

La prudence d'Aristote

selon

Gilbert Romeyer Dherbey

J'ai lu avec beaucoup d'intérêt l'article de Gilbert Romeyer Dherbey sur « La prudence d'Aristote ». Même si Pascal affirme que les anciens, c'est nous : « Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres » (*De l'autorité en matière de philosophie*), GRD se tourne quand même avec confiance du côté des Anciens en ce qui concerne « cette pièce maîtresse du savoir pratique qu'est la prudence ». Et il va centrer sa réflexion sur Aristote, « puisque c'est lui qui a donné à cette vertu ses lettres de noblesse ». Ces propos me plaisent. En science, chaque siècle se moque du précédent, paraît-il, mais il n'en est pas ainsi en philosophie. Platon et Aristote ont pu nous transmettre, sur l'homme et la conduite humaine, des pensées aussi valables que celles de Descartes ou de Sartre. Car « les caractères biologiques et psychologiques de l'espèce humaine n'ont guère changé au cours des mille derniers siècles » (René Dubos, *Choisir d'être humain*, Médiations ; 17, p. 12).

M. Dherbey m'a impressionné par son érudition et sa profonde connaissance d'Aristote. Médiéviste par contrat, j'ai été agréablement surpris de rencontrer une référence à la *Somme théologique*. On trouvera sans doute normal que j'en ajoute quelques-unes, puisque j'ai patrouillé le Moyen Âge philosophique pendant un quart de siècle et fréquenté assidûment Thomas d'Aquin. S'il y a des perles dans le fumier d'Ennius, il doit bien y en avoir quelques-unes dans les vingt mille pages de ce théologien philosophe.

Le but de mes réflexions est très simple : j'exprime des réserves concernant certaines traductions et définitions afin de susciter la discussion et d'obtenir des réponses. Je n'ai pas en main la traduction d'Appuhn qu'utilise GRD, mais celles de Voilquin et de Tricot. Le traducteur est un traître, selon l'aphorisme bien connu : *Traduttore, traditore* ; j'ai la certitude de le montrer à quelques reprises dans les pages qui suivent. C'est un peu prétentieux de ma part, mais c'est le prix à payer pour être éclairé.

Les cinq genres de puissances de l'âme

« Admettons, dit Aristote, que les états [Voilquin dit " les activités "] par lesquels l'âme énonce ce qui est vrai sous une forme affirmative ou négative sont au nombre de cinq : l'art, la science, la prudence, la sagesse et la raison intuitive (1130 b 15, traduction de Tricot). Voilquin substitue « l'intelligence » à la « raison intuitive » de Tricot. Le mot grec ainsi traduit c'est *nous'*, *νοῦς*, un mot qui constitue un problème très difficile, d'où la variété des traductions. Comme le *nous'* est une vertu intellectuelle, ce ne peut être l'intelligence, qu'on la considère comme la capacité ou comme l'acte de

comprendre. Avoir l'intelligence d'un texte, c'est le comprendre. Le nom *intelligence* signifie l'acte même de l'intellect, qui est *intelliger* (*Somme théologique*, Ia, q. 89, a. 10).

Pour affirmer, comme je le fais, que « raison intuitive » convient à moitié, je me réfère à la notion du *nous*, *νοῦς* qu'on m'a inculquée à l'Université Laval. Comme le *νοῦς* est classé parmi les vertus de l'intellect spéculatif, il faut d'abord qu'il soit distinct de la science et de la sagesse, qui l'une et l'autre démontrent. Aristote ne nous permet pas de douter qu'il existe des vérités indémonstrables : « Il y a donc des principes qui servent de point de départ au syllogisme, principes dont il n'y a pas de syllogisme possible, et qui par suite sont obtenus par induction » (1139 b 30). J'ai dit que « raison intuitive » convenait à moitié parce que, selon le *Petit Robert*, l'intuition est une « Forme de connaissance immédiate qui ne recourt pas au raisonnement ». On ne démontre pas que le tout est plus grand que sa partie. Le mot « raison » doit donc être exclu de la traduction de Tricot.

La note 1 nous renvoie aux *Analytiques postérieures* (I, 2, 72 a 5 ; 3, 72 b 18). Voici ce qu'écrit Tricot : « Un principe de démonstration est une proposition immédiate, c'est-à-dire à laquelle aucune autre n'est antérieure. Elle n'est pas elle-même la conclusion d'un syllogisme, sinon on irait à l'infini. Quelle est donc son origine ? Outre la science démonstrative, il y a une connaissance supérieure et antérieure à la démonstration, c'est la connaissance intuitive des principes par le *νοῦς*, au moyen de l'induction, suivant un mécanisme décrit dans les *Analytiques postérieures* » (II, 19, 100 a 15 et ss). Il me semble évident qu'il ne faut pas parler de « la connaissance intuitive des principes par le *νοῦς*. J'y reviendrai.

Sur le plan pratique comme sur le plan spéculatif, le raisonnement doit partir de principes indémonstrables, naturellement connus, sinon il faudrait remonter à l'infini ou se résigner à n'avoir jamais de certitude dans les conclusions qui en découleraient. De même que nous avons des principes naturellement connus, c'est-à-dire sans recherche de la raison, qui nous permettent d'évoluer sur le plan spéculatif, de même, et pour les deux mêmes raisons, il nous en faut pour évoluer sur le plan pratique. Allons à leur recherche.

Ce qui tombe avant tout sous l'appréhension, c'est l'être, *ens*, dont l'idée se trouve dans tout ce que l'on connaît (Ia, q. 14, a. 9). Avant d'affirmer que la chose que l'on voit est vivante, animal, raisonnable, on sait qu'il s'agit de quelque chose et non de rien, c'est de l'être et non du non-être. Tous les jours, des gens – scientifiques, médecins, détectives, chasseurs, etc. – constatent qu'il y a quelque chose ou qu'il n'y a rien ; s'il y a quelque chose, ils essaient ensuite de l'identifier. C'est pourquoi, dit Thomas d'Aquin, le premier principe indémonstrable sur le plan spéculatif est le suivant : « On ne peut pas en même temps affirmer et nier. » Tous les autres principes de l'ordre spéculatif sont fondés sur celui-là, affirme Aristote (*Métaphysique*, Γ, 3, 1005 b 19-24).

Thomas d'Aquin passe ensuite au domaine de l'opération, domaine de la raison non plus spéculative – qui recherche la vérité pour elle-même –, mais de la raison pratique, qui recherche la vérité en vue de l'opération. Le médecin veut savoir de quelle maladie souffre son patient non pas pour satisfaire sa curiosité, mais en vue de le guérir.

De même que l'être est le premier objet qui tombe sous l'appréhension de la raison spéculative, de même le bien est le premier objet qui tombe sous l'appréhension de la raison pratique, ordonnée à l'œuvre. En effet, tout agent agit pour une fin, qui est un bien, réel ou apparent. C'est pourquoi le premier *principe* de la raison pratique est fondé sur l'idée de bien et il se formule ainsi : « Le bien est ce que toutes choses désirent » (Ia-IIae, q. 94, a. 2). Voilquin traduit ainsi : « Le bien est ce à quoi on (*sic*) tend en toutes circonstances (*Éthique à Nicomaque*, Garnier, 1961, c. 1, 1). » Et Tricot : « Le bien est ce à quoi toutes choses tendent » (*Éthique à Nicomaque*, c. 1, 1). Il est impossible de loger « toutes choses » sous le « on » de Voilquin. Et Tricot rejoint Thomas d'Aquin en identifiant *tendre* et *désirer*

En disant que le bien est ce que « toutes choses » désirent, Thomas d'Aquin n'exclut ni les cailloux ni les arbres. Il s'explique dans son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* (I, leçon 1, 11). Ce principe ne doit pas être entendu des seuls êtres doués de facultés cognitives, comme les animaux et les hommes, mais également des êtres dépourvus de telles facultés. Ces derniers tendent au bien en raison d'un appétit naturel ; ils ne connaissent pas le bien, mais ils y tendent parce qu'un être connaissant les meut vers le bien, à la manière dont la flèche aveugle est dirigée vers la cible par l'archer qui la voit. Or, tendre au bien, c'est désirer le bien. D'où l'on est justifié d'affirmer que toutes choses désirent le bien parce qu'elles tendent vers le bien.

Cependant, il importe de distinguer avec soin *principe* et *précepte*. En prenant conscience de cette inclination fondamentale de sa nature – qu'il trouve nécessairement bonne comme toute inclination naturelle –, l'être humain SE donne une règle de conduite, un précepte : « Je dois faire ce qui convient à ma nature d'être humain et repousser ce qui ne lui convient pas. » En d'autres mots, je dois faire le bien et éviter le mal. La loi naturelle commence à se constituer par cet acte de la raison, qui dégage une règle de conduite, un précepte, de notre inclination fondamentale. Thomas d'Aquin emploie cette formule étonnante pour certains mais capitale : *Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum* – la loi naturelle est quelque chose de constitué par la raison (Ia-IIae, q. 94, a. 1). Quand je lis dans *La splendeur de la vérité – Veritatis Splendor* : « Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir », je ne puis m'empêcher de penser que la loi nouvelle, loi évangélique, n'a ajouté que très peu de préceptes à ceux de la loi naturelle, constituée par la raison (Ia-IIae, q. 107, a. 4). L'homme s'est donc donné lui-même la presque totalité des préceptes qu'on présente souvent comme étant écrits dans son cœur par la main de Dieu.

Les principes indémontrables et naturellement connus de l'intellect spéculatif forment une disposition stable que Voilquin appelle « l'intelligence » et Tricot, « la raison intuitive ». Non ; les vertus intellectuelles, dispositions stables, ne sont pas l'intelligence elle-même, ni la raison intuitive, ni même l'intellect : elles sont *dans* l'intellect . Et l'intellect n'est pas une vertu : il est une faculté. On ne doit pas davantage parler de « raison intuitive », car la raison démontre alors que les premiers principes sont indémontrables. Le vrai connu de soi, *per se notum*, s'oppose au vrai démontré, *per aliud notum* (Ia-IIae, q. 57, a. 2). Thomas d'Aquin conclura donc que le *nous* , *νοῦς*, peut être

désigné par l'expression *habitus principiorum*, disposition stable ou permanente que possède tout être humain normal sain d'esprit. Le mot *habitus* étant francisé, on ne devrait pas hésiter à l'employer pour désigner cette vertu intellectuelle ; il suffirait d'ajouter une troisième signification aux deux qui sont consignées dans le *Petit Larousse* 2009.

Cependant, Voilquin a raison de dire que la signification du mot *voũç* varie selon les adjectifs qui l'accompagnent. Il reste que, quand on fait du *voũç* une vertu intellectuelle spéculative, il signifie la disposition stable ou permanente d'un intellect humain en possession des principes premiers, indémontrables et naturellement connus, dans l'ordre spéculatif ; dans l'ordre pratique, le même mot signifie la disposition stable ou permanente d'un intellect humain en possession des principes premiers, indémontrables et naturellement connus de cet ordre. Je n'entrerai pas dans le cheminement qui a désigné ces derniers du nom de *syndérèse*, mot qu'on ne trouve pas chez Aristote ; ni *conscience*, d'ailleurs.

Quand Tricot parle de « la connaissance intuitive des principes par le *voũç*, au moyen de l'induction », je ne comprends pas. Ce n'est pas le *voũç* qui saisit les principes premiers, indémontrables dans l'ordre spéculatif comme dans l'ordre pratique, c'est l'intellect qu'Aristote définit ainsi : « J'entends par intellect ce par quoi l'âme pense et conçoit » (*De l'âme*, III, 4, 429 a 20-25). Le *voũç* est le nom de la disposition stable ou permanente que constituent les premiers principes. Le mot *voũç* doit évoquer des propositions indémontrables et non une faculté de connaissance. Ce n'est pas le *voũç* qui les saisit, mais l'intellect : le *voũç* en est la collection. Il en est ainsi du mot science, et de chaque science en particulier, qui évoquent un ensemble de propositions qui ont été démontrées.

Les cinq genres de puissances de l'âme

Au livre II du traité *De l'âme*, Aristote distingue cinq genres de puissances de l'âme : la végétative, la sensitive, l'appétitive, la locomotrice et l'intellective (414 a 30 et ss). Il s'agit bien de « genres » de puissances : chacune comportera des espèces ; la locomotrice, par exemple, s'exerce de bien des façons : par les ailes, les nageoires, les pattes, voire le ventre chez les rampants.

Ce sont des puissances « de l'âme ». Comme les vertus ne sont pas dans l'âme, mais dans les facultés de l'âme. Il s'ensuit que la prudence n'est pas une vertu de l'âme, mais d'une faculté de l'âme, à déterminer.

La prudence, siège et définition

Après avoir parlé des trois vertus qui portent sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont – nous', science et sagesse –, Aristote poursuit : « Les choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont comprennent à la fois les choses qu'on fabrique et les actions qu'on accomplit. Production [ou création, ou faire] et action sont distinctes (nous pouvons faire confiance aux discours exotériques ; il s'ensuit que la

disposition à agir accompagnée de règle est différente de la disposition à produire accompagnée de règle » (1140 a 1-5, traduction de Tricot).

Quand Aristote dit : « ... la disposition à agir accompagnée de règle », c'est la prudence qu'il définit. Si l'on regarde le texte grec, on constate qu'Aristote n'emploie que quatre mots pour la définir : *meta logou hexis praktikê*, *μετα λογου εξις πρακτικη*. GRD rapporte la définition d'Appuhn : « La prudence est une disposition à l'action, accompagnée de règle vraie, et relative aux biens humains » (1140 b 21). Voilquin traduit ainsi : « La prudence est une disposition, accompagnée de raison juste, tournée vers l'action et concernant ce qui est bien et mal pour l'homme » (Livre VI, c.V, 4). Au lieu de la « règle vraie d'Appuhn, on a « raison juste ». Tricot traduit ainsi : « La prudence est une disposition, accompagnée de règle vraie [comme chez Appuhn], capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain » (1140 b 5). Puis : « La prudence est nécessairement une disposition accompagnée d'une règle exacte, capable d'agir, dans la sphère des biens humains » (1140 b 20).

Appuhn, Voilquin et Tricot définissent la prudence comme une disposition ; pour Thomas d'Aquin, elle est un habitus, mot francisé, comme j'ai dit ci-dessus. Le mot « disposition » soulève un problème. C'est le mot *hexis* ou *εξις* qui est traduit par disposition chez les uns, par habitus chez l'autre. Comme la disposition et l'habitus sont des qualités, c'est dans le traité des *Catégories* qu'Aristote en parle. Allons au chapitre 8, 8 b 27- 9 a 3.

« Une première espèce de qualité, dit-il, ou plutôt lui font dire les traducteurs, peut être appelée *état* et *disposition*. Mais l'état diffère de la disposition en ce qu'il a beaucoup plus de durée et de stabilité : les sciences et les vertus sont des états, car la science semble bien être au nombre des choses qui demeurent stables et sont difficiles à mouvoir, même si l'on n'en possède qu'un faible acquis, à moins qu'un grand changement se produise en nous à la suite d'une maladie ou de quelque autre cause de ce genre. De même aussi la vertu (par exemple, la justice, la tempérance, et toute qualité de cette sorte) ne semble pas pouvoir être mue et changée. Par contre, on appelle dispositions les qualités qui peuvent facilement être changées. »

« Par contre, on appelle dispositions, dit-il au même endroit des *Catégories*, les qualités qui peuvent facilement être mues et rapidement changées, telles que la chaleur et le refroidissement, la maladie et la santé, et ainsi de suite. En effet, l'homme se trouve dans une certaine disposition à leur égard, mais il en change vite, de chaud devenant froid, et de bien portant, malade, et ainsi de suite, à moins que quelqu'une de ces dispositions n'arrive elle-même, avec le temps, à devenir naturelle, et ne soit invétérée ou difficile à mouvoir : on pourrait peut-être dès lors l'appeler état. » C'est Tricot qui emploie le mot *état*, fort discutable, à mon humble avis. J'y arrive.

La prudence étant une vertu, comme la justice et la tempérance que nomme Aristote, donc une qualité stable, le nom *disposition* ne lui convient pas. La prudence n'est pas seulement une disposition ; il faudrait, de toute évidence, ajouter *stable*. Tricot

traduit *hexis* ou *εξις* par état. Selon le *Petit Robert*, le mot *état* signifie « manière d'être ». Or, la vertu est une *εξις* ; on ne peut pas la définir comme une manière d'être, car la vertu est une capacité d'agir de façon stable, avec facilité et plaisir. Une personne qui possède la vertu de justice rend toujours ce qui est dû, elle le rend facilement et avec plaisir. Voltaire rapporte une objection : « Néron, le pape Alexandre VI, et d'autres monstres de cette espèce, ont répandu des bienfaits ; je réponds hardiment qu'ils furent vertueux ces jours-là » (*Dictionnaire philosophique*, Garnier-Flammarion ; 28, 1964, p. 374). Voltaire répond « hardiment » mais faussement qu'ils ont été « vertueux » ces jours-là. On ne possède pas la vertu de justice parce qu'on rend le dû de temps en temps.

Comment rendre *méta logou, μέτα λογου* ? Mon Personneaux m'offre un large choix de traductions de la préposition *méta*, qui gouverne le génitif : « Avec, en compagnie de ; avec l'aide *ou* par le moyen de ; conformément à ; en prenant la raison pour guide », etc. Appuhn, Voilquin et Tricot ont choisi « accompagnée de raison ou s'accompagnant de raison ». Cette traduction ne me satisfait pas, car la prudence, qui a pour objet une action particulière, n'est pas seulement « accompagnée de raison », comme elle le serait d'un conseiller ou d'un guide : elle est imprégnée de raison par suite de l'enseignement reçu et de l'expérience acquise. Elle ne possède pas la raison, mais elle y participe. Son siège est donc immédiatement la raison pratique et radicalement l'âme

L'adjectif *πρακτικη* ne pose pas de problème ; il qualifie *εξις* et nous situe dans le domaine de l'agir. Sous *πρακτικη*, même si l'on n'est pas « hérissé de grec », comme dit Boileau, il est facile de voir *praxis*, l'action. Cet adjectif inclut donc « tournée vers l'action.

Une quatrième traduction, la mienne !, pourrait être : « La prudence est une disposition stable, conforme à la raison et en vue de l'action. » Conforme signifie de même forme, et la forme est une qualité ; en l'occurrence, une qualité de la raison pratique ; qualité qui l'habilite à raisonner correctement quand elle est aux prises avec une action particulière : une guerre et non la guerre, une grève et non la grève, un divorce et non le divorce, etc. Thomas d'Aquin réduit les quatre mots grecs qui définissent la prudence à trois mots latins : *Prudentia est recta ratio agibilium* (IIa-IIae, q. 47, a. 8). La prudence est la raison droite des *agibilium*. Ce dernier mot pose un petit problème de traduction parce qu'on n'a pas en français les *agissables* comme on a les faisables ; on peut le traduire par « de l'agir ».

La puissance végétative

Aristote distingue trois fonctions de la puissance végétative : la nutrition, l'accroissement et la génération (*De l'âme*, 4, 415 a 13 et ss). Comme la raison est le règle de moralité, Aristote va dire que « la partie végétative n'a rien de commun avec le principe raisonnable » (*Éthique à Nicomaque*, 1, 13. 1102 a 27-30). « La vie végétative, dit fort bien GRD, se trouve placée hors du champ de l'éthique » (p. 12).

Cependant, une objection vient spontanément. La tempérance ne règle-t-elle pas l'alimentation ? la chasteté, la vie sexuelle ? Pour résoudre la première objection, il faut

distinguer l'alimentation de la nutrition. Au mot *nutrition*, le *Petit Robert* le fait : « En physiologie, la nutrition est l'ensemble de processus d'assimilation et de désassimilation qui ont lieu dans un organisme vivant, lui permettant de se maintenir en bon état et lui fournissant l'énergie vitale nécessaire. Au sens restreint, elle est la transformation et l'utilisation des aliments dans l'organisme. » Le *PR* précise fort à propos que l'aliment est l'instrument de la puissance nutritive. Une distinction semblable doit être introduite dans la puissance sexuelle. L'usage des organes appropriés est réglé par la raison, mais le résultat lui échappe.

La puissance appétitive

La puissance appétitive de l'âme comprend deux espèces : l'appétit sensitif et l'appétit intellectif. L'appétit sensitif, que nous partageons avec les bêtes, est consécutif à la connaissance sensible ; l'appétit intellectif, qui est propre aux humains, est consécutif à la connaissance intellectuelle. Nous l'appelons la volonté, mais Aristote, dans son traité *De l'âme*, parle simplement de l'appétit rationnel et de l'appétit irrationnel. Même si, par nature, ce devrait être toujours la faculté la plus haute qui possède la suprématie et imprime le mouvement, le désir irrationnel l'emporte à certains moments sur le désir rationnel et le meut ; à d'autres moments, au contraire, c'est ce dernier qui l'emporte sur le premier (434 a 1015).

À cet endroit, Tricot renvoie son lecteur au commentaire de Thomas d'Aquin (Marietti, 1936, p. 273, 843 ; il est utile de lire 844). Thomas d'Aquin y parle d'appétit *supérieur* et d'appétit *inférieur* (843), et il affirme que, selon l'ordre naturel, l'appétit supérieur meut l'appétit inférieur (844). Cet appétit supérieur, il le nomme *volonté* (288), ce qu'Aristote ne fait pas, nous apprend GRD.

L'appétit sensitif est irrationnel. Chez les bêtes, il exerce un pouvoir absolu, mais non chez les hommes. Voici l'explication qu'en donne Aristote. : « Et puisqu'il naît des désirs contraires les uns aux autres, ce qui arrive quand la raison et les appétits sont contraires (fait qui ne se produit d'ailleurs que chez les êtres qui ont la perception du temps : en effet, l'intellect commande de résister en considération du futur, tandis que l'appétit n'est dirigé que par l'immédiat, car le plaisir présent apparaît comme absolument agréable et bon absolument, parce qu'on ne voit pas le futur » (*De l'âme*, III, 10, 433 b 5-10). Enfermé dans le présent, la bête ne peut résister à ses appétits.

« La partie irrationnelle de l'âme est elle-même double : il y a, d'une part, la partie végétative, qui n'a rien de commun avec le principe raisonnable, et, d'autre part, la partie appétitive, ou, d'une façon générale, désirante, qui participe en quelque manière au principe raisonnable en tant qu'elle l'écoute et lui obéit, et cela au sens où nous disons " tenir compte " de son père ou de ses amis » (*Éthique à Nicomaque*, 1102 b 27-34). Texte légèrement bizarre : la partie irrationnelle qui *écoute* et qui *obéit*... Le mot qui me convient apparaît dans la phrase qui suit : « Et que la partie irrationnelle subisse une certaine *influence* de la part du principe raisonnable, on en a la preuve dans la pratique des admonestations et, d'une façon générale, des reproches et exhortations. » Il s'ensuit que « cet élément irrationnel doit être dit posséder la raison ». Au lieu de « posséder la

raison » (Tricot), je préfère Voilquin qui parle de « participer à la raison ». Évidemment, les reproches ne s'adressent pas à la partie irrationnelle elle-même, mais à l'être humain.

La prudence et les principes généraux

« La prudence n'a pas seulement connaissance des principes généraux, mais il faut aussi qu'elle connaisse les réalités particulières » (1141 b 15, traduction d'Appuhn). Et si l'on demande lequel de ces deux types de connaissance a la primauté, Aristote répond sans ambages : « La prudence est sagesse pratique. C'est pourquoi il faut qu'elle ait les deux à égalité (?) , ou alors surtout le second », à savoir la connaissance du particulier (1141 b 22, traduction d'Appuhn). Tricot traduit ainsi : « La prudence n'a pas non plus seulement pour objet les universels, mais elle doit aussi avoir la connaissance des faits particuliers, car elle est de l'ordre de l'action, et l'action a rapport aux choses singulières (1141 b 15). Voici maintenant sa traduction du passage où Aristote désigne la connaissance qui a la priorité : « La prudence étant de l'ordre de l'action, il en résulte qu'on doit posséder les deux sortes de connaissances [celle de l'universel et celle du particulier], et de préférence celle qui porte sur le singulier » (1141 b 22). À tort ou à raison, je perçois quelque chose de subjectif dans l'expression « de préférence ». Le « surtout » d'Appuhn convient mieux. Chez Thomas d'Aquin, on ne trouve ni « surtout » ni « de préférence » mais « moins ». Voici la deuxième phrase du Prologue de la *Ia-IIae* de la *Somme théologique* : *Sermones morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt*. Les connaissances universelles sont moins, *minus*, utiles du fait que les actions portent sur des cas particuliers.

Les moralistes parlent parfois de « préceptes moraux universels et immuables ». De telles épithètes évoquent la morale géométrique de Spinoza : *Ethica more geometrico demonstrata*, qui ressemble bien peu à la morale authentique ; la morale authentique étant, bien sûr, celle qu'un auteur enseigne.

Thomas d'Aquin va introduire une distinction capitale entre le précepte général, universel, immuable, et son *application* dans une situation particulière. Il le fait quand il se demande si l'on peut être dispensé parfois d'observer les préceptes du décalogue (*Ia-IIae*, q. 100, a. 8). Sa réponse, c'est oui. On peut être dispensé d'observer un précepte du décalogue, dit-il, quand un cas particulier se présente où l'on irait à l'encontre de l'intention du législateur si l'on observait le précepte à la lettre. Il le fait en répondant à l'objection suivante : Le décalogue défend l'homicide : « Tu ne tueras pas. » Or, les hommes dispensent de ce précepte puisque les lois humaines permettent de mettre à mort, entre autres, les malfaiteurs et les ennemis de la patrie. De nos jours, on remplacerait les malfaiteurs, qu'on exécute de moins en moins, par le cas de légitime défense.

En répondant à cette objection, Thomas d'Aquin ajoute un mot : Tu ne tueras pas *injustement*. Dans certains cas, il est conforme à la justice de tuer un être humain. L'homicide que le commandement défend, c'est l'homicide *injuste*, qu'on appelle communément le meurtre, que le *Petit Robert* définit ainsi : « Action de tuer volontairement (*sic*) un être humain. » *Volontairement* ne va pas : il faut dire *injustement*, car, à la guerre, on tue volontairement mais pas toujours injustement.

Après avoir répondu à l'objection portant sur l'homicide, Thomas d'Aquin applique son principe à d'autres cas. Il est dit : « Tu ne voleras pas. » Or, il existe des circonstances où il est conforme à la raison, donc moral, d'enlever à une personne quelque chose qui lui appartient. En l'occurrence, on ne commet pas le vol défendu par le commandement. Par exemple, dans le cas d'extrême nécessité non seulement une personne peut prendre sur le bien d'autrui ce qui lui est nécessaire, mais une tierce personne peut le prélever pour elle (IIa-IIae, q. 66, a. 7). Autre exemple : dérober les armes de terroristes, ce ne serait pas voler.

Thomas d'Aquin enchaîne ensuite avec un autre commandement négatif : « Tu ne commettras pas d'adultère. » On pourrait croire qu'il est un de ces commandements négatifs qui s'appliquent toujours et en toute circonstance, tel un théorème de géométrie. Ce n'est pas l'enseignement de Thomas d'Aquin. Une relation sexuelle avec une personne engagée dans les liens du mariage n'est pas nécessairement un adultère. Il donne l'exemple d'un homme qui, dans des circonstances qu'il imaginait plus facilement au XIIIe siècle qu'on ne l'imagine de nos jours, prendrait pour son épouse une femme qui ne l'est pas. Cette « circonstance », dit-il, ferait que la relation sexuelle avec elle ne constituerait pas l'adultère interdit par le commandement (Ia-IIae, q. 6, a. 8).

L'examen des diverses circonstances va conduire à des principes propres, tirés de l'expérience, et ce sont ces principes propres et non les principes universels qui règlent immédiatement l'action singulière, concrète. Thomas d'Aquin est catégorique à ce sujet : « Dans les actions humaines particulières [ce mariage et non le mariage, cet avortement et non l'avortement], l'homme ne peut s'appuyer sur des principes absolus ; il doit s'appuyer sur des règles vraies dans la plupart des cas seulement. Ces règles que l'expérience lui enseigne, ce sont les principes propres de l'action concrète » (IIa-IIae, q. 49, a. 1).

Et Thomas d'Aquin de conclure que les préceptes du décalogue sont, en soi, immuables – *immutabilia sunt* (Ia-IIae, q. 100, a. 8, sol. 3) : il sera toujours interdit de tuer injustement, de prendre injustement le bien d'autrui ou de commettre l'adultère ; on ne peut pas être dispensé d'honorer son père et sa mère. Mais, dans l'application aux cas particuliers des préceptes universels et immuables, même négatifs, le problème se pose toujours de savoir si tel acte honore son père et sa mère, si tel acte est un homicide défendu par le commandement, si tel acte est un vol défendu par le commandement, etc. *Hoc est mutabile*, cela est changeant, variable, dit Thomas d'Aquin.

La « sottie vertu »

Quand Voltaire qualifiait la prudence de « sottie vertu », il qualifiait non pas la prudence d'Aristote, mais la prudence qui avait fini par s'identifier à la précaution, et que le *Petit Robert* définit fort bien : « Disposition prise pour éviter un mal ou en atténuer l'effet. » Le mot *précaution* vient de *cavere*, prendre garde. La précaution attire l'attention sur le mal à éviter, tandis que la prudence d'Aristote recherche les bons moyens d'atteindre une bonne fin. Certains passages d'Aristote peuvent expliquer, il me

semble, le glissement de prudence à précaution. Il m'en vient spontanément trois. « Il est plus difficile de supporter la douleur que de s'abstenir du plaisir » (*Éthique à Nicomaque*, Garnier, III, c. IX, 2). Où encore : « Nos fautes peuvent présenter mille formes, en revanche, il n'y a qu'une façon de réaliser le bien » (*Ibid.*, II, c. VI, 14). Où enfin cette constatation déprimante d'Aristote : « Il arrive bien rarement aux hommes d'atteindre les fins qu'ils se proposent » (*Politique*, Didot, Paris, 1824, VIII, ch. 5, n. 2). Comme le rôle de la prudence est de trouver les bons moyens d'atteindre une bonne fin, il s'ensuit qu'il faut user de beaucoup de précaution.