable à cette notion, on pourrait très bien faire l'hypothèse qu'elle ne soit en fait qu'une sorte d'épiphénomène dû au contexte du passage : parce que c'est le cas de l'art que cette distinction est ici appelée à expliciter, ce serait la notion d'utilité et, par suite, de bénéficiaire, qu'elle serait conduite à mettre en évidence, mais son sens pourrait être différent. En d'autres termes, il ne faudrait pas se laisser abuser par l'exemple.

I.b. DA II 4

À dire vrai, c'est au sujet du *DA* et de la première occurrence de cette distinction que cette troisième interprétation trouve le mieux à s'appliquer, compte tenu de la transcendance réelle, ontologique, de l'une des finalités qu'Aristote y indique, à savoir l'éternité divine à laquelle les êtres vivants désirent tous participer :

« En effet, la plus naturelle des œuvres pour tous les vivants qui sont achevés et non pas incomplets ou bien qui n'ont pas une génération spontanée, c'est de produire un autre être semblable à lui-même : l'animal produit un animal, la plante une plante, afin de participer autant qu'ils le peuvent à l'éternel et au divin. En effet, tous tendent vers cela, et ils font en vue de cela

7. En outre, comme l'a montré C. Natali (1999, p. 130), le *GA* II 6, 742a20 *sqq.* distingue clairement la cause motrice (ὄθεν ἢ κίνησις) de ce dont la fin se sert (ὃ χρήται τὸ οὐ ἔνεκα). L'instrument n'est donc pas à confondre avec la cause efficiente, mais appartient de plein droit à l'ordre de la finalité.

8. *Phys.* II 2, 194a27-28 : « Ἐτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος τῆς αὐτῆς, καὶ ὅσα τούτων ἔνεκα. »

9. S. Fazzo, 2002, pp. 362-363. Hypothèse partiellement reprise par G. Aubry, 2006, pp. 167-169.

tout ce qu'ils font par nature ("ce en vue de quoi" a deux sens, l'un est "τὸ οὐ", l'autre est "τὸ ᾧ"). Puis donc qu'il est impossible de prendre part à l'éternité et au divin de façon continue, parce qu'aucun des êtres corruptibles ne peut se maintenir identique et unique numériquement, en tant que chacun peut y participer, il y prend part, l'un plus, l'autre moins, et il se maintient, non pas lui-même mais semblable à lui-même, non pas unique numériquement, mais unique spécifiquement. »¹⁰

C'est évidemment à dessein que je ne traduis pas ici ce qu'il faut entendre par ce partage entre le génitif et le datif. Il est évident que l'un des deux cas caractérise la participation à l'éternité et au divin, mais lequel ? Cela dépend évidemment du sens qu'on accordera à chacun de ces deux pronoms. Le premier ne fait pas vraiment difficulté : la fin τὸ οὐ¹¹ désigne manifestement un but quelconque, mais qu'on ne peut espérer préciser qu'en vertu de la relation qui l'unit à la fin τὸ ᾧ qui reste à définir. Trois hypothèses peuvent être envisagées, celles précisément qu'on évoquait au sujet de *Phys.* II 2.

Si la seule valeur d'attribution du datif paraît ici exclue, dans la mesure où celui qui a une fin, au sens strict, n'en est pas une lui-même, on peut envisager, en revanche, qu'il s'agisse soit d'un datif d'intérêt, conformément à l'interprétation traditionnelle, soit d'un datif instrumental, soit encore, selon l'hypothèse de S. Fazzo¹², d'un datif de fin. Dans les deux premières hypothèses, ce serait donc la finalité entendue au génitif que la participation au divin illustrerait, tandis que le datif désignerait soit le bénéficiaire – ainsi que le comprennent presque tous les commentateurs et les traducteurs du passage¹³ –, soit le moyen par lequel l'éternité divine serait visée, c'est-à-dire respectivement soit l'être vivant qui profite de la reproduction, soit la reproduction elle-même. La dernière hypothèse, en revanche, invite à inverser ces attributions en faisant de la participation à l'éternité divine une fin lointaine et transcendante, exprimée au datif.

Comme précédemment, certains éléments paraissent plaider en faveur de l'interprétation traditionnelle, non seulement parce qu'elle repose sur un emploi bien répertorié, chez Platon¹⁴ notamment, de ce partage entre le génitif et le datif dans le contexte d'un discours téléologique, mais également parce qu'elle seule convient à ces deux textes de la *Phys.* et du *DA*, sans rien perdre du détail de chacun.

10. *DA* II 4, 415a26-b7 : « φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζώσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἔνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ'οὐ ἔνεκα διπτόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ). Ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταῦτο καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἦπτον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἶδει δ' ἕν. »

11. Soit en vertu de la capacité du génitif à exprimer le but (*cf.* en ce sens S. Menn, 2012, p. 452n. 7 qui cite Smyth, 1920, p. 321-322, §§ 1349-1350), soit en raison de la reprise du relatif οὐ de la formule τὸ οὐ ἔνεκα.

12. S. Fazzo, 2002, p. 360-364.

13. Une fois encore, les commentateurs anciens sont unanimes : Thémistius, *In DA*, 50, 11-14 ; Simplicius, *In DA*, 110, 33 *sqq.* ; Philopon, *In DA*, 269, 27-270, 10. Citons, parmi les modernes, Ross, 1961, p. 225-228 ; M.-P. Lerner, 1969, p. 104 ; W. Kullmann, 1985, p. 172 ; S. Menn, 2002, p. 113 ; M. R. Johnson, 2005, pp. 66-69 ; R. Polansky, 2007, p. 205. En conséquence, les diverses traductions du passage sont très homogènes. Citons par exemple la traduction française par Rodier (1900) : « Or, ce en vue de quoi désigne deux choses différentes : [c'est,] d'une part, la fin [même], d'autre part, l'être pour qui [celle-ci est une fin]. » ; celle de Barbotin (1966) : « le terme "fin" a deux acceptions : d'une part le but lui-même, de l'autre le sujet pour qui ce but est une fin » ; celle de R. Bodéüs (1993) : « Fin qui s'entend d'ailleurs de deux façons : le but visé, d'une part, et de l'autre le sujet servi. » Il en va de même des traductions anglaises. Hicks (1907) propose : « Here, final cause is an ambiguous term, which denotes either the purpose for which, or the person for whom a thing is done. » et Hamlyn (1993) traduit : « But for the sake of which is twofold – the purpose for which and the beneficiary for whom. »

14. *Cf.* par exemple *Pol.* 288a5-6. Voir sur ce point Johnson, 2005, p. 67, qui souligne le caractère classique de cet usage dans la prose du V^e siècle.

Cependant, ce dernier indice n'est pas définitif, dans la mesure où rien n'interdit de croire que le corpus fasse état de deux distinctions conceptuelles différentes au sujet de la cause finale. Cela reste toutefois assez improbable, compte tenu de la rapidité de chaque allusion. Cela paraît surtout exclu dans le cas de deux textes au moins, qui mobilisent, à quelques lignes de distance seulement, des termes rigoureusement identiques. Dans le *DA* en effet, à partir de 415b15, Aristote exprime à nouveau cette distinction :

« Tous les corps naturels, en effet, sont des instruments de l'âme, ceux des animaux comme également ceux des plantes, parce qu'ils sont en vue de l'âme. "Ce en vue de quoi" a deux sens : l'un est "τὸ οὖ", l'autre est "τὸ φ̂". »¹⁵

Parce que rien ne distingue cet énoncé du précédent, parce que, ici comme plus haut, il paraît interrompre le fil de l'argumentation sans qu'on en perçoive la fonction exacte¹⁶, un soupçon d'inauthenticité a pu peser sur l'un ou l'autre texte. Néanmoins, il faudrait admettre dans ce cas que l'erreur remonterait assez haut, puisque tous les manuscrits portent cette double distinction et que tous les commentateurs anciens du *DA* l'ont lue. En vérité, rien ne prouve que l'une de ces deux occurrences soit inauthentique¹⁷. C'est heureux, car ce nouveau texte permet, jusqu'à un certain point, de faire le tri entre les précédentes hypothèses et, plus précisément, d'exclure celle d'une distinction entre une fin immanente et une fin transcendante. L'âme, en effet, est une fin manifestement immanente au vivant. Rien, en revanche, ne semble ici pouvoir jouer le rôle d'une fin extérieure ou transcendante. On pourrait certes faire l'hypothèse que ce texte complète le précédent, de sorte que la participation au divin serait la fin lointaine qui fait ici défaut¹⁸. Il paraît toutefois difficile d'articuler ces deux textes. Bien sûr, en chaque cas, c'est de l'âme et de la finalité qu'il s'agit, mais le contexte de chaque passage lui est tout à fait propre : la faculté nutritive pour l'un, les divers sens de la causalité de l'âme considérée en général, pour l'autre. Du reste, les structures téléologiques que chacun exprime ne sont pas superposables, car ce n'est pas le corps ni les organes qui visent l'éternité divine, mais le vivant tout entier et son âme avec lui. À dire vrai, on voit mal quelle fin transcendante le corps seul, par distinction avec l'âme, pourrait viser.

À ce stade, deux hypothèses continuent donc de pouvoir être envisagées : celle de la distinction entre la fin et ses instruments, qui retranscrit parfaitement le contexte du passage, dans lequel Aristote n'introduit la notion de finalité qu'à la faveur de cette relation instrumentale entre le corps et l'âme ; celle du but et de son bénéficiaire, au sein de laquelle la place de l'âme semble plus floue, puisqu'on peut hésiter à la placer soit du côté du but seulement¹⁹, soit du côté du bénéficiaire également²⁰. Toutefois, cette hésitation ne me paraît pas être au désavantage de cette dernière hypothèse, mais la conforter au contraire, dans la mesure où la singularité du cas qu'elle permettrait de décrire, dans lequel c'est une même réalité qui réunit les deux sens de la fin, justifierait qu'Aristote réitère ici l'énoncé de cette distinction qu'il a introduite plus haut, mais qui trouvait à s'appliquer différemment, dans un contexte qui exigeait alors que la fin et le bénéficiaire fussent distincts. On entrevoit ainsi la variété des rapports que la distinction entre le but et son bénéficiaire permettrait de décrire au sein du concept de cause finale. Il reste à s'assurer, au moyen de l'analyse de l'*EE* que c'est bien de cela qu'il s'agit dans chacun de ces textes.

15. *DA* II 4, 415b18-21 : « πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καθάπερ τὰ τῶν ζῴων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἔνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα· διττῶς δὲ τὸ οὖ ἔνεκα, τό τε οὖ καὶ τὸ φ̂. »

16. Cf. en ce sens Hicks, 1907, p. 340.

17. Voir par exemple Ross, 1961, p. 228.

18. Voir en ce sens S. Fazzo, 2002, p. 364 et S. Menn, 2002, p. 113, ce dernier en faveur toutefois de l'interprétation traditionnelle : l'âme serait le bénéficiaire de la visée de ce but qu'est la participation au divin.

19. C'est la position défendue, par exemple, par Philopon, *In DA*, 274, 15-23 ; Ross, 1961, p. 225 ou M. R. Johnson, 2005, p. 75.

20. Cf. en ce sens Simplicius, *In DA*, 111, 31-112, 2 ; W. Kullmann, 1985, p. 173 ; S. Menn, 2002, p. 113 et n. 44, R. Polansky, 2007, pp. 209-210.

Cette nouvelle occurrence intervient dans le contexte d'une discussion consacrée à la notion de *καλοκάγαθία* et, plus précisément, à la définition d'une norme (*ὄρος*) de choix des biens naturels (1249a21 *sqq.*). Aristote reconnaît que la définition qu'il a donnée précédemment de cette norme, en la décrivant comme conforme à la raison (« *ὡς ὁ λόγος* »), manque de clarté (1249b3-6). Aussi va-t-il la préciser, en la rapprochant de celle de principe directeur (*τὸ ἀρχόν*), en référence auquel il faut vivre et agir. C'est l'application de ce schéma général au cas humain qui va conduire à évoquer le double sens de la finalité.

« Puisque l'homme également est naturellement composé d'une partie qui dirige et d'une partie dirigée, chacun devrait aussi vivre en fonction de son principe directeur (or ce dernier a deux sens, car, d'une certaine manière, la médecine est un principe directeur, d'une autre manière, c'est la santé, et la première est en vue de la seconde). Il en va de même pour la faculté contemplative. En effet, ce n'est pas en donnant des ordres que le dieu dirige, mais il est ce en vue de quoi la sagesse donne des ordres (or "ce en vue de quoi" a deux sens, qu'on a distingués ailleurs), puisque lui, du moins, n'a besoin de rien. Le choix et la possession des biens naturels qui favoriseront le plus la contemplation du dieu, qu'il s'agisse de biens corporels, de richesses, d'amis ou d'autres biens, sont les meilleurs et cette norme est la plus belle. À l'inverse, ceux qui, soit par défaut, soit par excès, empêchent de prendre soin du dieu, c'est-à-dire de le contempler, sont mauvais. »²¹

Le passage est particulièrement obscur : chaque étape de la démonstration produit des équivalences qu'il n'est pas aisé de déterminer. Toutefois, il n'est peut-être pas nécessaire d'entrer dans tous les détails du texte pour espérer comprendre le sens de la distinction qui nous occupe. On ne peut se dispenser, en revanche, de s'interroger sur le sens de ce qu'il faut entendre ici par « dieu », puisque c'est à son sujet qu'Aristote mobilise la distinction des deux sens de la cause finale. On peut comprendre que plusieurs interprètes²² aient tenté d'identifier ce « dieu » au dieu *en nous*, c'est-à-dire à l'intellect. Les propositions de correction du texte des manuscrits censées corroborer cette lecture²³ ne s'imposent pas, face à une tradition manuscrite unanime. Néanmoins, la possibilité de comprendre ainsi le texte, à la faveur notamment en 1249b17 d'un génitif non plus objectif mais subjectif, reste ouverte, confortée semble-t-il par un passage de VIII 2 où Aristote met en rapport le *νοῦς* et « le divin en nous » (*τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον*, 1248a25-29). Dans cette hypothèse, le texte gagnerait en simplicité, puisque ce ne serait pas deux finalités qu'Aristote indiquerait (le dieu et la contemplation), mais cette dernière uniquement. L'éthique aristotélicienne gagnerait également en homogénéité, puisque, de l'EE à l'EN, la *φρόνησις* serait toujours subordonnée à la contemplation, laquelle serait elle-même toujours décrite comme le soin que l'homme prend de son intellect (*cf. EN X 9*, 1179a22-23). À cela, s'ajouterait, sur le plan doctrinal, l'avantage de dispenser d'avoir à rendre compte de ce qui se présente comme une éthique théonome étrange, dans laquelle le dieu serait apparemment tout à la fois une norme éthique et l'unique objet de contemplation.

21. EE VIII 3, 1249b9-21 : « ἐπεὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἀρχοντος καὶ ἀρχομένου, καὶ ἕκαστον ἂν δεοῖ πρὸς τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ζῆν (αὕτη δὲ διττή· ἄλλως γὰρ ἢ ἰατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἢ ὑγίεια· ταύτης δὲ ἔνεκα ἐκείνη)· οὕτω δ' ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν. οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἀρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὐ ἔνεκα ἢ φρόνησις ἐπιτάττει (διττὸν δὲ τὸ οὐ ἔνεκα· διώρισται δ' ἐν ἄλλοις), ἐπεὶ κείνός γε οὐθενὸς δεῖται. Ἦτις οὖν αἴρεσις καὶ κτήσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὄρος κάλλιστος· ἦτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. »

22. Cf. par exemple Dirlmeier, 1969, pp. 498-504 ; Düring, 1966.

23. Arnim (1924, p. 68), a supposé que le terme *θεός* était le fruit d'une interpolation de la part d'un lecteur chrétien. Il corrige donc toutes les occurrences de *θεός* en *νοῦς*. Dans le même ordre d'idées, Walzer et J. M. Mingay (1991, *ad loc.*) suivent Robinson et lisent *τὸ θεῖον* en b14, *τοῦ θείου θεωρίαν* en b17 et *τὸ <ἐν ἡμῖν> θεῖον* en b20.

Ce dernier point cependant n'est pas décisif, dans la mesure, d'une part, où le dieu peut fort bien être mentionné ici, non pas comme le seul objet de la faculté théorétique, mais comme son objet le plus haut et le signe, par conséquent, que l'intellect qui le pense actualise au plus haut point ses potentialités ; dans la mesure, d'autre part, où c'est le choix des biens naturels seulement qu'il est question de déterminer en fonction de la contemplation du dieu, sans que cela n'affecte nécessairement la définition des vertus éthiques²⁴. Les parallèles avec d'autres textes ne paraissent pas non plus définitifs : le texte de l'*EE* VIII 2 n'est pas si clair, puisque ce « divin en nous » est mobilisé pour rendre compte de ce que l'intellect justement ne peut expliquer, à savoir son actualisation²⁵. Bien sûr, la désignation de l'intellect comme le divin en nous est parfaitement aristotélicienne, ainsi qu'en témoigne l'*EN* X 7, 1177a15-16. Il reste que c'est précisément du *divin* (et non pas du dieu) et du divin *en nous* qu'il est chaque fois question pour désigner l'intellect, de sorte que la formulation de notre texte ne paraît pas suffisamment explicite pour autoriser à en déduire une indication, non pas de son référent le plus naturel, mais de l'intellect. Du reste, les indications qu'Aristote donne à propos de ce *theos* paraissent difficilement convenir à l'intellect, dont on ne peut dire qu'il n'a besoin de rien, alors même que le passage est intégralement consacré à déterminer une norme de choix dont la faculté théorétique a besoin pour fonctionner correctement²⁶.

Si donc on accepte que θεός dise bien ce qu'il veut dire, qu'il serve bien à désigner le dieu²⁷, il reste à définir les deux sens de la cause finale évoqués ici. Dans la mesure où Aristote rattache cette distinction aux précisions qu'il en a données ailleurs, il est raisonnable de croire qu'elle possède partout le même sens, de sorte que l'hypothèse d'une distinction entre une fin immanente et une fin transcendante, qui s'accorde mal avec la seconde occurrence du *DA*, peut être exclue. En revanche, les deux hypothèses d'une distinction entre la fin et son instrument et le but et son bénéficiaire paraissent toujours en lice. Le texte offre deux maigres indices pour trancher entre elles.

Le premier concerne le contexte de cette distinction, soit immédiatement après l'affirmation selon laquelle le dieu est une fin, ce qui suggère manifestement le malaise ou la difficulté qu'Aristote éprouve à l'égard de cette thèse et le besoin qu'il a de la justifier. Le second indice concerne évidemment la précision selon laquelle le dieu n'a aucun besoin, mais dont la fonction est, en réalité, assez ambiguë. Selon qu'on ouvrira la parenthèse dès la mention des deux sens de la fin (comme ici)²⁸ ou bien seulement pour encadrer le renvoi à d'autres traités (comme dans l'édition d'Oxford²⁹), ou bien encore qu'on la refermera après la mention de cette absence de besoin (comme dans la traduction de M. Woods et de C. Dalimier)³⁰, cette précision justifiera tantôt le fait que le dieu dirige sans donner d'ordre et qu'il soit donc une finalité *tout court* par opposition au principe efficient, tantôt (dans les deux autres cas) le sens de la finalité qui convient à la divinité, par opposition à un autre sens compatible avec la notion de besoin³¹. Cette dernière hypothèse est évidemment la plus

24. Cf. en ce sens S. Broadie, 1991, p. 384 : la θεωρία n'est pas la seule fin noble et louable. A. Kenny (1992, p. 100), en revanche, tend à donner plus de poids à cette norme divine, en rattachant à la contemplation du dieu six vertus éthiques (magnanimité, magnificence, libéralité, courage, tempérance, douceur) qui s'articulent autour des biens naturels. Même chose selon F. Buddensiek (2014, pp. 329-331) qui rattache tous les biens extérieurs à la vertu éthique dans son ensemble et celle-ci à la contemplation.

25. Cf. en ce sens A. Kenny, 1978, p. 175 ; 1992, p. 97 et F. Buddensiek, 2014, p. 324.

26. Cf. M. Woods, 1992, p. 184, C. Natali, 1989, n. 126, p. 295 et F. Buddensiek, 2014, p. 324. Ce dernier ajoute, en faveur de cette interprétation, que le contexte du passage réclame de définir la faculté contemplative en référence à un objet de pensée.

27. Avec Verdenius, 1971, pp. 288-291 ; Rowe, 1971, p. 68 ; Kenny, 1978, pp. 174-178 et 1992, p. 97 ; Dumoulin, 1988, pp. 176-178 ; M. Woods, 1992, pp. 183-184 ; F. Buddensiek, 2014, pp. 323-324.

28. Même chose chez J. Solomon, 1917 et V. Décarie, 1978.

29. Même ponctuation chez C. Natali, 1989, p. 295. Cf. n. 128 et chez B. Inwood et R. Woolf, 2013.

30. M. Woods, 1992, p. 42 ; C. Dalimier, 2013, p. 295.

31. Cf. en ce sens A. Kenny, 1992, p. 99, n. 25 ; S. Broadie, 1991, p. 386.

instructive, mais elle ne va pas sans poser problème, dans la mesure où l'absence de besoin semble justifier ici que le dieu ne donne pas d'ordres et que, puisqu'il est un principe, il ne peut l'être autrement qu'à titre de fin. Mais, même dans cette perspective, il reste que cette remarque fournit une précision importante sur l'être qui est une fin et dont on peut espérer que le sens qu'on accordera à la distinction permettra de rendre compte.

L'hypothèse d'une distinction entre la fin dernière et la fin intermédiaire déçoit cette espérance, puisqu'elle n'accorde aucune valeur particulière à ces deux indices. En outre, on peinera à déceler dans le texte aucune fin intermédiaire. La contemplation, en effet, n'est pas une finalité intermédiaire, mais la fin dernière elle-même, telle qu'elle est pour l'homme. On pourrait éventuellement envisager que la faculté théorétique fût une finalité intermédiaire, ce par quoi l'homme en atteint une plus haute, qui est le dieu. Cela dit, il semble étrange de faire de l'intellect une fin seulement instrumentale, dans un contexte éthique de surcroît, alors qu'il est habituellement décrit comme la meilleure partie de nous-mêmes. En outre, cette fin intermédiaire que serait l'intellect aurait pour résultat l'accès au dieu dans la contemplation, de sorte qu'il serait le moyen de son propre exercice, ce qui traduit assez mal la fonction d'une finalité intermédiaire qui doit aboutir à autre chose qu'elle-même.

En revanche, si aucun des commentateurs du passage ne doute du bien-fondé de la distinction traditionnelle, ce n'est sans doute pas uniquement par consensus ou par paresse, mais en raison des services explicatifs qu'elle peut rendre dans le contexte. Si on admet, en effet, que cette distinction est celle qui prévaut entre le but et son bénéficiaire, cela signifie donc qu'Aristote souhaite souligner que le dieu est un but ou un objectif, mais qu'il ne tire aucun profit de notre visée. Compte tenu de ce qu'on sait de la conception aristotélicienne du divin, cette précision n'étonnera pas. Cependant, on a sans doute tort de voir, dans cette remarque, une banalité. Le vocabulaire explicitement religieux que mobilise la fin du texte, à travers la notion de soin (*θεραπεία*) peut en exprimer l'enjeu. Comme A. Kenny³² l'a montré, ce texte de la fin de l'*EE* n'est pas sans rapport à l'*Euthyph.*, dans lequel c'est explicitement comme *θεραπεία τῶν θεῶν* qu'Euthyphron propose de définir la piété, c'est-à-dire comme un soin analogue à celui que les esclaves prennent du maître, dans l'idée que les dieux tirent avantage des services qu'on leur rend³³.

Lu dans le prolongement de cette définition, notre texte paraît faire écho à la critique que Socrate en formule, en soulignant après lui que le dieu n'a aucun manque et que ce n'est donc pas comme bénéficiaire qu'il faut le viser, mais comme but. En d'autres termes, faire l'hypothèse que c'est bien de la distinction du but et du bénéficiaire qu'il s'agit ici, restitue sans doute mieux l'enjeu du rappel de cette distinction qui permet de rectifier la nature de la finalité que le dieu représente. Cela permet sans doute aussi de mieux apprécier la redéfinition qu'Aristote fait ici subir à la notion de bénéfice³⁴. Car c'est manifestement la faculté théorétique le bénéficiaire de cette visée³⁵ et, à travers elle, l'homme dans sa totalité. C'est d'ailleurs ce que doit enseigner le parallèle avec l'*Euthyphron*, dans lequel ce n'est pas seulement le dieu, mais l'homme également qui est appelé, selon la définition populaire de la piété dont le dialogue se fait l'écho, à bénéficier du culte qu'il rend au dieu. Aristote ne nie pas ici ce bénéfice humain, mais préfère plutôt le redéfinir en termes noétiques, en suggérant

32. A. Kenny, 1978, p. 178 ; 1992, p. 102.

33. *Euthyph.* 13b-d.

34. Je remercie Anca Vasiliu pour ses remarques sur cette question.

35. Et ce surtout si on considère que cette faculté contemplative ne désigne pas ici la totalité de la partie directrice de l'âme et, par suite, la raison en général (comme Dirlmeier 1969, pp. 498-504 ; Düring, 1966, p. 451, n. 25 ; C. J. Rowe, 1971 ; V. Décarie, 1978, n. 95, p. 224 ; A. Kenny, 1992, p. 96, n. 21), mais la raison théorique uniquement (W. J. Verdenius, 1971, p. 291 ; C. Natali, 1989, n. 125, p. 295) et l'analogue de la santé, c'est-à-dire une cause finale (Von Arnim, 1924 ; C. Natali, 1989, p. 296 ; M. Woods, 1992, p. 182 ; R. Bodéüs, 2014, p. 374). Ainsi s'expliquerait d'autant mieux qu'Aristote, après avoir affirmé que le dieu est une fin, précise que la fin a deux sens, puisque ce sont deux finalités qu'il aurait dégagées à ce stade.

que c'est par la pensée qu'il convient d'honorer le dieu, de sorte que la *θεραπεία τοῦ θεοῦ* doit être redéfinie comme une *θεωρία*³⁶.

Si cette interprétation, c'est-à-dire l'interprétation classique, est exacte, on peut alors préciser sa valeur, au regard du concept de cause finale. Dans son article sur les deux sens de la finalité, Kullmann³⁷ souligne les différentes structures téléologiques et les différents champs opératoires de la finalité que les notions de but et de bénéficiaire permettent de définir. Plus précisément, il distingue trois types de fins, selon que :

- 1) A tend vers B qui n'en bénéficie pas
- 2) A tend vers B qui en est le bénéficiaire
- 3) A tend vers B qui est à la fois le but et le bénéficiaire de la visée.

Le premier cas, ajoute Kullmann, serait celui du mouvement, le second, celui de l'art, le troisième enfin, qui serait selon lui le cas ordinaire, celui du domaine biologique. Les trois textes qu'on vient d'analyser permettent à présent de préciser ou de compléter un peu ce schéma.

Je ne me prononcerai pas sur le caractère universel de cette distinction, c'est-à-dire sur la question de savoir s'il existe toujours un bénéficiaire³⁸, ce que la première catégorie mise en exergue par Kullmann tend à mettre en doute. En revanche, la *Phys.* apprend que, dans le cas de l'art, il ne suffit pas de dire que l'agent vise un bénéficiaire ; il faut ajouter qu'il ne se confond pas avec lui, de même que le bénéficiaire se distingue du but initialement visé : l'art ne profite pas des œuvres qu'il produit, pas plus que l'homme ne s'identifie aux artefacts. En revanche, la première occurrence du *DA* et celle de l'*EE* permettent d'ajouter à cette liste un quatrième cas que Kullmann ne prend pas en compte ou qu'il dilue dans le domaine du mouvement, à savoir celui de la *πράξις*. Dans ce cas de figure, en effet, il est clair que l'agent vise un but qui n'est pas lui-même le bénéficiaire de l'action. Toutefois, cela ne signifie pas que cette action ne vise aucun bénéficiaire : l'agent est désormais lui-même le bénéficiaire de l'action qu'il entreprend en vue d'un but. En conséquence, le dernier cas, qu'illustre la seconde occurrence du *DA*, dans lequel c'est le même être qui est à la fois le but et le bénéficiaire, paraît moins ordinaire que ne le dit Kullmann, puisque ce n'est pas à la totalité de la sphère du vivant qu'il correspond – les vivants, envisagés comme individus, visent un but qui n'est pas le bénéficiaire –, mais à celui des parties des vivants seulement.

II. LA CAUSE FINALE, LE BIEN *PRAKTON* ET LES ÊTRES IMMOBILES

II.a. Premier problème : être ou avoir ?

On peut en venir à présent à l'analyse de *Met.* Λ 7 et à la question de savoir si ce texte comporte une cinquième allusion à cette distinction. En Λ 7, c'est en rapport à la possibilité que la finalité existe parmi les êtres immobiles qu'Aristote mentionne une *διαίρεσις* relative à la cause finale et qui doit garantir la compatibilité de la cause finale et de l'immobilité de certains êtres: « Que le “ce en vue de quoi” existe dans les êtres immobiles, la division le révèle... »³⁹

Pour comprendre en quoi la finalité et l'immobilité pourraient s'exclure, les interprètes ont pour coutume de se tourner vers le développement de la première aporie. En *Met.* B 2

36. En vertu d'une valeur épéxégétique du *καί* en 1249b20, ce qu'il me paraît nécessaire d'admettre, puisque seule la contemplation est citée en 1249b17, ce qui laisse à penser que la *θεραπεία* en est une reformulation.

37. W. Kullmann, 1985, pp. 172-174.

38. Le cas des réalités inertes fait évidemment problème. Quand bien même on admettrait (contre D. Charles, 2013, pp. 141-156, par exemple, qui soutient que le domaine téléologique se limite à la sphère du vivant) que les réalités inanimées ont des buts, demeure encore la question de savoir s'il existe des bénéficiaires de leurs mouvements.

39. *Met.* Λ 7, 1072b1-2 : « Ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ. »

(996a21-b1), Aristote explique que l'une des raisons qui pourraient dissuader de croire que la science recherchée porte sur tous les genres de causes vient de l'impossibilité que tous ces genres appartiennent aux êtres dont certains pensent que la science en question fait l'étude, à savoir aux êtres immobiles. L'embarras est d'autant plus grand pour Aristote que ce n'est rien moins que la nature du bien et la cause finale que l'argument conduit à exclure des êtres immobiles et de toute science qui en ferait l'étude, alors même que c'est comme science du bien et de la finalité qu'Aristote a défini la σοφία en *Met.* A 2, 982b4-10. L'objection de B 2 est la suivante :

« comment se peut-il, en effet, qu'un principe de mouvement ou la nature du bien appartiennent aux êtres immobiles, puisque tout ce qui est bon par soi et en vertu de sa nature propre est une fin et ainsi une cause – du fait que c'est en vue de ce bien que les autres êtres sont engendrés et existent –, et si la fin, c'est-à-dire ce en vue de quoi, est la fin d'une action et que toutes les actions s'accompagnent de mouvement ? Il en résulte que, dans les êtres immobiles, il ne pourrait y avoir ni ce principe ni un bien en soi. »⁴⁰

La ligne argumentative est assez simple : le bien est un principe de mouvement, parce qu'il est une fin, un τέλος, c'est-à-dire ce en vue de quoi sont réalisées des actions qui ne se font pas sans mouvement. Aristote ne précise pas vraiment en quoi cette analyse s'avère incompatible avec l'immobilité de certains êtres : les formules τοῖς ἀκινήτοις et ἐν τοῖς ἀκινήτοις sont assez ambiguës. Cependant, même si on suit Jaeger⁴¹ qui ajoute ἐν avant τοῖς ἀκινήτοις en a23, le plus simple reste de comprendre que c'est en raison de sa motricité (et non de sa mobilité) que la fin est absente des êtres immobiles. En d'autres termes, Aristote dit ici, non pas que les êtres immobiles ne peuvent être des finalités, mais qu'ils ne peuvent en avoir⁴². Ce serait pourquoi faire l'étude de ces êtres ne permettrait pas d'étudier la cause finale, puisque la connaissance d'un être est toujours la connaissance de ses causes et que les êtres immobiles ne sont subordonnés à aucune fin. L'objection laisse toutefois ouverte l'éventualité qu'ils en soient, et donc de sauver par ce biais la capacité de la σοφία à faire l'étude du bien et de la finalité. Tel est donc l'un des enjeux de la difficulté à laquelle la διαίρεσις de Λ 7 doit pouvoir répondre : prouver que la mobilité requise par la cause finale ne concerne pas l'être qui est une fin, mais celui pour qui elle en est une. Pourtant, ce texte de B 2 n'est pas le seul du corpus qui fasse état d'une certaine incompatibilité entre la fin et l'immobilité.

II.b. Second problème : la fin est-elle mue ?

Pour le comprendre, il faut en revenir à la notion de bien πρακτόν qu'Aristote décrit comme une finalité. L'*EE* I 8 formule très clairement les choses :

« Est pratique cette sorte de bien qui est ce en vue de quoi <on agit>. »⁴³

En traduisant ici πρακτόν par « pratique », j'essaie de substituer un terme ambigu à un autre qui ne l'est pas moins. Les traducteurs eux-mêmes varient, à la fois entre eux et selon

40. *Met.* B, 2, 996a22-29 : « τίνα γὰρ τρόπον οἶόν τε κινήσεως ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἀκινήτοις ἢ τὴν τὰγαθοῦ φύσιν, εἴπερ ἅπαν ὃ ἂν ἢ ἀγαθὸν καθ' αὐτὸ καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τέλος ἐστὶν καὶ οὕτως αἴτιον ὅτι ἐκείνου ἔνεκα καὶ γίγνεται καὶ ἔστι τᾶλλα, τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὐ ἔνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πάσαι μετὰ κινήσεως ; Ὡστ' ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τι αὐτοαγαθόν. »

41. W. Jaeger, 1957.

42. Cf. en ce sens W. D. Ross, 1924, vol. I, p. 228 ; M. Crubellier, 2009, p. 56 ; S. Madigan, 1999, pp. 34-35 ; S. Menn, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*, Iβ2c, p. 6. Ce dernier ajoute (Iβ2c, p. 7, n. 21 ; IIIγ1, p. 12) qu'il n'en va pas de même de la reformulation de cette aporie en K, qui marquerait un glissement du problème de la question de savoir si les êtres immobiles ont des fins à celle de savoir s'ils en sont. Selon Madigan, il s'agirait d'une ambiguïté qu'Aristote pourrait volontairement maintenir, afin qu'elle facilite une polémique anti-platonicienne.

43. *EE* I 8, 1218b5-6 : « Πρακτόν δὲ τὸ τοιοῦτον ἀγαθόν, τὸ οὐ ἔνεκα. » Cf. également le *DMA* 6, 700b24-27 et, dans une moindre mesure, l'*EN* I 4, 1096b33-1097a6.

les contextes de mobilisation du mot. Ces variantes⁴⁴ obéissent à l'ambiguïté fondamentale de la notion qui peut désigner à la fois l'objet de l'action et ce qui est réalisable par elle⁴⁵. Ces deux aspects sont nécessaires à la constitution du bien pratique comme finalité.

Si le bien pratique, en effet, est une finalité, c'est manifestement parce qu'il est capable, en raison de sa bonté, de déclencher une action ou un mouvement qui le vise. Mais telle n'est pas la seule nuance du terme. On peut s'en faire une idée en considérant une occurrence du terme dans l'*EN* (I 4, 1096b34) où Aristote l'emploie en un sens restreint, de concert avec le bien κτητόν. Or le bien πρακτόν et le bien κτητόν sont tous deux une finalité et l'objet d'une action, puisque la richesse qu'on souhaite posséder cause bel et bien un mouvement en vue de ce but. C'est donc que le bien pratique ne désigne pas seulement celui qui peut faire l'objet d'une action, mais aussi la manière particulière dont on espère l'atteindre : le bien pratique est à faire, le bien κτητόν à posséder. Le plus souvent, Aristote n'utilise pas une acception si restreinte du bien πρακτόν et le terme peut désigner aussi le bien qui est à acquérir ou à produire. Il n'en demeure pas moins que le bien pratique ne se limite pas à faire l'objet d'une action, mais désigne donc également le fait que ce bien soit réalisé ou obtenu, au moyen d'une action. Ce second aspect du terme s'avère lui aussi nécessaire à la capacité du bien pratique de constituer une finalité, car aucun bien ne serait convoité sans cette possibilité de se l'approprier d'une manière ou d'une autre et d'en faire ainsi un bien pour nous.

En même temps donc que ces deux aspects de la notion justifient qu'elle désigne une finalité, ils expriment le lien qu'elle entretient avec le mouvement. Si le premier aspect paraît reformuler l'argument de B 2 – le bien pratique est lié au mouvement, parce qu'il le cause en tant que finalité – le second, en revanche, exprime quelque chose de différent, une mobilité propre à la fin elle-même. Dans le *DA* III 10, Aristote décrit ce bien comme contingent :

« C'est pourquoi le désirable meut toujours, mais il est soit le bien, soit le bien apparent. Et ce n'est pas n'importe quel bien, mais le bien pratique : est pratique celui qui peut être autrement qu'il n'est. »⁴⁶

En un sens, la contingence qu'Aristote prête ici au bien pratique sert à indiquer à quel domaine de la réalité il appartient, c'est-à-dire au domaine de l'action⁴⁷ : le bien pratique appartient au domaine des choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont, celui dans lequel il n'est pas vain d'agir. Mais, si tel est le cas, c'est précisément parce que ces biens peuvent être modifiés par la πρόξις. Disons même qu'ils le doivent, sans quoi toute action serait vaine. Si la santé ne pouvait être produite dans le corps, si la maison ne pouvait être bâtie et habitée, si la richesse ne pouvait passer en notre possession et être utilisée, si la vertu ne pouvait être réalisée, aucune de ces choses ne constitueraient alors une finalité. En d'autres termes, la contingence du bien pratique, en même temps qu'elle indique qu'il appartient au

44. Le bien πρακτόν est « objet d'action » selon Gauthier et Jolif (1958, t. II, 1ère partie, p. 7) et Ch. Murgier (2011, pp. 38-39), « faisable » ou « réalisable » selon V. Décarie (1978) et Tricot (1959), « exécutable » et « à la portée de l'action » selon R. Bodéüs (2004 ; 2014), « matter of action » selon Solomon (1917), « realizable by action » selon M. Woods (1992), « what falls within the scope of action » selon A. Kenny, (2011), « achievable by action » pour B. Inwood and R. Woolf (2013). C. Dalimier (2013) varie entre « objet d'action » et « lié à l'action ». La liste n'est bien sûr pas exhaustive, mais globalement représentative des deux tendances principales de traduction. Voir F. Buddensiek, 1999, p. 73-74 qui met en lumière l'ambiguïté du terme et de ses traductions, entre l'idée de finalité et celle de réalisation.

45. Aristote énonce, en *EE* I 7, 1217a35-39, une autre ambiguïté du terme : le πρακτόν désigne à la fois le but de l'action et ce qui est fait en vue de ce but. Ici, nous souhaitons considérer l'ambiguïté, qu'Aristote n'évoque pas, de ce premier sens seulement.

46. *DA* III 10, 433a27-30 : « Διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθόν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτόν ἀγαθόν. Πρακτόν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν. »

47. Cf. également *DMA*, 6, 700b23-25. Voir sur cette question les analyses de Ch. Murgier, 2013, pp. 241-243.

domaine de l'action, exprime aussi, pour reprendre le mot de Simplicius, qu'il est « engendré » (*In DA*, 299, 6), modifié par l'action qui le réalise comme un bien pour moi. En ce sens donc, la fin, en tant que fin, est mue⁴⁸. Cette mobilité ne contredit pourtant pas l'immobilité qu'Aristote prête toujours au désirable. L'immobilité du bien pratique est celle de sa motricité : il n'a pas besoin de se mouvoir pour attirer vers lui. En revanche, sa mobilité est celle non de sa motricité, mais de sa réalisation au terme de l'action qu'il a déclenchée sans se mouvoir pour cela.

On comprend, dans ces conditions, qu'Aristote n'hésite pas à exclure explicitement les êtres immobiles du domaine des biens pratiques. On en trouve un premier exemple en *EE I 7* :

« Disons maintenant que, parmi les biens, les uns sont réalisables (πρακτά) par l'homme, les autres non. Nous nous exprimons ainsi, parce que certains êtres ne participent en rien du mouvement, de sorte que certains biens n'y participent pas non. Et ces derniers sont peut-être les meilleurs de nature. »⁴⁹

Le texte exprime un lien évident entre les biens non pratiques et les êtres immobiles, mais pour des raisons qu'Aristote ne précise pas clairement et qu'il n'est pas facile de déterminer. Il pourrait s'agir de dire soit, dans le prolongement de *Met. B 2*, que ces biens non pratiques sont ceux que les êtres immobiles possèdent, car c'est ἄνευ πράξεως (*DC II 12*, 292a23) qu'ils possèdent la perfection, soit que ces biens sont ceux qu'ils constituent, en raison même de leur immobilité, de sorte qu'ils seraient excellents mais nécessaires et qu'aucune action ne pourrait donc les viser pour les réaliser. La reprise de cette distinction, au chapitre suivant, est tout aussi ambiguë :

« Mais le bien a plusieurs sens : une certaine beauté lui appartient et il est tantôt pratique, tantôt non. Est pratique cette sorte de bien qui est ce en vue de quoi <on agit>, ne l'est pas celui qui existe dans les êtres immobiles. »⁵⁰

Ce passage est manifestement en rapport avec la problématique de *Λ 7*, puisque c'est à la possibilité de l'existence de la finalité dans les êtres immobiles qu'il se rattache aussi. Le sens en est toutefois obscur, puisque, comme précédemment, on ne sait trop si ce bien non pratique existe dans les êtres immobiles parce qu'ils en *ont* ou parce qu'ils en *sont*. Cependant, le type d'êtres immobiles qu'Aristote vise ici permet de trancher en faveur de la seconde hypothèse. Car c'est l'Idée du bien la première cible du chapitre, dont Aristote explique qu'elle est à la fois immobile et non pratique (ἀκίνητον καὶ οὐ πρακτόν, *I 8*, 1218b8-9). Bien sûr, la

48. Cf. en ce sens G. Richardson Lear, 2004, p. 75. S. Menn insiste aussi sur ce point : *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*, IIIγ1, pp. 12-13.

49. *EE I 7*, 1217a31-34 : « νῦν δὲ λέγωμεν ὅτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶν ἀνθρώπῳ πρακτὰ τὰ δ' οὐ πρακτά. Τοῦτο δὲ λέγωμεν οὕτως, διότι ἔνια τῶν ὄντων οὐθὲν μετέχει κινήσεως, ὥστ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν καὶ ταῦτ' ἴσως ἄριστα τὴν φύσιν ἐστίν. » Je ne reprends ici ni la conjecture de Rassow (1858, p. 2) suivie par Allan (1971, p. 56), ni celle de Russell (éditée par Walzer et Mingay, 1991), qui corrigent respectivement οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν soit en οὐδὲ πράξεως soit en οὐδὲ <πρακ>τῶν ἀγαθῶν. Ces deux corrections ne paraissent ni bien attestées ni vraiment utiles. À condition, en effet, qu'on lise ἔνια comme un sujet en facteur commun et qu'on comprenne le génitif τῶν ἀγαθῶν non comme le complément de μετέχει, mais comme un génitif partitif de même statut que τῶν ὄντων (ainsi que le font Solomon, 1917 ; Rackham, 1935 ; C. Dalimier, 2013 ; R. Bodéus, 2014), il semble alors qu'on puisse, sur la base même du texte des manuscrits, voir dans ce passage une description des biens non pratiques, comme le contexte y invite. L'autre construction possible de la phrase conduirait, en effet, à comprendre que les êtres qui ne participent pas au mouvement ne participent pas non plus aux biens (comme V. Décarie, 1978 par exemple). Mais, puisque la suite immédiate explique que ces êtres sont les meilleurs, il faudrait alors, pour éviter la contradiction, soit sous-entendre que ces biens sont les biens pratiques, soit aller jusqu'à corriger le texte, deux éventualités dont dispense la construction qu'on adopte ici.

50. *EE I 8*, 1218b4-6 : « Ἀλλὰ πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν, καὶ ἔστι τι αὐτοῦ καλόν, καὶ τὸ μὲν πρακτόν τὸ δ' οὐ πρακτόν. Πρακτόν δὲ τὸ τοιοῦτον ἀγαθόν, τὸ οὐ ἔνεκα. Οὐκ ἔστι δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀκίνητοις. » Là encore, le texte a fait l'objet de conjecture de la part d'Allan (1971, p. 66), pour éviter qu'il n'exclue trop catégoriquement les êtres immobiles de l'ordre du bien. Comme précédemment, il ne semble pas utile de toucher au texte.

mobilité est une condition nécessaire mais non suffisante du caractère *πρακτόν* d'un bien, puisque le bien commun, qui est l'autre cible principale du chapitre, n'est guère plus pratique, bien qu'il soit mobile, immanent à la sphère de l'action (*κίνητον ἀλλ' οὐ πρακτόν*, 1218b9-10). Sa trop grande généralité l'empêche toutefois d'être utile à quoi que ce soit et donc d'être ce en vue de quoi on agit. Il n'en demeure pas moins que l'immobilité est ici celle du bien non pratique lui-même et non pas de son possesseur ni de son substrat. En d'autres termes, de même que la possibilité d'être mû est apparue comme consubstantielle au caractère *πρακτόν* et donc téléologique d'un bien, de même, l'immobilité de certains êtres paraît, en conséquence, exclure que ces derniers fassent l'objet d'une action, c'est-à-dire qu'ils soient une finalité.

III. LES DEUX SENS DE LA CAUSE FINALE EN *MET.* LAMBDA 7

III.a. *L'état du texte*

On peut à présent en revenir au texte de Λ 7, afin de déterminer quel type de *διαίρεσις* est requis pour réconcilier la finalité et les êtres immobiles. La réponse ne va évidemment pas de soi, car l'état du texte est incertain et a fait l'objet de plusieurs propositions d'interprétation ou de reconstitution. En Λ 7, 1072b1-3, la leçon transmise par les manuscrits EJC demeure très elliptique :

« Que le “ce en vue de quoi” existe dans les êtres immobiles, la division le révèle, car le “ce en vue de quoi” existe pour quelque chose : l'un de ces termes existe dans les êtres immobiles, mais l'autre non. »

« Ὅτι δ' ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. »

En l'état, le texte n'explicité apparemment pas la division qu'il est censé développer. C'est pourquoi les éditeurs ont pris l'habitude de corriger le texte, de façon à lui faire énoncer plus clairement la distinction à laquelle il renvoie et qu'Aristote mentionne ici de façon tellement allusive qu'on est en droit de penser qu'il fait référence à quelque chose de bien connu⁵¹, à une distinction déjà bien établie et, par suite, établie ailleurs⁵². Sur la base du manuscrit A^b qui ajoute *τινός* après *ἔνεκα*, ainsi que sur celle du lemme d'Alexandre d'Aphrodise, tel qu'il est transmis par le *Grand Commentaire* d'Averroès, dont on infère *καὶ*, Christ⁵³, le premier, a édité le texte le plus communément en usage⁵⁴ et qui permet de retrouver la même terminologie que celle qui exprime, dans le *DA* II 4, les deux sens de la cause finale, au moyen d'un partage entre le génitif et le datif :

« ...car le “ce en vue de quoi” existe *pour* quelque chose et *en vue* de quelque chose (ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα <καὶ> τινός) : l'un de ces termes existe dans les êtres immobiles, mais l'autre non. »⁵⁵

Parce que cette leçon reste assez conjecturale, plusieurs solutions alternatives ont été avancées. Parmi ces dernières, je ne discuterai ici que celles qui sont capables de répondre vraiment à la difficulté que ces deux lignes sont censées résoudre, c'est-à-dire la compatibilité de la finalité et de l'immobilité de certains êtres.

51. Cf. Ross, 1924, II, p. 377 ou C. Natali, 1999, p. 131.

52. Le Pseudo Alexandre (*In Met.* 695, 23-26) voit une référence au *Peri agathou* et à la question de l'opposition entre l'un et le multiple, ce qui n'est manifestement pas l'objet de Λ 7 qui traite exclusivement de la finalité, ce dont, au dire d'Alexandre (*In Met.* 59, 28-60, 2) Aristote ne fait jamais cas dans le *Peri agathou*.

53. W. Christ, 1895, *ad loc.*

54. Même leçon chez Ross, 1924, Jaeger, 1957 et plus récemment chez S. Alexandru, 2014.

55. Nous soulignons. Schwegler (1847) avait déjà proposé une première correction, en remplaçant *τινὶ* par *διττόν* (même leçon chez Bonitz, 1849, p. 499 et G. Reale, 1968, p. 587). Le texte serait ainsi cohérent. Il n'en serait toutefois pas moins inintelligible en l'état, puisqu'il se contenterait d'énoncer l'existence d'une dualité, sans jamais préciser en quoi elle consiste.

III.b. Première solution : la leçon principale des manuscrits

S. Fazzo⁵⁶ propose de s'en tenir à la leçon des principaux manuscrits (EJC). À ses yeux, la διαίρεσις que le texte développe n'est pas à lire en parallèle avec la *Phys.* ou le *DA*⁵⁷, mais dans le prolongement de l'argument de la συστοιχία qui a divisé les réalités en deux séries, dont l'une englobe les choses qui sont intelligibles par elles-mêmes, l'autre, celle des réalités qui sont intelligibles relativement aux termes constitutifs de la première⁵⁸. Il y aurait donc bel et bien une distinction entre deux termes : τὸ οὐ ἔνεκα et τινί, c'est-à-dire entre la fin elle-même et celui pour qui elle en est une, mais afin de souligner que la première appartient à la série des termes positifs, tandis que le second se rattache à la rangée des termes opposés. Il serait alors effectivement possible d'apporter une réponse convaincante à la difficulté soulevée en B 2. En rattachant la finalité elle-même à la série des termes positifs auxquels appartiennent aussi les êtres immobiles, Aristote montrerait que ces derniers, s'ils ne peuvent avoir des fins, appartiennent toutefois à la même série que la finalité elle-même et qu'ils peuvent donc incarner des buts.

En dépit de ses mérites explicatifs, cette leçon paraît insuffisante. La raison principale⁵⁹ en est que le partage qu'énonce ici la leçon des manuscrits, s'il parvient à répondre au problème soulevé par B 2, reste toutefois impuissant à résoudre le second aspect du problème, qui repose non plus sur la motricité de la fin, mais sur sa mobilité. Or les textes développant la différence entre les biens πρακτά et ceux qui ne le sont pas mobilisent eux aussi, de façon non moins explicite qu'en B 2, l'exemple des êtres immobiles, de sorte que, s'il est légitime de considérer que Λ 7 répond au problème soulevé en B 2, cela paraît tout aussi légitime dans le cas de l'analyse du bien pratique et de la mobilité inhérente à la finalité qu'il constitue. Or, si l'on conserve la leçon des manuscrits, on voit mal comment la finalité, dont Aristote dit dans l'*EE* qu'elle n'existe pas dans les êtres immobiles, pourrait en Λ 7 subitement leur appartenir, sans qu'on n'opère aucune modification du concept. L'hypothèse d'une altération du texte et, par conséquent, la nécessité de le corriger s'imposent donc à nouveau.

III.c. Deuxième solution : distinction entre une fin interne et une fin externe à l'action

Une seconde hypothèse alternative pourrait alors consister à rechercher une nouvelle distinction conceptuelle qui ne soit pas sans fondement textuel et qui puisse surtout convenir à la fois au cas particulier du Premier Moteur et à son immobilité. Sur la base du *Grand Commentaire* d'Averroès, qui se fait l'écho du commentaire perdu d'Alexandre d'Aphrodise, certaines tentatives de rétroversion de l'arabe vers le grec du lemme en question, ont conduit plusieurs interprètes⁶⁰ à soutenir que l'Exégète lisait la distinction suivante : ἔστι γὰρ τινί τὸ

56. S. Fazzo, 2002, p. 362-369. Voir également 2012, pp. 281-283 et 2014, p. 324. Hypothèse reprise par A. Laks, 2007, p. 107, E. Berti, 2012, p. 864 et A. Stevens et Ch. Rutten, 2014.

57. S. Fazzo (2012, p. 324) admet que l'article "ἡ" indique que cette distinction est probablement bien connue. Elle suggère donc qu'il s'agisse d'une reminiscence du Philèbe 54C.

58. Il n'y aurait donc pas lieu d'essayer de corriger le texte afin d'y retrouver la distinction développée dans le *DA*, d'autant plus que la substitution, en Λ 7, de pronoms indéfinis aux pronoms relatifs dont fait usage le *DA* en dévoierait le sens (2002, p. 366).

59. Cf. sur ce point la remarque de S. Menn, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*, IIIγ1, 11, n. 8, 12. En outre, il semble raisonnable de considérer que c'est bel et bien d'une distinction conceptuelle qu'Aristote tire ici la possibilité de l'existence de la fin dans les êtres immobiles et le terme διαίρεσις peut parfaitement introduire une distinction de ce genre, puisqu'il est justement employé dans ce but en Λ 4, 1070b24, afin d'exprimer une distinction entre deux sens du principe. Or, comme le note S. Menn (2012, p. 461, n. 40), on peut avoir de la difficulté à comprendre en quoi la leçon des manuscrits exprime une véritable διαίρεσις.

60. M. Bouyges, 1952, CLXXIV ; C. Natali, 1999, p. 134 ; 1998, p. 49 ; C. Bonadeo Martini, 2004, pp. 225 sqq. E. Berti s'est rallié un temps à cette lecture, avant de lui préférer celle soutenue par S. Fazzo (cf. 2000, pp. 230-232).

οὐ ἔνεκα καὶ τι. Par là, il faudrait comprendre qu'il existe, d'une part, la cause finale qui ne subsiste pas par elle-même, mais seulement dans autre chose (le bonheur, par exemple, qui n'existe que dans l'âme) et, d'autre part, celle qui subsiste par elle-même, à titre de substance individuelle et qu'Alexandre compare à un roi qui, par l'amour qu'il inspire à ses sujets, serait la fin de leurs actions⁶¹.

Pareille distinction permettrait effectivement de répondre au problème de la mobilité de la fin, en montrant de quelle manière des êtres peuvent, en dépit de leur immobilité, être ce en vue de quoi d'autres êtres se meuvent et agissent. Tandis que les fins *τινι*, comme le bonheur, seraient effectivement mues, en raison de leur réalisation dans un sujet, les biens *τι* pourraient demeurer indépendants et immobiles, puisque l'amour prendrait ici le relais, en les rendant désirables en eux-mêmes, sans pour autant qu'ils aient à être modifiés ou affectés par l'action qui les vise.

Plusieurs raisons, cependant, paraissent aller contre cette interprétation. La première, la moins forte, tient au paradoxe qu'il y a à estimer que la *διαίρεσις* de *Λ* 7 énonce une distinction conceptuelle propre à la finalité, mais que cette dernière n'a rien à voir avec celle qu'avancent tous les autres textes qui disent explicitement en énoncer une, et ce, surtout si les raisons pour lesquelles on refuse de lire ici un renvoi à la distinction habituelle entre le but et son bénéficiaire – au motif que le Premier Moteur ne pourrait être ni un bénéficiaire ni surtout un but⁶² – sont explicitement démenties par les textes de l'*EE* VIII 3, du *DA* II 4 ou encore du *DMA* 6, 700b29-35 qui ne montrent aucune difficulté à décrire le divin comme un but.

En outre, cette distinction ne paraît pas vraiment ajustée à son contexte : elle met en jeu ici la différence entre des fins qui sont des affections d'un sujet (bonheur, santé...) et d'autres qui sont des substances, auxquelles appartiennent bien sûr les moteurs immobiles, mais de nombreux autres biens encore qu'Aristote n'hésite pas à décrire par ailleurs comme pratiques et mobiles. Si donc cette distinction s'avère à même d'inclure le cas des êtres immobiles, elle ne paraît pas exprimer leur singularité ni, par conséquent, reposer sur la difficulté que soulève leur immobilité. Enfin, il faut dire que le fondement textuel de cette conjecture est à la fois réduit, puisqu'Alexandre en serait le seul témoin, et particulièrement débattu. M. Rashed⁶³ a montré que l'hypothèse selon laquelle Alexandre aurait lu la distinction *ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τι* était vraisemblablement fautive et que la rétroversion la meilleure de l'arabe vers le grec, en tenant compte de l'intermédiaire syriaque, attestait la lecture traditionnelle d'un partage entre une finalité *τινος* et une autre *τινι*⁶⁴.

III.d. Troisième solution : distinction entre le but et son bénéficiaire

Outre que cette leçon présente évidemment les avantages qui ont longtemps fait pencher plusieurs éditeurs en sa faveur, notamment en rendant mieux compte du caractère elliptique du passage qui se rattacherait à une distinction habituelle, il semble également

61. Cf. Averroès (éd. Martin), pp. 227-228.

62. Certains interprètes (par exemple S. Broadie, 1993, pp. 381-382 ; E. Berti, 1998, pp. 11-15, 2008, p. 388, 2012, p. 873 ; A. Stevens, 2011, p. 131), estiment qu'aucun membre de cette distinction ne peut convenir au Premier Moteur : s'il n'est évidemment pas un bénéficiaire, il serait également exclu qu'il fût un but. Il ne pourrait faire l'objet d'une visée, puisqu'aucune action ne pourrait permettre à quiconque de s'associer à son excellence et d'en tirer profit.

63. M. Rashed, 2011, pp. 128-130. Cf. également S. Menn, 2012, p. 460-461, n. 40. À ces indices, s'ajoute que la leçon *καὶ τινός* n'est pas totalement inconnue de la tradition manuscrite, puisque, comme le signalent S. Menn (2012, p. 461, n. 40) et S. Alexandru (2014), elle est présente dans le manuscrit V^d et dans une scholie du manuscrit E.

64. À ceci près que, selon S. Menn (2012, p. 461, n. 40), c'est de pronoms interrogatifs qu'il s'agit, comme dans la formule *διὰ τί*, et non de pronoms indéfinis. Le sens ne s'en trouve toutefois pas considérablement altéré.

qu'elle s'avère mieux à même de répondre, dans son intégralité, au problème de l'existence de la finalité dans les êtres immobiles.

À un premier niveau, en distinguant entre le but lui-même et celui pour qui ce but en est un, puisqu'il est appelé à en tirer profit, Aristote répond à la difficulté soulevée par la première aporie, en montrant à quelles conditions la finalité et les êtres immobiles peuvent se correspondre, c'est-à-dire en montrant que, s'il est exclu que les êtres immobiles aient des fins, leur immobilité reste toutefois compatible avec les buts eux-mêmes.

Mais en outre, cette distinction permet aussi de répondre au second aspect du problème, lié à la mobilité de la fin elle-même, en transférant la réalisation et, par suite, la mobilité, du côté du bénéficiaire. En un sens, en effet, ce ne sont pas la santé ni le bonheur, bien qu'ils soient à l'évidence des biens pratiques, appelés à être réalisés, qui sont eux-mêmes mus, mais le patient ou l'agent éthique qui accèdent, pour l'un, à la santé, pour l'autre, au bonheur. En d'autres termes, à condition qu'on évite de confondre le but visé et celui qui en tire bénéfice, la réalisation du but, qui constitue une forme de mouvement, n'a plus à affecter la chose visée elle-même, mais celui qui se vise à travers elle, en se présentant comme une modification de l'être du bénéficiaire⁶⁵.

Peut-être cela ne vaut-il pas dans tous les cas, peut-être certains biens et certaines fins, en plus d'aboutir à une modification de l'agent qui en bénéficie, impliquent-ils d'être mus eux aussi, comme il en va dans le cas des artefacts, par exemple : la maison est à produire et cette production est un mouvement qui n'affecte pas le bénéficiaire, mais la fin elle-même. Mais c'est alors dans un tout autre contexte qu'on se situe, non pas dans celui de la *πρᾶξις*, mais dans celui de l'art, dont on a vu qu'il impliquait entre l'agent, le but et le bénéficiaire, une tout autre structure téléologique. Dans le cas qui nous occupe ici en revanche, la fin n'a plus lieu d'être mue. Elle peut demeurer en elle-même et dans son immobilité, sans que sa réalisation comme un bien pour l'agent n'ait à l'affecter.

Bien sûr, cela ne dit pas en quoi le Premier Moteur peut constituer un bien de la visée duquel les astres, au moyen d'une certaine action ou d'un certain mouvement, peuvent bénéficier, mais seulement que cette visée n'entre pas en contradiction avec l'immobilité de l'être qu'ils visent : la réalisation d'un bien comme bien *pour* l'agent peut ne pas être une affection de la fin, mais du bénéficiaire et laisser ainsi intacte l'immobilité du bien visé. En d'autres termes, la distinction entre le but et son bénéficiaire rend possible, mais non pas encore légitime, que des êtres immobiles fassent l'objet d'une action ou d'un mouvement. Peut-être, comme l'a pressenti Alexandre, est-ce cette autre difficulté que la mobilisation du concept d'ἔργον, immédiatement après la mention de cette διαίρεσις, doit servir à résoudre, puisque l'amour semble être le mode de relation le plus approprié à un bien à ce point transcendant qu'il est l'objet d'une aspiration sans qu'on ne puisse espérer ni le posséder ni se l'approprier d'aucune manière⁶⁶.

65. Cf. en ce sens M.-P. Lerner, 1969, p. 122. Voir également S. Menn, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*, à paraître, IIIy1, p. 16.

66. Cf. supra p. 15. Remarque similaire chez G. Richardson Lear, 2004, pp. 78-79.

Bibliographie

- ALEXANDRU, S., 2014, *Aristotle's Metaphysics Lambda. Annotated Critical Edition Based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources*, Leiden / Boston, Brill.
- ALLAN, D. J., 1971, « The Fine and the Good in the *Eudemian Ethics*, dans P. Moraux et D. Harlfinger (éds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, De Gruyter, pp. 63-71.
- ARNIM (von), H., 1924, *Die drei aristotelischen Ethiken*, dans Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. 202. Bd., 2. Abhandlung, Wien, Leipzig.
- AUBRY, G., 2006, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et Plotin*, Paris, Vrin.
- BERNAYS, J., 1863, *Die Dialoge des Aristoteles, in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken*, Berlin, W. Hertz.
- BERTI, E., 1998, « De qui est fin le Moteur immobile ? », dans M. Bastit & J. Follon (éds.), *Essai sur la théologie d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, Louvain-la-Neuve, Peeters, pp. 5-28.
- 2000, « Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia », dans A. Brancacci (éd.), *La filosofia in età imperiale*, Napoli, Bibliopolis, pp. 225-243.
- 2008, *Dialectique, Physique et Métaphysique*, Louvain-la-Neuve, Peeters.
- 2012, « The Finality of Aristotle's Unmoved Mover in the *Metaphysics*, Book 12, Chapters 7 and 10 », dans *Nova et vetera*, volume 10, pp. 863-876.
- BODEÛS, R., 1993, *De l'âme*, Paris, GF Flammarion.
- 2004, *Éthique à Nicomaque*, Paris, GF Flammarion.
- & RODRIGUE, L., 2014, *Éthique à Eudème*, dans R. Bodéüs (éd.), *Aristote Œuvres. Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, Paris, Gallimard, « Pléiade ».
- BONADEO MARTINI, C., 2004, « Ὁς ἐρώμενον : alcune interpretazioni di *Metaph. A 7* », dans V. Celluprica & C. D'Ancona (éds), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Napoli, Bibliopolis, pp. 211-243.
- BONITZ, H., 1849, *Commentarius in Aristotelis metaphysicam*, Hildesheim / Zürich / New York, Georg Olms Verlag.
- BOUYGES, M. 1952, *Averroes, Tafsir ma ba'd at-tabi'at*, Beyrouth, 2 volumes.
- BROADIE, S., 1991, *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.
- 1993, « Que fait le Premier Moteur d'Aristote ? (Sur la théologie du livre Lambda de la *Métaphysique*) », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, volume 183, pp. 375-411.
- BUDDENSIEK, F., 1999, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles Eudemischer Ethik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- 2014, « Contemplation and Service of the God : the Standard for External Goods in *Eudemian Ethics* VIII 3 », dans P. Destrée et M. Zingano (éds), *Theoria. Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*, Louvain-la-Neuve, Peeters, pp. 313-334.
- CHARLES, D., 2013, « La Cause finale », dans C. Viano, C. Natali et M. Zingano (éds), *Aitia I. Les Quatre causes d'Aristote : origines et interprétations*, Leuven, Peeters, pp. 123-159.
- CHARLTON, W., 1992 [1970], *Aristotle. Physics I and II Translated with Introduction, Commentary, Note on Recent Work, and Revised Bibliography*, Oxford, Clarendon Press.
- CHRIST, W., 1895 [1886], *Metaphysica*, Leipzig, Teubner.
- CRUBELLIER, M., 2009, « Aporiai 1-2 », dans M. Crubellier & A. Laks (éds), *Aristotle : Metaphysics Beta. Symposium aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, pp. 47-72.
- DALIMIER, C., 2013, *Éthique à Eudème*, Paris, GF Flammarion.
- DECARIE, V., 1978, *Éthique à Eudème*, Paris, Vrin.
- DIRLMEIER, F., 1969 (rééd.), *Aristoteles Eudemische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag.

- DÜRING, I., 1966, *Arisoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, C. Winter.
- FAZZO, S., 2002, « Lambda 7. 1072b2-3 », *Elenchos* 23, pp. 357-375.
- 2012, *Il libro Lambda de la Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2012.
- 2014, *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, « Elenchos », Napoli, Bibliopolis.
- GAISER, K., 1969, « Das zweifache Telos bei Aristoteles (*Physik* II 2, 194a35-36 usw.) », dans I. Düring (éd.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg, Lothar Stiehm Verlag, pp. 97-113.
- GAUTHIER R. A. & JOLIF J. Y., 1958, *L'Éthique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain / Paris, Béatrice Nauwelaerts, 2 volumes.
- GRAESER, A., 1972, « Aristoteles' Schrift "Über die Philosophie" und die zweifache Bedeutung der "causa finalis", *Museum Helveticum* 29, pp. 44-61.
- HAMLIN, D. W., 1993 [1968], *Aristotle De anima, Books II and III (with Passages from Book I)*, *Translated with Introduction and Notes*, Oxford, Clarendon Press.
- HICKS, R. D., 1907, *De Anima*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher.
- INWOOD, B. & WOOLF, R., 2013, *Aristotle. Eudemian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JAEGER, W., 1957, *Metaphysica*, Oxford Classical Texts.
- JANNONE, A. & BARBOTIN, E., 1966, *De l'âme*, Paris, Belles Lettres.
- JOHNSON, M. R., 2005, *Aristotle on Teleology*, Oxford, Oxford University Press.
- KENNY, A., 1978, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, At the Clarendon Press.
- 1992, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Oxford University Press.
- 2011, *Aristotle. The Eudemian Ethics. A New Translation*, Oxford, Oxford University Press.
- KULLMANN, W., 1985, « Different Concepts of the Final Cause in Aristotle », dans A. Gotthelf (éd.), *Aristotle on Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies*, Pittsburgh, Mathesis Publications / Bristol, Bristol Classical Press, pp. 169-175.
- LAKS, A., 2007, *Histoire, Doxographie, Vérité. Études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique*, Louvain-la-Neuve, Peeters.
- LERNER, M.-P., 1969, *La Notion de finalité chez Aristote*, Paris, P. U. F.
- MADIGAN, A., 1999, *Aristotle. Metaphysics Book B and Book K 1-2, Translated with a Commentary*, Oxford, Clarendon Press.
- MARTIN, A., 1984, *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote, livre Lam–Lambda*, Paris, Belles Lettres.
- MENN, S., 2002, « Aristotle's Definition of the Soul and the Programme of the *De Anima* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, pp. 83-139.
- 2012, « Aristotle's Theology », dans Ch. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, pp. 422-464.
- , *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*, à paraître.
- MURGIER, Ch., 2011, « L'action et son "objet" : le *praktos* dans l'Éthique à Nicomaque », *Revue de philosophie ancienne* 29, pp. 37-68.
- 2013, *Éthiques en dialogue. Aristote lecteur de Platon*, Paris, Vrin.
- NATALI, C., 1989, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- 1999, « I due sensi della causa motrice nel libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele », dans Th. Pentzopoulou-Valalas & S. Dimopoulos (éds.), *Aristotle on Metaphysics*, Thessaloniki, Aristotle University of Thessaloniki, Department of Philosophy and Education, pp. 127-138.
- PELLEGRIN, P., 2000, *Aristote. Physique*, Paris, GF Flammarion.

- POLANSKY, R., 2007, *Aristotle's De Anima*, Cambridge, Cambridge University Press.
- QUARANTOTTO, D., 2005, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli, Bibliopolis.
- RACKHAM, H., 1935, *The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices, with an English Translation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RASHED, M., 2011, *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, M. Rashed, Berlin, De Gruyter.
- RASSOW, H., 1858, *Observationes Criticae in Aristotelem*, Berlin, Kgl. Akad. Der Wissen.
- REALE, G., 1968, *Aristotele, la Metafisica; traduzione, introduzione e commento*, Napoli, L. Loffredo, 2 volumes.
- RICHARDSON LEAR, G., 2004, *Happy Lives and the Highest Good: an Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton / Oxford, Princeton University Press.
- RODIER, G., 1900, *Traité de l'âme*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 2 volumes.
- ROSS, W. D., 1924, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, At the Clarendon Press, 2 volumes.
- 1936, *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, At the Clarendon Press.
- 1955, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, Oxford Classical Texts.
- 1961, *Aristotle De anima, Edited, with Introduction and Commentary*, Oxford, At the Clarendon Press.
- ROWE, C. J., 1971, *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHWEGLER, A., 1960 [1847], *Die Metaphysik des Aristoteles*, Frankfurt, Minerva.
- SMYTH, H. W., 1920, *A Greek Grammar*, New York / Cincinnati / Chicago / Boston / Atlanta, American Book Company.
- SOLOMON, J., 1917, *The Works of Aristotle Translated into English*, vol. IX, Oxford, Oxford University Press.
- STEVENS, A. 2011, « La Causalité et l'Intellect dans la *Métaphysique* et le traité *De l'âme* », dans L. Couloubaritsis & S. Delcomminette (éds.), *La Causalité chez Aristote*, Paris, Vrin / Bruxelles, Ousia, pp. 125-137
- & RUTTEN, Ch., 2014, *Métaphysique*, dans dans R. Bodéüs (éd.), *Aristote Œuvres. Éthiques, Politique, Rhétorique, Poétique, Métaphysique*, Paris, Gallimard, « Pléiade ».
- SEDLEY, D., 1991, « Is Aristotle's Teleology Anthropocentric ? », *Phronesis* 36, pp. 179-196.
- TRICOT, J., 1959, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin.
- VERDENIUS, W. J., 1971, « Human Reason and God in the *Eudemian Ethics* », dans *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 285-297.
- WALZER, R., 1934, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze, Sansoni.
- & MINGAY, J. M., 1991, *Ethica Eudemia*, Oxford Classical Texts.
- WOODS, M., 1992 [1982], *Aristotle Eudemian Ethics Books I, II, and VIII, Translated with a Commentary*, Oxford, Clarendon Press.