

silence est un signe de consentement dans ceux qui, étant chargés d'office de parler ou de s'opposer à ce qui se fait, se taisent et ne montrent aucune opposition. D'après cette règle, celui qui est préposé à la conservation des droits du gouvernement ou d'une ville, à la garde des bois, des vignes, des troupeaux d'autrui, est tenu, à défaut du délinquant, de réparer le dommage qu'il a laissé faire, en fermant les yeux ou en gardant le silence sur les délits dont il a été témoin. Le tort qui en est résulté lui est imputable; il est, relativement à lui, volontaire d'un volontaire *tacite*. « Non semper ille « qui non manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui « non obstat, vel qui non reprehendit; sed solum quando incumbit « alicui ex officio, sicut principibus terræ, quibus ex hoc multum « imminet periculi. » Ce sont les expressions de saint Thomas (1).

12. Le silence équivaut encore au consentement *exprès*, lorsqu'un père promet sa fille en mariage, et que celle-ci présente ne réclame point. Le silence qu'elle garde alors est pris pour un effet de sa modestie, et doit par conséquent être regardé comme une marque de son acquiescement. Cependant, si elle n'avait pas réellement consenti; si une complaisance mal placée pour son père lui avait fermé la bouche, l'engagement qui serait, de droit, présumé valable au for extérieur, serait nul au for de la conscience. Mais elle ne pourrait s'en prévaloir, et, généralement, elle devrait ratifier la promesse qu'elle serait censée avoir faite librement.

13. Mais s'il est des circonstances où le silence fait présumer le consentement, il en est d'autres où il ne signifie rien ni pour ni contre; ce qui arrive quand on n'est point obligé de parler. Par exemple, le silence qu'on garde, en entendant des médisances ou des blasphèmes, ne doit pas toujours être pris pour un signe d'approbation. Souvent, dans le cas dont il s'agit, l'on se tait par prudence, ou pour éviter un plus grand mal; de là cette autre maxime de droit: « Is qui tacet non fatetur; sed nec utique negare videtur. »

14. Quoique, d'après notre manière ordinaire de parler, le volontaire se confonde avec le libre arbitre, et que, pour faire entendre que nos actions sont libres, on ait coutume de dire simple-

(1) Sum. part. 2. 2. quæst. 62. art. 7. — Le rédacteur des Conférences d'Angers, sur les *Actes humains*, conf. 1. quest. 3. art. 3, dit que les prélats qui peuvent empêcher le tort qu'on fait au public ou aux particuliers, et négligent de le faire, sont personnellement obligés de le réparer. Cela n'est point exact. Un évêque, par exemple, n'est certainement point tenu de réparer le dommage porté par un diocésain, pour cela seul qu'il aurait pu l'empêcher; car il n'est pas chargé d'office, *ex officio*, de veiller aux intérêts temporels de ceux qui sont confiés à sa sollicitude pastorale.

ment qu'elles sont volontaires, on distingue néanmoins le libre arbitre du volontaire. Tout acte libre est volontaire; mais tout acte volontaire n'est pas libre. Par *volontaire* on entend l'acte qui se fait avec connaissance, en vertu d'un penchant, d'une inclination qui nous y porte plus ou moins fortement. Si ce penchant était irrésistible, l'acte qui en résulterait ne serait pas un acte *contraint*, puisqu'il ne viendrait point d'une force extérieure, il serait donc volontaire; mais il ne serait pas libre; il serait le résultat de la nécessité, qui est incompatible avec la liberté.

15. L'acte libre est celui qui se fait avec connaissance et avec choix, celui auquel notre volonté se porte avec la faculté de faire le contraire. Ainsi, par exemple, l'amour du bien en général est un sentiment *volontaire* et *nécessaire*. Mais l'acte par lequel notre volonté se tourne d'elle-même vers tel ou tel bien en particulier, réel ou apparent, est un acte *volontaire* et *libre*, un acte humain par conséquent (1). Ici, l'homme agissant par choix peut s'arrêter à un parti, de préférence au parti contraire. Ce n'est donc pas sans fondement qu'on met de la différence entre le volontaire qui est *libre* et le volontaire *nécessaire*. Aussi, l'Église a-t-elle condamné solennellement l'erreur de Baïus et de Jansénius, qui prétendaient que tout mouvement volontaire, quoique *nécessaire*, était véritablement libre, ne regardant comme contraire à la liberté que la coaction, la contrainte ou la violence, et abusant de quelques expressions de saint Augustin (2).

CHAPITRE III.

Des Causes qui peuvent nuire au volontaire et au libre arbitre.

16. Les causes qui peuvent nuire au volontaire et au libre arbitre sont au nombre de quatre: l'ignorance, la concupiscence, la crainte, et la violence.

(1) Nous n'excluons point la grâce, sans laquelle, comme la foi nous l'apprend, l'homme ne peut absolument rien dans l'ordre du salut. — (2) Les bulles de S. Pie V, l'an 1567; de Grégoire XIII, de l'an 1579; et d'Urbain VIII, de l'an 1641, ont condamné les propositions suivantes, avancées par Baïus: « Quod « voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. » — « Sola violentia « repugnat libertati hominis naturali. » Et le pape Innocent X, par une bulle du 31 mai de l'an 1653, a condamné comme hérétique cette autre proposition, tirée des écrits de Jansénius d'Ypres: « Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. »

ARTICLE I.

De l'Ignorance.

L'ignorance, en morale, est un défaut de science ou d'instruction en matière d'obligations. L'instruction n'est pas nécessaire à tous au même degré; elle doit varier suivant la position qu'on occupe dans la société. Un simple citoyen, un simple fidèle n'est pas obligé d'en savoir autant qu'un magistrat, que le prêtre, dont les livres sont dépositaires de la science. Mais il est des obligations dont la connaissance est nécessaire à tous. « Omnes, dit saint Tho-
« mas, communiter scire tenentur ea quæ sunt fidei et universalia
« juris præcepta; singuli autem quæ ad eorum statum vel officium
« spectant (1). »

17. On distingue plusieurs espèces d'ignorances : l'ignorance de *droit* et l'ignorance de *fait*; l'ignorance *invincible* et l'ignorance *vincible*; l'ignorance *crasse* et l'ignorance *affectée*. L'ignorance de *droit* est celle qui a pour objet la loi ou l'extension de la loi, soit qu'il s'agisse d'une loi divine, naturelle ou positive; soit qu'il s'agisse d'une loi humaine, ecclésiastique ou civile. L'ignorance de *fait* est ainsi appelée, parce qu'elle tombe sur un fait particulier, ou sur quelques circonstances de ce fait. On ignore si le mariage entre parents est prohibé jusqu'au quatrième degré; c'est une ignorance de *droit*. Si au contraire on ignore que telle ou telle personne est parente à une autre à un degré prohibé, c'est une ignorance de *fait*.

18. L'ignorance *invincible* est celle qu'on n'a pu surmonter, moralement parlant, par les moyens ordinaires, eu égard à la position du sujet, laquelle n'est certainement pas la même pour tous. On reconnaît que l'ignorance ou l'erreur est invincible de la part de celui qui agit, lorsqu'il ne s'élève dans son esprit aucun doute, aucun soupçon, aucune idée, pas même une idée confuse, touchant la malice de l'action qu'il croit permise. « Invincibilis est, dit saint Alphonse de Liguori, quæ moraliter vinci nequit, cum
« nulla cogitatio, nec dubium erroris venit in mentem operantis,
« nec etiam in confuso, dum operatur, vel cum actionis causam
« ponit (2). »

L'ignorance invincible, de droit ou de fait, rend nos actions involontaires, et les excuse aux yeux de Dieu. On ne peut ni mériter

(1) Sum. part. 1. 2. quæst. 76. art. 2. — (2) De Conscientia, n° 3.

ni démériter que par un acte libre; un acte ne peut être libre qu'autant qu'il est volontaire; il ne peut être volontaire qu'autant qu'il se fait avec connaissance, et qui ne saurait avoir lieu dans le cas d'une ignorance invincible. « Non tibi deputatur ad culpam, dit le Docteur de la grâce, quod invitus ignoras, sed quod negligis
« quærere quod ignoras (1); » ou, comme s'exprime saint Thomas :
« Si sit talis ignorantia, quæ omnino sit involuntaria, sive quia est
« invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis
« ignorantia omnino excusat a peccato (2). » Ce qui est vrai même de l'ignorance en matière de droit naturel, comme l'a décidé le pape Alexandre VIII, en condamnant cette proposition : « Tametsi
« detur ignorantia invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ
« lapsæ operantem ex ipsa non excusat a peccato formali (3). »

19. L'ignorance *vincible* est celle qu'on peut moralement surmonter, en prenant les moyens que prennent communément les personnes sages et prudentes de la même condition, vu l'importance ou la gravité des obligations qu'on est obligé de connaître. L'ignorance *vincible* a lieu dans celui qui, ayant quelque doute, quelque soupçon sur la malice de son action, et sur l'obligation d'examiner si elle est réellement bonne ou mauvaise, néglige cependant cet examen. « Vincibilis est quæ, cum debeat et possit vinci
« ab operante, vel quia errorem jam advertit, vel saltem dubitat
« de errore, advertitque simul ad obligationem illum vincendi,
« negligit illum vincere. » Telle est la notion que saint Alphonse de Liguori nous donne de l'erreur ou de l'ignorance *vincible* (4). On voit que cette ignorance vient de la négligence. Si la négligence est grave, l'ignorance qui en est la suite est une ignorance *crasse* ou *grossière*. Si, outre cette négligence, il y a dessein formel ou propos délibéré d'éloigner les moyens de s'instruire, l'ignorance devient *affectée*. Le caractère de cette ignorance est la crainte de connaître des obligations qui contrarient nos penchants; on désire de les ignorer, afin de s'en affranchir plus facilement : « Scientiam viarum tuarum nolumus (5); » ou, comme dit le Prophète : « Non
« luit intelligere ut bene ageret (6). »

20. L'ignorance *vincible* n'excuse pas entièrement du péché; car elle n'empêche pas que l'action dont elle est la cause ne soit volontaire : « Non totaliter excusat a peccato, dit saint Thomas (7) : ce

(1) De libero arbitrio, lib. III. cap. 19. — (2) Sum. 1. 2. quæst. 76. art. 2.
(3) Décret du 7 décembre 1690. — (4) Theol. moral, de Conscientia, n° 2.
(5) Job. c. 21. v. 14. — (6) Psalm. 33. — (7) Sum. 1. 2. quæst. 76. art. 3.

qui suppose toutefois qu'elle excuse en partie. En effet, cette ignorance diminue le volontaire, et par conséquent la malice du péché : « Talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. » C'est toujours le même docteur qui parle (1). »

Mais il n'en est pas de même de l'ignorance affectée; elle augmente le volontaire et la malice du péché. « Contingit quandoque quod talis ignorantia directe et per se est voluntaria; sicut cum aliquis sua sponte nescit aliud, ut liberius peccet; et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum; ex intentione enim voluntatis ad peccandum provenit (2). »

ARTICLE II.

De la Concupiscence.

21. La concupiscence, en général, est un désir ardent, un mouvement intérieur, un penchant qui nous porte plus ou moins fortement vers un objet sensible et agréable à la nature.

On distingue, dans l'école, la concupiscence *antécédente* et la concupiscence *subséquente*. La première est ainsi appelée, parce qu'elle prévient le consentement de la volonté. Si la volonté la fait naître ou l'excite, ou se soumet à son empire, on la nomme concupiscence, *passion subséquente*.

La concupiscence de sa nature n'est point un péché; les mouvements déréglés qu'elle produit, sans que la volonté y prenne part, ne sont point libres; ils ne peuvent par conséquent nous être imputables. Aussi l'Église a-t-elle condamné cette proposition de Baius : « Concupiscentia, sive lex membrorum, et prava ejus desideria, quæ inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia (3). »

22. La concupiscence excuse de tout péché les actes qui en sont la suite, lorsqu'elle est d'une telle violence qu'elle nous ôte la présence d'esprit, l'usage de raison; à moins cependant que la passion qui produit ces actes ne soit volontaire dans sa cause. Mais si la concupiscence ne fait que troubler l'esprit sans suspendre l'usage de la raison, elle n'excuse point entièrement du péché. Voici ce que dit le Docteur angélique : « Si talis sit passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excu-

(1) Sum. 1. 2. quæst. 76. art. 4. — (2) Ibidem. — (3) Voyez les Constitutions de S. Pie V, de Grégoire XIII et d'Urbain VIII, contre les erreurs de Baius.

« sat; alioquin non totaliter. Circa quod duo considerata videntur. Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium, vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur, vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur : ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est quod aliquid dicitur voluntarium directe vel indirecte; directe quidem id in quod voluntas fertur; indirecte autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet : secundum hoc igitur distinguendum est, quia passio quandoque quidem est tanta quod totaliter aufert usum rationis sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt; et tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est. Si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex ægitudine, vel aliqua hujusmodi causa incidit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter interepiat usum rationis, et tunc ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum, quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis; unde talis passio non totaliter excusat a peccato (1). »

23. Mais si la concupiscence *antécédente*, quand elle n'est pas tellement forte qu'elle domine les facultés de notre âme, n'excuse pas entièrement du péché, elle en affaiblit au moins la malice, sans toutefois le rendre toujours véniel. « Si igitur accipitur passio secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum... in quantum minuit voluntarium (2). »

Ce que nous disons de la passion qui nous porte au mal s'applique également au penchant qui nous porte au bien. Les actes qui en dépendent ne sont pas aussi louables, toutes choses égales d'ailleurs, que s'ils étaient faits par un choix tout à fait libre. « Si bona passio præcedat judicium rationis, ut scilicet homo magis ex passione quam ex judicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus (3). »

24. Pour ce qui regarde la concupiscence appelée *subséquente*,

(1) Sum. part. 1. 2. quæst. 76. art. 7. — (2) Ibid. art. 6. — (3) Ibid. art. 6. ad 2.

loin de rendre un acte moins volontaire, elle est au contraire une preuve de la force ou de l'intensité avec laquelle la volonté s'y porte, et ne peut par conséquent qu'en augmenter le mérite ou la malice. « Bona passio consequens iudicium rationis augmentat meritum (1). Passio autem (mala) consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis ejus, in quantum scilicet demonstrat intentionem voluntatis ad actum peccati; et sic verum est quod quanto aliquis majori libidine, vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat (2). »

ARTICLE III.

De la Crainte et de la Violence.

25. La crainte, en général, est une inquiétude de l'âme, un trouble de l'esprit, un mouvement de répulsion, occasionné par la vue d'un mal dont on est ou dont on se croit menacé. On distingue la crainte qui vient d'un principe *intérieur*, et celle qui est imprimée par une cause *extérieure*.

La crainte qui provient d'une cause purement *intérieure* ou naturelle n'empêche pas qu'un acte ne soit volontaire. Un homme, étant dangereusement malade, promet à Dieu de faire une aumône aux pauvres, s'il revient en santé. Quoiqu'il agisse par la crainte de la mort, il agit volontairement et librement. De même, quand un marchand, ne croyant pas avoir d'autre moyen d'échapper au danger que de jeter à la mer les effets dont le navire est chargé, se résout à prendre ce dernier parti pour sauver sa vie, cette résolution est un acte volontaire; c'est une détermination libre, une démarche à laquelle il se porte de lui-même et avec choix (3).

26. La crainte qui est imprimée par une cause *extérieure* peut être *grave* ou *légère*. Elle est grave, lorsqu'elle a pour objet un mal qui est de nature à faire impression même sur une personne forte : telle est la crainte d'une mort probable et prochaine, dont on est sérieusement menacé de la part d'un ennemi; telle est encore la crainte de perdre sa réputation, son honneur, sa liberté, une partie notable de sa fortune, par suite de la méchanceté d'un homme. La crainte est légère quand son objet n'est pas un mal considérable, ou que, lorsqu'il est considérable, on ne le craint que faiblement, soit parce que les menaces ne paraissent pas sé-

(1) Sum. part. 1. 2. quæst. 76 art. 6. — (2) Ibid. — (3) S. Thomas, 1. 2. quæst. 6. art. 6.

rieuses, soit parce qu'elles ne peuvent que difficilement avoir des suites.

Pour juger si la crainte est grave ou légère, il faut avoir égard à l'âge, au sexe, à la condition et à la délicatesse des personnes qui peuvent en être affectées. Telle crainte qui ne serait pas jugée suffisante pour intimider un homme fort peut l'être à l'égard d'un enfant, d'un vieillard, d'un malade, d'une femme, surtout si elle est naturellement timide.

27. La crainte dont il s'agit est ordinairement l'effet de la violence. On entend par violence une force majeure, venant d'une cause extérieure et libre, qui nous porte à faire une chose que notre volonté désavoue. La violence est communément accompagnée de quelques menaces ou de quelques mauvais traitements, de la part de celui qui en est l'auteur. C'est ainsi que ceux qui persécutaient les premiers chrétiens leur faisaient souffrir les plus cruels tourments, pour les forcer à renoncer au christianisme.

La violence ou contrainte peut être plus ou moins grande, comme aussi la résistance de notre volonté peut être plus ou moins forte ou plus ou moins faible.

28. La violence n'atteint point les actes intérieurs de la volonté. Elle ne peut être forcée de vouloir une chose malgré elle : « Invitus nemo potest velle; quia non potest velle, nolens velle, » dit saint Anselme (1) : ou, comme s'exprime saint Thomas, il est contre la nature d'un acte de la volonté que cet acte soit forcé : « contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus (2). »

Mais il n'en est pas de même des actes extérieurs : le plus fort peut contraindre le plus faible à faire une chose malgré lui, ou l'empêcher de faire ce qu'il veut faire : « Per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exsequantur (3). »

29. La violence à laquelle on résiste autant que possible, détruit le volontaire. Dieu ne nous impute point les actes extérieurs qu'on nous arrache, et auxquels la volonté ne prend aucune part. « Hinc femina quæ omnimodo resistit violentiæ, quæ illi infertur contra virginitatem, non peccat, etiamsi stuprum patitur invita. » Ainsi s'exprime saint Alphonse de Liguori, d'après saint Augustin (4).

Mais celui qui ne résiste pas de toutes ses forces, celui qui, se laissant ébranler par les menaces, par la crainte même de la mort,

(1) De libero arbitrio, cap. 6. — (2) Sum. part. 1. 2. quæst. 6. art. 4. — (3) Ibid. — (4) De Act. hum. n° 17.

fait une action mauvaise, immorale, pèche ; et son péché peut être mortel en matière grave. « Si aliquis propter timorem quo refugit « periculum mortis, vel quodecumque aliud temporale malum sic « dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat ali- « quid quod est præceptum in lege divina, talis timor est peccatum « mortale (1). »

30. Cependant, toutes choses égales d'ailleurs, son péché est moins grave que s'il agissait sans contrainte. « Diminuitur secun- « dum aliquid ejus peccatum, quia minus voluntarium est quod ex « timore agitur (2). » « Violentia secundum quid et insufficiens non « tollit, sed duntaxat minuit voluntarium, » dit saint Alphonse de Liguori (3).

Nous reviendrons sur cette question, en parlant des injustices, des vœux et des contrats, et particulièrement du contrat de mariage.

CHAPITRE IV.

De la Moralité des Actes humains.

31. Nos actions sont bonnes ou mauvaises, suivant qu'elles sont conformes ou contraires à la droite raison, à l'ordre moral, aux lois qui résultent des rapports de la créature avec le Créateur, de l'homme avec ses semblables, d'un inférieur avec ceux qui sont dépositaires du pouvoir ou de l'autorité. La moralité d'un acte consiste donc dans sa conformité à la loi qui en est la règle. « Bo- « nitas moralis actus humani consistit in quadam conformitate et « convenientia actus liberi cum recta ratione et lege, ita ut ille « actus dicatur bonus qui est conformis legi et rationi (4). »

32. Si on considère les actes humains en général, *in specie*, en s'arrêtant à leur objet, abstraction faite de la fin et des circonstances qui les accompagnent, il est vrai de dire qu'il y a des actes bons, des actes mauvais, et des actes indifférents, c'est-à-dire des actes qui ne sont objectivement ni bons ni mauvais. « Bonum est « continentia, dit saint Jérôme, malum luxuria, inter utrumque « indifferens ambulare (5). »

(1) S. Thomas, Sum. part. 2. 2. quæst. 125. art. 3. — (2) Ibid. art. 4. — (3) Theol. moral. *de Act. hum.* n° 18. — (4) S. Alphonse, Theol. moral. *de Act. hum.* n° 34. — (5) Epist. 89.

Mais si on envisage un acte en particulier, *in individuo*, c'est-à-dire dans son objet, dans la fin qu'on se propose et dans les circonstances qui s'y rattachent, cet acte ne peut être indifférent sous le rapport de la morale ; il est nécessairement bon ou mauvais. « Necessè est omnem actum hominis a deliberativa ratione proce- « dentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum (1). » En effet, ou l'acte qui est indifférent de sa nature se rapporte au Créateur, ou il se rapporte à la créature. Dans le premier cas, il est moralement bon ; dans le second, il est mauvais ; car l'homme est obligé de rapporter toutes ses actions à Dieu : « Sive manduca- « tis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei « facite (2). »

33. On distingue trois choses dans un acte : l'objet, les circonstances et la fin. L'objet est la chose que l'on fait ; les circonstances sont comme les accessoires de l'acte, qui se rapportent au temps, au lieu, à la qualité de la personne qui le fait, et à la manière dont cette personne agit. La fin de l'acte est le but qu'on se propose en le faisant.

Ces trois choses concourent à la moralité de nos actions. Premièrement, la moralité d'un acte dépend de la nature de son objet. En effet, les actions de l'homme sont bonnes ou mauvaises, suivant que leur objet, considéré sous le rapport moral, est conforme ou contraire à la loi qui le régit. Or, il est des choses que la loi commande ; il en est qu'elle condamne. Les premières sont l'objet des actions moralement bonnes ; les dernières sont l'objet des actions mauvaises. L'objet est donc nécessairement pour quelque chose dans la moralité de nos actes ; il en est même la partie principale.

34. Secondement, les circonstances concourent aussi à la moralité des actes humains, elles en augmentent ou diminuent la bonté ou la malice. Ainsi, par exemple, qu'une personne indigente fasse une aumône modique, même très-modique ; cette action peut être beaucoup plus louable, beaucoup plus méritoire qu'une aumône considérable de la part d'un riche : comme aussi le vol en matière légère à l'égard d'un pauvre peut être plus coupable qu'un vol considérable à l'égard d'un homme qui est dans l'opulence. D'où vient cette différence ? c'est évidemment de la diversité des circonstances. Il arrive même qu'à raison des circonstances un acte acquiert un nouveau caractère, une malice spéciale qu'il n'a point

(1) S. Thomas, Sum. part. 1. 2. quæst. 18. art. 9. — (2) I. Corinth. c. 10. v. 31.

de sa nature. Lorsque, par exemple, on vole dans une église, la circonstance du lieu fait que ce vol devient sacrilège, et lui donne une seconde espèce de malice, qu'il n'aurait pas s'il se commettait dans un lieu profane. Cet acte est tout à la fois contraire à la justice et à la religion.

Les circonstances qui influent sur la bonté ou sur la malice de nos actions sont au nombre de sept, qu'on exprime ainsi dans l'école : *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?* Nous les expliquerons dans le traité des *Péchés*.

35. Troisièmement, la fin qu'on se propose en agissant concourt à la moralité de l'acte; elle le rend bon ou mauvais, s'il est indifférent de sa nature. La promenade, par exemple, devient moralement bonne, si on la fait dans l'intention de se procurer du délassement, et de se mettre en état d'accomplir plus facilement ses devoirs. Elle est mauvaise, si elle est commandée par un motif de vanité, ou par un autre motif contraire à la sainteté de la morale évangélique.

La fin peut aussi augmenter la bonté ou la malice d'une action qui est bonne ou mauvaise dans son objet. Jeûner par esprit de mortification est une action louable; mais jeûner et pour se mortifier et pour pouvoir faire l'aumône, c'est une action, sans contredit, plus louable encore. De même, voler pour avoir de quoi s'enivrer ou se livrer au libertinage, est certainement, toutes choses égales d'ailleurs, un plus grand mal que de voler pour secourir une famille indigente. « Si objectum sit indifferens, tunc finis bonus facit actum moraliter bonum, ut est ambulare ex obedientia; finis malus facit malum, ut ambulare ad ostensionem luxus. Finis malus facit actum ex malo pejorem, ut furari ad concubinam alendam; et facit ex bono malum, ut eleemosynam dare ad vanam gloriam (1). »

36. Enfin, comme on le voit par le texte que nous venons de citer de saint Alphonse, une action bonne de sa nature devient mauvaise par l'intention de celui qui la fait, lorsque cette intention est réellement mauvaise, et qu'elle peut être regardée comme cause déterminante ou comme principe de cette action. Exemple : jeûner est acte de vertu; jeûner par hypocrisie, c'est un péché. « Si objectum sit bonum, finis vero operantis sit malus; actus humanus est totus malus ex malitia finis quæ destruit omnem bonitatem (2). »

(1) S. Alphonse de Liguori, *Theol. moral. de Actibus humanis*, n° 38. — (2) *Ibid.*; S. Thomas, *Sum. part. 1. 2. quæst. 18. art. 4 et 6.*

37. Mais si l'intention peut rendre mauvaise une action qui est bonne de sa nature, une action mauvaise ne peut jamais devenir bonne, ni même excusable, par la pureté de l'intention. Nous ne devons point faire le mal, dit saint Paul, pour le bien qui peut en résulter : « Non faciamus mala, ut eveniant bona (1). »

Nous terminerons cette question, en faisant remarquer qu'un acte ne peut être moralement bon qu'autant qu'il l'est tout à la fois sous le rapport de son objet, sous le rapport des circonstances qui l'accompagnent, et sous le rapport de l'intention de celui qui le fait. « Non est actio bona, nisi omnes bonitates concurrant; quia quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa (2). »

38. Un seul et même acte peut avoir différentes espèces de bonté ou de malice; car, comme nous l'avons déjà fait remarquer, il peut être tout à la fois conforme ou contraire à plusieurs vertus. Si une personne pratique le jeûne pour expier ses péchés et pour pouvoir en même temps secourir les pauvres, elle fait un acte doublement méritoire : méritoire comme acte de pénitence, et méritoire comme acte de charité. Le vol d'une chose sacrée est un vol sacrilège; il est contraire et à la justice qui veut qu'on respecte le bien d'autrui, et à la religion qui nous prescrit de respecter les choses saintes.

39. En morale, l'acte extérieur, considéré en lui-même, ne renferme ni plus ni moins de bonté, ni plus ni moins de malice que l'acte intérieur. Lorsque la volonté de faire une bonne ou une mauvaise action est sincère, aussi forte qu'elle peut moralement l'être pour la faire effectivement, la bonté ou la malice de l'acte intérieur est égale à la bonté ou à la malice de l'acte extérieur. Celui-ci ne peut rien ajouter au premier, puisque l'acte extérieur est l'expression de l'acte de la volonté. C'est le cœur qui est le foyer du bien et du mal; c'est la volonté qui en est le principe : « Ex corde exeunt cogitationes malæ, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemix (3). » Il n'y a donc dans un acte extérieur que le bien ou le mal qui est dans la volonté. « Actus exterior nihil adjungit ad præmium essentielle, tantum enim meretur qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi. quantum si faceret illud (4). »

Cependant, quel que soit aux yeux de Dieu le mérite d'un acte intérieur, on convient que l'exécution des actes de la volonté sera

(1) Rom. c. 3. v. 8. — (2) S. Thomas, *Sum. part. 1. 2. quæst. 18. art. 4 et 6.* — (3) Math. c. 15. v. 19. — (4) S. Thomas, *in 2. dist. 40. quæst. 1. art. 3.*

suivie d'une récompense particulière, que le Docteur angélique nomme récompense *accidentelle* : « Actus exterior adjungit aliquid ad præmium accidentale (1). »

40. Nous avons parlé de l'acte extérieur *considéré en lui-même*; car si on le considère, soit dans la manière dont il se produit au dehors, soit dans ses résultats à l'égard du prochain, il acquiert un plus haut degré de malice ou de bonté. La bonté ou la malice d'un acte est en proportion du temps que l'on met à son exécution, des efforts plus ou moins grands qu'il réclame, et de ses suites pour le bien ou pour le mal, pour l'édification ou le scandale des fidèles. Ainsi il est vrai de dire que celui qui consomme extérieurement le péché est plus coupable que celui qui le désire seulement. « Actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel pejorem in malis : quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo secundum numerum, puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit; post modum autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum, vel duplex malum. Alio modo, quantum ad extensionem; puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat; manifestum est quod hujus modi voluntas est diuturnior in bono vel malo; et secundum hoc est melior vel pejor. Tertio, secundum intentionem; sunt enim quidam actus exteriores, qui in quantum sunt delectabiles vel morosi, nati sunt intendere voluntatem, vel remittere. Constat autem quod quanto intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel pejor (2). »

CHAPITRE V.

De la Fin des Actes humains.

41. Il ne peut y avoir aucun acte humain sans une fin quelconque. L'homme ne fait rien sans se proposer un but, une fin dont le choix dépend de sa volonté. « Manifestum est quod omnes ac-

(1) S. Thomas, in 2. dist. 40. quæst. 1. art. 3. — (2) Ibid., Sum. part. 1. 2. quæst. 20. art. 4.

« tiones quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis et bonum; unde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem sint (1). » Non-seulement l'homme ne peut rien faire sans se proposer une fin; mais toutes ses affections, tous ses désirs, toutes ses démarches se rapportent nécessairement à une fin dernière. « Necessè est quod omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem (2). »

2. En morale, on entend par *fin* le but qu'on se propose dans ses actions, le bien auquel on tend et qu'on désire d'obtenir. C'est toujours sous l'idée d'un bien réel ou apparent qu'une fin nous fait agir.

On distingue d'abord la fin qui est *intrinsèque*, et la fin qui est *extrinsèque* à l'acte. La première est celle à laquelle l'acte se rapporte de lui-même, indépendamment de la volonté de celui qui agit : tel est, dans l'aumône, le soulagement de celui qui la reçoit. La fin extrinsèque est celle qui dépend du choix de notre volonté. Ainsi, dans l'aumône, outre le soulagement du pauvre, qui est inhérent à l'acte, il peut arriver qu'on se propose une fin différente, bonne ou mauvaise, comme de satisfaire à la justice de Dieu, ou de s'attirer les louanges des hommes.

43. La fin extrinsèque, dont il s'agit principalement, est ou prochaine, ou éloignée, ou dernière. La fin prochaine est ainsi appelée, parce qu'on l'a prochainement en vue dans ses actes. La fin éloignée est celle à laquelle on tend par le moyen de la fin prochaine. La fin dernière est celle à laquelle notre volonté s'arrête, sans aller plus loin. On étudie, par exemple, pour se mettre en état d'être élevé au sacerdoce, avec le désir de pouvoir travailler au salut des âmes, afin d'arriver plus sûrement au salut éternel. Le sacerdoce est la fin prochaine des études; le salut des âmes en est la fin éloignée; le bonheur éternel en est la fin dernière.

44. Nous devons rapporter toutes nos actions à Dieu, comme à notre fin dernière. Soit que vous mangiez, dit l'Apôtre, soit que vous buviez, soit que vous fassiez autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu : « Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite (3). » Ce qui doit s'entendre d'un précepte, d'une loi proprement dite, et non d'un conseil. « Quidam dicunt quod hoc est consilium; sed hoc non est verum. »

(1) S. Thomas, Sum. part. 1. 2. quæst. 1. art. 1. — (2) Ibid., art. 6. — (3) Corinth. c. 10. v. 31.