

Histoire de la philosophie

14 L'Éthique d'Aristote

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Nous avons commencé par souligner que la philosophie d'Aristote, dans tous les domaines, est téléologique. Autrement dit, il existe certaines fins naturelles qui représentent le fonctionnement adéquat de tout ce dont nous parlons. Par conséquent, pour élaborer une éthique, Aristote s'intéresse à l'âme humaine et à ses fonctions propres.

Cela implique de distinguer, par exemple, la fonction nutritive de ce qu'il appelle l'âme végétative, les fonctions sensorielles sensibles, la conscience, le sentiment de l'âme animale, et la fonction rationnelle de l'âme rationnelle, qui est précisément ce qui distingue l'espèce humaine de toutes les autres. Ainsi, en vertu de sa téléologie, il s'ensuit que le bien est le bon fonctionnement, ou, comme il le dit, une vie complète conforme à la raison. Et, de manière analogue, conforme à la vertu.

Car la vertu, c'est tout simplement un fonctionnement normal. Je ne sais pas si vous avez remarqué cette bizarrerie, mais quand on me demande comment je vais, je réponds : « Bien, je fonctionne. » Et on me dit : « Eh bien, c'est déjà ça. »

Ou bien est-ce tout ? À cela, je réponds, en termes aristotéliens, que c'est excellent. Un fonctionnement optimal. Essayez.

En fait, l'idée est que la vertu, telle que la définit Aristote, est simplement un bon fonctionnement. Un fonctionnement correct. Un fonctionnement conforme à la finalité intérieure, la cause finale.

Vous voyez, il s'agit de ce que nous sommes censés réaliser de notre potentiel essentiellement humain : une vie pleine et entière vécue en accord avec la raison. La notion de vertu est donc, à cet égard, assez simple.

Le terme grec pour vertu, *arête*, a un sens plus large, peut-être plus souple que notre terme « vertu ». L'*arête* peut simplement signifier excellence ou qualité. Ainsi, une personne vertueuse est une personne qui possède une qualité humaine.

Vous voyez, une qualité humaine. Une vie entière vécue en accord avec ce qui est spécifiquement humain. Une dimension humaine à la vie.

Fonctionner en tant qu'être humain devrait fonctionner en ce sens. L'excellence. Gardez donc à l'esprit que la vertu concerne la vie dans son ensemble, tant le comportement extérieur que la disposition intérieure.

Motivation. Intention. Attitude.

En fait, lorsqu'on parle de vertu, on a généralement tendance à la considérer comme une disposition morale. La disposition, c'est ce qui nous prédispose à certains comportements. Vous voyez ? C'est donc le fonctionnement intérieur qui nous prédispose à un fonctionnement extérieur adéquat.

En d'autres termes, une personne vertueuse est guidée par ses propres forces intérieures, plutôt que de simplement réagir aux stimuli extérieurs. Guidée par ses propres forces intérieures. Par le cœur, tout simplement.

Les expressions du Nouveau Testament. Intériorisé. Et la question se pose immédiatement : si tel est le fonctionnement normal, comment acquérons-nous ces fonctions ? Comment actualisons-nous cette capacité à fonctionner en tant qu'êtres humains ? Nous en avons la capacité, le potentiel.

Comment cela va-t-il se concrétiser ? C'est là que se développe l'importance qu'Aristote accorde à l'habitude et à sa formation. Car une disposition établie est ce qu'un ouvrage récent a qualifié d'habitude du cœur. Vous voyez ? Une habitude du cœur.

Alors, comment forger une habitude du cœur ? C'est la question qui se pose naturellement. Et lorsqu'Aristote l'aborde, il parle de ce que nous appelons aujourd'hui le développement moral. De nombreuses recherches sont menées sur la théorie du développement moral.

Et si le sujet abordé est celui du développement du caractère, il est fort probable qu'il s'inspire des propos d'Aristote sur le développement des vertus, car le caractère n'est autre qu'un ensemble de vertus unifiées d'une certaine manière. Vous voyez ? Un ensemble de vertus ou de vices. Le bon caractère opposé aux vertus, bien sûr.

Alors, la question de la formation des habitudes, comment cela se pose-t-il ? Eh bien, si l'on parle d'une vie pleinement vécue en accord avec la raison, il s'agit forcément d'une habitude, dont la formation a été guidée par la raison. Sinon, ce ne sera pas une disposition conforme à la vertu. En résumé, ce dont il parle, c'est de la nécessité d'une délibération et d'un choix.

Décision. Autrement dit, d'une manière ou d'une autre, lorsqu'une décision s'impose, face à deux ou plusieurs voies possibles, que choisir ? Réfléchir aux fins qui définissent un fonctionnement optimal. Réfléchir aux fins et aux moyens de les atteindre.

Et un choix en accord avec cette réflexion. Or, le faire une fois ne crée pas une habitude. Comme il le dit lui-même, un moineau ne fait pas le printemps.

Un seul jour ne suffit pas. Non, mais ce qu'il vous faut, ce sont des décisions répétées, des choix répétés, des choix réfléchis et mûrement réfléchis , encore et encore , jusqu'à ce que cela devienne une habitude. Ce sont les pensées répétées , les actions réfléchies, qui créent l'habitude.

Vous vous interrogez peut-être sur certaines habitudes que vous avez prises. Conduire une automobile est devenu un automatisme . Mais comment est-ce devenu un automatisme ? En réfléchissant à ce qu'il faut faire pour le bon fonctionnement d'une voiture et en décidant de le faire.

Vous voyez, c'est vrai pour les habitudes physiques, c'est vrai pour les habitudes mentales, c'est vrai pour cultiver la discipline mentale. Gardez à l'esprit le but, les moyens d'y parvenir, puis la décision, et agissez en conséquence. Voilà pour la formation des habitudes.

Or, il constate en même temps que certaines personnes auront du mal à y parvenir. Car ce genre d'acquisition d'habitudes exige de l'autodiscipline, ou, si vous préférez, de la maîtrise de soi, la vertu de tempérance.

Comment acquérir la tempérance si on ne l'a pas déjà, et il faut de la tempérance pour acquérir la tempérance ? Vous voyez le cercle vicieux. Ils souffrent de ce qu'il appelle l'akrasie, la faiblesse de la volonté. Ils n'ont pas la persévérance, la détermination intérieure nécessaires pour prendre une décision et s'y tenir.

Faiblesse de la volonté. Ainsi, les personnes incapables de se gouverner par la raison, comme les jeunes enfants et ceux qu'il disait destinés par nature à être esclaves, doivent être gouvernées par la raison d'autrui. Et, dès l'enfance, les bonnes habitudes fonctionnelles s'inculquent simplement par la discipline.

Mais c'est là, vous le verrez, sa reconnaissance de l'échec moral de l'homme. Chez Platon, souvenez-vous , la question des chevaux ailés est celle du contrôle des appétits, de la volonté propre , des passions , qui sont incontrôlables. Elles doivent être maîtrisées par la raison.

Et si les individus ne sont pas suffisamment rationnels pour être gouvernés par leur propre raison, comme la classe appétitive des artisans, voyez-vous, alors ils doivent être gouvernés par d'autres. Aristote, à cet égard, se rapproche donc beaucoup de Platon. Mais, bien sûr, la question porte sur le déroulement de la délibération .

En quoi consiste cette délibération, qui nous guide ? Elle vise à trouver un juste milieu entre les extrêmes. Autrement dit, si une vertu correspond au bon fonctionnement d'un aspect de l'âme humaine, d'un aspect de la personnalité, alors un trait de personnalité donné peut être excessif, déséquilibré, ou insuffisant, voire

insuffisant. L'objectif est donc d'atteindre une qualité de vie qui ne soit ni excessive ni insuffisante, mais qui corresponde à la moyenne, à la juste mesure, à l'équilibre.

Le rôle de la délibération est donc de trouver l'équilibre . On comprend mieux cela en se penchant à nouveau sur sa conception de l'âme et son fonctionnement. Si l'on parle de l'âme végétative, de la vie végétative, ses fonctions essentielles sont la nutrition et la reproduction.

Et, à cet égard, le bon fonctionnement a pour finalité la santé physique. D'accord ? La santé physique est le bien . Or, d'un autre côté, il y a l' âme animale.

À cet égard, il s'intéresse particulièrement aux fonctions sensorielles et sensibles, c'est-à-dire aux sentiments, aux émotions et aux appétits conscients, à la dimension appétitive. Et c'est leur bon fonctionnement qui produit ce qu'il nomme les vertus morales .

Les vertus morales, c'est l'équilibre entre les appétits , les désirs et les émotions. Bien sûr, il y a aussi l' âme rationnelle, avec ses fonctions de pensée et de parole, et sa capacité à créer.

Et ici, ce que vous attendez de fonctions appropriées, c'est les vertus intellectuelles. Les vertus de l'intellect. Et parmi les vertus de l'intellect, il en distingue deux.

L'une est la raison pratique. Je retire ce que j'ai dit, la sagesse pratique. Et l'autre est la sagesse contemplative.

D'accord ? Raison pratique, sagesse contemplative. Parlons maintenant de la vie sensible. Des sentiments, des appétits.

Ces sentiments peuvent être ressentis en excès ou en insuffisance. Excès, manque. Ce dont nous avons besoin, c'est plutôt de ressentir ce que nous faisons, ce que nous désirons, au bon moment, pour les bons objets, envers les bonnes personnes, avec la bonne motivation et de la bonne manière.

Voilà ce qu'est l'équilibre. Et c'est ce que l'on recherche dans la délibération : éprouver, par exemple, de la colère au bon moment, envers les bons objets, les bonnes personnes, pour la bonne raison et de la bonne manière.

D'accord ? Avoir faim. Avoir faim. Avoir faim.

Être guidé par cela au bon moment, et ainsi de suite. Il s'agit donc de surveiller, d'orienter et de maîtriser sa vie émotionnelle. Les vertus morales.

Et, en lisant Aristote, vous avez sans doute remarqué toutes les vertus dont il parle. La vertu de courage, par exemple : l'excès de cette vertu serait de la témérité, et son manque, de la lâcheté.

La vertu de la générosité. Vous savez, une attitude bienveillante envers autrui. Son défaut serait l'avarice, la mesquinerie.

L'excès, la prodigalité, le gaspillage inconsidéré. Vous voyez ? Ainsi, le juste milieu entre les extrêmes, pour un fonctionnement harmonieux, consiste à maintenir un équilibre émotionnel adéquat. D'accord ? N'oubliez pas que, depuis les présocratiques, la notion de rationalité, de justice, d'ordre naturel des choses, s'exprime toujours en termes d'équilibre et de proportion.

D'accord. Il développe donc sa pensée dans ce sens. On pourrait se demander : quelle est la place du plaisir dans la vie morale ? Il aborde cette question à plusieurs reprises dans son *Éthique à Nicomaque*.

Il est clair qu'il ne faut pas confondre plaisir et bonheur. Le bonheur, bien sûr, c'est le bon fonctionnement de l'organisme, le bien-être. Le plaisir, quant à lui, est davantage une émotion, un sentiment, qui peut se manifester en excès ou en insuffisance, envers les mauvaises choses au mauvais moment, et ainsi de suite.

Le problème avec les plaisirs, c'est qu'ils sont intermittents et tributaires d'événements extérieurs, largement hors de notre contrôle. Il existe de nombreux types de plaisirs, de valeurs morales diverses. Par conséquent, le plaisir ne peut être considéré comme le bien suprême si on l'évalue selon d'autres critères, s'il est de valeur morale variable.

Après tout, sortir en ville procure du plaisir, tout comme lire Aristote. Deux choses ont une valeur morale différente, et ainsi de suite. Non, en réalité, sa psychologie morale est que le plaisir n'est pas une fin en soi, mais plutôt un sous-produit, un effet secondaire de la réalisation d'autres fins.

On peut être tellement absorbé par la question de savoir si le prix de ce délicieux repas au restaurant en vaut la peine, qu'une fois terminé, on n'est plus sûr d'en avoir profité. Le plaisir réside dans l'activité elle-même, non pas dans le résultat final, mais comme une fin en soi. C'est un avantage indirect.

Eh bien, les deux autres points qu'il nous faut aborder dans cette question du développement moral concernent le rôle de l'État par rapport aux arts. Car Platon considérait que l'État et les arts contribuaient tous deux au perfectionnement de l'âme. Aristote partageait cet avis.

En fait, c'est une caractéristique de toute la théorie politique jusqu'à des penseurs comme Machiavel. Une renaissance, où l'on considère que la fonction du gouvernement est liée au bien, et non au pouvoir. Aristote, quant à lui, envisage le gouvernement sous l'angle de la finalité humaine (telos) et définit l'être humain non seulement comme un être rationnel, mais aussi comme un être social, un être en société.

« Nous sommes par nature des êtres sociaux », dit-il, et cela se traduit par l'expression « par nature ». En grec, c'est simplement le mot « fousai », un seul mot. « Par nature ».

Bien sûr, il est imprégné de toute la portée de sa téléologie. Tout dans la nature a sa cause finale, son telos, sa fin, voyez-vous. De par sa nature, son essence, sa forme.

Par nature, les humains sont des êtres sociaux. Être social fait partie intégrante de notre nature. Nous ne pouvons fonctionner correctement qu'en tant qu'êtres sociaux.

Nous ne pouvons pas fonctionner correctement isolément. Aristote n'aurait jamais pu écrire Robinson Crusoé, vous comprenez. Daniel Defoe savait ce qu'il faisait.

C'était un philosophe social du XVIII^e siècle, à l'époque de l'individualisme. Et quand on lit les analyses critiques de Defoe, tout s'éclaire. Ce que Defoe représente, c'est l'être humain autosuffisant et rationnel, seul sur son île, avec ses chèvres et son dieu.

Les chèvres, bien sûr, il les domestique, les soumet à la raison, comme il se doit pour les animaux, voyez-vous. Et lorsque les sauvages viennent pour leur festin cannibale, il ne voudra certainement rien avoir à faire avec eux. En fait, il sauve Manfredi, voyez-vous, et le surveille de près jusqu'à ce qu'il soit suffisamment raisonné pour qu'ils puissent établir un contrat social.

Les marins espagnols arrivent. Ils ne sont pas assez rationnels. Il ne leur fait pas confiance.

L'arrivée des marins anglais, le contrat social et leur transition vers une vie plus sociale, voilà ce qui les caractérise. Mais Aristote n'aurait jamais pu écrire cela, car pour lui, l'individu isolé sur son île, ignorant tout des autres, était un être social. Ce sont des êtres sociaux interdépendants, et le bien-être humain ne s'accomplit au sein de la société que grâce à son bon fonctionnement, et non par la seule individualité.

Dans cette perspective, il s'efforce d'élaborer une conception de l'État idéal, un État qui, on peut le prévoir, fonctionne correctement, conformément à sa nature et à sa

finalité propre. Autrement dit, qu'est-ce qu'une société juste ? Une société juste est une société rationnellement organisée pour le bien commun.

Ce qui est rationnellement ordonné pour le bien commun. Oui. Qu'est-ce qu'un individu juste et bon ? Celui dont les émotions sont correctement orientées vers le bien commun.

Je veux dire, pour son bien, pour le bien commun. L'État, en ce sens, est l'individu à l'échelle macroscopique. Il doit être correctement organisé pour le bien commun, et c'est là que le parallèle avec Platon commence à s'estomper.

Car, comme vous vous en souvenez, Platon rejetait les formes de gouvernement existantes, les jugeant inadaptées, injustes et instables. Aristocratie, démocratie, tyrannie, oligarchie, aucune ne fonctionne. Il a donc institué un seul et unique idéal politique sous le règne des rois philosophes.

J'imagine que cela tient au fait que l'idéal platonicien n'existe que dans le ciel transcendant des Formes. Pour Aristote, les Formes n'existent que dans le monde des particuliers. Or, les particuliers actualisent imparfaitement les Formes.

Il pourrait donc exister diverses réalisations imparfaites et concurrentes de l'État idéal. Vous comprenez ? Aristote est donc ouvert à des constitutions politiques alternatives. À d'autres formes d'organisation.

Ce qui l'intéresse, ce n'est pas la structure idéale d'une société juste. Ce qui le préoccupe, c'est le bon fonctionnement de toute société, de la famille, de l'éducation, des institutions économiques, comme à son époque l'esclavage et le troc, et autres choses de ce genre. Un bon fonctionnement au service du bien commun.

Et puisque sa conception du bien vise une vie pleine et conforme à la raison, l'éducation qu'il préconise est ce que nous appellerions une éducation libérale, en accord avec la raison et visant une vie pleine et conforme à tous les aspects de l'existence. Autrement dit, elle aborde tous les domaines de la vie. La pensée politique d'Aristote était donc d'une grande clarté.

Il me semble que notre réflexion politique dans ce pays est souvent plus platonicienne qu'aristotélicienne, en ce sens que nous avons tendance à croire qu'il n'existe qu'une seule forme possible de société juste, à savoir une société semblable à l'américaine, plutôt que de reconnaître la possibilité d'une variété d'alternatives viables. Et les arts, alors ? Là encore, on observe une similitude initiale, quoique passagère, avec Platon lorsqu'il conçoit l'art comme une forme d'imitation. Mais la ressemblance s'arrête là.

Pour Platon, voyez-vous, l'art doit imiter la forme, la forme transcendante. Ainsi, les arts qui imitent des particuliers, des individus, même des individus comme Socrate, sont doublement éloignés de la réalité, car l'individu n'est que lui-même, une copie de la forme. Mais pour Aristote, l'art n'est pas une imitation de la forme, mais une imitation de la vie, ou, comme on le traduit souvent – et pour le distinguer de la conception platonicienne, ce terme est pertinent –, l'art est certes figuratif, mais il s'agit d'une représentation de la vie, des personnages, de leurs émotions.

Imaginez imiter leurs émotions, les représenter. C'est précisément ce contre quoi Platon mettait en garde lors des lectures et récitations publiques : imiter les émotions d'autrui. Vous comprenez ? Une représentation des personnages, de leurs émotions, de leurs actions, car on ne peut percevoir l'universel que dans le particulier. L'art nous aide donc à mettre en lumière cette expérience accumulée, de sorte que l'on puisse dire d'un personnage bien représenté : « Oui, ne sommes - nous pas tous comme ça ? » Car le génie du bon art réside dans sa capacité à nous aider à percevoir l'universel dans le particulier .

En ce sens, il considère la poésie, qui est une forme d'art, comme plus scientifique que l'histoire. Cela peut paraître étrange aujourd'hui, car nous ne raisonnons pas ainsi, mais à son époque, il concevait l'histoire comme un simple récit de faits particuliers, une chronique, rien de plus, une narration d'histoires. La poésie, quant à elle, en ce qu'elle saisit quelque chose d'universel, est plus proche de ce qu'il appelle la science : la pensée théorique, la réflexion en termes de principes universaux. Or, ce que nous appelons aujourd'hui critique d'art, analyse des formes artistiques, et les critères qui la régissent, s'inscrivent dans cette perspective.

Cela concerne l'effet de la représentation des émotions sur le public. Ainsi, lorsqu'il aborde le sujet du théâtre, par exemple, il définit les caractéristiques formelles appropriées à une bonne pièce et s'intéresse à son impact émotionnel. Une bonne tragédie doit produire une catharsis, notamment des émotions de peur et de pitié, qui peuvent si facilement se déséquilibrer et nous priver de notre courage.

Oui, monsieur. La catharsis est une purge des émotions, de sorte que dans une bonne tragédie, la pitié et la crainte sont suscitées, et ces émotions se libèrent ensuite dans le dénouement tragique. La vie émotionnelle est, en quelque sorte, purifiée, et nous sommes ainsi capables, libérés de ces émotions pour un temps, de vivre une vie plus conforme à la raison. L'idéal est certainement moins contemplatif dans son rapport à l'art que Platon, avec sa contemplation de la beauté elle-même.

Eh bien, j'espère que vous percevez, dans la théorie politique et l'art, comment sa métaphysique sous-jacente produit les résultats. Vous vous souvenez du schéma que nous avons utilisé avec Platon ? On comprend la métaphysique, et l'épistémologie en découle naturellement. Mais la manière dont on connaît dépend de ce que l'on entend connaître, voyez-vous, et de là découlent généralement la pensée politique,

l'esthétique, l'éthique, la théorie de l'éducation et tout le reste ; Aristote en est un autre exemple classique.

Voilà ce que je voulais dire à propos d'Aristote. À toi maintenant, David. Pour Aristote, connaître le bien ne revient pas à faire le bien, car la volonté prime sur le choix.

Oui, je crois que c'est exact. Savoir que c'est bien n'entraîne pas automatiquement une action concrète. Il faut choisir.

Aristote insiste davantage sur la liberté de choix. Or, vous dites que connaître le bien ne garantit pas de le faire, et l'on trouve souvent des auteurs qui affirment que pour Socrate et Platon, connaître le bien permet justement de le faire. Certes, Socrate l'affirme à un moment donné, mais je ne pense pas que ce soit toute l'histoire, et je ne crois pas que ce soit vrai, même pour Socrate et Platon.

Et je dis cela pour cette raison. Si vous lisez La République de Platon, comme vous le ferez certainement un de ces jours pluvieux, vous constaterez qu'il parle de préparer les hommes à gouverner par la raison, de former des rois philosophes, des sages, qui gouvernent par la raison.

Il s'avère que la connaissance requiert des prérequis moraux. Or, si la connaissance requiert des prérequis moraux, comment peut-elle rendre possible le bien ? Vous comprenez ? Ce n'est qu'après avoir appris la maîtrise de soi et acquis du courage que l'on est prêt à apprendre la dialectique, indispensable à la connaissance de la vérité éternelle. Il existe donc des prérequis émotionnels et moraux pour être capable de connaître.

Alors, est-ce à dire que si vous connaissez le bien, vous le faites automatiquement ? Eh bien, pas si l'on prend le mythe de Phèdre au sérieux. Vous pouvez être en train de scier un grenier avec votre char, et le cheval indompté peut faire dérailler tout l'engin, et vous ratez votre coup. Vous ne faites pas le bien, voyez-vous.

Donc, si l'on considère l'ensemble de la perspective platonicienne, je pense que ce n'est pas automatique. Si les gens savent ce qui est bien, ils le feront. Il y a un autre élément à prendre en compte : Platon ne parle pas d'une connaissance détachée et neutre.

Il parle d'aimer la vérité, vous vous souvenez ? Et il se peut que si vous aimez vraiment la vérité, vous fassiez ce qu'elle exige. Ils ne connaissent pas au sens d'une conscience détachée, objective et impersonnelle. Bon, et Aristote, qu'en est-il d'autre ? En comparant Platon et Aristote, j'ai généralement eu tendance à considérer Aristote comme un prolongement et un perfectionnement de la pensée de Platon. Mais en ce qui concerne la morale et l'éthique, il semble qu'il ait perdu

l'impératif moral transcendant de Platon ; il semble avoir pragmatisé toute la question dans cette dimension transcendante, et l'aspect mystique, pourtant si essentiel à la morale, est absent.

Pragmatisme contre mysticisme. Oui, je veux bien admettre que l'éthique de Platon a stimulé le mysticisme médiéval, puisque c'est moi qui vous l'ai suggérée. Mais je ne crois pas à l'argument du pragmatisme. Voyez-vous, le pragmatisme se définit par les croyances de ceux qui ont forgé le terme.

John Dewey, en particulier, est un exemple de cette conception pragmatique. Le pragmatisme considère les croyances et les valeurs morales comme de simples instruments au service d'objectifs temporaires, c'est-à-dire à court terme.

Ce que nous recherchons, plus que tout autre bien, c'est le bien absolu. Dewey insiste sur le fait qu'il n'existe pas de bien intrinsèque. Tout est instrumental.

Or, ce n'est pas la pensée d'Aristote. Pour Aristote, le bien est intrinsèque. En effet, le bon fonctionnement de l'être humain est intrinsèquement bon.

Vous voyez, sa conception du bien suprême, du bien le plus élevé, repose avant tout sur le fait qu'il doit être intrinsèquement bon, et non seulement instrumental, ce que Dewey rejetait catégoriquement. Or, je suppose qu'en posant la disjonction pragmatisme-mysticisme, vous demandez, en termes de formes imminentes, s'il possède un idéal véritablement universel. Voyez-vous, ceux qui n'en ont pas sont des pragmatistes. Certes, Aristote n'est pas pragmatiste, mais possède-t-il pour autant des idéaux universels ? Oui.

Il n'est pas nécessaire d'être platonicien pour être un absolutiste éthique. Voyez-vous, ce qui est absolument bon, c'est de vivre une vie pleine, conforme à la raison et à la vertu. Les vertus sont bonnes en soi.

Vous devriez rechercher les vertus. Il est catégorique à ce sujet. Pourquoi ? Parce que même si les formes se manifestent dans des cas particuliers, elles n'en demeurent pas moins des principes universaux.

Vous voyez, il n'est pas nécessaire d'avoir des universaux transcendants pour avoir des universaux, pourvu qu'il y ait des universaux. Voyez-vous, le contraire de ce qui est relatif est ce qui est universel. Aristote l'a bien compris.

Maintenant, si vous voulez dire : « Mais il ne nous donne pas un ensemble de règles absolues à suivre », eh bien non, il nous donne des vertus absolues à incarner. Voyez-vous, son éthique est une éthique de la vertu, et ce n'est qu'au XVIII^e siècle que l'on trouve cette élaboration de règles absolues en théorie éthique. En effet, on reconnaît alors que, même s'il existe des idéaux moraux universaux et que certaines

règles en découlent, une éthique téléologique se doit d' être avant tout orientée vers la fin.

Franchement, je pense que c'est là que réside l'éthique biblique. Je pense qu'elle est orientée vers un but . Voyez-vous, la morale biblique parle de la ressemblance au Christ comme finalité.

Vous dites : « Oui, mais les Dix Commandements... » Certes, mais l'essentiel est : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force, et ton prochain comme toi-même. » Voilà de quoi il s'agit.

Ils expliquent simplement ce que signifie l'amour appliqué à une vie pleinement vécue. Cela signifie rechercher les desseins de Dieu dans les différents domaines de la responsabilité morale. En d'autres termes, il y a certaines choses que vous ne ferez pas.

Donc, en ce sens, je pense qu'Aristote n'est pas pragmatiste. Non. A-t-il un être transcendant ? Oui, il est Dieu.

Ainsi, le bien est fondamentalement lié à l'unité ordonnée que l'être même de Dieu maintient et préserve. J'ai omis de préciser, et j'aurais peut-être dû, que lorsqu'il évoque la sagesse contemplative, la contemplation suprême est celle de celui qui contemple sans cesse sa propre contemplation. Contempler Dieu, en ce sens.

Il y a donc cette dimension platonicienne, mais sans tomber dans la dimension mystique et austère que prend le mysticisme postérieur, ce que Platon n'a pas fait, contrairement au mysticisme postérieur. Est-ce clair ? Souhaiteriez-vous y revenir ? Oh, non, probablement pas. Il m'arrive parfois, dans un cours d'introduction où l'on consacre une journée à Aristote, de constater que les étudiants débutants disent souvent : « Aristote est relativiste. »

Vous voyez, comment arrivent-ils à cette conclusion ? Eh bien, parce qu'il parle de trouver le juste milieu, plutôt que de déterminer précisément ce qu'il faut faire. Or, dire « trouver le juste milieu », c'est justement déterminer précisément ce qu'il faut faire. Autrement dit, en langage chrétien, cela signifie utiliser les dons que Dieu vous a faits et vous forger votre propre opinion à la lumière de tous les éléments dont vous disposez.