

C'est parti !



Here we go!

III- Annexes Appendices

Lyon - 2012

M A N U E L

Réaliste * Convenable

(théorie)

(pratique)

du

COMM-ANAR*

ERM n° 1/TNP**



طالِب فِرْدِي

I- Programme

II- Documents

III- Annexes

– mars 2012 –

* Communisme-Anarchisme. ** Église Réaliste Mondiale n° 1/Tout Nouveau Peuple.

Realist * Suitable

(theory)

(practice)

Ⓐ Ⓐ Ⓐ Ⓐ Ⓐ Ⓐ Ⓐ Ⓐ

of

ANAR-COMM*

WRC n° 1/BNP**



طالب فِرْدِي

I- Platform

II- Documents

III- Appendices

– March 2012 –

* Anarchism-Communism. ** World Realist Church n° 1/Brand New People.

A

*Le Père
est
le Mari*

A

*The Father
is
the Husband*

LOCUTIONS LATINES ET ADAGES DU DROIT FRANÇAIS CONTEMPORAIN

206. PATER IS EST QUEM NUPTIAE DEMONSTRANT

(1) — (D. 2, 4, 5 - art. 312 du Code civil)

Les noces font présumer le père.

«Le mariage est regardé parmi toutes les nations policées comme la seule source de la légitimité. Ainsi les qualités de mari et de femme sont absolument nécessaires pour donner l'être à un enfant légitime»: *Filium enim definimus qui ex viro et uxore ejus nascitur* -D. 1, 6, 6-. La filiation légitime suppose donc que l'enfant dont accouche une femme mariée ait été conçu pendant le mariage des oeuvres de son mari; elle est indivisible; elle ne peut s'entendre qu'*ex utroque latere*; établie vis-à-vis de la mère, elle l'est en même temps vis-à-vis du père en vertu de *pater is est*. La preuve de la maternité s'administre directement et facilement; il suffit d'établir l'accouchement à la date déterminée et l'identité de l'enfant, dont la filiation est recherchée avec l'enfant dont la naissance est prouvée - *mater semper certa est*. Au contraire, la preuve de la paternité est impossible à rapporter directement. On ne saurait prouver *directo* ni la conception par le mari, ni la conception dans le mariage.

En droit romain, la volonté du père fut d'abord souveraine: à lui d'accueillir (*suscipere liberum*) ou de repousser l'enfant qui n'est pas admis *de plano* dans la famille; ainsi

(1) DIGESTE - Adage de PAUL (JULIUS PAULUS) - Époque des Sévères - Compilateur:
nombreux extraits dans le Digeste = 533 P.C.

Les curés disent plutôt: Pater is est quem JUSTAE nuptiae demonstrat.

— Digestum, 2, 4, 5: «Et si vulgo quaesitus sit filius, matrem in ius non vocabit. quia semper certa est, etiam si vulgo conceperit: pater vero is est quem nuptiae demonstrat»

— "NOUVEAU DIGESTE". «La preuve de la paternité, entourée de mystère par la Nature, est apparue à un écrivain presque impossible. En règle, celle-ci résulte du fait du mariage...»

THE DIGEST OR PANDECTS. BOOK II

TITLE IV. CONCERNING CITATIONS BEFORE A COURT OF JUSTICE

5. Paulus, On the Edict, Book IV.

PATER IS EST QUEM NUPTIAE DEMONSTRANT ⁽¹⁾

Wedding substantiates the putative father.

This is for the reason that the mother is always certain, although she may have been given to promiscuous intercourse; but the father is he whom the marriage indicates as such.

(1) DIGEST. Saw from PAUL (Julius PAULUS). Age of Severus dynasty (193-235 A.D.). Compiler: many excerpts in the Digest = 533 A.D.

Priests used rather to say: Pater is est quem JUSTAE nuptiae demonstrat.

- Digestum, 2, 4, 5: « Et si vulgo quaesitus sit filius, matrem in ius non vocabit. quia semper certa est, etiam si vulgo conceperit: pater vero is est quem nuptiae demonstrat. »
- « New Digest ». « The paternity proof, shrouded in mystery by Nature, appeared almost impossible to an author. As a rule, it results owing to marriage... »

le *pater* jugeait-il lui-même la question de savoir si l'enfant de sa femme devait être regardé ou non comme issu de ses oeuvres. Puis le droit familial se transforma et le pouvoir arbitraire du père disparut; le *pater* se trouva obligé de reconnaître l'enfant qu'il avait eu dans le mariage, c'est-à-dire l'enfant né plus de six mois après la formation ou moins de dix mois après la dissolution de l'union; on posa en présomption que mari de la mère il était le père de ce enfant, sauf à lui permettre d'administrer la preuve contraire tirée d'une absence prolongée, d'une maladie, de son impuissance... -D. 1, 6, 6-.

La nature, depuis, n'a pas livré ses secrets et la paternité légitime continue de reposer sur la double présomption biologique et juridique en usage à Rome pour établir que l'enfant a été conçu pendant le mariage et qu'il l'a été des oeuvres du mari. La date de la conception se prouve indirectement en recourant à la durée de la grossesse; sur la foi d'Hippocrate, les jurisconsultes romains fixaient à dix mois et à six mois la durée maximale et minimale de la grossesse -D. 38, 16, 3, 11 et 12-; mais à Rome, comme plus tard dans l'ancien droit, on reconnut des grossesses plus longues; en 1804, les rédacteurs du Code civil, pour mettre fin aux hésitations des parlements, fixèrent assez largement à 180 et à 300 jours la grossesse la plus courte et la grossesse la plus longue; la conception se situe donc entre le 300^e et le 180^e jour avant la naissance -C. civ.: 311-; c'est la période légale de la conception, qui pourra dans l'intérêt de l'enfant être réputée avoir eu lieu, précisément au moment le plus favorable dans cet espace de 121 jours -C. civ.: 311 al. 2-. Quant à la conception des oeuvres du mari, elle fait l'objet de la présomption *Pater is est*. Le Code civil reproduit -312- le célèbre passage de Paul: «l'enfant conçu pendant le mariage a pour père le mari». On a proposé plusieurs justifications de la présomption; elle reposerait, au gré des auteurs, sur la volonté tacite du mari acceptant pour siens *ab initio* tous les enfants que sa femme pourrait mettre au monde; sur le devoir de fidélité de l'épouse et sur son innocence présumée; sur l'obligation à la communauté de vie (qui ne s'identifie plus avec le devoir de cohabitation)... Toutes ces explications pèchent par quelque côté et il apparaît, en définitive, plus réaliste -la loi de 1972 y encourage de surcroît qui s'efforce de rapprocher la présomption de paternité de la vérité biologique- de la faire reposer comme toute présomption légale sur le *plerumque fit*: le

plus souvent les enfants ont pour père le mari de la mère. En combinant *pater is est* avec la présomption de durée de la grossesse, on déterminera, d'abord le domaine de la présomption, ensuite, la force de la présomption de paternité légitime.

Le domaine de la présomption

Le principe est que tout enfant né au plus tôt 180 jours après la célébration de l'union, 300 jours au plus tard après sa dissolution est réputé avoir pour père le mari de la mère. La dissolution s'entend de la mort, du divorce, aussi de l'absence déclarée selon l'art. 315 du Code civil. Mais, par le jeu d'une double exception, la présomption se trouve étendue en dehors de sa limite de principe et écartée à l'intérieur de cette même limite.

L'extension vise l'enfant né dans les 179 premiers jours du mariage; «... il est légitime et réputé l'avoir été dès sa conception» -C. civ.: 314 al. 1-. En toute orthodoxie, cet enfant conçu avant le mariage ne peut prétendre à la légitimité, il ne peut être que légitimé par le mariage subséquent de ses auteurs, comme l'enfant naturel reconnu et il y a intérêt à distinguer la légitimité originelle de la légitimation qui n'opère pas rétroactivement. Cependant, la plupart du temps, cet enfant a bien pour père celui qui est devenu le mari; on dit qu'il est l'enfant des fiancailles (*Brautkind*) et sentimentalement, l'enfant du mariage. Néanmoins la jurisprudence du XIXe siècle ne le considérait que comme légitimé par le mariage subséquent de ses parents, d'une légitimation tacite ou légale; puis à partir de 1930, dans une série d'arrêts, la Cour de cassation proclama la légitimité d'origine de l'enfant né avant le 180^e jour du mariage. Le législateur du 3 janvier 1972 a consacré la solution; dans cette hypothèse, donc, ce n'est plus la conception mais la naissance dans le mariage qui est la source de la légitimité. (Le Code civil ne portait-il pas 1. I, t, VII, ch. 1er: De la filiation des enfants légitimes ou *nés dans le mariage* et le *Codex* de 1917: *legitimi sunt filii concepti aut nati ex matrimonio valido vel putativo*?).

L'exclusion de la présomption, sans nécessité de désaveu, vise deux catégories d'enfants conçus cependant durant le mariage; le législateur a jugé bon d'écarter pour eux *pater is est* au vu de certains faits qui donnent à penser que la conception n'est pas l'oeuvre du mari. Toutefois, dans les deux cas, le rétablissement de la présomption est possible. 1. Enfant conçu pendant une période de dispense de

cohabitation: «En cas de jugement ou même de demande, soit de divorce, soit de séparation de corps, la présomption de paternité ne s'applique pas à l'enfant né plus de 300 jours après l'ordonnance autorisant les époux à résider séparément et moins de 180 jours depuis le rejet définitif de la demande ou depuis la réconciliation» -C. civ.: 313-. Les circonstances du moment ne sont pas favorables au rapprochement des époux et conduisent à soupçonner la conception par un tiers. (La séparation de fait et la séparation de résidence sont cependant sans incidence sur la présomption).

Le retour à la présomption de paternité peut s'opérer *à la demande* de l'un des époux justifiant d'une réunion de fait pendant la période légale de la conception -C. civ.: 312 al. 2-, *de plano* si l'enfant jouit de la possession d'état d'enfant légitime (qui permet de penser que le mari est persuadé de sa paternité ou décidé à assumer les apparences). 2. Enfant inscrit sans l'indication du nom du mari -C. civ.: 313-1-: dans l'acte de naissance le nom de la mère (nom de fille ou nom de femme) figure seul ou accompagné du nom d'un tiers désigné comme père. On peut induire légitimement de cette rédaction (probablement voulue par la mère), que le mari est resté étranger à l'acte de conception. Le rétablissement de la présomption est possible dans les conditions de l'hypothèse précédente (C. civ.: 313-2 al. 2 et 313-1 *arg a contrario*).

La force de la présomption

La maxime *pater is est* n'a jamais été considérée depuis le droit romain comme douée d'une autorité irréfragable; mais dans le système traditionnel qui fut celui du Code civil jusqu'en 1972, la présomption ne regardait que le père; il en était le seul maître; à lui de l'accepter, de la subir, de l'écarter par le désaveu, de la rétablir par la revendication de paternité -C. civ.: 328-; l'enfant qui voudrait combattre une filiation mensongère, les autres enfants, les successibles (du moins du vivant du père), l'épouse-mère ne peuvent rien contre elle ni la faire tomber directement (l'action en contestation d'état ou en contestation de légitimité ne l'atteignent que par ricochet visant la première la maternité, la seconde le mariage) ni s'en prendre au mari de ne pas exercer l'action en désaveu. Or, la loi du 3 janvier 1972 a retiré au père le droit de juger seul de la paternité; pour réaliser une meilleure adéquation de la vérité juridique à la vérité biologique, le législateur, dans un cas exceptionnel, remet la présomption de paternité à la discrétion de la mère.

A. *Le désaveu du père.* Le père n'est plus libre d'admettre ou de repousser l'enfant comme le *pater* de la *domus* primitive; juridiquement la maxime lui impose l'enfant qu'il doit traiter comme le sien; mais il lui reste qu'en certains cas, il peut faire tomber la présomption et désavouer l'enfant. Présenter les différentes ouvertures du désaveu, c'est par là même mesurer la force de la présomption.

Le désaveu dit par *preuve contraire* est inscrit à l'art. 312 du Code civil aussitôt après l'énoncé de *pater is est*: «Néanmoins celui-ci (le père) pourra désavouer l'enfant en justice s'il justifie de faits propres à démontrer qu'il ne peut pas en être le père». Il s'agit du désaveu ordinaire visant l'enfant conçu pendant le mariage à une période où les parents devaient cohabiter. Jusqu'en 1972, le mari qui voulait écarter la présomption de paternité ne pouvait le faire qu'en se rattachant aux trois ouvertures limitativement énumérées par le Code civil (impossibilité physique, impossibilité morale de cohabitation, cas où l'enfant n'a pas été déclaré à l'état civil sous le nom de sa mère); désormais, l'ouverture est libre; tous les faits propres à établir que le demandeur ne peut pas être le père sont admis; le législateur de 1972 rejoint ici le droit romain et le droit canonique qui n'avaient pas restreint le désaveu à certains cas. Citons à titre d'exemple: l'impuissance naturelle, accidentelle, la maladie et tous empêchements de biologie, inimitié entre époux, l'adultère de la femme et tous empêchements de psychologie et naturellement l'impossibilité tirée de l'éloignement... Le juge pourra admettre le désaveu sans que soit nécessairement rapportée le maintien de la cause d'impossibilité alléguée pendant les quatre mois de la période de conception légale ($300 - 180 = 120$); il le prononcera, le plus souvent, davantage sur sa conviction de l'impossibilité que sur sa démonstration elle-même, qui demeure toujours imparfaite. Les procès de filiation sont plus des procès de vraisemblance que des procès de vérité (cf. art. 311-12 du Code civil: «les tribunaux règlent les conflits de filiation pour lesquels la loi n'a pas fixé d'autre principe, en déterminant par tous les moyens de preuve la *filiation la plus vraisemblable*»).

Le désaveu par *simple dénégation* s'applique à l'enfant né pendant les 179 premiers jours du mariage. La présomption de paternité, qui s'applique essentiellement aux enfants *conçus* pendant le mariage, est, ici, beaucoup plus fragile; le mari n'a pas à proprement parler à faire la preuve de

sa non-paternité; il lui suffit de dénier sa paternité en justice et l'office du juge se réduit à comparer les deux dates de la naissance et du mariage. Toutefois, deux fins de non-recevoir peuvent être opposées, la connaissance de la grossesse avant le mariage et le comportement du père après la naissance passant un aveu exprès ou tacite; encore le mari pourra-t-il paralyser ces fins de non-recevoir en rapportant, nonobstant, la preuve de son impossibilité à être le père; autrement dit le désaveu par simple dénégation écarté, il peut se reporter au désaveu par preuve contraire; ce recours subsidiaire à l'art. 312 garde toute son utilité en la circonstance: l'aveu a pu être donné dans la joie de la naissance et la femme a bien pu le tromper sur l'origine de la grossesse... Le délai pour agir en désaveu est, en principe, de six mois à compter de la naissance, délai retardé dans les hypothèses prévues aux art. 316 al. 2 et 3 (absence du mari, recel). Les héritiers du mari sont recevables à intenter l'action à la double condition que le décès de leur auteur se soit produit dans le délai utile et que l'enfant ait pris possession des biens prétendus paternels ou qu'il ait troublé les héritiers dans leur possession; la procédure se déroule en présence de la mère contre un tuteur *ad hoc* désigné à l'enfant par le juge des tutelles -C. civ.: 317-.

Le désaveu-contestation de paternité -C. civ.: 325 al. 1 et 2 à 326-. Il se rapproche du désaveu ordinaire en ce sens que le mari pourra établir l'impossibilité de paternité par tous les moyens, mais il en diffère parce qu'il se greffe sur l'établissement de la maternité et la procédure s'en trouve modifiée. On suppose dans une première hypothèse -325 al. 1- que le mari intervienne comme défendeur aux côtés de la mère dans le procès en réclamation d'état intenté par l'enfant (la filiation légitime est indivisible et il est normal que l'enfant agisse contre les deux parents); si la maternité de sa femme est établie, le mari pourra prouver sa non-paternité dans la forme d'une exception qui n'est soumise à aucun délai particulier. Dans une seconde hypothèse -325 al. 2- on suppose que la filiation maternelle a été établie sans que le mari ait été mis en cause; il pourra agir à titre principal pour écarter *pater is est* dans les six mois où il a pris connaissance du jugement sur la maternité. Enfin, une troisième hypothèse -326- suppose l'enfant sans filiation maternelle, sans que présentement une réclamation d'état soit ouverte; en ces circonstances, la loi autorise le mari à devancer l'enfant qui ne va pas manquer d'agir

contre sa prétendue mère et, donc, par contre coup contre lui-même; dans les six mois où il a eu connaissance de la naissance, il pourra agir par prévention et démontrer sa non-paternité par tous moyens.

B. *Contestation par la mère*

Depuis la loi de 1972, la mère est autorisée dans un cas particulier à attaquer la présomption de paternité. C'est l'hypothèse où le mari, persuadé de sa non-paternité et habile à en rapporter la preuve, s'abstient d'intenter l'action en désaveu à seule fin d'empêcher la mère et son complice de légitimer l'enfant après divorce et remariage. Le législateur a voulu mettre fin à cet abus vexatoire de la présomption. L'action en contestation de paternité est liée à la légitimation dans l'intérêt de l'enfant; contestation et légitimation sont unies de façon indissociable dans la demande -C. civ.: 318- et dans la sentence du juge: «Il est statué sur les deux demandes par un seul et même jugement qui ne peut accueillir la contestation de paternité que si la légitimation est admise» -C. civ.: 318-2-. La mère doit engager l'action en contestation dans les six mois qui suivent son mariage avec le véritable père et l'enfant dont s'agit doit être âgé de moins de sept ans; la mère doit faire la preuve que son ex-mari n'est pas le père, le nouveau mari rapporter la preuve de sa paternité; cette double preuve s'administre par tous moyens.

Dans toutes ces hypothèses, la force de la présomption de paternité s'est heurtée à des situations et à des problèmes classiques. Mais on peut se demander ce qu'elle devient avec les procédés modernes d'insémination artificielle? Jusqu'alors *pater is est* était liée au rapprochement physique de l'homme et de la femme dans le mariage; cette nécessité était juridiquement établie *a contrario* par le fait que depuis le droit romain (-D. 1, 6, 6-, C. civ.: 313), l'éloignement était reçu comme ouverture au désaveu. De nos jours, il n'est plus besoin de se rapprocher; mais si l'auto-insémination ne présente pas de difficulté (conception pendant le mariage par le mari de la mère), il en va différemment de l'hétéro-insémination et la vérité biologique se sépare alors radicalement de la vérité juridique: l'enfant est naturellement adultérin et juridiquement légitime et on peut s'interroger sur la force de la présomption, en d'autres termes, sur la possibilité du désaveu. Si le mari n'a pas donné son consentement-n'a-t-il pas un droit (réel) sur le corps de sa femme donc opposable *erga omnes*?-il pourra assurément recourir au désaveu de l'art. 312 du Code civil. Mais on peut imaginer

que le mari donne son consentement puis le reprenne, *quid* alors du désaveu? La Commission de réforme du Code civil avait préconisé son irrecevabilité en cas de consentement (écrit) du mari mais le législateur de 1972 n'a pas retenu la solution. L'espèce est venue devant le tribunal de Nice -30 juin 1976- qui a déclaré le mari recevable à désavouer l'enfant malgré le consentement donné à l'opération; le tribunal a écarté les deux moyens qui pouvaient sauver la légitimité: la renonciation au désaveu comme conséquence du consentement (mais on ne renonce pas à une action d'état -C. civ.: 311-9), le recours à *Nemo auditur propriam turpitudinem allegans* (mais où trouver la turpitude dans l'affaire, l'enseignement des Papes ne valant pas définition civile des *boni mores*?). En définitive, le tribunal s'est aligné sur le rejet de la vieille présomption sans oser avancer la nouvelle *pater is est quem sperma demonstrat*; mais la maxime traditionnelle ne colle plus à la situation nouvelle; *pater is est* est fait pour la génération classique où le producteur et le distributeur sont réunis *in una persona*. Le législateur de 1972 a voulu, dans d'autres hypothèses, rapprocher la vérité du droit et la vérité du sang mais il n'a pas été jusqu'à dire qui devait être le père des deux personnes jusque là réunies et que le progrès scientifique dissocie désormais.

Voir II A *Infans conceptus pro jam nato habetur quoties de commodis ejus agitur; Praesumptio sumitur de eo quod plerumque fit.*

I L *Omni meliore momento; Plerumque fit (ut).*



B

Mandat

B

Mandate

Mandat

C'est un grand exemple de ce qu'il y a d'"impérissable" dans la Préhistoire (ici, dans la Civilisation précisément). C'est-à-dire ce qu'on a à emprunter "presque" tel quel pour la Société Convenable.

* Ça montre, dans notre cas, que, sous une forme ou une autre, on n'est rien si on est seul !

Le Maître avait besoin de collègues. Et d'adjoints, de "salariés de luxe" (cf. Commandite), de "cadres supérieurs", d'alter-égos.

* Ce fait du Mandat n'est pas une "curiosité", un "détail". Le Mandat est essentiel, inhérent au premier plan, dans la Civilisation. Le droit romain en est bien la preuve. Et on devine que, comme le reste, il va "du simple au pur".

* En passant chez nous, chez les Convenables, 2 nouveautés apparaissent :

- Mandants et Mandataires sont "**collectifs**" : les Associés (d'un territoire ou d'une tâche) et les Collèges de Gérants Syndicaux (des deux chambres).

- Le caractère des Mandants et Mandataires : ils sont Frères-Amis ou Amis-Frères. C'est-à-dire : **Égalité** non Bourgeoise **incorporée**.



Mandate

It is a great example of the “imperishable” element of Prehistory (precisely here in Civilization). In other words, all we have to do is borrow it “almost” just as it is for the Suitable Community’s sake.

* This shows, in our case, that, one way or another, we are nothing if we are all on our own!

The Master needed mates. And also needed assistants, “fine wage earners” (cf. Partnership Limited), “top executives”, alter-egos.

* The fact of a Mandate isn’t a “curiosity”, nor a “detail”. The Mandate is essential, inherent in the foreground, in Civilization. The Roman law is a compelling proof of it. And it can be guessed that, as for the rest, it goes “from simple to pure”.

* When crossing into our people, the Suitable ones, 2 novelties appear:

- Principals and Proxies are “**collective**”: the Partners (of a given territory or task) and Colleges of Union Managers (of both houses).

- The character of the Principals and Proxies is as follows: they are Brothers-Friends or Friends-Brothers. That is to say: non-Bourgeois **Equality incorporated**.



CODE NAPOLEON

(DÉCRÉTÉ LE 5 MARS 1803.
PROMULGUÉ LE 15 DU MÊME MOIS.)



(Décrété le 10 mars 1804. Promulgué le 20 du même mois.)

TITRE XIII DU MANDAT

CHAPITRE PREMIER.

DE LA NATURE ET DE LA FORME DU MANDAT.

1984. Le mandat ou procuration est un acte par lequel une personne donne à une autre le pouvoir de faire quelque chose pour le mandant et en son nom. – *Voy. Code de Commerce, art. 92.*

Le contrat ne se forme que par l'acceptation du mandataire.

1985. Le mandat peut être donné ou par acte public, ou par écrit sous seing privé, même par lettre. Il peut aussi être donné verbalement ; mais la preuve testimoniale n'en est reçue que conformément au titre *des Contrats ou des Obligations conventionnelles en général*.

L'acceptation du mandat peut n'être que tacite, et résulter de l'exécution qui lui a été donnée par le mandataire.

1986. Le mandat est gratuit, s'il n'y a convention contraire¹.

1987. Il est ou spécial et pour une affaire ou certaines affaires seulement, ou général et pour toutes les affaires du mandant.

1988. Le mandat conçu en termes généraux n'embrasse que les actes d'administration.

S'il s'agit d'aliéner ou hypothéquer, ou de quelque autre acte de propriété, le mandat doit être exprès.

1989. Le mandataire ne peut rien faire au-delà de ce qui est porté dans son mandat : le pouvoir de transiger ne renferme pas celui de compromettre.

1990. Les femmes et les mineurs émancipés peuvent être choisis pour mandataires ; mais le mandant n'a d'action contre le mandataire mineur que d'après les règles générales relatives aux obligations des mineurs, et contre la femme mariée et qui a accepté le mandat sans autorisation de son mari, que d'après les règles établies au titre *du Contrat de mariage et des Droits respectifs des Époux*.

¹ Arrêt de la Cour de Cassation du 16 janvier 1808.

CODE NAPOLEON

(DECREEED THE 5th OF MARCH 1803.
PROMULGATED THE 15th OF THE SAME MONTH.)



French Civil Code.

BOOK III. Of The Different Modes Of Acquiring Property.

Decreed the 10th of March, 1804. Promulgated the 20th of the same Month.

TITRE XIII OF PROCURATION

CHAPTER I.

OF THE NATURE AND FORM OF PROCURATION.

1984. Procuration or commission is an act by which one person gives to another the power to do something for the constituent party, and in his name.

The contract is not binding without acceptance on the part of the agent.

1985. The procuration may be given either by a public act, or by writing under private signature, even by letter. It may also be given verbally; but testimonial proof is only received thereon conformably to the title « *Of Contracts or Conventional Obligations in General* ».

The acceptance of procuration may be merely tacit, and result from the performance which has been given to it by the agent.

1986. Procuration is gratuitous, if there be no contrary agreement.

1987. It is either special and for one affair, or certain affairs only, or general and for all the affairs of the party giving it.

1988. Procuration conceived in general terms embraces only acts of administration.

If the question be of alienating or mortgaging, or of some other act of ownership, the procuration must be express.

1989. The agent can do nothing beyond what is contained in his commission: the power of transacting does not include that of compromising claims.

1990. Women and minors emancipated may be chosen as agents; but the principal has no action against his agent, a minor, except in conformity to the general rules relative to the obligations of minors, and against a married woman Who has accepted a commission without the authority of her husband, only in conformity to the rules established under the title « *Of the Contract of Marriage, and of the respecting Rights of Married Persons* ».

CHAPITRE II.

DES OBLIGATIONS DU MANDATAIRE.

1991. Le mandataire est tenu d'accomplir le mandat tant qu'il en demeure chargé, et répond des dommages-intérêts qui pourraient résulter de son inexécution.

Il est tenu de même d'achever la chose commencée au décès du mandant, s'il y a péril en la demeure.

1992. Le mandataire répond non-seulement du dol, mais encore des fautes qu'il commet dans sa gestion.

Néanmoins, la responsabilité relative aux fautes est appliquée moins rigoureusement à celui dont le mandat est gratuit qu'à celui qui reçoit un salaire.

1993. Tout mandataire est tenu de rendre compte de sa gestion, et de faire raison au mandant de tout ce qu'il a reçu en vertu de sa procuration, quand même ce qu'il aurait reçu n'eût point été dû au mandant.

1994. Le mandataire répond de celui qui s'est substitué dans la gestion, 1^o quand il n'a pas reçu le pouvoir de se substituer quelqu'un ; 2^o quand ce pouvoir lui a été conféré sans désignation d'une personne, et que celle dont il a fait choix était notoirement incapable ou insolvable.

Dans tous les cas, le mandant peut agir directement contre la personne que le mandataire s'est substituée.

1995. Quand il y a plusieurs fondés de pouvoir ou mandataires établis par le même acte, il n'y a de solidarité entre eux qu'autant qu'elle est exprimée.

1996. Le mandataire doit l'intérêt des sommes qu'il a employées à son usage, à dater de cet emploi ; et de celles dont il est reliquataire, à compter du jour qu'il est mis en demeure².

1997. Le mandataire qui a donné à la partie avec laquelle il contracte en cette qualité, une suffisante connaissance de ses pouvoirs, n'est tenu d'aucune garantie pour ce qui a été fait au-delà, s'il ne s'y est personnellement soumis.

CHAPITRE III.

DES OBLIGATIONS DU MANDANT.

1998. Le mandant est tenu d'exécuter les engagements contractés par le mandataire, conformément au pouvoir qui lui a été donné.

Il n'est tenu de ce qui a pu être fait au-delà, qu'autant qu'il l'a ratifié expressément ou tacitement.

1999. Le mandant doit rembourser au mandataire les avances et frais que celui-ci a faits pour l'exécution du mandat, et lui payer ses salaires lorsqu'il en a été promis.

S'il n'y a aucune faute imputable au mandataire, le mandant ne peut se dispenser de faire ces remboursement et paiement, lors même que l'affaire n'aurait pas réussi, ni faire réduire le montant des frais et avances sous le prétexte qu'ils pouvaient être moindres.

2000. Le mandant doit aussi indemniser le mandataire des pertes que celui-ci a essuyées à l'occasion de sa gestion, sans imprudence qui lui soit imputable.

² Avis du Conseil d'État du 20 juillet 1808.

CHAPTER II.

OF THE OBLIGATIONS OF THE AGENT.

1991. The agent is bound to accomplish the commission as far as he is charged therewith, and is answerable for the damages which may result from his non-performance.

He is in like manner bound to finish the thing begun, at the death of the principal, if there be hazard in the delay.

1992. The agent is answerable not only for fraud, but also for mistakes which he commits in his management.

Nevertheless, the responsibility relative to mistakes is applied less rigorously to him whose commission is gratuitous than to him who receives a salary.

1993. Every agent is bound to render an account of his conduct, and to make statement to his principal of all which he has received by virtue of his procuration, even though what he shall have received were not due to the principal.

1994. The agent is answerable for the deputy employed by him in his management, 1st, when he has not received power to substitute any one for himself; 2d, when such power was conferred upon him without designation of a person, and when such person of whom he has made selection was notoriously incompetent or insolvent.

In all these cases, the principal may act directly against the person whom the agent has deputed.

1995. When there are several attorneys or agents established by the same act, the obligation of each is only joint and several so far as it is expressed.

1996. The agent is indebted in interest on sums which he has employed for his own use, dating from such employment; and on such in which he is debtor on the balance, computing from the day on which the balance became against him.

1997. The agent who has given to the party with whom he contracts in this character, a sufficient knowledge of his powers, he is not bound by any warranty, for what has been done beyond them; unless he has personally subjected himself thereto.

CHAPTER III.

OF THE OBLIGATIONS OF THE PRINCIPAL.

1998. The principal is bound to execute engagements contracted by the agent, conformably to the power which has been given him.

He is not bound for what may have been done beyond them, except so far as he has expressly or tacitly ratified it.

1999. The principal must reimburse to the agent advances and expenses which the latter has made in execution of the commission, and pay him his salary wherever a promise thereof has been made him.

If there be no fault imputable to the agent, the principal cannot relieve himself from making such reimbursement and payment, even though the affair shall not have succeeded, nor make reduction of such charges and advances under pretext that they might have been less.

2000. The principal must also indemnify the agent against losses which the latter has sustained by reason of his management, where no imprudence is imputable to him.

2001. L'intérêt des avances faites par le mandataire lui est dû par le mandant, à dater du jour des avances constatées.

2002. Lorsque le mandataire a été constitué par plusieurs personnes pour une affaire commune, chacune d'elles est tenue solidairement envers lui de tous les effets du mandat.

CHAPITRE IV.

DES DIFFÉRENTES MANIÈRES DONT LE MANDAT FINIT.

2003. Le mandat finit,
Par la révocation du mandataire,
Par la renonciation de celui-ci au mandat,
Par la mort naturelle ou civile, l'interdiction ou la déconfiture, soit du mandant, soit du mandataire.

2004. Le mandant peut révoquer sa procuration quand bon lui semble, et contraindre, s'il y a lieu, le mandataire à lui remettre, soit l'écrit sous seing-privé qui la contient, soit l'original de la procuration, si elle a été délivrée en brevet, soit l'expédition, s'il en a été gardé minute.

2005. La révocation notifiée au seul mandataire ne peut être opposée aux tiers qui ont traité dans l'ignorance de cette révocation, sauf au mandant son recours contre le mandataire³.

2006. La constitution d'un nouveau mandataire pour la même affaire, vaut révocation du premier, à compter du jour où elle a été notifiée à celui-ci.

2007. Le mandataire peut renoncer au mandat, en notifiant au mandant sa renonciation.

Néanmoins, si cette renonciation préjudicie au mandant, il devra en être indemnisé par le mandataire, à moins que celui-ci ne se trouve dans l'impossibilité de continuer le mandat sans en éprouver lui-même un préjudice considérable.

2008. Si le mandataire ignore la mort du mandant, ou l'une des autres causes qui font cesser le mandat, ce qu'il a fait dans cette ignorance est valide⁴.

2009. Dans les cas ci-dessus, les engagements du mandataire sont exécutés à l'égard des tiers qui sont de bonne foi⁵.

2010. En cas de mort du mandataire, ses héritiers doivent en donner avis au mandant, et pourvoir, en attendant, à ce que les circonstances exigent pour l'intérêt de celui-ci.



³ Arrêt de la Cour de Cassation du 15 février 1808.

⁴ Arrêt de la Cour de Cassation du 15 février 1808.

⁵ Arrêt de la Cour de Cassation du 15 février 1808.

2001. Interest is claimable from the principal on advances made by the agent, computing from the day of verifying such advances.

2002. Where an agent has been appointed by several persons for a joint business, each of them is bound jointly and severally towards him as to all effects of the commission.

CHAPTER IV.

OF THE DIFFERENT MANNERS IN WHICH COMMISSION IS TERMINATED.

2003. Commission is put an end to, By the revocation of the agent;

By the renunciation of the commission by the latter;

By the natural or civil death, the interdiction or embarrassment, either of the principal or of the agent.

2004. The principal may recall his procuration whenever he thinks proper, and compel, if there be ground, the agent to remit to him, either the writing under private signature which contains it, or the original of the procuration, if it were delivered by public act, or a copy if he have kept a minute thereof.

2005. Revocation notified to the agent alone, cannot be opposed to third persons, who have treated in ignorance of such revocation, saving to the principal his remedy against the agent.

2006. The appointment of a new agent for the same business, is equivalent to a revocation of the first, computing from the day on which it has been notified to the latter.

2007. The agent may renounce the commission, by notifying his renunciation to the principal.

Nevertheless, if such renunciation prejudice the principal, he must be indemnified therefor by the agent, unless the latter can prove himself under an utter incapacity of continuing the commission without thereby encountering considerable prejudice himself.

2008. If the agent be ignorant of the death of his principal, or of any of the causes which put an end to the commission, what he has done in such ignorance is valid.

2009. In the cases above, the bona fide engagements of the agent with third persons are to be executed.

2010. In case of the death of the agent, his heirs must give advice thereof to his principal, and provide in the mean time according to circumstances for the interest of the latter.



INSTITUTS

DE L'EMPEREUR JUSTINIEN

TITULUS XXVI.

DE MANDATO.

TITRE XXVI.

DU MANDAT (4).

Mandatum contrahitur quinque modis, sive sua tantum gratia aliquis tibi mandet, sive sua et tua, sive aliena tantum, sive sua et aliena, sive tua et aliena. At si tua tantum gratia mandatum sit, supervacuum est; et ob id nulla obligatio, nec mandati inter vos actio nascitur.

Le mandat se contracte de cinq manières : selon que quelqu'un te donne mandat dans son intérêt seulement, ou dans le sien et dans le tien, ou dans l'intérêt d'autrui seulement, ou dans le sien et dans celui d'autrui, ou dans le tien et dans celui d'autrui. Le mandat dans ton seul intérêt est inutile, et ne produit par conséquent entre vous ni obligation ni action de mandat.

I. Mandantis tantum gratia intervenit mandatum : veluti, si quis tibi mandet ut negotia ejus gereres, vel ut fundum ei emereres, vel ut pro eo sponderes.

1. Il y a mandat dans le seul intérêt du mandant : par exemple, si quelqu'un te donne mandat de gérer ses affaires, de lui acheter un fonds, de te rendre *sponsor* pour lui.

II. Tua et mandantis : veluti, si mandet tibi, ut pecuniam sub usuris crederes ei qui in rem ipsius mutuaretur; aut si, *volente te agere cum eo ex fidejussoria causa*, tibi mandet ut cum reo agas periculo mandantis : vel ut ipsius periculo stipuleris ab eo quem tibi deleget in id quod tibi debuerat.

2. Dans ton intérêt et dans celui du mandant : par exemple, s'il te donne mandat de prêter de l'argent à intérêt à quelqu'un qui l'emprunte pour les affaires du mandant; ou si, *lorsque tu veux l'actionner pour cause de fidejussion*, il te mande soit d'agir à ses risques et périls contre le débiteur principal; soit de stipuler, à ses risques et périls, ce qu'il te doit, d'une personne qu'il te délègue.

III. Aliena autem causa intervenit mandatum, veluti, si tibi mandet ut Titii negotia gereres, vel ut Titio fundum emereres, vel ut pro Titio sponderes.

3. Il y a mandat intervenu dans l'intérêt d'autrui : par exemple, si quelqu'un te mande de gérer les affaires de Titius, d'acheter un fonds ou de te rendre *sponsor* pour Titius.

IV. Sua et aliena, veluti, si de communibus suis et Titii negotiis gerendis tibi mandet, vel ut sibi et Titio fundum emereres, vel ut pro eo Titio sponderes.

4. Dans l'intérêt du mandant et dans celui d'autrui : par exemple, s'il te mande de gérer des affaires communes entre lui et Titius, d'acheter un fonds ou de te rendre *sponsor* pour lui et Titius.

— (4) GAI. Comm. 3. §§ 155 et suiv. — Paul. Sent. 2. 15. De mandatis. — DIG. 17. 1; et Cod. 4. 35. Mandati vel contra. — DIG. 3. 3. De procuratoribus et defensoribus. — DIG. 46. 1; et Cod. 8. 41. De fidejussoribus et mandatoribus.

THE ENACTMENTS OF JUSTINIAN.

THE INSTITUTES

CONCERNING MANDATE. TIT. 26

A mandate is contracted in five ways, namely: where anyone gives it to you only for his own benefit; or for his and yours; or solely for that of someone else, or for his and that of another; or for yours and that of another; but if the mandate is given you for your benefit alone it is worthless, and from it no obligation or action arises between you.

1. A mandate arises for the benefit of the mandator alone, for instance, where anyone commissions you to transact his affairs, or purchase land for him, or become security for him.

2. It is for your benefit and that of the mandator, where, for example, he commissions you to lend money at interest to someone who borrows it for his own business; or when, while you are about to bring an action arising from suretyship against him he engages you to proceed against the principal at his own risk; or appoint you to stipulate at his risk that what he owes you shall be paid by a party whom he designates for that purpose.

3. A mandate is created for the benefit of someone else, for instance, when he engages you to attend to the business of Titius, or to purchase a tract of land for Titius, or to become his surety.

4. It is for his advantage and that of another, where, for instance, a person engages you to transact business common to himself and Titius, or to purchase land for him and Titius, or to become surety for him and Titius.

V. Tua et aliena, veluti, si tibi mandet ut Titio sub usuris crederes. Quod si ut sine usuris crederes, aliena tantum gratia intercedit mandatum.

5. Dans ton intérêt et dans celui d'autrui : par exemple, s'il te mande de prêter à intérêts à Titius. Si c'est de prêter sans intérêts, le mandat n'intervient qu'en faveur d'autrui.

VI. Tua gratia intervenit mandatum, veluti, si tibi mandet ut pecunias tuas in emptiones potius prædiorum colloces quam fœneres; vel ex diverso, ut fœneres potius quam in emptiones prædiorum colloques. Cujus generis mandatum, magis consilium quam mandatum est, et ob id non est obligatorium; quia nemo ex consilio obligatur, etiamsi non expediat ei cui dabitur, cum liberum cuique sit apud se explorare an expediat consilium. Itaque si otiosam pecuniam domi te habentem hortatus fuerit aliquis, ut rem aliquam emeris, vel eam crederes, quamvis non expediat tibi eam emisse vel credidisse, non tamen tibi mandati tenetur. Et adeo hæc ita sunt, ut quæsitum sit an mandati teneatur, qui mandavit tibi ut pecuniam Titio fœnerares? Sed obtinuit Sabini sententia, obligatorium esse in hoc casu mandatum; quia non aliter Titio credidisses, quam si tibi mandatum esset.

6. Il y a mandat dans ton seul intérêt : par exemple, s'il te mande de placer ton argent en achat de biens fonciers, plutôt que d'en prêter à intérêts, ou réciproquement. Ce mandat est plutôt un conseil qu'un mandat, et, par conséquent, il n'est pas obligatoire; car nul ne s'oblige par un conseil, fût-il préjudiciable, puisque chacun reste libre d'apprécier, à part soi, le mérite des conseils qui lui sont donnés. Si donc quelqu'un, sachant que tu as chez toi de l'argent sans emploi, t'a engagé à le prêter ou à acheter quelque chose, bien que tu n'aies trouvé aucun avantage dans le prêt ou dans l'achat, tu n'as

pas contre lui l'action de mandat. A un tel point, qu'on a mis en question si celui-là serait tenu de l'action de mandat qui t'aurait donné mandat de prêter ton argent à Titius. Mais on a admis l'avis de Sabinus, savoir : que ce mandat est obligatoire, parce que tu n'aurais pas prêté à Titius sans mandat.

VII. Illud quoque mandatum non est obligatorium, quod contra bonos mores est; veluti, si Titius de furto aut de damno faciendo, aut de injuria facienda tibi mandet. Licet enim pœnam istius facti nomine præstiteris, non tamen ullam habes adversus Titium actionem.

7. Le mandat n'est pas non plus obligatoire lorsqu'il est contraire aux bonnes mœurs : par exemple, si Titius te mande de commettre un vol, un dommage, ou une injure. En effet, bien que tu aies subi la peine de ce fait, tu n'as aucune action en recours contre Titius.

VIII. Is qui exequitur mandatum, non debet excedere finem mandati. Ut ecce, si quis usque ad centum aureos mandaverit tibi ut fundum emeris, vel ut pro Titio sponderes, neque pluris emere debes, neque in ampliorem pecuniam fidejubere; alioquin non habebis cum eo mandati actionem : adeo quidem ut Sabino et Cassio placuerit, etiam si usque ad centum aureos cum eo agere volueris, inutiliter te acturum. Diversæ scholæ auctores recte usque ad centum aureos te acturum existimant; quæ sententia sane benignior est. Quod si minoris emeris, habebis scilicet cum eo actionem; quoniam qui mandat ut

sibi centum aureorum fundus emeretur, is utique mandasse intelligitur ut minoris, si possit, emeretur.

8. Le mandataire ne doit point excéder les bornes du mandat : par exemple, si quelqu'un t'a mandé d'acheter un fonds ou de te rendre *sponsor* pour Titius jusqu'à concurrence de cent écus d'or, tu ne dois excéder cette somme ni dans l'achat ni dans la fidéjussion, sinon tu n'auras pas l'action de mandat; à tel point, que Sabinus et Cassius pensaient que, même si tu veux te borner à agir pour cent écus d'or, tu le feras inutilement. Mais les jurisconsultes de l'école opposée pensent que tu agiras valablement jusqu'à concurrence de cent écus d'or, opinion sans contredit plus favorable. Que si tu achètes à

moindre prix, nul doute que tu n'aies contre le mandant l'action de mandat, car dans le mandat d'acheter un fonds pour cent écus d'or, il est bien entendu qu'on l'achètera à moins, s'il est possible.

5. It is for your benefit and that of another where, for example, he employs you to lend money at interest to Titius; but if you are to lend money without interest, the mandate is for the advantage of the other party alone.

6. A mandate is solely for your own advantage where he engages you to invest your money in the purchase of land rather than to loan it at interest; or, on the other hand, to loan it at interest, rather than to invest it in the purchase of land. A mandate of this kind is rather advice than a commission, and, for this reason, is not obligatory; because no one is bound by a mandate on account of advice, although it may not be for the benefit of the party to whom it is given, since every one is free to decide whether or not the advice is advantageous. Therefore, if you have money idle at home and someone advises you either to purchase certain property or to loan the money, he is, nevertheless, not liable to you for mandate; although it may not be for your benefit to have purchased the property, or to have made the loan. These principles are so well established that the question has arisen whether a party is liable for mandate who has employed you to lend money at interest to Titius; but the opinion of Sabinus was adopted, that the mandate in this instance is binding, because you would not have lent the money to Titius unless you had been commissioned to do so.

7. A mandate also is not obligatory which is contrary to good morals, as where Titius employs you to commit a theft, or do some damage or injury; for although you may be liable to punishment on account of an act of this kind, you still have no cause of action against Titius.

8. He who executes a mandate ought not to exceed its terms; as, for example, where anyone commissions you to purchase land, or to become surety for Titius for a hundred aurei, you should neither purchase for a larger sum, nor become security for a greater amount; otherwise, you will not be entitled to an action of mandate against him; so that, as held by Sabinus and Cassius, you would bring suit to no purpose, even if you wished to do so for only a hundred aurei. Authors of the other school hold that you have a right to bring suit up to a hundred aurei; and this opinion is certainly the more liberal one. When, however, you purchase for a smaller sum you will undoubtedly have a cause of action against him, since he who directs land to be bought for himself at a hundred aurei, it is evident, directs that it shall be purchased at less, if this can be done.

IX. Recte quoque mandatum contractum, si dum adhuc integra res sit revocatum fuerit, evanescit.

9. Le mandat, bien que valablement contracté, s'évanouit si, avant d'avoir reçu aucune exécution, il est révoqué.

X. Item si adhuc integro mandato mors alterius interveniat, id est, vel ejus qui mandaverit, vel illius qui mandatum suscepit, solvitur mandatum. Sed utilitatis causa receptum est, si eo mortuo qui tibi mandaverat, tu, ignorans eum decessisse, executus fueris mandatum, *posse te agere mandati actione* : alioquin *justa et probabilis ignorantia* tibi damnum adferret. Et huic simile est quod placuit, si debitores, *manumisso* dispensatore Titii, per ignorantiam liberti solverint, liberari eos, cum alioquin stricta juris ratione non possent liberari, quia alii solvissent quam cui solvere debuerint.

10. Le mandat est encore dissous si, avant l'exécution, le mandant ou le mandataire vient à mourir. Toutefois, des motifs d'utilité ont fait décider que si après la mort du mandant, et dans l'ignorance de cette mort, tu as exécuté le mandat, *tu auras l'action de mandat* ; car, sans cela, *ton ignorance légitime et plausible* te causerait préjudice. Et l'on est dans un cas semblable lorsqu'on décide que les débiteurs qui, après *l'affranchissement* de l'intendant de Titius, payent par ignorance à cet affranchi, sont libérés, bien que, selon le droit strict, ils ne dussent pas l'être, parce qu'ils ont payé à un autre que celui à qui ils auraient dû payer.

XI. Mandatum non suscipere cuilibet liberum est; susceptum autem consummandum est, aut quam primum renuntiandum, ut per semetipsum aut per alium eandem rem mandator exequatur. Nam nisi ita renuntiatus ut integra causa mandatori reservetur eandem rem explicandi, nihilominus mandati actio locum habet : *nisi justa causa intercessit*, aut non renuntiandi, aut intemptive renuntiandi.

11. Chacun est libre de refuser un mandat; mais une fois accepté, le mandataire doit l'exécuter, ou bien y renoncer assez tôt pour que le mandant puisse accomplir l'opération par lui-même ou par un autre. Car si la renonciation n'est pas faite de manière à laisser au mandant entière facilité pour cet accomplissement, l'action de mandat aura toujours lieu contre le mandataire, *à moins que de justes motifs ne l'aient empêché* de renoncer, ou de renoncer à temps.

XII. Mandatum et in diem differri, et sub conditione fieri potest.

12. Le mandat peut être à terme ou sous condition.

XIII. In summa sciendum est, mandatum nisi gratuitum sit, in aliam formam negotii cadere; nam mercede constituta, incipit locatio et conductio esse. Et, ut generaliter dixerimus, quibus casibus sine mercede suscepto officio mandati aut depositi contrahitur negotium, iis casibus interveniente mercede locatio et conductio contrahi intelligitur. Et ideo si fulloni polienda curandave vestimenta quis dederit, aut sarcinatori sarcienda, nulla mercede constituta neque promissa, mandati competit actio.

13. Enfin, le mandat, s'il n'est pas gratuit, se transforme en une autre négociation. En effet, si un prix est constitué, il devient un louage; et, pour parler généralement, dans tous les cas où l'acceptation sans salaire d'un office à rendre constitue un contrat de mandat ou de dépôt, dans ces mêmes cas il y a louage dès qu'il intervient un prix. Si donc quelqu'un donne des vêtements au foulon pour les nettoyer ou pour les soigner ou au tailleur pour les réparer, sans constitution ni promesse de salaire, il y a action de mandat.

9. Moreover, where a mandate, properly contracted, is revoked before the business has been transacted, it is of no effect.

10. Also where the death of either party takes place before the execution of the mandate has been begun, that is, either of him who gave it, or of him who undertook it, the mandate becomes void. But for the sake of convenience, it has been established that if the party who gave the mandate dies, and you, being ignorant of the fact, proceed to execute it, you can bring an action of mandate; otherwise, a just and excusable ignorance would be a source of injury to you. In like manner, it has been decided that if debtors, after the steward of Titius has been manumitted, pay him through ignorance, when he is a freedman, they are released; while, on the other hand, by a strict construction of the law they could not be released, because they have paid another than the one to whom they should have discharged the debt.

11. Every one is at liberty not to accept a mandate; but when it is accepted it should be executed, or renounced as soon as possible, so that the mandator may either dispatch the business himself or do so by someone else; for if it is not renounced so as to leave him every facility for accomplishing it, an action of mandate will still lie, unless some just cause arose either for not renouncing it, or for renouncing it inopportunately.

12. The execution of a mandate may be deferred to a certain time or be made under some condition.

13. In conclusion, it must be noted that a mandate, unless it is gratuitous, is included in some other class of bailments; for where a compensation is mentioned, it at once commences to be a leasing and hiring. And, generally speaking, in whatever instances the transaction relates to a mandate or deposit where the execution of it is without compensation, it is then understood to be a leasing and hiring, if a remuneration is stated; and therefore if you take clothing to a fuller to be pressed or cleaned, or to a tailor to be mended, no compensation being agreed upon or promised, an action of mandate can be brought.

C

“Nous, Magistrats...”

C

“We, the Bench...”

“Nous, les Magistrats...”

..., magistrats païens s’entend, nous sommes plus pour le pays que pour un parti !”
Traduisons : Peu nous chaut (chaloir !) la sauce barbare du moment, pourvu que la Caste nous offre un bel emploi anti-peuple...

DUPIN Aîné (1783-1865)

C’est la vedette de la Chicane, de la Basoche et toute l’engeance des Perrin Dandin du régime de “Juillet” (1830-1848).

Fils de Girondin, il chasse Napoléon en 1814. Son métier lui permet de se tailler sans risque une réputation dans l’opposition de “gauche” sous la Restauration. Il est de la magouille de l’Adresse des “221” de la Chambre des députés à Charles X le 16 mars 1830. Il roule pour la clique Orléaniste et la Hte Banque (Casimir Perier) qui rapte le pouvoir aux Trois Glorieuses (!) : 27-29 juil. 1830.

C’est l’éminence grise de l’Orléans, pour qui il pond la Charte. Dès février 1831, les gens du peuple assiègent sa maison ; il n’est sauvé que par la Garde Nationale du régime (“bonnets à poil”). 1832 : le voilà Pt “inamovible” de la Chambre des députés.

L’Orléans en a fait son exécuteur testamentaire ; peu lui chaut : il va comploter le 2 Décembre (1851), et sera sénateur de Napoléon III.

En 1830, il “juge” les Saint-Simoniens en tant que **Procureur Général** près la cour de Cassation. Ce poste est récupéré en 1857 ! On l’appela “CAMÉLÉON”... ou bien le Grand Dupin !!

MAUGUIN (1785-1854)

C’est de la même génération et même graine que Caméléon.

Fils de Procureur du Parlement de Louis XVI. “Extrême-gauche” sous la Restauration. Parle même d’“exporter la révolution” comme un Léon Bronstein de l’époque.

Il est au Gouvernement Provisoire de 1830. Pilier de l’Orléans, il se vendra aussi au Prince-Président... et plaidera pour les esclavagistes des USA !

Nous savons qui diabolisa le Père Enfantin...

طالب فيري - 5.03.2012

“We, the Bench...”

... pagan magistrates, at this juncture, we support more the country than a faction!”
Once translated: the purpose of the moment matters little to us, as long as the Caste offers us an handsome anti-people job...

DUPIN Aîné (1783-1865)

He features the Chicanery¹, the Lawyers², and the whole breed of the ludicrous and rapacious justices³ of the “July Regime”⁴ (1830-1848).

Son of a Girondist (federalist party of 1792), he throws out Napoleon in 1814. His business allows him safely to make a reputé for himself in the “left” opposition during the Restoration (1815-1830). He joins the dirty trick called the “221’s” deputies Address to King Charles X on 16th of March 1830. He supports the Orléanist band and the Big Bank (Casimir Perier), who captures the power at the time of the “Three Glorious Days” (!): 27-29 July 1830.

As the grey eminence of the Orléanist, he churns out for him the Charter of the Kingdom. As soon as February 1831, the popular masses besiege his house; he is only rescued by the National Guard of the system (“Bearskins”). 1832: there he is irremovable President of the Chamber of Deputies.

Orléans made him his executor; it matters little to him: he is going to plot “December 2nd” (1851), and became senator under Napoleon III.

In 1830, he “tries” Saint-Simonianists, as **Public Prosecutor** before the Court of Cassation. This station is recovered in 1857! He was called “CHAMELEON”... or else the Great Dupin!!

MAUGUIN (1785-1854)

From the same generation and the same lot as Chameleon.

Son of a prosecutor of the “Parliament” (Law Court of the Ancient Regime) of Louis XVI. “Far leftist” under the Restoration. Even talking about the “export of revolution”, as a Leon Bronstein of the times.

He belongs to the Provisional Government in 1830. Pillar of the Orléanism, he too will sell himself to the Prince-President... and will plead for the American enslavers!

We now know who is going to demonize Father Enfantin...

طالب فیردي – March 5th 2012

¹ La Chicane : deceitful proceedings.

² La Basoche.

³ Les Dandin (Perrin). Cf. Rabelais, Racine, Lafontaine.

⁴ France : the “Burgher King” cheatingly enthroned in 1830.

PROCÈS ENFANTIN : 1^{er} oct. 1830

MM. Dupin et Mauguin signalèrent, du haut de la tribune de la Chambre des Députés, une secte qui prêchait la communauté des biens et la communauté des femmes ; imputations auxquelles MM. Bazard et Enfantin crurent devoir répondre le 1^{er} octobre 1830. Voici comment ils le faisaient dans une brochure adressée à la Chambre des députés.

“Oui, sans doute, les saints-simoniens professent, sur l’avenir de la propriété et sur l’avenir des femmes, des idées qui leur sont particulières et qui se rattachent à des vues toutes particulières aussi et toutes nouvelles, sur la religion, sur le pouvoir, sur la liberté, et enfin sur tous les grands problèmes qui s’agitent aujourd’hui dans toute l’Europe d’une manière si désordonnée et si violente ; mais il s’en faut de beaucoup que ces idées soient celles qu’on leur attribue.

I

“Le système de communauté des biens s’entend universellement du partage égal entre tous les membres de la société, soit du fonds lui-même de la production, soit du fruit du travail de tous.

“Les saint-simoniens repoussent ce partage égal de la propriété, qui constituerait à leurs yeux une violence plus grande, une injustice plus révoltante que le partage inégal qui s’est effectué primitivement par la force des armes, par la conquête.

“Car ils croient à l’inégalité naturelle des hommes, et regardent cette inégalité comme la base même de l’association, comme la condition indispensable de l’ordre social.

“Ils repoussent le système de la communauté des biens, car cette communauté serait une violation manifeste de la première de toutes les lois morales qu’ils ont reçu mission d’enseigner, et qui veut qu’à l’avenir chacun soit placé selon sa capacité et rétribué selon ses œuvres.

“Mais en vertu de cette loi, ils demandent l’abolition de tous les privilèges de naissance, sans exception, et par conséquent la destruction de l’héritage, le plus grand de ces privilèges, celui qui les comprend tous aujourd’hui, et dont l’effet est de laisser au hasard la répartition des privilèges sociaux, parmi le petit nombre de ceux qui peuvent y prétendre, et de condamner la classe la plus nombreuse à la dépravation, à l’ignorance, à la misère.

“Ils demandent que tous les instruments de travail, les terres et les capitaux qui forment aujourd’hui le fonds morcelé des propriétés particulières, soient exploitées par association et hiérarchiquement de manière à ce que la tâche de chacun soit l’expression de sa capacité, et sa richesse la mesure de ses œuvres.

“Les saint-simoniens ne viennent porter atteinte à la constitution de la propriété, qu’en tant qu’elle consacre pour quelques-uns le privilège impie de l’oisiveté, c’est-à-dire de vivre du travail d’autrui ; qu’en tant qu’elle abandonne au hasard de la naissance le classement social des individus.

ENFANTIN'S TRIAL: Oct. 1st 1830

MM. Dupin and Mauguin reported, from the top of the rostrum of the Chamber of Deputies, a sect (spreading) joint ownership and joint wives; imputations to which MM. Bazard and Enfantin thought they had to rejoin, on oct. 1st 1830. Here is how they did it, in a pamphlet to the Chamber of Deputies.

“Yes, no doubt, the Saint-Simonianists advocate, about the future of property and women, thinking proper ideas, which pertain to views as well peculiar and brand new, about religion, power, liberty, and at last about all the main problems that bustle in our days through out Europe, in so wild and furious way; but, very far from that these ideas would be those we are credited for.

I

“The joint ownership system is universally understood as the equal sharing between all the members of the community, either of the funds themselves, or the fruit of everybody's labour.

“Saint-Simonianists reject this equal sharing of possessions, which would constitute, in their eyes, a greater violence, a wrong more shocking, than the unequal sharing that was effected originally by force of arms, by the conquest.

“For they believe in the natural inequality of men and consider this inequality as the very basis of partnership, as the essential condition of the social order.

“They reject the joint ownership system, because the joint ownership would be a patent breach of the foremost among the moral laws, the mission of teaching it they were entrusted, and wills that, in the years to come, everyone will be placed according to his ability, and paid according to his work.

“But, by virtue of this law, they demand the abolition of all birth privileges, barring none, and consequently the wreck of inheritance, the biggest of the said privileges, the one that include all of them nowadays, the result of which is to leave to chance the sharing out of social privileges among the minority which can seek it, and to doom the most numerous to depravity, ignorance, destitution.

“They demand that all tools, real estate and funds that make up today the broken up elements of the private ownership, should be managed the partnership way, a hierarchy being required, so as the task of each one tallies with his ability, and his wealth gauges his works.

“Saint-Simonianists only come to undermine property so long as it dedicates the impious privilege of idleness, i.e. live on the work of other people; as long as it leaves to birth chance the social classification of individuals.

II

“Le christianisme a tiré les femmes de la servitude ; mais il les a condamnées pourtant à la subalternité, et partout dans l’Europe chrétienne, nous les voyons encore frappées d’interdiction religieuse, politique et civile.

“Les saint-simoniens viennent annoncer leur affranchissement définitif, leur complète émancipation, mais sans prétendre pour cela abolir la sainte loi du mariage, proclamée par le christianisme ; ils viennent, au contraire, pour accomplir cette loi, pour lui donner une nouvelle sanction, pour ajouter à la puissance et à l’inviolabilité de l’union qu’elle consacre.

“Ils demandent, comme les chrétiens, qu’un seul homme soit uni à une seule femme ; mais ils enseignent que l’épouse doit devenir l’égale de l’époux, et que, selon la grâce particulière que Dieu a dévolue à son sexe, elle doit lui être associée dans l’exercice de la triple fonction du temple, de l’État et de la famille ; de manière à ce que l’individu social, qui, jusqu’à ce jour, a été l’homme seulement, soit désormais l’homme et la femme.

“La religion de Saint-Simon ne vient que pour mettre fin à ce trafic honteux, à cette prostitution légale, qui, sous le nom de mariage, consacre fréquemment aujourd’hui l’union monstrueuse du dévouement et de l’égoïsme, des lumières et de l’ignorance, de la jeunesse et de la décrépitude.

“Telles sont les idées les plus générales des saint-simoniens sur les changements qu’ils appellent dans la constitution de la propriété et dans la condition sociale des femmes.”



II

“Christianity pulled women out of bondage. But it nevertheless condemned them to subordination, and all over the Christian Europe, we still see them barred from religious, political and civil rights.

“Saint-Simonianists come to announce their definitive emancipation, their complete liberation, but without necessarily allege the abolition of the sacred law of marriage, declared by christianity; on the contrary they come to accomplish this law, to give to it a second endorsement, to add to the power and to the inviolability of the union it consecrates.

“They request, as the Christians that a single man is to be married to a single woman; but they teach that the wife must be on a par with the husband, and that, according to the grace vested in her sex by God, she has to consort with him in the treble function of the Temple, of the State and of the Family; so that the social individual who, until today, was only the man, may become henceforth man and woman.

“Saint-Simon’s religion comes only to end with this dishonourable traffic, to this legal prostitution which, under the name of marriage, often consecrates the monstrous union of devotion and selfishness, of enlightenment and ignorance, of youth and elderly.

“Such are the more general ideas of the Saint-Simonianists about the changes they wish in the constitution of property and in the condition of women.”



D

Prudence

D

Prudence

PRUDENCE

* **Aristote**

* **Thomas d'Aquin**



Recta Ratio Agibilium.

Programme ERM – Gérance Syndicale (p. 38 n)

PRUDENCE

* **Aristotle**

* **Thomas Aquinas**

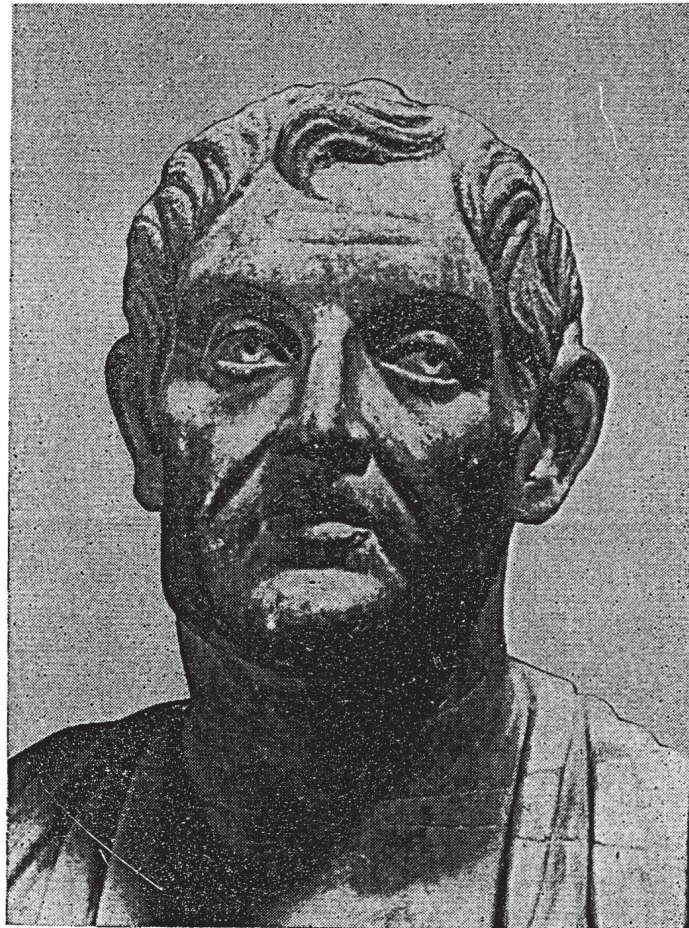


Recta Ratio Agibilium.

WRC Platform – Union Management (p. 38 n)

ÉTHIQUE DE NICOMAUQUE

ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ

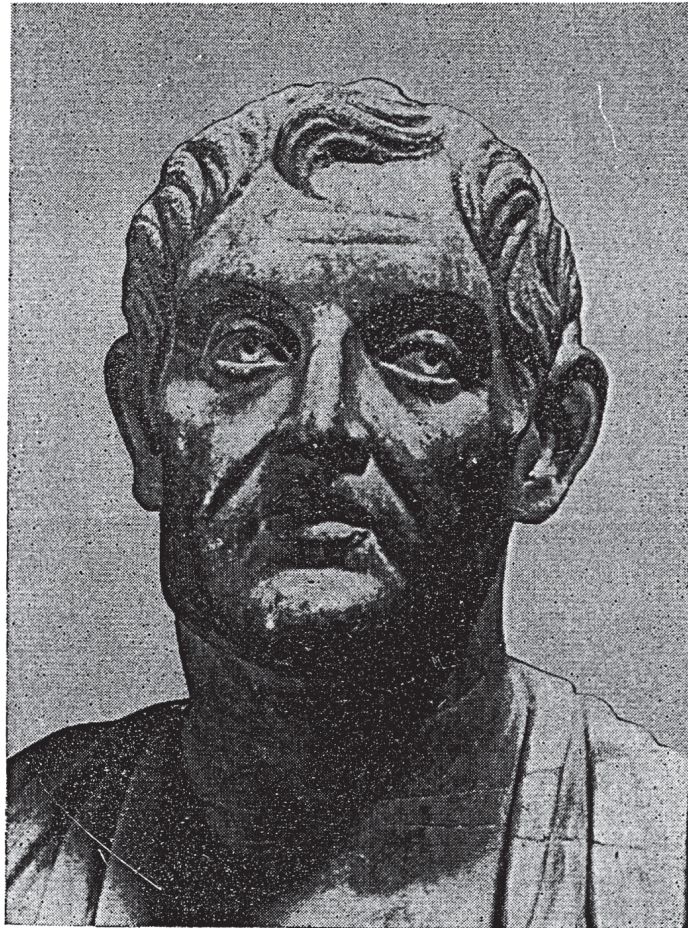


ARISTOTE

384 ——— 322
Stagire (Macédoine) Chalcis (Eubée).

NICOMACHEAN ETHICS

ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ



ARISTOTLE

384 ——— 322

Stageira (Macedonia)

Chalcis (Euboea)

LIVRE VI

[Les vertus intellectuelles]

CHAPITRE III

Ayant ainsi repris la question depuis le début, continuons notre développement sur ces vertus. Admettons qu'il y a cinq formes d'activité, par lesquelles l'âme exprime la vérité, soit par affirmation, soit par négation 174. Ce sont : l'art, la science, la prudence, la sagesse, l'intelligence, car il nous arrive de nous tromper, en suivant nos conjectures ou l'opinion.

III

Ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν. ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶν τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι. 2.

CHAPITRE V

Nous serons en mesure de discerner ce qu'est la prudence, en étudiant d'abord ceux qu'on appelle les gens prudents. Il semble bien que ce qui les caractérise, c'est le pouvoir de décider convenablement ce qui est bon et utile pour eux-mêmes — non pas partiellement, comme dans le cas de ce qui est profitable à la santé et à la vigueur, mais en général en ce qui concerne le bonheur. 2. La preuve en est que nous appelons prudents en quelque domaine ceux qui, par leurs calculs exacts, atteignent une fin honorable dans les questions où l'art n'intervient pas, de sorte que l'homme bien doué de réflexion serait la

V

Περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. Δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν ἢ πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. 2. Σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἔστιν τέχνη. Ὡστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. 3. Βουλευέται δ'

3

Let us begin, then, from the beginning, and discuss these states once more. Let it be assumed that the states by virtue of which the soul possesses truth by way of affirmation or denial are five in number, i.e. art, scientific knowledge, practical wisdom, philosophic wisdom, intuitive reason; we do not include judgement and opinion because in these we may be mistaken.

5

Regarding practical wisdom we shall get at the truth by considering who are the persons we credit with it. Now it is thought to be the mark of a man of practical wisdom to be able to deliberate well about what is good and expedient for himself, not in some particular respect, e.g. about what sorts of thing conduce to health or to strength, but about what sorts of thing conduce to the good life in general. This is shown by the fact that we credit men with practical wisdom in some particular respect when they have calculated well with a view to some good end which is one of those that are not the object of any art. It follows that in the general sense also the man who is capable

prudence même. 3. D'ailleurs, nul ne délibère sur ce qui a un caractère de nécessité et qui se trouve hors de sa portée. Aussi, puisque la science s'accompagne de démonstration et qu'il n'y a pas de démonstration de ce dont les principes ne sont pas nécessaires, — car tout ici est susceptible de changement — ; puisque, enfin, il n'est pas possible de délibérer sur ce qui possède un caractère de nécessité, il en résulte que la prudence ne saurait relever ni de la science, ni de l'art. Elle ne saurait être une science, parce que ce qui est de l'ordre de l'action est susceptible de changement, non plus qu'un art, parce qu'action et création sont différentes de nature. 4. Il reste donc que la prudence est une disposition, accompagnée de raison juste, tournée vers l'action et concernant ce qui est bien et mal pour l'homme. Car le but de la création se distingue de l'objet créé, mais il ne saurait en être ainsi du but de l'action. Le fait de bien agir, en effet, est le but même de l'action. 5. C'est bien cette raison qui nous fait reconnaître la prudence à Périclès et aux gens de cette nature : ils se montrent capables de déterminer ce qui est avantageux pour eux-mêmes et pour les hommes. Nous estimons qu'avec ces qualités ils sont vraiment capables de diriger une famille ou une cité. De là le nom de σωφροσύνη (bon sens), que nous employons pour signifier que cette qualité sauvegarde la prudence (ὥς σώζουσιν τὴν φρόνησιν). 180. 6. Effectivement, elle sauvegarde des concepts de cette sorte ; tous les concepts, en effet, ne sont pas altérés et bouleversés par les impressions de plaisir et de peine, témoin celui qui affirme ou nie que le triangle a des angles égaux à deux droits. Seuls sont altérés les concepts qui se rapportent à l'action morale. En effet, les principes en ce qui concerne l'action morale sont la fin en vue de laquelle l'action s'exécute. Celui qui est égaré par le plaisir ou la peine cesse immédiatement de voir clairement le principe et le but de la raison qui doivent l'engager à choisir et à agir en toutes circonstances. Le vice, en effet, ruine le principe moral. Aussi est-on obligé de conclure que la prudence est une disposition, s'accompagnant de raison et de vérité, tournée vers l'action et concernant les biens humains. 7. Bien plus, s'il y a des degrés de perfection dans l'art, il n'y en a pas dans la prudence. Ajoutons que celui qui, dans l'art, a la volonté déterminée de se tromper est préférable à celui qui se trompe à son insu. En ce qui concerne la prudence, c'est le contraire, de même que dans les autres vertus. Il est donc clair que la prudence est une vertu, non pas un art 181. 8. Comme il y a dans l'âme deux parties qui sont douées de raison, la prudence a des chances d'être la vertu de l'une d'elles, celle qui a pour objet de conjecturer, car, au sujet du contingent, interviennent l'opinion et la prudence. Toutefois la prudence n'est pas seulement une disposition éclairée par la raison : la preuve c'est que l'oubli pourrait atteindre une disposition de cette sorte, ce qu'il ne peut faire pour la prudence.



grec

CHAPITRE VI

of deliberating has practical wisdom. Now no one deliberates about things that are invariable, nor about things that it is impossible for him to do. Therefore, since scientific knowledge involves demonstration, but there is no demonstration of things whose first principles are variable (for all such things might actually be otherwise), and since it is impossible to deliberate about things that are of necessity, practical wisdom cannot be scientific knowledge nor art; not science because that which can be done is capable of being otherwise, not art because action and making are different kinds of thing. The remaining alternative, then, is that it is a true and reasoned state of capacity to act with regard to the things that are good or bad for man. For while making has an end other than itself, action cannot; for good action itself is its end. It is for this reason that we think Pericles and men like him have practical wisdom, viz. because they can see what is good for themselves and what is good for men in general; we consider that those can do this who are good at managing households or states. (This is why we call temperance (*sophrosune*) by this name; we imply that it preserves one's practical wisdom (*sozousa tan phronsin*). Now what it preserves is a judgement of the kind we have described. For it is not any and every judgement that pleasant and painful objects destroy and pervert, e.g. the judgement that the triangle has or has not its angles equal to two right angles, but only judgements about what is to be done. For the originating causes of the things that are done consist in the end at which they are aimed; but the man who has been ruined by pleasure or pain forthwith fails to see any such originating cause-to see that for the sake of this or because of this he ought to choose and do whatever he chooses and does; for vice is destructive of the originating cause of action.) Practical wisdom, then, must be a reasoned and true state of capacity to act with regard to human goods. But further, while there is such a thing as excellence in art, there is no such thing as excellence in practical wisdom; and in art he who errs willingly is preferable, but in practical wisdom, as in the virtues, he is the reverse. Plainly, then, practical wisdom is a virtue and not an art. There being two parts of the soul that can follow a course of reasoning, it must be the virtue of one of the two, i.e. of that part which forms opinions; for opinion is about the variable and so is practical wisdom. But yet it is not only a reasoned state; this is shown by the fact that a state of that sort may be forgotten but practical wisdom cannot.



οὐθεις περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πράττειν· ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετὰ ἀποδείξεως, ὣν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μὴ ἔστιν ἀπόδειξις (πάντα γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν), καὶ οὐκ ἔστιν βουλευσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. 4. Λείπεται ἄρ' αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθοῦς μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. Τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστιν γὰρ αὕτη ἡ εὐπραξία τέλος. 5. Διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικοὺς. Ἐνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσιν τὴν φρόνησιν. 6. Σώζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν. Οὐ γὰρ ἅπασαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει ἢ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν. Αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἔνεκα τὰ πρακτά· τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθύς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἔνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦτο αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν. Ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς. Ὡστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθοῦς περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν. 7. Ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἔστιν ἀρετή, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν. Καὶ ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἐκὼν ἀμαρτάνων αἰρετώτερος, περὶ δὲ φρόνησιν ἥττον, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς. Δῆλον οὖν ὅτι ἀρετή τίς ἐστιν καὶ οὐ τέχνη. 8. Δυοῖν δ' ὄντοι μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἔχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ· ἢ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον· σημεῖον δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἑξέως ἐστιν, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.



1226 - 1274

canonise: 1323

Thomas d'Aquin



1226 - 1274

canonized: 1323

Thomas Aquinas

LA SOMME THÉOLOGIQUE ⁽¹⁾

DE

SAINT THOMAS

*
TRADUITE INTÉGRALEMENT EN FRANÇAIS,

POUR LA PREMIÈRE FOIS,

AVEC DES NOTES THÉOLOGIQUES, HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES,

PAR

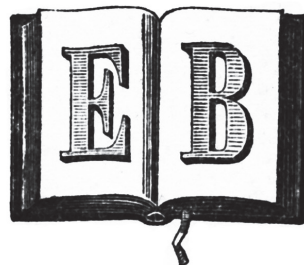
M. l'abbé DRIOUX,

Auteur du Cours complet d'histoire, de géographie et de littérature, membre de la société littéraire de l'université catholique de Louvain.

OUVRAGE DÉDIÉ A MONSIEUR PARISIS,

Et honoré des approbations et des encouragements de NN. SS. les archevêques et évêques de Tours, d'Arras, du Mans, de Poitiers, et du R. P. Lacordaire.

TOME QUATRIÈME.



PARIS,

LIBRAIRIE ECCLÉSIASTIQUE ET CLASSIQUE

D'EUGÈNE BELIN,

RUE DE VAUGIRARD, N° 52,

DERRIÈRE LE SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE.

1852.

* Faux ! Plein de pages en latin, on en parle de sexe 600 ans après !
(1) 5000 pages...

LA SOMME THÉOLOGIQUE ⁽¹⁾
DE
SAINT THOMAS

TRADUITE INTÉGRALEMENT* EN FRANÇAIS,

POUR LA PREMIÈRE FOIS,

AVEC DES NOTES THÉOLOGIQUES, HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES,

PAR

M. l'abbé DRIOUX,

Auteur du Cours complet d'histoire, de géographie et de littérature, membre de la société littéraire de l'université catholique de Louvain.

OUVRAGE DÉDIÉ A MONSIEUR PARISIS,

Et honoré des approbations et des encouragements de NN. SS. les archevêques et évêques de Tours, d'Arras, du Mans, de Poitiers, et du R. P. Lacordaire.

TOME QUATRIÈME.



PARIS,

LIBRAIRIE ECCLÉSIASTIQUE ET CLASSIQUE

D'EUGÈNE BELIN,

RUE DE VAUGIRARD, N° 52,

DERRIÈRE LE SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE.

1852.

* Wrong! A lot of pages in Latin ... where it is talked about sex! 600 years afterwards!

(1) 5000 pages...

Vertus THÉOLOGALES – Foi * Espérance * Charité.

Vertus CARDINALES – Prudence * Justice * Force * Tempérance.



PRUDENCE (70 pages)

- 1** Q. 47 En elle-même (16 Articles). Gynmt de Soi-même. Annexe Programme ERM.
19 pages
- Q. 48 Ses 3 parties INTÉGRANTES : Mémoire – Intelligence – Prévoyance. p. 401
- Q. 49 Chaque partie. p. 403
- 2** Q. 50 Ses 3 parties SUBJECTIVES (espèces qui Gouvernent la Multitude). p. 413
Politique-Économie-Militaire.
- Q. 51 Vertus (unies à la Prudence). p. 417
- 3** Q. 52 Don de Conseil (qui correspond à la Prudence). p. 423
- Q. 53 Vices (opposés à la Prudence). p. 428
- * Manifestement contraires.
- ⇒ Imprudence.
- Dont : Témérité, Inconsidération, Inconstance.
- Origine de ces vices.
- 4** Q. 54 ⇒ Négligence. p. 435
- Q. 55 * Fausse Ressemblance. p. 439
- ⇒ “Prudence” de la chair.
- ⇒ l’Astuce (dont Dol et Fraude).
- ⇒ Sollicitude des choses temporelles.
- ⇒ Sollicitude des choses futures.
- Origine de ces vices ; rôle de l’Avarice.
- 5** Q. 56 Préceptes. p. 448
- * Qui regardent la Prudence.
- * Ayant pour objet les Vices opposés.
-

THEOLOGICAL Virtues – Faith * Hope * Charity.

CARDINAL Virtues – Prudence * Justice * Fortitude * Temperance.



PRUDENCE (70 pages)

- 1** Q. 47 In-Itself (16 Articles). Self Government. Appendices of WRC Platform.
19 pages
- Q. 48 Its 3 INTEGRAL parts : Memory – Understanding – Foresight.
- Q. 49 Each part.
- 2** Q. 50 Its 3 SUBJECTIVE parts (species that Govern the Crowd).
Politics-Economics-Military.
- Q. 51 Virtues (connected with Prudence).
- 3** Q. 52 Gift of Counsel (which corresponds to Prudence).
- Q. 53 Vices (opposed to Prudence).
* Evidently reverse.
⇒ Imprudence.
Of which: Temerity, Thoughtlessness, Inconstancy.
Origin of these vices.
- 4** Q. 54 ⇒ Negligence.
- Q. 55 * False Likeness.
⇒ “Prudence” of the flesh.
⇒ Craftiness (of which Guile and Fraud).
⇒ Solicitude of worldly affairs.
⇒ Solicitude of next world affairs.
Origin of these vices; Covetousness role.
- 5** Q. 56 Precepts.
* Relating to Prudence.
* Relating to the opposite Vices.
-

Prudence⁽¹⁾

QUESTION XLVII.

DE LA PRUDENCE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Après avoir parlé des vertus théologales nous avons à nous occuper des vertus cardinales. Nous traiterons : 1° de la prudence considérée en elle-même ; 2° de ses parties ; 3° du don qui lui correspond ; 4° des vices qui lui sont opposés ; 5° des préceptes qui la concernent. — Sur le premier point il y a seize questions à examiner : 1° La prudence existe-t-elle dans la volonté ou dans la raison ? — 2° Si elle est dans la raison est-elle seulement dans la raison pratique, ou si elle est encore dans la raison spéculative ? — 3° Peut-elle connaître les choses particulières ? — 4° Est-elle une vertu ? — 5° Est-elle une vertu spéciale ? — 6° Prédétermine-t-elle aux vertus morales leur fin ? — 7° Etablit-elle en elles un milieu ? — 8° Le commandement est-il son acte propre ? — 9° La sollicitude ou la vigilance lui appartient-elle ? — 10° La prudence s'étend-elle au gouvernement de la multitude ? — 11° La prudence qui a pour objet le bien individuel est-elle de la même espèce que celle qui se rapporte au bien général ? — 12° La prudence existe-t-elle dans les sujets ou seulement dans les princes ? — 13° Se trouve-t-elle dans les méchants ? — 14° Se trouve-t-elle dans tous les bons ? — 15° Nous vient-elle de la nature ? — 16° La perd-on par l'oubli ?

ARTICLE I. — LA PRUDENCE EXISTE-T-ELLE DANS LA PUISSANCE COGNITIVE OU DANS LA PUISSANCE APPÉTITIVE ?

1. Il semble que la prudence n'existe pas dans la puissance cognitive, mais dans la puissance appétitive. Car saint Augustin dit (*Lib. de mor. Eccles.* cap. 15) : La prudence est l'amour qui distingue avec sagacité ce qui nous aide de ce qui est au contraire pour nous une entrave. Or, l'amour n'existe pas dans la puissance cognitive, mais dans la puissance appétitive. La prudence existe donc aussi dans cette dernière faculté.

2. Comme on le voit d'après la définition précédente, c'est à la prudence qu'il appartient de choisir avec sagacité. Or, l'élection est un acte de la puissance appétitive, comme nous l'avons vu (1^{re} 2^e, quest. XIII, art. 1). La prudence n'existe donc pas dans la puissance cognitive, mais dans la puissance appétitive.

3. D'après Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5), une faute volontaire dans les arts est préférable à une faute involontaire ; il n'en est pas de même à l'égard de la prudence, et des autres vertus. Or, les vertus morales dont il parle en cet endroit existent dans la partie appétitive, tandis que l'art existe dans la raison. La prudence existe donc dans la partie appétitive plus que dans la raison.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 61)

(1) Saint Paul n'a pas voulu dire que toutes les choses qui appartiennent à la sagesse du monde sont cause de la folie du péché.

(1) Rien que sur la Prudence, au total il y a 68 pages - Ici, le début. (20 p.)

Prudence

Question 47

OF PRUDENCE, CONSIDERED IN ITSELF.

After treating of the theological virtues, we must in due sequence consider the cardinal virtues. In the first place we shall consider prudence in itself; secondly, its parts; thirdly, the corresponding gift; fourthly, the contrary vices; fifthly, the precepts concerning prudence.

Under the first head there are sixteen points of inquiry:

- (1) Whether prudence is in the will or in the reason?
- (2) If in the reason, whether it is only in the practical, or also in the speculative reason?
- (3) Whether it takes cognizance of singulars?
- (4) Whether it is virtue?
- (5) Whether it is a special virtue?
- (6) Whether it appoints the end to the moral virtues?
- (7) Whether it fixes the mean in the moral virtues?
- (8) Whether its proper act is command?
- (9) Whether solicitude or watchfulness belongs to prudence?
- (10) Whether prudence extends to the governing of many?
- (11) Whether the prudence which regards private good is the same in species as that which regards the common good?
- (12) Whether prudence is in subjects, or only in their rulers?
- (13) Whether prudence is in the wicked?
- (14) Whether prudence is in all good men?
- (15) Whether prudence is in us naturally?
- (16) Whether prudence is lost by forgetfulness?

Art. I. — Whether prudence is in the cognitive or in the appetitive faculty?

Objection 1: It would seem that prudence is not in the cognitive but in the appetitive faculty. For Augustine says (De Morib. Eccl. xv): «Prudence is love choosing wisely between the things that help and those that hinder.» Now love is not in the cognitive, but in the appetitive faculty. Therefore prudence is in the appetitive faculty.

Objection 2: Further, as appears from the foregoing definition it belongs to prudence «to choose wisely.» But choice is an act of the appetitive faculty, as

que la prudence est la connaissance des choses que l'on doit rechercher et de celles qu'on doit fuir (1).

CONCLUSION. — La prudence, par laquelle nous jugeons de l'avenir par le présent et le passé, doit exister dans la partie cognitive et raisonnable.

Il faut répondre que, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. x ad litt. P), on appelle *prudent* celui qui voit en quelque sorte de loin (2), parce qu'il est pénétrant et qu'il prévoit l'issue des événements incertains de ce monde. Or, la vision n'appartient pas à la puissance appétitive, mais à la puissance cognitive. D'où il est manifeste que la prudence appartient directement à la puissance cognitive, mais non à la puissance sensitive, parce qu'elle ne nous fait pas seulement connaître ce qui est présent et ce qui s'offre aux sens (3). La connaissance de l'avenir par le présent ou le passé, ce qui constitue la prudence, est, à proprement parler, l'œuvre de la raison; parce qu'elle résulte d'une certaine comparaison. D'où il suit que la prudence proprement dite existe dans la raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXII, art. 4), la volonté porte toutes les puissances à produire leurs actes. Or, le premier acte de la puissance appétitive est l'amour, comme nous l'avons dit (1^a 2^a, quest. xxv, art. 1 et 2). Ainsi donc on donne à la prudence le nom d'amour, non pas essentiellement, mais dans le sens que l'amour porte la prudence à s'exercer. C'est pourquoi saint Augustin ajoute que la prudence est un amour qui sait bien discerner ce qui l'aide à tendre vers Dieu, et ce qui peut l'en empêcher. — On dit que l'amour sait discerner, parce qu'il porte la raison à faire ce discernement.

Il faut répondre au *second*, que l'homme prudent considère les choses qui sont éloignées, selon qu'elles peuvent être un secours ou un obstacle relativement à ce qu'il doit faire dans le présent. D'où il est évident que les choses que la prudence considère se rapportent à d'autres comme à leur fin. Or, à l'égard des moyens, il y a le conseil qui existe dans la raison et l'élection qui existe dans l'appétit (4). De ces deux choses le conseil est celle qui appartient le plus proprement à la prudence. Car Aristote dit (*Eth.* lib. vi, cap. 5) que l'homme prudent est un bon conseiller. Mais l'élection présupposant le conseil, puisqu'elle appartient à l'appétit préalablement éclairé par la réflexion, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. iii, cap. 3), il s'ensuit qu'elle peut être attribuée à la prudence conséquemment, dans le sens que la prudence dirige l'élection au moyen du conseil.

Il faut répondre au *troisième*, que le mérite de la prudence ne consiste pas dans la considération seule des choses (5), mais encore dans leur application à l'œuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. C'est pourquoi si l'on pèche sous ce rapport, la faute est absolument contraire à la prudence; parce que, comme la fin est ce qu'il y a de principal en chaque chose, de même les fautes qui se rapportent à la fin sont les plus graves. Aussi Aristote ajoute que la prudence n'existe pas seulement dans la raison, comme l'art. Car elle s'applique à l'action, ainsi que nous l'avons dit (1^a 2^a, quest. LVII, art. 4), ce qui se fait par la volonté.

(1) On définit ordinairement la prudence, une habitude intellectuelle qui dirige les actes humains conformément à la droite raison en toutes circonstances. Cette définition revient à celle de saint Augustin, qui est aussi la même que celle d'Aristote (Cf. art. seq. sed contrà).

(2) Il fait venir *prudens* de *porro videns*.

(3) La connaissance sensitive est celle des animaux qui perçoivent les choses présentes, mais qui ne peuvent comparer, raisonner.

(4) Ou la volonté.

(5) Ce caractère exclusif est le propre de l'art.

stated above (FS, Q[13], A[1]). Therefore prudence is not in the cognitive but in the appetitive faculty.

Objection 3: Further, the Philosopher says (Ethic. vi, 5) that «in art it is better to err voluntarily than involuntarily, whereas in the case of prudence, as of the virtues, it is worse.» Now the moral virtues, of which he is treating there, are in the appetitive faculty, whereas art is in the reason. Therefore prudence is in the appetitive rather than in the rational faculty.

On the contrary, Augustine says (QQ. lxxxiii, qu. 61): «Prudence is the knowledge of what to seek and what to avoid.»

I answer that, As Isidore says (Etym. x): «A prudent man is one who sees as it were from afar, for his sight is keen, and he foresees the event of uncertainties.» Now sight belongs not to the appetitive but to the cognitive faculty. Wherefore it is manifest that prudence belongs directly to the cognitive, and not to the sensitive faculty, because by the latter we know nothing but what is within reach and offers itself to the senses: while to obtain knowledge of the future from knowledge of the present or past, which pertains to prudence, belongs properly to the reason, because this is done by a process of comparison. It follows therefore that prudence, properly speaking, is in the reason.

Reply to Objection 1: As stated above (FP, Q[82], A[4]) the will moves all the faculties to their acts. Now the first act of the appetitive faculty is love, as stated above (FS, Q[25], AA[1],2). Accordingly prudence is said to be love, not indeed essentially, but in so far as love moves to the act of prudence. Wherefore Augustine goes on to say that «prudence is love discerning aright that which helps from that which hinders us in tending to God.» Now love is said to discern because it moves the reason to discern.

Reply to Objection 2: The prudent man considers things afar off, in so far as they tend to be a help or a hindrance to that which has to be done at the present time. Hence it is clear that those things which prudence considers stand in relation to this other, as in relation to the end. Now of those things that are directed to the end there is counsel in the reason, and choice in the appetite, of which two, counsel belongs more properly to prudence, since the Philosopher states (Ethic. vi, 5,7,9) that a prudent man «takes good counsel.» But as choice presupposes counsel, since it is «the desire for what has been already counselled» (Ethic. iii, 2), it follows that choice can also be ascribed to prudence indirectly, in so far, to wit, as prudence directs the choice by means of counsel.

Reply to Objection 3: The worth of prudence consists not in thought merely, but in its application to action, which is the end of the practical reason. Wherefore if any defect occur in this, it is most contrary to prudence, since, the end being of most import in everything, it follows that a defect which touches the end is the worst of all. Hence the Philosopher goes on to say (Ethic. vi, 5) that prudence is «something more than a merely rational habit,» such as art is, since, as stated above (FS, Q[57], A[4]) it includes application to action, which application is an act of the will.

**ARTICLE II. — LA PRUDENCE N'APPARTIENT-ELLE QU'À LA RAISON PRATIQUE
OU SI ELLE APPARTIENT AUSSI À LA RAISON SPÉCULATIVE (1)?**

1. Il semble que la prudence n'appartienne pas seulement à la raison pratique, mais encore à la raison spéculative. Car il est dit (*Prov. x, 23*) : *La sagesse est dans l'homme la prudence*. Or, la sagesse consiste surtout dans la contemplation. Donc la prudence aussi.

2. Saint Ambroise dit (*De offic. lib. I, cap. 24*) : La prudence se livre à l'investigation du vrai et inspire le désir d'une science plus parfaite. Or, ce caractère appartient à la raison spéculative. La prudence consiste donc aussi dans cette raison.

3. Aristote place l'art et la prudence dans la même partie de l'âme, comme on le voit (*Eth. lib. VI, cap. 1*). Or, l'art n'est pas seulement pratique, mais il est encore spéculatif, comme cela est évident pour les arts libéraux. La prudence doit donc aussi être tout à la fois pratique et spéculative.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (*Eth. lib. VI, cap. 5*) que la prudence est la droite raison des choses que l'on doit faire. Or, ce caractère n'appartient qu'à la raison pratique. Donc la prudence n'existe que dans cette raison.

CONCLUSION. — Puisqu'il appartient à l'homme prudent de donner de bons conseils, la prudence ne consiste que dans la raison pratique.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Eth. lib. VI, cap. 5*), la prudence consiste dans la faculté de donner de bons conseils. Or, le conseil a pour objet ce que nous devons faire par rapport à une fin. La raison des choses que nous devons faire pour une fin est la raison pratique. D'où il est évident que la prudence ne consiste que dans cette raison.

Il faut répondre au premier argument, que, comme nous l'avons dit (quest. XLV, art. 1 et 3), la sagesse considère la cause qui est absolument la plus élevée. Par conséquent, la méditation de la cause la plus haute dans un genre appartient à la sagesse dans ce genre. Or, dans le genre des actes humains la cause la plus élevée est la fin qui est commune à la vie humaine tout entière, et la prudence se rapporte à cette fin. Car Aristote dit (*Eth. lib. VI, cap. 5 et 9*) que, comme celui qui raisonne bien par rapport à une fin particulière, par exemple, par rapport à la victoire, est réputé prudent, non d'une manière absolue, mais dans ce genre-là, c'est-à-dire dans la science de la guerre; de même celui qui raisonne bien relativement à tout l'ensemble de la vie, mérite absolument le nom de prudent. D'où il est évident que la prudence est la sagesse dans les choses humaines, mais non la sagesse absolue, parce qu'elle ne se rapporte pas absolument à la cause la plus élevée, puisqu'elle a pour objet le bien humain qui n'est pas le meilleur de tous les biens (2). C'est pourquoi il est dit expressément que *la prudence est la sagesse pour l'homme*, mais non la sagesse absolument.

Il faut répondre au second, que saint Ambroise et Cicéron (*De inv. lib. II*) prennent, dans un sens plus large, la prudence pour toute connaissance humaine spéculative aussi bien que pratique.—D'ailleurs on pourrait dire que l'acte de la raison spéculative, selon qu'il est volontaire, est l'objet de l'élection et du conseil quant à son exercice (3), et que par conséquent il se rapporte

(4) Dans un sens large la prudence comprend toutes les connaissances pratiques et spéculatives qui se rapportent aux mœurs. Elle comprend de cette manière la foi et la théologie, et l'Écriture la désigne souvent sous le nom de sagesse. Mais dans un sens strict elle est seulement pratique.

(2) La cause la plus élevée, c'est Dieu, et le

meilleur de tous les biens, c'est le bien surnaturel.

(5) Ainsi l'homme est libre de s'occuper de mathématiques ou de ne pas s'en occuper, mais quand il s'en occupe il ne peut pas concevoir les rapports autrement qu'ils ne sont.

Art. II. — Whether prudence belongs to the practical reason alone or also to the speculative reason?

Objection 1: It would seem that prudence belongs not only to the practical, but also to the speculative reason. For it is written (Prov. 10:23): «Wisdom is prudence to a man.» Now wisdom consists chiefly in contemplation. Therefore prudence does also.

Objection 2: Further, Ambrose says (De Offic. i, 24): «Prudence is concerned with the quest of truth, and fills us with the desire of fuller knowledge.» Now this belongs to the speculative reason. Therefore prudence resides also in the speculative reason.

Objection 3: Further, the Philosopher assigns art and prudence to the same part of the soul (Ethic. vi, 1). Now art may be not only practical but also speculative, as in the case of the liberal arts. Therefore prudence also is both practical and speculative.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vi, 5) that prudence is right reason applied to action. Now this belongs to none but the practical reason. Therefore prudence is in the practical reason only.

I answer that, According to the Philosopher (Ethic. vi, 5) «a prudent man is one who is capable of taking good counsel.» Now counsel is about things that we have to do in relation to some end: and the reason that deals with things to be done for an end is the practical reason. Hence it is evident that prudence resides only in the practical reason.

Reply to Objection 1: As stated above (Q[45], AA[1],3), wisdom considers the absolutely highest cause: so that the consideration of the highest cause in any particular genus belongs to wisdom in that genus. Now in the genus of human acts the highest cause is the common end of all human life, and it is this end that prudence intends. For the Philosopher says (Ethic. vi, 5) that just as he who reasons well for the realization of a particular end, such as victory, is said to be prudent, not absolutely, but in a particular genus, namely warfare, so he that reasons well with regard to right conduct as a whole, is said to be prudent absolutely. Wherefore it is clear that prudence is wisdom about human affairs: but not wisdom absolutely, because it is not about the absolutely highest cause, for it is about human good, and this is not the best thing of all. And so it is stated significantly that «prudence is wisdom for man,» but not wisdom absolutely.

Reply to Objection 2: Ambrose, and Tully also (De Invent. ii, 53) take the word prudence in a broad sense for any human knowledge, whether speculative or practical. And yet it may also be replied that the act itself of the speculative reason, in so far as it is voluntary, is a matter of choice and counsel as to its exercise; and consequently comes under the direction of prudence. On the other hand, as regards its specification in relation to its object which is the «necessary true,» it comes under neither counsel nor prudence.

à la prudence ; mais que quant à son espèce, selon qu'il se rapporte à son objet qui est la vérité nécessaire , il n'est ni l'objet du conseil, ni l'objet de la prudence.

Il faut répondre au *troisième*, que l'application de la droite raison à un objet que l'on doit faire se rapporte à l'art ; mais la prudence ne renferme que l'application de la droite raison aux choses qui sont l'objet du conseil, et le conseil porte sur les choses qui n'ont pas un moyen déterminé pour arriver à leur fin (1) (*Eth.* lib. III, cap. 3). Mais comme la raison spéculative produit des choses telles que le syllogisme, la proposition, etc., dans lesquelles on procède d'après des règles certaines et déterminées ; il s'ensuit qu'à l'égard de ces choses on peut concevoir qu'elles soient soumises à l'art, mais non à la prudence ; et c'est ce qui fait qu'il y a des arts spéculatifs, tandis qu'il n'y a pas de prudence qui ait ce caractère.

ARTICLE III. — LA PRUDENCE PEUT-ELLE CONNAÎTRE LES CHOSSES PARTICULIÈRES ?

1. Il semble qu'il n'appartienne pas à la prudence de connaître les choses particulières. Car la prudence existe dans la raison, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, la raison a pour objet ce qui est universel, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. I, text. 49). Par conséquent la prudence n'est apte à connaître que les choses universelles.

2. Les choses particulières sont infinies. Or, la raison ne peut comprendre ce qui est infini. La prudence qui est la droite raison n'a donc pas pour objet ce qui est individuel.

3. On connaît les choses particulières par les sens. Or, la prudence n'existe pas dans les sens ; car il y en a beaucoup qui ont les sens extérieurs très-pénétrants et qui ne sont pas prudents. La prudence n'a donc pas pour objet les choses particulières.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 7) que la prudence n'a pas seulement pour objet les choses universelles, mais qu'elle doit encore connaître les choses particulières.

CONCLUSION. — Il appartient à l'homme prudent de connaître non-seulement les principes universels de la raison pratique, mais encore les principes particuliers auxquels les actions se rapportent.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 3), la prudence ne se borne pas aux spéculations de la raison, mais elle applique encore les principes aux actions ; ce qui est la fin de la raison pratique. Or, on ne peut convenablement appliquer une chose à une autre, si on ne les connaît pas toutes les deux, c'est-à-dire si on ne connaît l'objet qu'on applique et le sujet auquel on l'applique (2). Comme les actions sont individuelles, il faut nécessairement que celui qui est prudent connaisse les principes universels de la raison, et qu'il sache aussi les choses particulières qui sont l'objet des opérations.

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison a principalement et directement les choses universelles pour objet ; mais qu'elle peut néanmoins les appliquer à des faits particuliers (3). Ainsi les conséquences des syllogismes ne sont pas seulement universelles, mais elles sont encore par-

(4) Dans les choses pratiques les moyens doivent varier selon les circonstances. Souvent, pour arriver au même but, il faut prendre des voies opposées. C'est pour cela que la prudence ne peut, comme l'art, être assujettie à des règles fixes et invariables.

(2) Le sujet auquel on applique les principes généraux est toujours une chose particulière, d'après cet axiome : *Actiones sunt suppositorum.*

(3) Voyez à ce sujet tom. II, pag. 151.

Reply to Objection 3: Every application of right reason in the work of production belongs to art: but to prudence belongs only the application of right reason in matters of counsel, which are those wherein there is no fixed way of obtaining the end, as stated in *Ethic.* iii, 3. Since then, the speculative reason makes things such as syllogisms, propositions and the like, wherein the process follows certain and fixed rules, consequently in respect of such things it is possible to have the essentials of art, but not of prudence; and so we find such a thing as a speculative art, but not a speculative prudence.

Art. III. — Whether prudence takes cognizance of singulars?

Objection 1: It would seem that prudence does not take cognizance of singulars. For prudence is in the reason, as stated above (AA[1],2). But «reason deals with universals,» according to *Phys.* i, 5. Therefore prudence does not take cognizance except of universals.

Objection 2: Further, singulars are infinite in number. But the reason cannot comprehend an infinite number of things. Therefore prudence which is right reason, is not about singulars.

Objection 3: Further, particulars are known by the senses. But prudence is not in a sense, for many persons who have keen outward senses are devoid of prudence. Therefore prudence does not take cognizance of singulars.

On the contrary, The Philosopher says (*Ethic.* vi, 7) that «prudence does not deal with universals only, but needs to take cognizance of singulars also.»

I answer that, As stated above (A[1], ad 3), to prudence belongs not only the consideration of the reason, but also the application to action, which is the end of the practical reason. But no man can conveniently apply one thing to another, unless he knows both the thing to be applied, and the thing to which it has to be applied. Now actions are in singular matters: and so it is necessary for the prudent man to know both the universal principles of reason, and the singulars about which actions are concerned.

Reply to Objection 1: Reason first and chiefly is concerned with universals, and yet it is able to apply universal rules to particular cases: hence the conclusions of syllogisms are not only universal, but also particular, because the intellect by a kind of reflection extends to matter, as stated in *De Anima* iii.

ticuliers, parce que l'intellect au moyen de la réflexion s'étend à la matière, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 10).

Il faut répondre au *second*, que de ce que la raison humaine ne peut comprendre l'infinité des choses particulières, il s'ensuit que *nos prévisions sont incertaines*, comme le dit la Sagesse (ix). Cependant par l'expérience ces infinis sont ramenés à des finis qui se rencontrent le plus souvent (1), et dont la connaissance suffit à la prudence humaine.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 8), la prudence ne consiste pas dans les sens extérieurs par lesquels nous connaissons toutes les choses sensibles qui leur sont propres; mais dans le sens interne que la mémoire et l'expérience perfectionnent pour qu'il juge mieux des choses particulières qu'il éprouve. Toutefois elle n'existe pas dans ce sens interne comme dans son sujet principal; mais elle réside principalement dans la raison, et ce n'est que par l'application (2) qu'elle arrive à ce sens interne.

ARTICLE IV. — LA PRUDENCE EST-ELLE UNE VERTU ?

1. Il semble que la prudence ne soit pas une vertu. Car saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. I, cap. 13) que la prudence est la science des choses qu'il faut désirer et de celles qu'il faut éviter. Or, la science se distingue par opposition de la vertu, comme on le voit (*Prædic. cap. de qualit.*). La prudence n'est donc pas une vertu.

2. Il n'y a pas la vertu de la vertu, mais il y a la vertu de l'art, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5). L'art n'est donc pas une vertu. Et comme la prudence est comprise dans l'art, puisqu'il est dit du roi Hiram (II. *Paralip.* XI, 14) : *qu'il savait graver sur toutes sortes de figures et découvrir prudemment tout ce qui est nécessaire à toute sorte d'ouvrage*, il s'ensuit que la prudence n'est pas une vertu.

3. Aucune vertu ne peut être immodérée. Or, la prudence l'est; autrement il aurait été inutile de dire (*Prov.* XXIII, 4) : *Mettez des bornes à votre prudence*. La prudence n'est donc pas une vertu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. 27) que la prudence, la tempérance, la force et la justice forment quatre vertus.

CONCLUSION. — Puisqu'il appartient à la prudence de faire une application de la droite raison, elle n'est pas seulement une vertu intellectuelle, mais elle est encore nécessairement une vertu morale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit en traitant des vertus en général (1^{re} 2^e, quest. LV, art. 2 et 3, et quest. LVI, art. 1), la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et ce qui rend bonnes ses œuvres. Le mot bon peut s'entendre de deux manières : matériellement il s'entend de la chose elle-même qui est bonne; formellement il désigne la raison de sa bonté. C'est cette dernière espèce de bien qui est l'objet de la puissance appetitive. C'est pourquoi s'il y a des habitudes qui rendent droite l'action de la raison (3) sans avoir égard à la droiture de l'appétit, elles sont des vertus très-imparfaites, parce qu'elles se rapportent au bien matériellement, c'est-à-dire à ce qui est bon, sans le considérer comme tel. Les habitudes qui se rapportent à la droiture de l'appétit sont des vertus plus parfaites,

(1) On les ramène à des genres ou des espèces, et sur ces généralités on établit des conjectures qui ne sont pas infallibles à la vertu, mais qui offrent les garanties nécessaires de certitude dans la pratique.

(2) Dans le sens que la prudence applique les choses générales, qui sont l'objet de la raison, aux

choses particulières, qui sont propres au sens intérieur.

(3) Telles sont les vertus intellectuelles, qui se bornent à diriger l'entendement dans ses opérations, et qui n'ont aucun rapport avec la vie pratique.

Reply to Objection 2: It is because the infinite number of singulars cannot be comprehended by human reason, that «our counsels are uncertain» (Wis. 9:14). Nevertheless experience reduces the infinity of singulars to a certain finite number which occur as a general rule, and the knowledge of these suffices for human prudence.

Reply to Objection 3: As the Philosopher says (Ethic. vi, 8), prudence does not reside in the external senses whereby we know sensible objects, but in the interior sense, which is perfected by memory and experience so as to judge promptly of particular cases. This does not mean however that prudence is in the interior sense as in its principle subject, for it is chiefly in the reason, yet by a kind of application it extends to this sense.

Art. IV. — Whether prudence is a virtue?

Objection 1: It would seem that prudence is not a virtue. For Augustine says (De Lib. Arb. i, 13) that «prudence is the science of what to desire and what to avoid.» Now science is condivided with virtue, as appears in the Predicaments (vi). Therefore prudence is not a virtue.

Objection 2: Further, there is no virtue of a virtue: but «there is a virtue of art,» as the Philosopher states (Ethic. vi, 5): wherefore art is not a virtue. Now there is prudence in art, for it is written (2 Paralip. ii, 14) concerning Hiram, that he knew «to grave all sort of graving, and to devise ingeniously [prudenter] all that there may be need of in the work.» Therefore prudence is not a virtue.

Objection 3: Further, no virtue can be immoderate. But prudence is immoderate, else it would be useless to say (Prov. 23:4): «Set bounds to thy prudence.» Therefore prudence is not a virtue.

On the contrary, Gregory states (Moral. ii, 49) that prudence, temperance, fortitude and justice are four virtues.

I answer that, As stated above (FS, Q[55], A[3]; FS, Q[56], A[1]) when we were treating of virtues in general, «virtue is that which makes its possessor good, and his work good likewise.» Now good may be understood in a twofold sense: first, materially, for the thing that is good, secondly, formally, under the aspect of good. Good, under the aspect of good, is the object of the appetitive power. Hence if any habits rectify the consideration of reason, without regarding the rectitude of the appetite, they have less of the nature of a virtue since they direct man to good materially, that is to say, to the thing which is good, but without considering it under the aspect of good. On the other hand those virtues which regard the rectitude of the appetite, have more of the nature of virtue, because they consider the good not only materially, but also formally, in other words, they consider that which is good under the aspect of good.

parce qu'elles ne se rapportent pas au bien matériellement seulement, mais elles s'y rapportent encore formellement, c'est-à-dire qu'elles se rapportent à ce qui est bon, considéré comme tel. — Or, il appartient à la prudence, comme nous l'avons vu (art. 1 huj. quæst. ad 3 et art. 3), d'agir d'après la droite raison, ce qui n'est possible qu'autant que l'appétit est droit lui-même. C'est pourquoi la prudence n'est pas seulement une vertu au même titre que les autres vertus intellectuelles, mais elle l'est encore au même titre que les vertus morales (1), parmi lesquelles on la compte.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin prend en cet endroit le mot *science* dans un sens large, et il entend par là toute raison droite.

Il faut répondre au *second*, qu'Aristote dit qu'il y a la vertu de l'art, parce que l'art n'implique pas la droiture de l'appétit. C'est pourquoi pour que l'homme use bien de son art, il faut qu'il ait la vertu qui rende son appétit droit. Mais la prudence n'est pas comprise dans ce qui appartient à l'art; soit parce que l'art se rapporte à une fin particulière, soit parce qu'il a des moyens déterminés par lesquels il arrive à sa fin. Cependant on dit par analogie que quelqu'un opère prudemment à l'égard des choses qui sont de son art. Il y a aussi des arts dans lesquels le conseil est nécessaire, à cause de l'incertitude des moyens qu'ils emploient pour arriver à leurs fins : telles sont la médecine, la navigation, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. iii, cap. 3).

Il faut répondre au *troisième*, que cette parole du sage ne signifie pas qu'on doive modérer la prudence elle-même (2), mais que d'après la prudence nous devons régir et modérer toutes nos actions.

ARTICLE V. — LA PRUDENCE EST-ELLE UNE VERTU SPÉCIALE?

1. Il semble que la prudence ne soit pas une vertu spéciale. Car aucune vertu particulière n'entre dans la définition générale de la vertu. Or, Aristote définit la vertu (*Eth.* lib. ii, cap. 6) une habitude de se déterminer conformément au milieu convenable à notre nature, par l'effet d'une droite raison, telle qu'on la trouve dans tout homme sensé. Puisque la droite raison s'entend selon la prudence, d'après ce même philosophe (*Eth.* lib. vi, cap. 5), il s'ensuit que la prudence n'est pas une vertu particulière.

2. D'après Aristote (*Eth.* lib. vi, cap. 12), la vertu morale est ce qui rend la fin estimable, et la prudence donne le même caractère aux moyens. Or, dans toute vertu il y a des choses que l'on doit faire pour une fin. Donc la prudence existe dans toute vertu; par conséquent elle n'est pas une vertu spéciale.

3. Une vertu particulière a un objet particulier. Or, la prudence n'a pas d'objet particulier, puisqu'elle est la droite raison de tout ce que l'on doit faire, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. vi, cap. 5), ce qui embrasse tous les actes de vertu. La prudence n'est donc pas une vertu spéciale.

Mais c'est le *contraire*. On la distingue des autres vertus et on la compte parmi elles; car il est dit de la sagesse (*Sap.* viii, 7) qu'elle *enseigne la sobriété et la prudence, la justice et la force*.

CONCLUSION. — La prudence existant dans la raison se distingue matériellement des vertus intellectuelles, parce qu'elle se rapporte aux actions contingentes que nous devons faire; tandis que l'art a pour objet les œuvres que nous devons exécuter, la sa-

(1) Elle ne perfectionne pas seulement l'entendement, comme les vertus intellectuelles, mais elle redresse encore la volonté, comme les vertus morales.

(2) On ne doit pas la modérer, puisqu'elle est elle-même la modération et la règle de toutes les vertus.

Now it belongs to prudence, as stated above (A[1], ad 3; A[3]) to apply right reason to action, and this is not done without a right appetite. Hence prudence has the nature of virtue not only as the other intellectual virtues have it, but also as the moral virtues have it, among which virtues it is enumerated.

Reply to Objection 1: Augustine there takes science in the broad sense for any kind of right reason.

Reply to Objection 2: The Philosopher says that there is a virtue of art, because art does not require rectitude of the appetite; wherefore in order that a man may make right use of his art, he needs to have a virtue which will rectify his appetite. Prudence however has nothing to do with the matter of art, because art is both directed to a particular end, and has fixed means of obtaining that end. And yet, by a kind of comparison, a man may be said to act prudently in matters of art. Moreover in certain arts, on account of the uncertainty of the means for obtaining the end, there is need for counsel, as for instance in the arts of medicine and navigation, as stated in Ethic. iii, 3.

Reply to Objection 3: This saying of the wise man does not mean that prudence itself should be moderate, but that moderation must be imposed on other things according to prudence.

Art. V. — Whether prudence is a special virtue?

Objection 1: It would seem that prudence is not a special virtue. For no special virtue is included in the definition of virtue in general, since virtue is defined (Ethic. ii, 6) «an elective habit that follows a mean appointed by reason in relation to ourselves, even as a wise man decides.» Now right reason is reason in accordance with prudence, as stated in Ethic. vi, 13. Therefore prudence is not a special virtue.

Objection 2: Further, the Philosopher says (Ethic. vi, 13) that «the effect of moral virtue is right action as regards the end, and that of prudence, right action as regards the means.» Now in every virtue certain things have to be done as means to the end. Therefore prudence is in every virtue, and consequently is not a special virtue.

Objection 3: Further, a special virtue has a special object. But prudence has not a special object, for it is right reason «applied to action» (Ethic. vi, 5); and all works of virtue are actions. Therefore prudence is not a special virtue.

On the contrary, It is distinct from and numbered among the other virtues, for it is written (Wis. 8:7): «She teacheth temperance and prudence, justice and fortitude.»

gesse et la science se rapportent aux choses nécessaires; elle se distingue formellement des vertus morales.

Il faut répondre que les actes et les habitudes tirant leur espèce de leurs objets, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1^a 2^e, quest. I, art. 3, et quest. XVIII, art. 2, et quest. LIV, art. 2), il est nécessaire que l'habitude à laquelle correspond un objet spécial distinct des autres, soit une habitude spéciale, et que dans le cas où elle est bonne, elle forme une vertu particulière. Or, on dit qu'un objet est spécial, non-seulement d'après sa considération matérielle, mais plutôt d'après sa raison formelle, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1^a 2^e, quest. LIV, art. 2 ad 1). Car une seule et même chose peut être l'objet d'habitudes différentes et même de puissances différentes, selon les divers rapports sous lesquels on la considère (1). Mais pour diversifier les habitudes il faut une plus grande diversité objective, puisqu'il y a plusieurs habitudes dans une même puissance, comme nous l'avons vu (1^a 2^e, quest. LIV, art. 1). Par conséquent la diversité rationnelle de l'objet qui diversifie la puissance, diversifie à plus forte raison l'habitude. — On doit donc dire que la prudence existant dans la raison, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.), elle se distingue des autres vertus intellectuelles d'après la diversité matérielle des objets. Car la sagesse, la science et l'intellect se rapportent à ce qui est nécessaire; l'art et la prudence à ce qui est contingent. Mais l'art a pour objets les choses qu'on exécute et qui sont formées d'une matière extérieure, comme une maison, un couteau, etc., tandis que la prudence embrasse les actions que l'on doit faire et qui consistent dans le sujet qui les opère, comme nous l'avons observé (1^a 2^e, quest. LVII, art. 4). — A l'égard des vertus morales, la prudence s'en distingue selon la raison formelle qui distingue la puissance de l'intellect, dans laquelle elle se trouve, de la puissance appétitive, dans laquelle résident les autres vertus morales (2). D'où il est évident que la prudence est une vertu particulière, distincte de toutes les autres.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette définition ne se rapporte pas à la vertu en général, mais à la vertu morale. C'est avec raison qu'on met dans cette définition la vertu intellectuelle qui a la même matière qu'elle, c'est-à-dire la prudence (3). Car comme le sujet de la vertu morale est une participation de la raison, de même cette vertu n'est une vertu véritable qu'autant qu'elle participe à la vertu intellectuelle.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement prouve que la prudence est l'auxiliaire de toutes les vertus et qu'elle opère toujours en elles (4); mais cela ne suffit pas pour montrer qu'elle n'est pas une vertu particulière, parce que rien n'empêche qu'il n'y ait dans un genre une espèce qui agisse d'une certaine façon sur toutes les espèces du même genre; comme le soleil influe de quelque manière sur tous les corps.

Il faut répondre au *troisième*, que les actions que l'on doit faire sont la matière de la prudence, considérées comme l'objet de la raison, c'est-à-dire sous le rapport du vrai (5), mais elles sont la matière des vertus morales,

(1) Ainsi le même objet peut se rapporter aux sens, à l'appétit et à l'entendement, qui sont autant de puissances différentes, suivant qu'on le considère comme une chose sensible, désirable ou intellectuelle.

(2) L'acte propre de la justice, de la force et de la tempérance, est un acte appétitif, au lieu que l'acte propre de la prudence est cognitif.

(3) Toute vertu morale doit participer à la pru-

dence, et c'est pour cela que la prudence entre dans cette définition.

(4) C'est à la prudence à déterminer le milieu de chaque vertu, les circonstances de temps et de lieu dans lesquelles elles doivent se produire et sans lesquelles une action ne peut être réellement bonne.

(5) Saint Thomas dit ici que l'objet de la prudence est le vrai, et, dans l'article précédent, il

I answer that, Since acts and habits take their species from their objects, as shown above (FS, Q[1], A[3]; FS, Q[18], A[2]; FS, Q[54], A[2]), any habit that has a corresponding special object, distinct from other objects, must needs be a special habit, and if it be a good habit, it must be a special virtue. Now an object is called special, not merely according to the consideration of its matter, but rather according to its formal aspect, as explained above (FS, Q[54], A[2], ad 1). Because one and the same thing is the subject matter of the acts of different habits, and also of different powers, according to its different formal aspects. Now a yet greater difference of object is requisite for a difference of powers than for a difference of habits, since several habits are found in the same power, as stated above (FS, Q[54], A[1]). Consequently any difference in the aspect of an object, that requires a difference of powers, will «a fortiori» require a difference of habits.

Accordingly we must say that since prudence is in the reason, as stated above (A[2]), it is differentiated from the other intellectual virtues by a material difference of objects. «Wisdom,» «knowledge» and «understanding» are about necessary things, whereas «art» and «prudence» are about contingent things, art being concerned with «things made,» that is, with things produced in external matter, such as a house, a knife and so forth; and prudence, being concerned with «things done,» that is, with things that have their being in the doer himself, as stated above (FS, Q[57], A[4]). On the other hand prudence is differentiated from the moral virtues according to a formal aspect distinctive of powers, i.e. the intellective power, wherein is prudence, and the appetitive power, wherein is moral virtue. Hence it is evident that prudence is a special virtue, distinct from all other virtues.

Reply to Objection 1: This is not a definition of virtue in general, but of moral virtue, the definition of which fittingly includes an intellectual virtue, viz., prudence, which has the same matter in common with moral virtue; because, just as the subject of moral virtue is something that partakes of reason, so moral virtue has the aspect of virtue, in so far as it partakes of intellectual virtue.

Reply to Objection 2: This argument proves that prudence helps all the virtues, and works in all of them; but this does not suffice to prove that it is not a special virtue; for nothing prevents a certain genus from containing a species which is operative in every other species of that same genus, even as the sun has an influence over all bodies.

Reply to Objection 3: Things done are indeed the matter of prudence, in so far as they are the object of reason, that is, considered as true: but they are the matter of the moral virtues, in so far as they are the object of the appetitive power, that is, considered as good.

considérées comme l'objet de la puissance appétitive, c'est-à-dire sous le rapport du bien.

ARTICLE VI. — LA PRUDENCE PRÉDÉTERMINE-T-ELLE AUX VERTUS MORALES LEUR FIN?

1. Il semble que la prudence établisse préalablement la fin des vertus morales. Car la prudence existant dans la raison et la vertu morale dans la puissance appétitive, il semble qu'elle soit à la vertu morale ce que la raison est à la puissance appétitive. Or, la raison préétablit la fin de la puissance appétitive. La prudence prédétermine donc la fin des vertus morales.

2. L'homme est placé par sa raison au-dessus des êtres irraisonnables ; mais ses autres facultés lui sont communes avec eux. Ainsi donc la raison est aux autres parties de l'homme ce que l'homme est aux créatures irraisonnables. Or, l'homme est la fin de ces créatures, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 5), et *Phys.* lib. II, text. 24) ; toutes les autres parties de l'homme se rapportent donc à la raison comme à leur fin. Et puisque la prudence est la droite raison des choses que nous devons faire, ainsi que nous l'avons vu (art. 1), il s'ensuit que toutes nos actions se rapportent à la prudence comme à leur fin, et que cette vertu détermine préalablement la fin de toutes les vertus morales.

3. Le propre de la vertu, ou de l'art, ou de la puissance, qui a la fin pour objet, c'est de commander aux autres vertus ou aux autres arts qui ont pour objet les moyens. Or, la prudence dispose des autres vertus morales et leur commande. Elle prédétermine donc leur fin.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 12) que la vertu morale rend droite la fin qu'on se propose et que la prudence donne le même caractère aux moyens. Il n'appartient donc pas à la prudence de prédéterminer aux vertus morales leur fin ; elle doit seulement disposer des moyens.

CONCLUSION. — La prudence étant l'application des principes généraux aux conséquences particulières qui intéressent la conduite, il ne lui appartient pas de prédéterminer la fin des vertus morales, mais seulement de disposer des moyens.

Il faut répondre que la fin des vertus morales est le bien humain. Le bien de l'âme humaine résulte de sa conformité avec la raison, comme le prouve saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Il est donc nécessaire que les fins des vertus morales préexistent dans la raison. Or, comme dans la raison spéculative il y a des choses qui sont naturellement connues, telles que les premiers principes dont nous avons l'intelligence, et d'autres que nous ne connaissons qu'au moyen de celles-ci, telles que les conséquences dont nous avons la science ; de même dans la raison pratique il y a des choses qui y préexistent, comme les principes qui nous sont naturellement connus ; et ce sont les fins des vertus morales (1), parce que la fin est dans la pratique ce que les principes sont dans la spéculation, ainsi que nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 7 ad 2, et quest. XXVI, art. 1 ad 1 et 2 ; quest. XIII, art. 3), et il y a aussi dans la raison pratique des choses qui ont le même caractère que les conséquences. Ce sont les moyens auxquels nous parvenons d'après les fins. La prudence a pour objet ces moyens ; c'est elle qui dans la pratique fait l'application des principes généraux aux conséquences particulières. C'est pourquoi il n'appartient pas à cette vertu de préétablir

avance que c'est le bien ; cette contradiction apparente s'évanouit quand on se rappelle qu'il a été dit que la prudence était une vertu intellectuelle qui avait pour objet la direction des actes hu-

maines. Son objet premier est donc le vrai, et son objet secondaire le bien.

(1) Ces fins générales se rapportent à la raison naturelle qu'on appelle aussi conscience ou syndérèse.

Art. VI. — Whether prudence appoints the end to moral virtues?

Objection 1: It would seem that prudence appoints the end to moral virtues. Since prudence is in the reason, while moral virtue is in the appetite, it seems that prudence stands in relation to moral virtue, as reason to the appetite. Now reason appoints the end to the appetitive power. Therefore prudence appoints the end to the moral virtues.

Objection 2: Further, man surpasses irrational beings by his reason, but he has other things in common with them. Accordingly the other parts of man are in relation to his reason, what man is in relation to irrational creatures. Now man is the end of irrational creatures, according to *Polit. i, 3*. Therefore all the other parts of man are directed to reason as to their end. But prudence is «right reason applied to action,» as stated above (A[2]). Therefore all actions are directed to prudence as their end. Therefore prudence appoints the end to all moral virtues.

Objection 3: Further, it belongs to the virtue, art, or power that is concerned about the end, to command the virtues or arts that are concerned about the means. Now prudence disposes of the other moral virtues, and commands them. Therefore it appoints their end to them.

On the contrary, The Philosopher says (*Ethic. vi, 12*) that «moral virtue ensures the rectitude of the intention of the end, while prudence ensures the rectitude of the means.» Therefore it does not belong to prudence to appoint the end to moral virtues, but only to regulate the means.

I answer that, The end of moral virtues is human good. Now the good of the human soul is to be in accord with reason, as Dionysius declares (*Div. Nom. iv*). Wherefore the ends of moral virtue must of necessity pre-exist in the reason.

Now, just as, in the speculative reason, there are certain things naturally known, about which is «understanding,» and certain things of which we obtain knowledge through them, viz. conclusions, about which is «science,» so in the practical reason, certain things pre-exist, as naturally known principles, and such are the ends of the moral virtues, since the end is in practical matters what principles are in speculative matters, as stated above (Q[23], A[7], ad 2; FS, Q[13], A[3]); while certain things are in the practical reason by way of conclusions, and such are the means which we gather from the ends themselves. About these is prudence, which applies universal principles to the particular conclusions of practical matters. Consequently it does not belong to prudence to appoint the end to moral virtues, but only to regulate the means.

la fin des autres vertus morales; elle dispose seulement des moyens (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison naturelle qu'on appelle syndérèse, dont nous avons parlé (part. I, quest. LXXIX, art. 12), prédétermine la fin des vertus morales, mais qu'il n'en est pas de même de la prudence, pour la raison que nous avons donnée (*in corp. art.*).

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que la fin n'appartient pas aux vertus morales, comme si elles la déterminaient elles-mêmes; elles tendent au contraire à la fin que la raison naturelle a préétablie; elles sont aidées à cet égard par la prudence, qui leur ouvre le chemin en disposant les moyens. D'où il résulte que la prudence est plus noble que les autres vertus morales, et qu'elle les meut; mais elle est mue par la syndérèse, comme la science est mue par l'intelligence des premiers principes.

ARTICLE VII. — APPARTIENT-IL A LA PRUDENCE DE TROUVER LE MILIEU DANS LEQUEL DOIVENT SE MAINTENIR LES VERTUS MORALES?

1. Il semble qu'il n'appartienne pas à la prudence de trouver le milieu dans lequel doivent se maintenir les vertus morales. Car ces vertus ont pour fin d'atteindre ce milieu. Or, la prudence ne prédétermine pas leur fin, comme nous l'avons vu (art. préc.). Elle n'établit donc pas non plus leur milieu.

2. Ce qui existe par soi ne paraît pas avoir de cause, mais son être est cause de lui-même, parce qu'on dit que chaque être existe par sa cause. Or, le milieu convient à la vertu morale par lui-même, puisqu'on le fait entrer dans sa définition, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 5 huj. quæst. arg. 1). Ce n'est donc pas la prudence qui le produit.

3. La prudence opère selon le mode de la raison, tandis que la vertu morale tend à son milieu à la manière de la nature, parce que, d'après Cicéron (*Rhet. lib. II*), la vertu est une habitude conforme à la raison, selon le mode de la nature. La prudence ne prédétermine donc pas le milieu qui convient aux vertus morales.

Mais c'est le *contraire*. Dans la définition que nous avons donnée plus haut (art. 5) de la vertu morale, il est dit qu'elle se tient dans le milieu déterminé par la droite raison, telle qu'elle se trouve dans le sage.

CONCLUSION. — La vertu morale ayant pour fin d'atteindre un milieu, ce milieu n'étant atteint que par l'effet de la bonne disposition des moyens à l'égard de la fin, et cette disposition étant propre à la prudence, il est évident qu'il appartient à cette vertu de montrer le milieu dans lequel doivent se maintenir toutes les autres.

Il faut répondre que toute vertu morale a proprement pour fin de porter l'homme à vivre conformément à la droite raison. Car la tempérance a pour but de l'empêcher de se laisser éloigner de la raison par les attraites de la concupiscence; de même la force le prémunit contre la crainte ou l'audace, afin que ces passions ne le détournent pas du jugement ferme et droit de la raison. Cette fin a été préétablie à l'égard de l'homme par la raison naturelle (2); car c'est elle qui dit à chacun d'agir d'une manière raisonnable. Mais c'est à la prudence à déterminer de quelle manière et par quels moyens l'homme peut atteindre dans la pratique ce milieu de la raison. Car, quoique la vertu morale ait pour fin de l'atteindre, néanmoins on n'y parvient que par la bonne disposition des moyens (3).

(1) Elle éclaire et dirige les autres vertus en déterminant la manière dont elles doivent remplir leurs actes.

(2) C'est la syndérèse qui établit le milieu

dans lequel consistent toutes les vertus morales, la prudence ne fait que le montrer.

(3) Ainsi la prudence est la lumière de toutes les autres vertus morales.

Reply to Objection 1: Natural reason known by the name of «synderesis» appoints the end to moral virtues, as stated above (FP, Q[79], A[12]): but prudence does not do this for the reason given above.

This suffices for the Reply to the Second Objection.

Reply to Objection 3: The end concerns the moral virtues, not as though they appointed the end, but because they tend to the end which is appointed by natural reason. In this they are helped by prudence, which prepares the way for them, by disposing the means. Hence it follows that prudence is more excellent than the moral virtues, and moves them: yet «synderesis» moves prudence, just as the understanding of principles moves science.

Art. VII. — Whether it belongs to prudence to find the mean in moral virtues?

Objection 1: It would seem that it does not belong to prudence to find the mean in moral virtues. For the achievement of the mean is the end of moral virtues. But prudence does not appoint the end to moral virtues, as shown above (A[6]). Therefore it does not find the mean in them.

Objection 2: Further, that which of itself has being, would seem to have no cause, but its very being is its cause, since a thing is said to have being by reason of its cause. Now «to follow the mean» belongs to moral virtue by reason of itself, as part of its definition, as shown above (A[5], OBJ[1]). Therefore prudence does not cause the mean in moral virtues.

Objection 3: Further, prudence works after the manner of reason. But moral virtue tends to the mean after the manner of nature, because, as Tully states (De Invent. Rhet. ii, 53), «virtue is a habit like a second nature in accord with reason.» Therefore prudence does not appoint the mean to moral virtues.

On the contrary, In the foregoing definition of moral virtue (A[5], OBJ[1]) it is stated that it «follows a mean appointed by reason . . . even as a wise man decides.»

I answer that, The proper end of each moral virtue consists precisely in conformity with right reason. For temperance intends that man should not stray from reason for the sake of his concupiscences; fortitude, that he should not stray from the right judgment of reason through fear or daring. Moreover this end is appointed to man according to natural reason, since natural reason dictates to each one that he should act according to reason.

But it belongs to the ruling of prudence to decide in what manner and by what means man shall obtain the mean of reason in his deeds. For though the attainment of the mean is the end of a moral virtue, yet this mean is found by the right disposition of these things that are directed to the end.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que, comme un agent naturel est cause qu'une forme existe dans une matière, sans être cause que ce qui existe dans la matière convient à cette forme, de même la prudence établit un milieu dans les passions et les opérations, sans être cause que la nature même de la vertu consiste à tendre vers ce milieu (1).

Il faut répondre au *troisième*, que la vertu morale tend à parvenir à son milieu à la manière de la nature. Mais le milieu considéré comme tel n'existant pas de la même manière dans tous les hommes, il s'ensuit que l'inclination de la nature qui opère toujours de la même façon n'est pas suffisante à cet égard, et que la prudence est nécessaire.

ARTICLE VIII. — LE COMMANDEMENT EST-IL L'ACTE PRINCIPAL DE LA PRUDENCE ?

1. Il semble que le commandement ne soit pas l'acte principal de la prudence. Car le commandement se rapporte au bien que l'on doit faire, tandis que, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. xiv, cap. 9), se prémunir contre les embûches est un acte de prudence. Donc le commandement n'est pas l'acte principal de la prudence.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. vi, cap. 5) que la prudence consiste à donner de bons conseils. Or, conseiller et commander sont des actes différents, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 6 et 7 huj. quæst. et 1^a 2^a, quest. xiv, et quest. xvii). Le commandement n'est donc pas l'acte principal de la prudence.

3. Le commandement paraît appartenir à la volonté qui a pour objet la fin et qui meut les autres puissances de l'âme. Or, la prudence n'existe pas dans la volonté, mais dans la raison. Le commandement n'est donc pas un acte de prudence.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. vi, cap. 10) que la prudence commande.

CONCLUSION. — Quoique le conseil, le jugement et le commandement soient des actes de la raison pratique, néanmoins ce dernier est un acte propre de la prudence.

Il faut répondre que la prudence est la droite raison des actes que l'on doit faire, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). Par conséquent il faut que l'acte principal des choses que l'on doit faire soit l'acte principal de la prudence. Or, ces actes sont au nombre de trois. Le premier consiste à *prendre conseil*; il se rapporte à l'invention; car consulter c'est rechercher, comme nous l'avons vu (1^a 2^a, quest. xiv, art. 1). Le second consiste à *juger* la valeur des expédients qu'on a trouvés; c'est ce que fait la raison spéculative. Mais la raison pratique, qui a pour objet l'action, va plus loin, et son acte qui est le troisième a pour objet de *commander*. Cet acte consiste à faire dans la pratique l'application des moyens fournis par le conseil et le jugement. Et comme il est le plus rapproché de la fin de la raison pratique, il s'ensuit que c'est son acte principal, et, par conséquent, l'acte principal de la prudence. La preuve de ceci c'est que la perfection de l'art consiste dans le jugement, mais non dans le commandement. C'est pourquoi on considère comme plus habile l'artiste qui pêche volontairement contre son art, que celui qui pêche sans le savoir, parce que le premier a le jugement droit, tandis que l'autre ne l'a pas. Mais pour la prudence, c'est le contraire, comme l'observe Aristote (*Eth.* lib. vi, cap. 5). Car celui qui pêche volontairement est plus imprudent que celui qui le fait involontairement, parce qu'il manque

(1) Celui qui indique un chemin n'est pas cause que ce chemin existe.

This suffices for the Reply to the First Objection.

Reply to Objection 2: Just as a natural agent makes form to be in matter, yet does not make that which is essential to the form to belong to it, so too, prudence appoints the mean in passions and operations, and yet does not make the searching of the mean to belong to virtue.

Reply to Objection 3: Moral virtue after the manner of nature intends to attain the mean. Since, however, the mean as such is not found in all matters after the same manner, it follows that the inclination of nature which ever works in the same manner, does not suffice for this purpose, and so the ruling of prudence is required.

Art. VIII. — Whether command is the chief act of prudence?

Objection 1: It would seem that command is not the chief act of prudence. For command regards the good to be ensued. Now Augustine (De Trin. xiv, 9) states that it is an act of prudence «to avoid ambushes.» Therefore command is not the chief act of prudence.

Objection 2: Further, the Philosopher says (Ethic. vi, 5) that «the prudent man takes good counsel.» Now «to take counsel» and «to command» seem to be different acts, as appears from what has been said above (FS, Q[57], A[6]). Therefore command is not the chief act of prudence.

Objection 3: Further, it seems to belong to the will to command and to rule, since the will has the end for its object, and moves the other powers of the soul. Now prudence is not in the will, but in the reason. Therefore command is not an act of prudence.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vi, 10) that «prudence commands.»

I answer that, Prudence is «right reason applied to action,» as stated above (A[2]). Hence that which is the chief act of reason in regard to action must needs be the chief act of prudence. Now there are three such acts. The first is «to take counsel,» which belongs to discovery, for counsel is an act of inquiry, as stated above (FS, Q[14], A[1]). The second act is «to judge of what one has discovered,» and this is an act of the speculative reason. But the practical reason, which is directed to action, goes further, and its third act is «to command,» which act consists in applying to action the things counselled and judged. And since this act approaches nearer to the end of the practical reason, it follows that it is the chief act of the practical reason, and consequently of prudence.

In confirmation of this we find that the perfection of art consists in judging and not in commanding: wherefore he who sins voluntarily against his craft is reputed a better craftsman than he who does so involuntarily, because the former seems to do so from right judgment, and the latter from a defective judgment. On the other hand it is the reverse in prudence, as stated in Ethic. vi, 5, for it is more imprudent to sin voluntarily, since this is to be lacking in the chief act of prudence, viz. command, than to sin involuntarily.

à l'égard de l'acte principal de la prudence, qui est le commandement.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'acte du commandement s'étend aux biens que l'on doit faire et aux maux que l'on doit éviter. Cependant saint Augustin ne considère pas l'acte qui consiste à prémunir contre les embûches, comme l'acte principal de la prudence. Car cet acte ne doit pas avoir lieu dans le ciel (1).

Il faut répondre au *second*, que la bonté du conseil est nécessaire pour faire l'application des excellents moyens qu'on a découverts. C'est pourquoi le commandement appartient à la prudence, qui est bonne conseillère.

Il faut répondre au *troisième*, que l'impulsion appartient absolument à la volonté ; mais le commandement implique un mouvement ordonné par rapport à une fin. C'est pour ce motif qu'il est l'acte de la raison, comme nous l'avons dit (*in corp.* et 1^a 2^a, quest. xvii, art. 1).

ARTICLE IX. — LA SOLLICITUDE APPARTIENT-ELLE A LA PRUDENCE ?

1. Il semble que la sollicitude n'appartienne pas à la prudence. Car la sollicitude implique une certaine inquiétude, puisque saint Isidore dit (*Etym.* lib. x, litt. S) qu'on a de la sollicitude quand on est inquiet (*inquietus*), c'est-à-dire qu'on n'a pas de repos. Le mouvement appartenant surtout à la puissance appétitive, il s'ensuit que la sollicitude y appartient aussi. Et comme la prudence n'existe pas dans la puissance appétitive, mais dans la raison, comme nous l'avons vu (art. 1), il en résulte que la sollicitude ne se rapporte pas à elle.

2. La certitude de la vérité paraît être contraire à la sollicitude. Ainsi Samuel dit à Saül (I. Reg. ix, 20) : *A l'égard des ânesses que vous avez perdues il y a trois jours, n'ayez pas de sollicitude, parce qu'elles sont retrouvées.* Or, la certitude de la vérité appartient à la prudence, puisqu'elle est une vertu intellectuelle. La sollicitude lui est donc contraire plutôt qu'elle ne lui appartient.

3. Aristote dit (*Eth.* lib. iv, cap. 3) qu'il appartient au magnanime d'être paresseux et oisif. Or, la sollicitude est opposée à la paresse. Par conséquent la prudence n'étant pas opposée à la magnanimité, parce qu'une bonne chose n'est pas contraire à une autre, d'après le philosophe (*Prædicam.* cap. *De oppositis*), il semble que la sollicitude n'appartienne pas à la prudence.

Mais c'est le contraire. Il est dit (I. Pet. iv, 7) : *Soyez prudents et vigilants dans la prière.* Or, la vigilance est la même chose que la sollicitude. La sollicitude appartient donc à la prudence.

CONCLUSION. — La sollicitude appartient, à proprement parler, à la prudence.

Il faut répondre que, comme le dit saint Isidore (*Etym.* lib. x, ad litt. S), le mot *sollicitus* a en quelque sorte le même sens que *solers citus*, c'est-à-dire qu'il exprime cette diligence de l'âme qui nous porte à faire promptement ce que nous avons à faire. Cette qualité appartient à la prudence, dont l'acte principal consiste à commander ce que l'on doit faire à l'égard de ce que le conseil et le jugement ont préalablement décidé. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. vi, cap. 9) qu'il faut opérer promptement ce que l'on a résolu, mais être lent à prendre sa décision. D'où il résulte que la sollicitude appartient à proprement parler à la prudence. C'est pour ce motif que saint Augustin dit (*Lib. de mor. Eccles.* cap. 24) que la prudence veille et qu'elle exerce la vigilance la plus scrupuleuse, dans la crainte que

(1) Où la prudence doit cependant subsister aussi bien que les autres vertus, selon ce qu'il y a en elle de formel.

Reply to Objection 1: The act of command extends both to the ensuing of good and to the avoidance of evil. Nevertheless Augustine ascribes «the avoidance of ambushes» to prudence, not as its chief act, but as an act of prudence that does not continue in heaven.

Reply to Objection 2: Good counsel is required in order that the good things discovered may be applied to action: wherefore command belongs to prudence which takes good counsel.

Reply to Objection 3: Simply to move belongs to the will: but command denotes motion together with a kind of ordering, wherefore it is an act of the reason, as stated above (FS, Q[17], A[1]).

Art. IX. — Whether solicitude belongs to prudence?

Objection 1: It would seem that solicitude does not belong to prudence. For solicitude implies disquiet, wherefore Isidore says (Etym. x) that «a solicitous man is a restless man.» Now motion belongs chiefly to the appetitive power: wherefore solicitude does also. But prudence is not in the appetitive power, but in the reason, as stated above (A[1]). Therefore solicitude does not belong to prudence.

Objection 2: Further, the certainty of truth seems opposed to solicitude, wherefore it is related (1 Kings 9:20) that Samuel said to Saul: «As for the asses which were lost three days ago, be not solicitous, because they are found.» Now the certainty of truth belongs to prudence, since it is an intellectual virtue. Therefore solicitude is in opposition to prudence rather than belonging to it.

Objection 3: Further, the Philosopher says (Ethic. iv, 3) the «magnanimous man is slow and leisurely.» Now slowness is contrary to solicitude. Since then prudence is not opposed to magnanimity, for «good is not opposed to good,» as stated in the Predicaments (viii) it would seem that solicitude does not belong to prudence.

On the contrary, It is written (1 Pet. 4:7): «Be prudent . . . and watch in prayers.» But watchfulness is the same as solicitude. Therefore solicitude belongs to prudence.

I answer that, According to Isidore (Etym. x), a man is said to be solicitous through being shrewd [solers] and alert [citus], in so far as a man through a certain shrewdness of mind is on the alert to do whatever has to be done. Now this belongs to prudence, whose chief act is a command about what has been already counselled and judged in matters of action. Hence the Philosopher says (Ethic. vi, 9) that «one should be quick in carrying out the counsel taken, but slow in taking counsel.» Hence it is that solicitude belongs properly to prudence, and for this reason Augustine says (De Morib. Eccl. xxiv) that «prudence keeps most careful watch and ward, lest by degrees we be deceived unawares by evil counsel.»

la fausse persuasion ne se glisse peu à peu dans notre esprit et qu'elle ne nous égare.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mouvement appartient à la puissance appétitive comme au principe moteur ; mais elle n'agit que selon l'ordre et la direction de la raison, et c'est précisément en cela que consiste l'essence de la sollicitude.

Il faut répondre au *second*, que d'après Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 3 et 7), on ne doit pas rechercher également la certitude en tout ; mais elle doit être dans chaque chose selon le mode qui lui est propre. Ainsi la prudence ayant pour matière des choses individuelles et contingentes, comme le sont les actions humaines, il ne peut pas se faire que sa certitude soit telle, qu'elle exclue absolument toute inquiétude (1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que le magnanime est paresseux et oisif, non parce qu'il ne s'inquiète de rien, mais parce qu'il ne prend pas pour beaucoup de choses (2) un soin superflu ; il se confie dans les choses qui méritent confiance, et il ne s'inquiète pas inutilement à leur égard. Car la crainte et la défiance superflues produisent une sollicitude qui l'est également ; parce que la crainte nous porte à prendre conseil, comme nous l'avons dit en traitant de cette passion (1^{re} 2^e, quest. XLIV, art. 2).

ARTICLE X. — LA PRUDENCE S'ÉTEND-ELLE AU GOUVERNEMENT DE LA MULTITUDE ?

1. Il semble que la prudence ne s'étende pas aux affaires publiques, mais qu'elle n'ait pour but que de régler l'individu. Car Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 1) que la vertu qui se rapporte au bien général, c'est la justice. Or, la prudence diffère de cette vertu. Elle ne se rapporte donc pas au bien public.

2. Il paraît être prudent, celui qui cherche son propre bien et qui le fait. Or, souvent ceux qui travaillent dans l'intérêt des autres négligent le leur. Ils ne sont donc pas prudents.

3. La prudence se distingue par opposition de la tempérance et de la force. Or, la tempérance et la force paraissent ne se rapporter qu'au bien propre. Donc la prudence aussi.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Matth. XXIV, 45) : *Quel est, à votre avis, le serviteur fidèle et prudent que son maître a établi sur toute sa maison ?*

CONCLUSION. — Puisqu'il appartient à la prudence de conseiller, de juger et de commander convenablement ce qui mène à une fin légitime, non-seulement elle embrasse ce qui a rapport au bien privé, mais encore ce qui regarde le bien général de la multitude.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 7), il y a des philosophes qui ont prétendu que la prudence ne s'étend pas au bien général, mais seulement au bien propre, parce qu'ils pensaient que l'homme ne devait rechercher que son intérêt particulier (3). Mais ce sentiment répugne à la charité, qui, selon l'expression de saint Paul (I. Cor. XIII, 5), *ne cherche point ses propres intérêts*. Aussi ce même apôtre dit-il de lui-même (I. Cor. X, 33) *qu'il n'a point cherché son avantage, mais celui de tous les autres, afin*

(1) On doit se contenter de probabilités et de conjectures dans les choses pratiques. Cependant il ne faut pas précipiter son jugement avant d'avoir calculé les chances et les éventualités que l'on a pour ou contre soi.

(2) Il y a beaucoup de choses qu'il néglige, parce qu'il ne les considère pas comme dignes de lui.

(3) Aristote ne parle pas expressément de ces philosophes, qui sont d'ailleurs de tous les temps et de tous les lieux.

Reply to Objection 1: Movement belongs to the appetitive power as to the principle of movement, in accordance however, with the direction and command of reason, wherein solicitude consists.

Reply to Objection 2: According to the Philosopher (Ethic. i, 3), «equal certainty should not be sought in all things, but in each matter according to its proper mode.» And since the matter of prudence is the contingent singulars about which are human actions, the certainty of prudence cannot be so great as to be devoid of all solicitude.

Reply to Objection 3: The magnanimous man is said to be «slow and leisurely» not because he is solicitous about nothing, but because he is not over-solicitous about many things, and is trustful in matters where he ought to have trust, and is not over-solicitous about them: for over-much fear and distrust are the cause of over-solicitude, since fear makes us take counsel, as stated above (FS, Q[44], A[2]) when we were treating of the passion of fear.

Art. X. — Whether solicitude belongs to prudence?

Objection 1: It would seem that prudence does not extend to the governing of many, but only to the government of oneself. For the Philosopher says (Ethic. v, 1) that virtue directed to the common good is justice. But prudence differs from justice. Therefore prudence is not directed to the common good.

Objection 2: Further, he seems to be prudent, who seeks and does good for himself. Now those who seek the common good often neglect their own. Therefore they are not prudent.

Objection 3: Further, prudence is specifically distinct from temperance and fortitude. But temperance and fortitude seem to be related only to a man's own good. Therefore the same applies to prudence.

On the contrary, Our Lord said (Mat. 24:45): «Who, thinkest thou, is a faithful and prudent [Douay: 'wise'] servant whom his lord hath appointed over his family?»

I answer that, According to the Philosopher (Ethic. vi, 8) some have held that prudence does not extend to the common good, but only to the good of the individual, and this because they thought that man is not bound to seek other than his own good. But this opinion is opposed to charity, which «seeketh not her own» (1 Cor. 13:5): wherefore the Apostle says of himself (1 Cor. 10:33): «Not seeking that which is profitable to myself, but to many, that they may be saved.» Moreover it is contrary to right reason, which judges the common good to be better than the good of the individual.

qu'ils soient sauvés. Il est aussi contraire à la droite raison, qui met le bien général au-dessus du bien particulier. Par conséquent, puisqu'il appartient à la prudence de conseiller, de juger et d'ordonner sainement les moyens par lesquels on arrive à la fin qu'on doit atteindre, il est évident que la prudence n'a pas seulement pour objet le bien privé de l'individu, mais encore le bien général de la société.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle en cet endroit de la vertu morale. Or, comme toute vertu morale qui se rapporte au bien commun prend le nom de justice *légale* (1), de même la prudence qui a rapport aux intérêts publics reçoit le nom de prudence *politique* (2). Car la politique est à la justice légale ce que la prudence proprement dite est à la vertu morale.

Il faut répondre au *second*, que celui qui cherche le bien général de la multitude cherche conséquemment son bien propre pour deux raisons : 1^o parce que le bien propre ne peut exister sans le bien général de la famille, ou de la cité ou du royaume. Ainsi Valère Maxime dit des anciens Romains (lib. iv, cap. 4, num. 9) qu'ils aimaient mieux être pauvres dans un Etat riche que d'être riches dans un Etat pauvre. 2^o Parce que l'homme étant une partie de la maison ou de la cité, il doit considérer comme bon pour lui-même ce qu'il considère comme sage et prudent pour la société. Car la bonne disposition des parties résulte de leur rapport avec le tout ; parce que, comme le dit saint Augustin (*De conf.* lib. iii, cap. 8), toute partie qui n'est pas d'accord avec le tout ou qui ne s'harmonise pas avec lui est difforme.

Il faut répondre au *troisième*, que la tempérance et la force peuvent se rapporter au bien général (3) ; c'est pourquoi il y a dans la loi des préceptes qui regardent les actes de ces vertus, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 1). Mais la prudence et la justice s'y rapportent plus directement, parce qu'elles appartiennent à la partie raisonnable qui a pour objet direct tout ce qui est général, comme la partie sensitive a pour objet tout ce qui est particulier.

ARTICLE XI. — LA PRUDENCE QUI SE RAPPORTE AU BIEN PARTICULIER EST-ELLE DE LA MÊME ESPÈCE QUE CELLE QUI SE RAPPORTE AU BIEN GÉNÉRAL ?

1. Il semble que la prudence qui se rapporte au bien particulier soit de la même espèce que celle qui s'étend au bien général. Car Aristote dit (*Eth.* lib. vi, cap. 8) que la prudence et la politique sont une même habitude, mais qu'elles n'ont pas la même essence.

2. Aristote dit encore (*Pol.* lib. iii, cap. 3) que la vertu d'un bon prince et d'un homme de bien est la même. Or, la politique réside surtout dans le prince qui est sa personnification la plus élevée. Par conséquent, puisque la prudence est la vertu de l'homme de bien, il semble qu'elle ne forme avec la politique qu'une même habitude.

3. Les choses dont l'une se rapporte à l'autre ne changent pas l'espèce ou la substance de l'habitude. Or, le bien propre qui est l'objet de la prudence proprement dite se rapporte au bien général qui est l'objet de la politique. Donc la politique et la prudence ne diffèrent pas d'espèce, et ne forment pas des habitudes qui soient substantiellement différentes.

(1) On appelait justice *légale* tout ce qui était conforme aux lois ; cette justice comprenait par conséquent toutes les vertus.

(2) Ce mot doit être pris selon son acception primitive, d'après son étymologie.

(3) La société est d'ailleurs intéressée à ce que chacun de ses membres remplisse bien ses devoirs envers lui-même.

Accordingly, since it belongs to prudence rightly to counsel, judge, and command concerning the means of obtaining a due end, it is evident that prudence regards not only the private good of the individual, but also the common good of the multitude.

Reply to Objection 1: The Philosopher is speaking there of moral virtue. Now just as every moral virtue that is directed to the common good is called «legal» justice, so the prudence that is directed to the common good is called «political» prudence, for the latter stands in the same relation to legal justice, as prudence simply so called to moral virtue.

Reply to Objection 2: He that seeks the good of the many, seeks in consequence his own good, for two reasons. First, because the individual good is impossible without the common good of the family, state, or kingdom. Hence Valerius Maximus says [*Fact. et Dict. Memor. iv, 6] of the ancient Romans that «they would rather be poor in a rich empire than rich in a poor empire.» Secondly, because, since man is a part of the home and state, he must needs consider what is good for him by being prudent about the good of the many. For the good disposition of parts depends on their relation to the whole; thus Augustine says (Confess. iii, 8) that «any part which does not harmonize with its whole, is offensive.»

Reply to Objection 3: Even temperance and fortitude can be directed to the common good, hence there are precepts of law concerning them as stated in Ethic. v, 1: more so, however, prudence and justice, since these belong to the rational faculty which directly regards the universal, just as the sensitive part regards singulars.

Art. XI. — Whether prudence about one's own good is specifically the same as that which extends to the common good?

Objection 1: It seems that prudence about one's own good is the same specifically as that which extends to the common good. For the Philosopher says (Ethic. vi, 8) that «political prudence, and prudence are the same habit, yet their essence is not the same.»

Objection 2: Further, the Philosopher says (Polit. iii, 2) that «virtue is the same in a good man and in a good ruler.» Now political prudence is chiefly in the ruler, in whom it is architectonic, as it were. Since then prudence is a virtue of a good man, it seems that prudence and political prudence are the same habit.

Objection 3: Further, a habit is not diversified in species or essence by things which are subordinate to one another. But the particular good, which belongs to prudence simply so called, is subordinate to the common good, which belongs to political prudence. Therefore prudence and political prudence differ neither specifically nor essentially.

Mais c'est le *contraire*. On considère comme des sciences diverses la *politique*, qui a pour objet le bien général de l'Etat; l'*économique*, qui s'occupe du bien général de la maison ou de la famille, et la *monastique* (1), qui traite des intérêts individuels. Donc, pour la même raison, ces prudences sont d'espèce différente, selon cette diversité de matière.

CONCLUSION. — Le bien propre de l'individu, celui de la maison ou de la famille, celui de la cité ou de l'Etat étant autant de fins différentes, il s'ensuit que la prudence qui a pour objet le bien individuel est autre que celle qui a pour objet le bien de la famille, et que celle-ci diffère aussi de celle qui se rapporte au bien général de la cité ou de l'Etat.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 5 huj. quæst. et part. I, quest. LIV, art. 2 ad 1), les habitudes changent d'espèce selon la diversité de l'objet considéré d'après sa raison formelle. Or, la raison formelle de tous les moyens se considère par rapport à la fin, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1^{re} 2^{me}, *in prol.* et quest. CII, art. 1). C'est pourquoi il est nécessaire que les habitudes changent d'espèce, selon qu'elles se rapportent à des fins diverses. Et comme le bien propre de l'individu, le bien de la famille, et le bien d'une ville et d'un royaume sont des fins différentes, il s'ensuit que les différentes sortes de prudence changent d'espèce selon la diversité de ces fins. Ainsi il y a la prudence proprement dite, qui a pour objet le bien individuel; il y a la prudence économique, qui se rapporte au bien général de la maison ou de la famille; enfin il y a la prudence politique, qui se rapporte au bien général de la cité ou du royaume.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote ne veut pas dire que la politique soit substantiellement la même habitude que toute prudence en général; il la confond seulement avec la prudence qui se rapporte au bien général. On donne à cette vertu le nom de *prudence*, parce qu'elle est comme elle la droite raison de ce que l'on doit faire; mais on ajoute qu'elle est *politique* (2), parce qu'elle s'occupe des intérêts communs.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit Aristote (*ibid.*), il appartient à l'homme de bien de pouvoir bien commander et de bien obéir; c'est pourquoi sa vertu renferme celle du bon prince. Mais la vertu du prince et celle du sujet diffèrent d'espèce (3) comme celle de l'homme et de la femme, d'après l'observation du même philosophe.

Il faut répondre au *troisième*, que les fins différentes, dont l'une se rapporte à l'autre, changent l'espèce de l'habitude; ainsi l'état de cavalier, de soldat et de citoyen diffèrent d'espèce, quoique la fin de l'un se rapporte à la fin de l'autre. De même, quoique le bien de l'individu se rapporte à celui de la multitude, cela n'empêche pas que la diversité de fins ne produise dans les habitudes une diversité d'espèce; mais il en résulte que l'habitude qui se rapporte à la fin dernière est la plus principale et qu'elle commande aux autres habitudes (4).

ARTICLE XII. — LA PRUDENCE EXISTE-T-ELLE DANS LES SUJETS OU SEULEMENT DANS LES PRINCES ?

1. Il semble que la prudence n'existe pas dans les sujets, mais qu'elle ne

(1) *Monastica*; nous avons conservé cette expression qui vient du grec. Mais en général on désigne purement et simplement par le mot de prudence cette vertu quand elle a pour objet nos intérêts privés.

(2) Cette dénomination vient du mot grec πολιτική. Elle est comprise sous le mot de prudence en général, comme l'espèce sous le genre.

(3) Car il arrive quelquefois qu'un homme dirige bien un Etat, et qu'il ne sait pas se conduire lui-même.

(4) Parmi les choses qui sont subordonnées, l'une est plus noble que l'autre, mais leur rapport n'empêche pas qu'elles ne soient d'espèce différente.

On the contrary, «Political prudence,» which is directed to the common good of the state, «domestic economy» which is of such things as relate to the common good of the household or family, and «monastic economy» which is concerned with things affecting the good of one person, are all distinct sciences. Therefore in like manner there are different kinds of prudence, corresponding to the above differences of matter.

I answer that, As stated above (A[5]; Q[54], A[2], ad 1), the species of habits differ according to the difference of object considered in its formal aspect. Now the formal aspect of all things directed to the end, is taken from the end itself, as shown above (FS, Prolog.; FS, Q[102], A[1]), wherefore the species of habits differ by their relation to different ends. Again the individual good, the good of the family, and the good of the city and kingdom are different ends. Wherefore there must needs be different species of prudence corresponding to these different ends, so that one is «prudence» simply so called, which is directed to one's own good; another, «domestic prudence» which is directed to the common good of the home; and a third, «political prudence,» which is directed to the common good of the state or kingdom.

Reply to Objection 1: The Philosopher means, not that political prudence is substantially the same habit as any kind of prudence, but that it is the same as the prudence which is directed to the common good. This is called «prudence» in respect of the common notion of prudence, i.e. as being right reason applied to action, while it is called «political,» as being directed to the common good.

Reply to Objection 2: As the Philosopher declares (Polit. iii, 2), «it belongs to a good man to be able to rule well and to obey well,» wherefore the virtue of a good man includes also that of a good ruler. Yet the virtue of the ruler and of the subject differs specifically, even as the virtue of a man and of a woman, as stated by the same authority (Polit. iii, 2).

Reply to Objection 3: Even different ends, one of which is subordinate to the other, diversify the species of a habit, thus for instance, habits directed to riding, soldiering, and civic life, differ specifically although their ends are subordinate to one another. In like manner, though the good of the individual is subordinate to the good of the many, that does not prevent this difference from making the habits differ specifically; but it follows that the habit which is directed to the last end is above the other habits and commands them.

se trouve que dans les princes. Car Aristote dit (*Pol.* lib. III, cap. 2) : Il n'y a que la prudence qui soit la vertu propre de celui qui commande ; les autres vertus sont communes aux sujets et aux princes ; mais la prudence n'est pas une vertu de sujet ; la vertu propre du sujet est une juste confiance dans son chef.

2. Aristote dit encore (*Pol.* lib. I, cap. ult.) : L'esclave est absolument incapable de donner un conseil. Or, c'est la prudence qui rend bon conseiller, d'après ce même philosophe (*Eth.* lib. VI, cap. 5). La prudence ne convient donc pas aux esclaves ou aux sujets.

3. La prudence commande, comme nous l'avons vu (art. 8). Or, il n'appartient pas aux esclaves ni aux sujets de commander, mais seulement aux princes. La prudence n'existe donc pas dans les sujets, mais seulement dans les princes.

Mais c'est le contraire. Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 8) distingue deux espèces de prudence politique : l'une qui fait les lois et qui appartient aux princes ; l'autre qui conserve le nom général de politique et qui se rapporte aux choses particulières. Comme ces choses particulières regardent aussi les sujets, il s'ensuit que la prudence n'est pas seulement la vertu des princes, mais qu'elle est encore celle des sujets.

CONCLUSION. — La prudence n'existe pas seulement dans les princes, mais elle existe encore dans les sujets.

Il faut répondre que la prudence existe dans la raison. Or, régir et gouverner est le propre de cette faculté. C'est pourquoi, selon qu'un individu participe au gouvernement ou à la direction des autres, il convient qu'il ait de la raison et de la prudence (1). Ainsi il est évident que les sujets, comme sujets, et les esclaves, comme esclaves, ne peuvent régir et gouverner, mais qu'ils sont plutôt régis et gouvernés. C'est pourquoi la prudence n'est pas la vertu de l'esclave, ni celle du sujet considérés comme tels. Mais comme tout homme, en sa qualité d'être raisonnable, participe de quelque façon au gouvernement selon le jugement de sa raison (2), il est convenable qu'il ait la prudence. D'où il est manifeste que la prudence est dans le prince à la manière de l'art dans l'architecte qui conçoit les plans, tandis qu'elle existe dans les sujets à la manière de l'art du manoeuvre qui les exécute (*Eth.* lib. VI, cap. 8).

Il faut répondre au premier argument, que la phrase d'Aristote doit se prendre dans un sens absolu, c'est-à-dire que la prudence n'est pas une vertu du sujet considéré comme tel.

Il faut répondre au second, que l'esclave n'a pas la faculté de donner un conseil, comme esclave, puisqu'à ce titre il est l'instrument du maître ; mais il peut le faire comme être raisonnable.

Il faut répondre au troisième, que par la prudence l'homme ne commande pas seulement aux autres, mais il se commande encore à lui-même, selon que la raison commande aux puissances inférieures.

ARTICLE XIII. — LA PRUDENCE PEUT-ELLE EXISTER DANS LES PÉCHEURS ?

1. Il semble que la prudence puisse exister dans les pécheurs. Car le Seigneur dit (Luc. XVI, 8) : *Les enfants de ce siècle sont plus prudents dans la conduite de leurs affaires que ne le sont les enfants de lumière.* Or, les enfants de ce siècle sont les pécheurs. Ceux-ci peuvent donc être prudents.

(1) C'est-à-dire, plus le poste qu'un homme occupe est élevé, et plus il a besoin de raison et de prudence.

(2) Tout homme doit toujours s'occuper de quelque affaire, et pour s'en acquitter convenablement il lui faut la prudence.

Art. XII. — Whether prudence is in subjects, or only in their rulers?

Objection 1: It would seem that prudence is not in subjects but only in their rulers. For the Philosopher says (Polit. iii, 2) that «prudence alone is the virtue proper to a ruler, while other virtues are common to subjects and rulers, and the prudence of the subject is not a virtue but a true opinion.»

Objection 2: Further, it is stated in Polit. i, 5 that «a slave is not competent to take counsel.» But prudence makes a man take good counsel (Ethic. vi, 5). Therefore prudence is not befitting slaves or subjects.

Objection 3: Further, prudence exercises command, as stated above (A[8]). But command is not in the competency of slaves or subjects but only of rulers. Therefore prudence is not in subjects but only in rulers.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vi, 8) that there are two kinds of political prudence, one of which is «legislative» and belongs to rulers, while the other «retains the common name political,» and is about «individual actions.» Now it belongs also to subjects to perform these individual actions. Therefore prudence is not only in rulers but also in subjects.

I answer that, Prudence is in the reason. Now ruling and governing belong properly to the reason; and therefore it is proper to a man to reason and be prudent in so far as he has a share in ruling and governing. But it is evident that the subject as subject, and the slave as slave, are not competent to rule and govern, but rather to be ruled and governed. Therefore prudence is not the virtue of a slave as slave, nor of a subject as subject.

Since, however, every man, for as much as he is rational, has a share in ruling according to the judgment of reason, he is proportionately competent to have prudence. Wherefore it is manifest that prudence is in the ruler «after the manner of a mastercraft» (Ethic. vi, 8), but in the subjects, «after the manner of a handicraft.»

Reply to Objection 1: The saying of the Philosopher is to be understood strictly, namely, that prudence is not the virtue of a subject as such.

Reply to Objection 2: A slave is not capable of taking counsel, in so far as he is a slave (for thus he is the instrument of his master), but he does take counsel in so far as he is a rational animal.

Reply to Objection 3: By prudence a man commands not only others, but also himself, in so far as the reason is said to command the lower powers.

Art. XIII. — Whether prudence can be in sinners?

Objection 1: It would seem that there can be prudence in sinners. For our Lord said (Lk. 16:8): «The children of this world are more prudent [Douay: 'wiser'] in their generation than the children of light.» Now the children of this world are sinners. Therefore there be prudence in sinners.

2. La foi est une vertu plus noble que la prudence. Or, la foi peut exister dans les pécheurs. Donc aussi la prudence.

3. L'œuvre principale de l'homme prudent, c'est de donner de bons conseils, d'après Aristote (*Eth.* lib. vi, cap. 5 et 7). Or, il y a beaucoup de pécheurs qui sont prudents de cette manière.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (*Eth.* lib. vi, cap. 12) : Il est impossible qu'un homme prudent ne soit pas un homme de bien. Or, aucun pécheur n'est bon. Donc aucun pécheur n'est prudent.

CONCLUSION. — La prudence absolument parfaite ne peut exister que dans les hommes justes ; la prudence de la chair n'existe que dans les pécheurs ; la prudence vraie, mais imparfaite, peut exister dans les justes et les pécheurs.

Il faut répondre que la prudence s'entend de trois manières. En effet, il y a une prudence fausse, ainsi nommée par analogie. Car l'homme prudent étant celui qui dispose convenablement ce que l'on doit faire pour une bonne fin ; celui qui se propose une fin mauvaise et qui met en œuvre tout ce qu'il faut pour l'atteindre, a une prudence fausse, dans le sens que ce qu'il se propose pour fin, n'est pas le bien véritable, mais sa trompeuse apparence (1). C'est ainsi qu'on dit un bon voleur. On peut de cette manière donner par analogie le nom de prudent au voleur qui trouve tous les moyens convenables pour voler. C'est de cette prudence que parle l'Apôtre en disant (*Rom.* viii, 6) : *La prudence de la chair est la mort*, c'est-à-dire celle qui met sa fin dernière dans la jouissance de la chair. — La seconde prudence est vraie, parce qu'elle trouve des moyens en rapport avec une fin qui est véritablement bonne, mais elle est imparfaite pour deux raisons : 1^o parce que le bien que l'on a pour but n'est pas la fin générale de toute la vie humaine, mais seulement la fin d'une affaire particulière (2). Ainsi quand on a trouvé les moyens convenables pour négocier ou pour naviguer, on dit qu'on est un négociant ou un pilote prudent. 2^o Parce qu'il y a un défaut à l'égard de l'acte principal de la prudence (3), comme quand on a reçu un bon conseil et qu'on juge sainement ce qui regarde la vie entière, mais qu'on ne donne pas un ordre efficace. — La troisième prudence est véritable et parfaite. C'est elle qui conseille, qui juge et qui ordonne parfaitement tout ce qui se rapporte à la fin légitime de la vie entière. C'est la seule qui mérite absolument le nom de prudence ; mais elle ne peut exister dans les pécheurs (4). Au contraire la première prudence n'existe qu'en eux ; la prudence imparfaite est commune aux bons et aux méchants, surtout celle qui est imparfaite, parce que sa fin est particulière. Quant à celle qui est imparfaite parce que l'acte principal est défectueux, elle n'existe que dans les méchants.

Il faut répondre au premier argument, que cette parole du Seigneur s'entend de la première prudence. Aussi ne dit-il pas absolument qu'ils sont prudents, mais qu'ils le sont pour la conduite de leurs affaires.

Il faut répondre au second, que la foi considérée en elle-même n'implique pas de conformité avec le désir des bonnes œuvres (5) ; puisque son essence ne consiste que dans la connaissance. Mais la prudence implique un

(1) On lui donne le nom de prudence parce que les moyens qu'il emploie sont parfaitement en rapport avec la fin qu'il se propose.

(2) Cette prudence peut être purement humaine ou naturelle.

(3) Cette prudence est celle de ceux qui savent bien ce qu'il faut faire, dont le conseil et le jugement sont excellents, mais qui n'ont pas le courage

de l'exécuter, parce que le commandement, qui est l'acte principal de la prudence, fait en eux défaut.

(4) Quoique un seul acte ne détruise pas une habitude, cependant la prudence ainsi comprise est détruite par le péché mortel, parce que l'homme se trouve alors détourné de sa fin dernière.

(5) C'est-à-dire elle n'implique pas qu'on veuille faire le bien.

Objection 2: Further, faith is a more excellent virtue than prudence. But there can be faith in sinners. Therefore there can be prudence also.

Objection 3: Further, according to *Ethic. vi, 7*, «we say that to be of good counsel is the work of prudent man especially.» Now many sinners can take good counsel. Therefore sinners can have prudence.

On the contrary, The Philosopher declares (*Ethic. vi, 12*) that «it is impossible for a man be prudent unless he be good.» Now no sinner is a good man. Therefore no sinner is prudent.

I answer that, Prudence is threefold. There is a false prudence, which takes its name from its likeness to true prudence. For since a prudent man is one who disposes well of the things that have to be done for a good end, whoever disposes well of such things as are fitting for an evil end, has false prudence, in far as that which he takes for an end, is good, not in truth but in appearance. Thus man is called «a good robber,» and in this way may speak of «a prudent robber,» by way of similarity, because he devises fitting ways of committing robbery. This is the prudence of which the Apostle says (*Rom. 8:6*): «The prudence [Douay: 'wisdom'] of the flesh is death,» because, to wit, it places its ultimate end in the pleasures of the flesh.

The second prudence is indeed true prudence, because it devises fitting ways of obtaining a good end; and yet it is imperfect, from a twofold source. First, because the good which it takes for an end, is not the common end of all human life, but of some particular affair; thus when a man devises fitting ways of conducting business or of sailing a ship, he is called a prudent businessman, or a prudent sailor; secondly, because he fails in the chief act of prudence, as when a man takes counsel aright, and forms a good judgment, even about things concerning life as a whole, but fails to make an effective command.

The third prudence is both true and perfect, for it takes counsel, judges and commands aright in respect of the good end of man's whole life: and this alone is prudence simply so-called, and cannot be in sinners, whereas the first prudence is in sinners alone, while imperfect prudence is common to good and wicked men, especially that which is imperfect through being directed to a particular end, since that which is imperfect on account of a failing in the chief act, is only in the wicked.

Reply to Objection 1: This saying of our Lord is to be understood of the first prudence, wherefore it is not said that they are prudent absolutely, but that they are prudent in «their generation.»

Reply to Objection 2: The nature of faith consists not in conformity with the appetite for certain right actions, but in knowledge alone. On the other hand

rapport avec la droiture de l'appétit, soit parce que les principes de la prudence sont les fins des actions que l'on doit faire, et dont on a une juste idée par les habitudes des vertus morales qui rendent l'appétit droit; d'où il arrive que la prudence ne peut exister sans ces vertus, comme nous l'avons prouvé (1^a 2^a, quest. LVIII, art. 5), soit parce que la prudence ordonne les bonnes œuvres, ce qui n'a lieu qu'autant que l'appétit est droit. Ainsi quoique la foi soit plus noble que la prudence à cause de son objet; cependant la prudence par sa nature répugne davantage au péché qui provient de la perversité de l'appétit ou de la volonté.

Il faut répondre au *troisième*, que les pécheurs peuvent donner un bon conseil pour une fin mauvaise ou pour un bien particulier; mais par rapport à la fin légitime de la vie entière leurs conseils ne peuvent être parfaitement bons, parce qu'ils ne les mettent pas en pratique (1). Ils n'ont donc pas la prudence qui a exclusivement le bien pour objet; mais ils ont l'*adresse* (δαιμόνιος) (*Eth.* lib. VI, cap. 12), c'est-à-dire une industrie naturelle qui se porte au bien et au mal; ou bien ils ont l'*astuce* qui ne se rapporte qu'au mal et que nous avons désignée (*in corp. art.*) sous les noms de *fausse prudence* ou de *prudence charnelle*.

ARTICLE XIV. — LA PRUDENCE EXISTE-T-ELLE DANS TOUS CEUX QUI ONT LA GRÂCE?

1. Il semble que la prudence n'existe pas dans tous ceux qui ont la grâce. Car la prudence requiert une certaine habileté par laquelle on sait pourvoir à ce que l'on doit faire. Or, il y en a beaucoup qui ont la grâce et qui n'ont pas cette habileté. Tous ceux qui ont la grâce n'ont donc pas la prudence.

2. On appelle prudent celui qui est d'un bon conseil, comme nous l'avons dit (art. préc. arg. 3, et art. 8 huj. quæst. arg. 2). Or, il y en a beaucoup qui ont la grâce sans être de bons conseillers, mais qui ont plutôt besoin d'être dirigés par les conseils des autres. Tous ceux qui ont la grâce n'ont donc pas la prudence.

3. Aristote dit (*Top.* lib. III, cap. 2, loc. 24) qu'il est constant que les jeunes gens ne sont pas prudents. Or, il y a beaucoup de jeunes gens qui ont la grâce. La prudence ne se trouve donc pas dans tous ceux qui ont la grâce.

Mais c'est le *contraire*. Personne n'a la grâce s'il n'est vertueux. Or, on ne peut être vertueux sans être prudent. Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. 24) que les autres vertus, si elles ne font pas prudemment ce qu'elles désirent ne peuvent pas être des vertus. Donc tous ceux qui ont la grâce ont la prudence.

CONCLUSION. — La prudence étant une vertu, celui qui a la grâce de Dieu doit l'avoir.

Il faut répondre que les vertus sont nécessairement connexes, de telle sorte que celui qui en a une, a toutes les autres, comme nous l'avons prouvé (1^a 2^a, quest. LXV, art. 1). Or, celui qui a la grâce a la charité. Il faut donc qu'il ait toutes les autres vertus (2), et puisque la prudence est une vertu, comme nous l'avons vu (art. 4 huj. quæst.), il est nécessaire qu'il la possède.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a deux sortes de sciences: l'une qui est suffisante pour les choses qui sont de nécessité de salut. Elle se trouve dans tous ceux qui ont la grâce et que l'*onction instruit de tout*, se-

(1) Ils n'ont pas pour les éclairer la pratique du bien, et d'ailleurs leurs actions ne sont pas d'accord avec leurs paroles.

(2) Car la charité est le principe et la racine de toutes les vertus.

prudence implies a relation to a right appetite. First because its principles are the ends in matters of action; and of such ends one forms a right estimate through the habits of moral virtue, which rectify the appetite: wherefore without the moral virtues there is no prudence, as shown above (FS, Q[58], A[5]); secondly because prudence commands right actions, which does not happen unless the appetite be right. Wherefore though faith on account of its object is more excellent than prudence, yet prudence, by its very nature, is more opposed to sin, which arises from a disorder of the appetite.

Reply to Objection 3: Sinners can take good counsel for an evil end, or for some particular good, but they do not perfectly take good counsel for the end of their whole life, since they do not carry that counsel into effect. Hence they lack prudence which is directed to the good only; and yet in them, according to the Philosopher (Ethic. vi, 12) there is «cleverness,» [*{deinotike}] i.e. natural diligence which may be directed to both good and evil; or «cunning,» [*{panourgia}] which is directed only to evil, and which we have stated above, to be «false prudence» or «prudence of the flesh.»

Art. XIV. — Whether prudence is in all who have grace?

Objection 1: It would seem that prudence is not in all who have grace. Prudence requires diligence, that one may foresee aright what has to be done. But many who have grace have not this diligence. Therefore not all who have grace have prudence.

Objection 2: Further, a prudent man is one who takes good counsel, as stated above (A[8], OBJ[2]; A[13], OBJ[3]). Yet many have grace who do not take good counsel, and need to be guided by the counsel of others. Therefore not all who have grace, have prudence

Objection 3: Further, the Philosopher says (Topic. iii, 2) that «young people are not obviously prudent.» Yet many young people have grace. Therefore prudence is not to be found in all who have grace.

On the contrary, No man has grace unless he be virtuous. Now no man can be virtuous without prudence, for Gregory says (Moral. ii, 46) that «the other virtues cannot be virtues at all unless they effect prudently what they desire to accomplish.» Therefore all who have grace have prudence.

I answer that, The virtues must needs be connected together, so that whoever has one has all, as stated above (FS, Q[65], A[1]). Now whoever has grace has charity, so that he must needs have all the other virtues, and hence, since prudence is a virtue, as shown above (A[4]), he must, of necessity, have prudence also.

Reply to Objection 1: Diligence is twofold: one is merely sufficient with regard to things necessary for salvation; and such diligence is given to all who have grace, whom «His unction teacheth of all things» (1 Jn. 2:27). There is also another

lon l'expression de saint Jean (I. Joan. II, 20). L'autre qui est plus développée est celle par laquelle on peut pourvoir pour soi et pour les autres non-seulement à ce qui est nécessaire au salut, mais encore à tout ce qui appartient à la vie humaine : cette dernière n'existe pas dans tous ceux qui ont la grâce (1).

Il faut répondre au *second*, que ceux qui ont besoin d'être régis par le conseil des autres, savent du moins, s'ils ont la grâce, pourvoir à leur propre salut, en recherchant les avis qui leur sont nécessaires et en discernant les bons des mauvais.

Il faut répondre au *troisième*, que la prudence acquise est produite par l'exercice des actes ; par conséquent, pour être formée, elle a besoin de l'expérience et du temps, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II *in princ.* et lib. VI, cap. 8). Elle ne peut donc pas se trouver dans les jeunes gens ni à l'état habituel, ni à l'état actuel. Mais la prudence gratuite (2) résulte de l'infusion divine. Ainsi, dans les enfants qui sont baptisés et qui n'ont pas encore l'usage de raison, la prudence est habituelle, mais elle n'est pas actuelle (3), et il en est de même des insensés. Dans ceux qui ont l'usage de raison, elle est actuelle relativement aux choses qui sont de nécessité de salut ; mais par l'exercice elle mérite, comme les autres vertus, d'être augmentée jusqu'à ce qu'elle soit parfaite. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Heb.* V, 14) : *La nourriture solide est pour les parfaits, c'est-à-dire pour ceux qui, par un long usage, ont l'esprit exercé à discerner le bien d'avec le mal.*

ARTICLE XV. — LA PRUDENCE NOUS VIENT-ELLE DE LA NATURE ?

1. Il semble que la prudence nous vienne de la nature. Car Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 11) que les choses qui appartiennent à la prudence, c'est-à-dire l'intelligence et le jugement paraissent être naturelles, mais qu'il n'en est pas de même de ce qui appartient à la sagesse spéculative. Or, les choses qui sont du même genre ont la même origine. La prudence nous vient donc de la nature.

2. Les âges varient selon la nature. Or, la prudence suit les âges, d'après ces paroles de Job (XII, 12) : *La sagesse est dans les vieillards et la prudence est le fruit d'une longue vie.* La prudence est donc naturelle.

3. La prudence convient plutôt à la nature de l'homme qu'à celle des animaux. Or, les animaux ont une prudence naturelle, comme le prouve Aristote (*Hist. anim.* lib. VIII, cap. 1, et lib. IX, cap. 5 et 6). La prudence nous vient donc de la nature.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 1) que la vertu intellectuelle reçoit ordinairement de l'enseignement sa formation et son accroissement, et que pour ce motif elle a besoin de l'expérience et du temps. Or, la prudence est une vertu intellectuelle, comme nous l'avons vu (art. 4 huj. quæst.). Donc la prudence n'est pas produite en nous par la nature, mais par l'enseignement et l'expérience.

CONCLUSION. — Puisque la prudence n'a pas pour objet la fin, mais les moyens, elle n'a pas été mise en nous par la nature.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2 et 3 huj. quæst.), la prudence renferme la connaissance des choses universelles et des actions particulières auxquelles l'homme prudent fait l'application des principes généraux. Relativement à la connaissance uni-

(1) Elle fait partie des grâces gratuitement données.

(2) *Gratuite*, c'est-à-dire celle qui est l'effet de la grâce.

(3) Ils ne peuvent en produire les actes, parce qu'ils n'ont pas l'usage de la raison, qui est la faculté par laquelle cette vertu s'exerce.

diligence which is more than sufficient, whereby a man is able to make provision both for himself and for others, not only in matters necessary for salvation, but also in all things relating to human life; and such diligence as this is not in all who have grace.

Reply to Objection 2: Those who require to be guided by the counsel of others, are able, if they have grace, to take counsel for themselves in this point at least, that they require the counsel of others and can discern good from evil counsel.

Reply to Objection 3: Acquired prudence is caused by the exercise of acts, wherefore «its acquisition demands experience and time» (Ethic. ii, 1), hence it cannot be in the young, neither in habit nor in act. On the other hand gratuitous prudence is caused by divine infusion. Wherefore, in children who have been baptized but have not come to the use of reason, there is prudence as to habit but not as to act, even as in idiots; whereas in those who have come to the use of reason, it is also as to act, with regard to things necessary for salvation. This by practice merits increase, until it becomes perfect, even as the other virtues. Hence the Apostle says (Heb. 5:14) that «strong meat is for the perfect, for them who by custom have their senses exercised to the discerning of good and evil.»

Art. XV. — Whether prudence is in us by nature?

Objection 1: It would seem that prudence is in us by nature. The Philosopher says that things connected with prudence «seem to be natural,» namely «synesis, gnome» [*{synesis} and {gnome}, Cf. FS, Q[57], A[6]] and the like, but not those which are connected with speculative wisdom. Now things belonging to the same genus have the same kind of origin. Therefore prudence also is in us from nature.

Objection 2: Further, the changes of age are according to nature. Now prudence results from age, according to Job 12:12: «In the ancient is wisdom, and in length of days prudence.» Therefore prudence is natural.

Objection 3: Further, prudence is more consistent with human nature than with that of dumb animals. Now there are instances of a certain natural prudence in dumb animals, according to the Philosopher (De Hist. Anim. viii, 1). Therefore prudence is natural.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. ii, 1) that «intellectual virtue is both originated and fostered by teaching; it therefore demands experience and time.» Now prudence is an intellectual virtue, as stated above (A[4]). Therefore prudence is in us, not by nature, but by teaching and experience.

I answer that, As shown above (A[3]), prudence includes knowledge both of universals, and of the singular matters of action to which prudence applies the universal principles. Accordingly, as regards the knowledge of universals, the

verselle, il en est de la prudence comme de la science spéculative ; parce que les premiers principes généraux de l'une et de l'autre sont naturellement connus, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 6 huj. quæst.), sinon que les principes généraux de la prudence sont plus naturels à l'homme. Car, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 7 et 8), la vie qui est contemplative est supérieure à celle qui est purement humaine (1). — Pour les autres principes généraux qui viennent en seconde ligne, soit qu'il s'agisse de la raison pratique, soit qu'il s'agisse de la raison spéculative, ils ne sont pas produits en nous par la nature, mais nous les acquérons au moyen de l'expérience ou de l'enseignement (2). — Quant à la connaissance particulière des choses qui constituent l'action, il faut faire une nouvelle distinction. Ou il s'agit d'une action qui se rapporte à une fin, ou d'une action qui se rapporte à des moyens. Or, les fins que la vie de l'homme doit atteindre sont déterminées. C'est pourquoi on peut avoir une inclination naturelle par rapport à ces fins. C'est ainsi que nous avons dit (1^a 2^a, quest. LXXII, art. 1 et 2) qu'il y en a qui ont, par une disposition naturelle, des vertus qui les portent à leurs fins légitimes (3), et que par conséquent ils jugent naturellement d'une manière saine de ces fins. Mais dans les choses humaines les moyens ne sont pas déterminés ; ils sont au contraire infiniment variés selon la diversité des personnes et des affaires. Par conséquent l'inclination naturelle se rapportant toujours à quelque chose de déterminé, cette connaissance ne peut exister dans l'homme naturellement ; quoique d'après ses dispositions naturelles l'un soit plus apte qu'un autre de faire ce discernement, comme il en est d'ailleurs des conséquences des sciences spéculatives. Et parce que la prudence n'a pas pour objet les fins, mais les moyens, ainsi que nous l'avons dit (art. 6), il s'ensuit qu'elle n'est pas naturelle (4).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle en cet endroit des choses qui appartiennent à la prudence, selon qu'elles se rapportent aux fins. C'est pourquoi il avait dit auparavant (*ibid.*) que les principes appartiennent à la chose pour laquelle on agit, c'est-à-dire à la fin. C'est pour cela qu'il ne met pas au nombre de ces choses le bon conseil qui a pour objet les moyens.

Il faut répondre au *second*, que la prudence existe surtout dans les vieillards, non-seulement à cause de leur disposition naturelle qui calme le mouvement des passions sensibles, mais encore par suite de la longue expérience qu'ils ont acquise.

Il faut répondre au *troisième*, que les animaux ont des moyens déterminés (5) d'arriver à leurs fins. Aussi voyons-nous tous ceux de la même espèce agir de la même manière. Mais il ne peut en être ainsi dans l'homme, à cause de sa raison qui, par là même qu'elle connaît les choses universelles, s'étend à une infinité de choses particulières.

ARTICLE XVI. — PEUT-ON PERDRE LA PRUDENCE PAR L'OUBLI ?

1. Il semble qu'on puisse perdre la prudence par l'oubli. Car la science qui a pour objet ce qui est nécessaire est plus certaine que la prudence qui

(1) Les choses spéculatives ne sont accessibles à l'homme que par son entendement, c'est-à-dire par ce qu'il a de commun avec les anges.

(2) Ces principes généraux qui viennent en seconde ligne, ce sont les conséquences des premiers principes, à l'égard desquelles l'homme peut être dans l'ignorance (Voy. t. III, p. 417).

(3) Il y a dans les individus des dispositions

plus ou moins heureuses pour la vertu comme pour la science.

(4) Il faut qu'elle soit acquise par l'étude et l'expérience, si elle est naturelle, et de plus, qu'elle soit infuse, si elle est gratuite ou surnaturelle.

(5) Ces moyens sont invariablement les mêmes ; ils ne peuvent les changer, les modifier, et c'est ce qui fait qu'ils ne sont pas perfectibles.

same is to be said of prudence as of speculative science, because the primary universal principles of either are known naturally, as shown above (A[6]): except that the common principles of prudence are more connatural to man; for as the Philosopher remarks (Ethic. x, 7) «the life which is according to the speculative reason is better than that which is according to man»: whereas the secondary universal principles, whether of the speculative or of the practical reason, are not inherited from nature, but are acquired by discovery through experience, or through teaching.

On the other hand, as regards the knowledge of particulars which are the matter of action, we must make a further distinction, because this matter of action is either an end or the means to an end. Now the right ends of human life are fixed; wherefore there can be a natural inclination in respect of these ends; thus it has been stated above (FS, Q[51], A[1]; FS, Q[63], A[1]) that some, from a natural inclination, have certain virtues whereby they are inclined to right ends; and consequently they also have naturally a right judgment about such like ends.

But the means to the end, in human concerns, far from being fixed, are of manifold variety according to the variety of persons and affairs. Wherefore since the inclination of nature is ever to something fixed, the knowledge of those means cannot be in man naturally, although, by reason of his natural disposition, one man has a greater aptitude than another in discerning them, just as it happens with regard to the conclusions of speculative sciences. Since then prudence is not about the ends, but about the means, as stated above (A[6]; FS, Q[57], A[5]), it follows that prudence is not from nature.

Reply to Objection 1: The Philosopher is speaking there of things relating to prudence, in so far as they are directed to ends. Wherefore he had said before (Ethic. vi, 5,11) that «they are the principles of the {ou heneka}» [*Literally, ‘for the sake of which’ (are the means)], namely, the end; and so he does not mention {euboulia} among them, because it takes counsel about the means.

Reply to Objection 2: Prudence is rather in the old, not only because their natural disposition calms the movement of the sensitive passions, but also because of their long experience.

Reply to Objection 3: Even in dumb animals there are fixed ways of obtaining an end, wherefore we observe that all the animals of a same species act in like manner. But this is impossible in man, on account of his reason, which takes cognizance of universals, and consequently extends to an infinity of singulars.

Art. XVI. — Whether prudence can be lost through forgetfulness?

Objection 1: It would seem that prudence can be lost through forgetfulness. For since science is about necessary things, it is more certain than prudence which is about contingent matters of action. But science is lost by forgetfulness. Much more therefore is prudence.

porte sur des actions qui sont contingentes. Or, la science se perd par l'oubli. Donc à plus forte raison la prudence.

2. Comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2), la vertu est produite et détruite par les mêmes causes agissant dans un sens contraire. Or, il faut que la prudence soit produite par l'expérience qui résulte d'une foule de souvenirs, comme l'observe le même philosophe (*Met. in princ.*). Par conséquent, puisque l'oubli est opposé à la mémoire, il semble que la prudence puisse se perdre par là.

3. La prudence n'existe pas sans la connaissance des choses universelles. Or, on peut perdre cette connaissance par l'oubli. Donc la prudence aussi.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 5) : L'art s'oublie, mais la prudence ne s'oublie pas.

CONCLUSION. — La prudence ne consistant pas seulement dans la connaissance, mais encore dans l'appétit, on ne la perd pas exclusivement par l'oubli, comme les arts et les sciences, mais on la perd plutôt par les passions vicieuses.

Il faut répondre que l'oubli ne se rapporte qu'à la connaissance ; c'est pourquoi on peut oublier totalement l'art et la science qui ne consistent que dans la raison. Mais la prudence ne consiste pas seulement dans la connaissance, elle consiste encore dans l'appétit, parce que, comme nous l'avons dit (art. 8), son acte principal est le commandement, c'est-à-dire qu'elle doit mettre en pratique les connaissances que l'on possède. C'est pour ce motif que l'oubli ne détruit pas directement la prudence, mais cette vertu est plutôt altérée par les passions. Car Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 5) que le plaisir et la peine pervertissent le jugement (1). D'où le prophète s'écrie (Dan. XIII, 56) : *La beauté vous a séduit, la passion vous a perverti le cœur.* Et la loi porte (Ex. XXIII, 8) : *Vous ne recevrez point de présents, car ils aveuglent les hommes prudents.* — Cependant l'oubli peut être un obstacle à la prudence, parce que dans les actes qu'elle commande elle part de connaissances que l'oubli peut effacer (2).

Il faut répondre au premier argument, que la science n'existe que dans la raison. On ne peut donc pas raisonner sur elle comme sur la prudence, ainsi que nous l'avons dit (*in corp.* et 1^{re} 2^e, quest. LIII, art. 1).

Il faut répondre au second, qu'on n'acquiert pas l'expérience de la prudence par la mémoire exclusivement, mais en faisant un bon usage du commandement.

Il faut répondre au troisième, que la prudence consiste principalement non dans la connaissance des choses universelles, mais dans leur application pratique, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et art. 3 huj. quæst.). C'est pourquoi l'oubli des connaissances générales n'altère pas ce qu'il y a de principal dans la prudence, mais il lui fait obstacle, comme nous l'avons observé (*in corp. art.*).

QUESTION XLVIII.

DES PARTIES DE LA PRUDENCE.

(1) Elles empêchent par conséquent la raison de prendre le meilleur parti et de l'ordonner, ce qui est le propre de la prudence.

(2) Souvent aussi on s'inspire du passé pour se diriger vers l'avenir, et l'oubli prive de cette ressource.

Objection 2: Further, as the Philosopher says (Ethic. ii, 3) «the same things, but by a contrary process, engender and corrupt virtue.» Now the engendering of prudence requires experience which is made up «of many memories,» as he states at the beginning of his Metaphysics (i, 1). Therefore since forgetfulness is contrary to memory, it seems that prudence can be lost through forgetfulness.

Objection 3: Further, there is no prudence without knowledge of universals. But knowledge of universals can be lost through forgetfulness. Therefore prudence can also.

On the contrary, The Philosopher says (Ethic. vi, 5) that «forgetfulness is possible to art but not to prudence.»

I answer that, Forgetfulness regards knowledge only, wherefore one can forget art and science, so as to lose them altogether, because they belong to the reason. But prudence consists not in knowledge alone, but also in an act of the appetite, because as stated above (A[8]), its principal act is one of command, whereby a man applies the knowledge he has, to the purpose of appetition and operation. Hence prudence is not taken away directly by forgetfulness, but rather is corrupted by the passions. For the Philosopher says (Ethic. vi, 5) that «pleasure and sorrow pervert the estimate of prudence»: wherefore it is written (Dan. 13:56): «Beauty hath deceived thee, and lust hath subverted thy heart,» and (Ex. 23:8): «Neither shalt thou take bribes which blind even the prudent [Douay: ‘wise’].»

Nevertheless forgetfulness may hinder prudence, in so far as the latter’s command depends on knowledge which may be forgotten.

Reply to Objection 1: Science is in the reason only: hence the comparison fails, as stated above [*Cf. FS, Q[53], A[1]].

Reply to Objection 2: The experience required by prudence results not from memory alone, but also from the practice of commanding aright.

Reply to Objection 3: Prudence consists chiefly, not in the knowledge of universals, but in applying them to action, as stated above (A[3]). Wherefore forgetting the knowledge of universals does not destroy the principal part of prudence, but hinders it somewhat, as stated above.

Question 48

OF THE PARTS OF PRUDENCE.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS

TRADUITE INTÉGRALEMENT EN FRANÇAIS,

POUR LA PREMIÈRE FOIS,

AVEC DES NOTES THÉOLOGIQUES, HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES,

PAR

M. l'abbé DRIOUX,

Auteur du Cours complet d'histoire, de géographie et de littérature, membre de la société littéraire de l'université catholique de Louvain.

OUVRAGE DÉDIÉ A MONSEIGNEUR PARISIS,

Et honoré des approbations et des encouragements de NN. SS. les archevêque et évêques de Tours, d'Arras, du Mans, de Poitiers, et du R. P. Lacordaire.

VIII. TABLE GÉNÉRALE

COMPRENANT PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE

**LE RÉSUMÉ DE TOUTES LES MATIÈRES
LES PLUS IMPORTANTES RENFERMÉES DANS LES TROIS PARTIES DE LA SOMME ET DANS LE SUPPLÉMENT,
AVEC L'INDICATION DES ENDROITS OU L'ON EN TROUVE LE DÉVELOPPEMENT.**

— PRUDENCE —

Prudence. Le mot de prudence vient de la providence, comme de sa partie principale. IV. 2 2. q. 49. 6. ad 2. — Le nom de prudence vient du mot providence parce qu'elle peut aussi s'étendre aux mauvaises choses ; c'est pour cela que quoique la prudence prise absolument s'entende en bonne part, cependant on peut la prendre en mal si on y ajoute quelque chose. IV. 2 2. q. 53. 4. ad 4. — On appelle prudent celui qui voit en quelque sorte de loin. IV. 2 2. q. 47. 4. c. — La prudence absolument parlant est une vertu, non dans le sens impropre comme les vertus intellectuelles, mais dans le sens propre. III. 4 2. q. 57. 3. c. et q. 61. 4. c. et IV. 2 2. q. 47. 4. o. — La prudence est générale et elle est la perfection de toutes les vertus morales. V. 2 2. q. 466. 2. ad 4. — Elle est une vertu générale causalement, mais non essentiellement. IV. 2 2. q. 53. 2. c. — Elle est une vertu spéciale à cause de la raison spéciale de son objet formel. IV. 2 2. q. 47. 5. o. — Elle est une vertu intellectuelle selon son essence, mais elle est morale selon sa matière. III. 4 2. q. 58. 3. ad 4. et q. 61. 4. c. et V. 2 2. q. 481. 2. ad 5. — La prudence est l'amour, non essentiellement, mais dans le sens qu'il la porte à s'exercer. IV. 2 2. q. 47. 4. ad 4. — Celui qui est prudent sous un rapport c'est celui qui raisonne bien à l'égard d'une fin ; celui qui est prudent absolument c'est celui qui raisonne bien à l'égard de toute la vie. III. 4 2. q. 57. 4. ad 3. et IV. 2 2. q. 47. 2. ad 4. — La prudence existe dans l'intellect subjectivement. I. 4^a. q. 22. 4. ad 3. et III. 4 2. q. 56. 2. ad 3. et 3. c. et q. 61. 2. c. et q. 66. 4. c. et IV. 2 2. q. 47. 4. o. 3. ad 3. et 5. c. et 40. ad 3. — La prudence n'existe pas seulement dans l'intellect comme science et art, mais elle a dans l'appétit quelque chose qui est la droiture. III. 4 2. q. 56. 2. ad 3. et 3. c. fin. et q. 57. 4. c. IV. 2 2. q. 47. 43. ad 2. et 46. ad 3. — La prudence n'existe que dans la raison pratique subjectivement. III. 4 2. q. 57. 3. c. et IV. 2 2. q. 47. 2. o. — La prudence et l'art sont dans la partie de l'âme où se trouve l'opinion, et elles se rapportent à un objet contingent qui peut être autrement qu'il n'est. III. 4 2. q. 57. 4. ad 2. et 5. ad 3. — La prudence consiste dans le sens intérieur par l'application des choses à l'œuvre. IV. 2 2. q. 47. ad 3. et q. 49. 4. ad 4. et 2. ad 3. — Elle existe en Dieu par rapport aux autres, mais non par rapport à lui. I. 4^a. q. 22. 4. c. ad 4. — Le Christ a eu la plénitude de la prudence selon le don de conseil. VI. 5^a. q. 44. 4. ad 3. — La prudence est infuse dans tous ceux qui sont dans l'état de grâce ; mais la prudence acquise n'existe pas dans les jeunes gens. IV. 2 2. q. 47. 44. o. et q. 51. 4. ad 3. — Personne ne se suffit

par rapport à tout ce qui appartient à la prudence, c'est pourquoi les plus grands doivent se laisser enseigner. IV. 2 2. q. 49. 5. c. ad 3. — La prudence n'existe pas dans les serfs et les sujets comme tels, mais selon qu'il leur convient de se régir par la raison. IV. 2 2. q. 47. 42. o. — La prudence proprement dite n'existe pas dans les pécheurs, il n'y a que sa fausse ressemblance. IV. 2 2. q. 47. 43. o. et q. 50. ad 2. et q. 51. 4. ad 3. — La prudence ne convient aux animaux que métaphoriquement, selon qu'ils sont mus avec sagacité par leur instinct naturel. I. 4^a. q. 22. 2. c. ad 4. et q. 53. 3. ad 3. et II. q. 96. 4. c. ad 4. et 4 2. q. 5. 6. c. et q. 43. 2. ad 3. et IV. 2 2. q. 47. 43. ad 3. — Ce que l'on doit faire, considéré comme l'objet de la raison, est la matière de la prudence, mais comme l'objet de l'appétit il est la matière des autres vertus. IV. 2 2. q. 47. 5. c. ad 3. — La prudence ne se rapporte pas à la cause la plus élevée absolument, mais au bien humain. IV. 2 2. q. 47. 2. ad 4. — Elle n'a pas proprement pour objet la fin, mais les moyens. IV. 2 2. q. 53. 4. ad 2. et q. 47. 4. ad 2. et 6. c. et 43. c. fin. et q. 49. 6. c. et q. 56. 4. c. ad 3. — Elle se rapporte au bien privé et au bien commun. I. 4^a. q. 22. 4. c. et IV. 2 2. q. 47. 40. o. et 42. ad 3. et q. 49. 3. ad 3. et q. 50. 2. ad 3. — La prudence ne considère pas seulement les choses universelles, mais encore les choses singulières. IV. 2 2. q. 47. 3. o. et 43. c. et q. 49. 2. ad 4. et 5. ad 2. et 7. c. — Les futurs contingents que l'homme peut faire rapporter à sa fin appartiennent proprement à la prudence, mais il n'en est pas de même des choses nécessaires, passées ou présentes. IV. 2 2. q. 49. 6. c. — L'acte de la prudence consiste à mettre quelque chose en rapport avec sa fin. I. 4^a. q. 22. 4. c. et IV. 2 2. q. 49. 6. o. et 7. c. — La prudence de la chair est le péché, et il est mortel si on met en lui sa fin dernière. IV. 2 2. q. 53. 4. 2. o. — Il y a des vices qui sont manifestement contraires à la prudence, soit parce qu'ils manquent des conditions requises pour cette vertu, comme l'imprudence, la précipitation, la témérité, l'inconsidération, soit parce qu'ils en sont une fausse imitation, comme l'astuce, la prudence de la chair, le dol, la fraude, la sollicitude des choses temporelles et futures. IV. 2 2. q. 21. 3. c. et q. 53. princ. et q. 53. princ. et 8. c. — Comment le péché qui a de la ressemblance avec la prudence lui est contraire. IV. 2 2. q. 53. 3. c. — L'acte de la prudence se mêle aux actes de toutes les autres vertus. IV. 2 2. q. 47. 5. ad 2. et q. 53. 2. c. et q. 53. 2. ad 3. — L'œuvre de celui qui est prudent consiste à donner de bons conseils. IV. 2 2. q. 49. 5. c. — L'acte de la rai-

son pratique et de la prudence est triple, il consiste à conseiller, à juger et à ordonner; cette dernière chose est l'acte principal. I. 4^a. q. 22. 4. ad 4. et q. 23. 4. c. et III. 4 2. q. 57. 6. c. et q. 58. 5. ad 5. et q. 61. 3. o. et IV. 2 2. q. 47. 8. o. et 9. c. ad 2. et 10. 15. 16. c. et 12. ad 3. et q. 48. c. et q. 51. 2. o. — Conseiller n'est pas l'acte immédiat de la prudence, mais il se produit par l'intermédiaire de la vertu de bon conseil. I. 4^a. q. 22. 4. ad 4. et III. 4 2. q. 57. 6. ad 4. et IV. 2 2. q. 51. 2. o. — La louange de la prudence ne consiste pas dans la contemplation seule, mais dans l'application à l'œuvre. IV. 2 2. q. 47. 4. ad 3. et 3. 4. c. et 16. c. ad 5. — La prudence peut être corrompue par les passions, mais non par l'oubli, quoiqu'elle puisse être empêchée par lui. III. 4 2. q. 53. 4. c. et IV. 2 2. q. 47. 16. o. — Il y a trois sortes de prudence : la prudence fausse, imparfaite et parfaite ; la première se rapporte au mal, la seconde à une fin particulière, et la troisième à la fin dernière. IV. 2 2. q. 47. 13. c. et q. 55. 4. 2. o. et V. q. 94. 4. ad 2. fin. — Il y a cinq espèces de prudence : la monastique, l'économique, la politique, la militaire et la prudence du chef d'Etat. III. 4 2. q. 57. 6. ad 4. et IV. 2 2. q. 47. 11. o. et q. 48. c. ad 2. — Il y a huit parties intégrantes de la prudence : la mémoire, la raison, l'intellect, la docilité, l'adresse, la prévoyance, la circonspection et la précaution. III. 4 2. q. 56. 5. ad 3. et q. 57. 6. ad 4. et IV. 2 2. q. 48. o. et q. 49. o. et q. 53. 2. c. — Il y a en elles trois parties potentielles. I. 4^a. q. 22. 4. ad 4. et III. 4 2. q. 57. 6. o. et IV. 2 2. q. 48. c. fin. et q. 51. o. et q. 53. 2. c. — La providence est une partie complétive, formelle et principale de la prudence ; mais les autres y reviennent comme les parties matérielles. I. 4^a. q. 22. 4. c. et IV. 2 2. q. 49. 6. o. — La physique, la dialectique, la rhétorique et la politique sont contenues sous la prudence quant à l'application et à l'usage, mais non quant à l'objet. IV. 2 2. q. 48. c. — La prudence dirige toutes les vertus morales. I. 4^a. q. 83. 3. ad 4. — Le milieu de la prudence qui règle et qui mesure est le même que celui de la vertu morale qui est réglée et mesurée, c'est-à-dire c'est la droite raison. III. 4 2. q. 64. 3. c. — Dans toutes les vertus morales c'est la même vertu qui dirige, c'est-à-dire la prudence. III. 4 2. q. 60. 4. ad 4. — Aucune vertu morale ne peut exister sans la prudence. III. 4 2. q. 57. 5. o. et q. 58. 4. o. et q. 63. 4. o. et 2. c. 4. c. ad 4. et q. 68. 5. c. et q. 73. 4. ad 2. et IV. 2 2. q. 47. 4. c. et q. 51. 2. c. et V. q. 141. 4. ad 2. — Indépendamment des vertus morales, la prudence est extrêmement nécessaire pour bien vivre. III. 4 2. q. 57. 5. o. et 2 2. q. 51. 3. ad 3. — La prudence ne peut exister dans quelqu'un sans les vertus morales. I. 4^a. q. 22. 4.

ad 5. et III. 1 2. q. 57. 4. c. et q. 58. 5. o. et q. 63. 4. 2. c. et q. 73. 4. c. — La prudence est plus noble que toutes les autres vertus morales. III. 4 2. q. 61. 2. 2. ad 4. et q. 66. 4. c. et 2. c. et IV. 2 2. q. 25. 6. c. et q. 47. 6. ad 3. et q. 56. 4. ad 4. et V. q. 125. 12. c. et q. 141. 8. c. — La prudence sert à trouver le milieu dans les vertus morales. III. 4 2. q. 66. 5. ad 3. et IV. 2 2. q. 47. 7. o. — Comme toute vertu morale qui se rapporte au bien commun est appelée une justice légale, de même la prudence qui se rapporte au bien général reçoit le nom de politique. IV. 2 2. q. 47. 10. ad 4. et 11. c. ad 4. — La prudence dirige les vertus en déterminant à l'avance la fin et en choisissant les moyens. III. 4 2. q. 66. 5. ad 3. — L'expérience de la prudence ne s'acquiert pas par la mémoire seule, mais en s'exerçant à commander sagement. IV. 2 2. q. 47. 16. ad 2. — La raison naturelle établit à l'avance la fin à l'égard des vertus morales, mais la prudence dispose des moyens. I. 4^a. q. 22. 4. ad 4. et IV. 2 2. q. 47. 6. o. et 7. c. — La prudence de l'homme n'est pas absolument certaine à cause de la variabilité des individus, mais elle se règle d'après ce qui arrive le plus souvent. IV. 2 2. q. 47. 5. ad 2. et 9. ad 2. et q. 49. 4. c. et 5. ad 2. et q. 51. 4. ad 2. — Lorsque par la prudence nous faisons sagement quelque chose qui se rapporte à la fin d'une vertu morale, cet acte appartient principalement à cette vertu. IV. 2 2. q. 53. 4. ad 2. — La prudence présuppose les vertus morales par lesquelles l'appétit se rapporte au bien. I. 4^a. q. 22. 4. ad 3. — La prudence entre dans la définition des vertus morales parce qu'elles en dépendent. IV. 2 2. q. 25. 4. ad 4. et q. 47. 5. ad 4. et q. 50. 4. ad 4. — L'élection peut être attribuée à la prudence conséquemment, selon qu'elle la dirige par le conseil qui appartient plus proprement à la prudence. IV. 2 2. q. 47. 4. ad 2. et 2. c. — La prudence aide toutes les vertus et opère dans toutes. IV. 2 2. q. 47. 5. ad 2. et 6. ad 3. — La prudence est préférée à la vertu de bon conseil. IV. 2 2. q. 51. 2. c. ad 2. — C'est l'effet d'une plus grande prudence de dépenser convenablement l'argent que de le conserver utilement. V. 2 2. q. 117. 4. ad 4. — La prudence n'est pas en nous d'après la nature, sinon quant à ses principes qui nous sont plus naturels que les premiers principes de la spéculation. IV. 2 2. q. 47. 15. o. et q. 49. 4. ad 2. et 5. ad 2. — La raison de la prudence procède d'un double intellect : de l'intelligence des premiers principes universels et de l'intelligence d'un principe particulier, c'est-à-dire d'une fin particulière. IV. 2 2. q. 49. 2. ad 4. et ad 3. — La prudence infuse est rétablie par la pénitence, mais non la prudence acquise, seulement elle enlève l'acte contraire dans lequel le péché d'imprudence consiste proprement. IV. 2 2. q. 53. 4. ad 3.

Table

A- Le Père est le Mari

• Digeste.....	3
----------------	---

B- Mandat

• Le Mandat du Nouveau Peuple.....	15
• Napoléon et le Mandat.....	17
• Justinien et le Mandat.....	23

C- “Nous, Magistrats...”

• “Nous, les Magistrats...”	31
• Procès Enfantin : 1.10.1830.....	33

D- Prudence

• Aristote.....	41
• St Thomas.....	49
- Structure.....	53
- Question XLVII.....	55
Table.....	99



Contents

A- The Father is the Husband

• Digest.....	4
---------------	---

B- Mandate

• The Mandate of the New People.....	16
• Napoleon and the Mandate.....	18
• Justinian and the Mandate.....	24

C- “We, the Bench...”

• “We, the Bench...”	32
• Enfantin’s Trial: Oct. 1 st 1830.....	34

D- Prudence

• Aristotle.....	42
• St Thomas.....	50
- Structure.....	54
- Question 47.....	56
Contents.....	100



