

Kant, Macbeth et l'équivoque du mal

Un premier aperçu

Que peut-il y avoir d'équivoque chez Kant? Quelle ambiguïté possible dans un système érigé sur le socle d'une légalité *a priori* structurant tout à la fois la connaissance empirique, l'action morale et la contemplation du beau? Quelle noirceur dans les lumières de cette philosophie moderne et donc éclairée? Il y a, à première vue, très peu de place pour le mal, encore moins pour l'équivoque, dans l'éthique kantienne. Le sujet, rationnel et autonome, peut choisir l'obligation désintéressée avant l'intérêt personnel. Certes, il reste sensible et donc jamais complètement détaché de l'expérience et des désirs qui s'y rattachent. Encore heureux, soutient Kant. Mais il peut penser *autrement*, non seulement selon la loi de la nature, mais selon un principe d'action dont il est lui-même l'auteur (FM, 412, 86)¹. Ce sera l'impératif catégorique kantien appelant sans cesse au désintéressement, à savoir, à une volonté bonne qui, sans maudire l'inclination personnelle, la subordonne sans faute au devoir moral.

À ce titre, la définition du mal dans l'œuvre de Kant est initialement limpide : est condamnable toute action accordant une plus grande valeur aux inclinations naturelles qu'au devoir; le mal, c'est intervertir les termes de la hiérarchie éthique en préférant le motif sensible à l'intention pure, celle qui se met au service de la moralité au nom de la moralité en soi. Pourquoi cette inversion? Encore là, une première réponse semble univoque : parce qu'on l'a choisie. D'une part, nous savons qu'une maxime déterminée uniquement par la loi morale garantit le bien : « Le bien ou le mal signifient toujours un

¹ Le lecteur trouvera une liste des abréviations à la fin de l'article. Quant à la pagination, le premier chiffre réfère au *Kants Gesammelte Schriften, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, le deuxième à sa traduction française lorsque requise. On trouvera les traductions utilisées en bibliographie.

rapport à la volonté en tant que déterminée par la loi de la raison à faire de quelque chose son objet » (CRP, 60, 73)². Tout autre mobile que cette loi serait donc contingent et contraire au devoir « qui n'autorise aucune exception en faveur de l'inclination » (FM, 421n, 98n). D'autre part, étant autonomes, nous sommes capables de nous distancier de la dite inclination et de vivre selon nos propres règles de conduite. Par conséquent, si et quand nous transgressons la loi morale, c'est parce que nous l'avons choisi et en déviant ainsi du principe du devoir il est « tout à fait certain » que nous agissons « mal » (FM, 402, 12). Comme le suggérait Éric Weil, « (L)'homme, l'être qui constitue, en tant qu'il est moral, le sens du monde et en justifie l'existence, est immoral – immoral et non seulement faible: il a choisi sa faiblesse, il a voulu le mal. Sa nature est dépravée, il l'a dépravée »³.

Qui plus est, Kant soutient dans la deuxième *Critique* que le jugement pratique qui nous permet de distinguer une bonne d'une mauvaise action est formel et non métaphysique (c'est l'application d'une règle universelle appliquée à l'action concrète [CRP, 68]), ce qui suppose qu'il est à la portée de tous : « Ce que nous devons appeler bon, c'est ce qui doit être, au jugement de tout homme raisonnable, un objet de la faculté de désirer; quant au mal, il doit être aux yeux de chacun un objet d'horreur; ce jugement exige donc, outre le sens, la raison » (CRP, 61, 74). En somme, nul besoin d'être dans le secret des dieux pour saisir le bien, celui-ci étant le résultat d'une décision appliquant le principe d'autonomie de la volonté.

La Modernité, désespérée de rompre les chaînes d'une Église contraignante, verra dans la philosophie kantienne la réponse séculière à ses prières : la coopération

² J'ai conservé l'équivalence mal/*Böse* dans ce texte et donc modifié la traduction de ce passage qui écrivait « mauvais ».

³ Éric Weil, *Problèmes kantien*s, p. 155.

divine n'est désormais plus requise en guise de soutien au cheminement éthique. La raison bien affûtée suffit désormais elle seule à trancher le nœud gordien des dilemmes moraux. Conséquemment, la victoire sur le mal est assurée par mon adresse à maîtriser des armes que je découvre à ma disposition. L'ère des Lumières aura mis fin au servage féodal, elle délie maintenant d'une piété obscurantiste qui exigeait pour le salut de l'homme l'obéissance aveugle aux rites superstitieux. Ainsi, avec une liberté politique du citoyen brisant la soumission absolue au souverain, se joint l'autonomie du sujet capable d'identifier d'elle-même ce qui est bien et ce qui ne l'est pas. La rupture avec la métaphysique et la théologie naturelle est, Dieu merci, complète et définitive, ainsi que le suggéraient – entre autres – Goethe et Heine.

En réalité, cependant, le statut du mal chez Kant est beaucoup plus obscur. Pourquoi, après tout, avoir écrit un livre, *La religion dans les limites de la simple raison*, sur la question? Admettons d'emblée que l'intention de l'ouvrage est elle-même nébuleuse. Avait-il été incommodé par ce que la vieillesse « impose au maniement des idées abstraites », comme il le suggère lui-même dans la préface à la deuxième édition (Rlg, 13, 79)? Voulait-il provoquer un simple débat mondain mais à un niveau purement académique, comme il le prétend dans le *Conflit des Facultés* (CF, 8)? Mais alors, pourquoi risquer la censure royale et la critique féroce de ses contemporains pour si peu? La contingence n'explique pas l'œuvre; bien au contraire, le contexte historique et l'avis de ses pairs auraient plutôt dissuadé Kant que de l'entreprendre. Une sénilité débilite, alors? Plutôt improbable, considérant que la *Métaphysique des mœurs*, ce pilier de l'éthique et du droit contemporains, ainsi que le très lucide *Théorie et pratique*, ont été écrits après *Religion*.

De plus, cette inquiétude sur le problème du mal précède la publication de l'ouvrage de vingt ans, ainsi qu'en témoigne cette lettre à Lavater :

Même si nous ne connaissons pas le mystère de ce que Dieu fait de son côté, mais si nous étions seulement convaincus que, étant donné la sainteté de sa loi et la méchanceté insurmontable de notre cœur, il faut nécessairement que Dieu dans la profondeur de ses conseils ait caché quelque complément à notre insuffisance, en quoi nous pouvons avoir humblement confiance, pourvu que nous fassions tout ce qui est en notre pouvoir pour n'en être pas indignes, nous serions en ce qui nous concerne suffisamment instruits, quelle que soit la manière dont la bonté divine nous prêle assistance (Corr, 10 :176, 25).

Comparez maintenant avec ce passage de *Religion* : « Supposé que, pour devenir bon ou meilleur une coopération surnaturelle soit aussi nécessaire, que celle-ci consiste seulement dans la réduction des obstacles ou qu'elle soit même aide positive, néanmoins l'homme doit auparavant se rendre digne de la recevoir et *accepter* cette *assistance* (ce qui n'est pas peu) (...) » (Rlg, 44, 115). À tout le moins ces parallèles indiquent-ils une préoccupation soutenue concernant le problème du mal et celui, par ricochet, de la grâce divine, inquiétude donc qui n'apparaît pas fortuitement lorsque Kant écrit les articles qui constitueront l'ouvrage en 1793.

Troisièmement, comme s'il fallait en rajouter, Kant lui-même confirmera l'importance de *Religion* à l'intérieur de son système critique – plus précisément quant aux questions inspirant sa philosophie transcendantale – dans une lettre à Carl-Friedrich Stäudlin, professeur à Göttingen. Nous savions déjà, par le 'Canon de la raison pure', que la première *Critique* répondait à la question : « Que puis-je savoir? » – et la deuxième *Critique* et la *Fondation* : « Que dois-je faire? » Une troisième question – « Que puis-je espérer? » – serait la cible de *Religion*. L'œuvre est donc bel et bien préméditée et ne saurait être réduite à un accident de parcours. Elle est la plus existentielle, et à mes yeux

la plus essentielle, de ses méditations sur l'obstacle le plus fondamentale à sa philosophie de la liberté : le mal.

Car il y a le mal... *Es gibt Böse!* À la lumière de « la foule d'exemples parlants que l'expérience des actions humaines nous présente », nous pouvons nous épargner d'en « donner une preuve formelle » (Rlg, 33, 100)⁴. Ce genre d'observation n'a, bien sûr, rien de nouveau. Elle est frappante en ce qu'elle est confessée par Kant. Le problème d'un mal qui persiste est d'autant plus obscur dans une philosophie qui défend l'autonomie subjective comme unique source d'autorité morale. Profondément marqués par l'appel de la loi morale, nous sommes également conscients de notre capacité à la respecter. Et pourtant, la corruption nous entoure, la méchanceté des hommes est indéniable, déplore Kant. Soudainement, la question est moins claire : d'où vient donc ce mal qui continue de défier l'autonomie et refuse de disparaître?

Aux sources du mal...

Excluons immédiatement la naissance. On le verra, il y a une certaine inéluctabilité du vice, chez Kant. Ainsi, on peut se représenter le mal comme existant en l'humain au moment de sa naissance, propose-t-il, sans toutefois que la naissance en soit la cause ou l'origine (Rlg, 22, 86). Nous répétons le péché d'Adam, nous ne l'héritons pas (Rlg, 42-43, 112) et c'est pourquoi Kant n'utilisera jamais le terme allemand *Erbsünde* – signifiant péché héréditaire – pour décrire la faute, mais restera fidèle à l'expression latine *peccatum originarium*. En fait, croire que nous avons hérité la faute de nos parents est la plus inadéquate des représentations (Rlg, 40, 109), car nous serions dès

⁴ Cette appréciation plutôt austère de l'humain trouve un écho dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, FM, 406-408, 19-20.

lors tenus responsables d'actes qui ne furent pas les nôtres. Or, « rien n'est mauvais moralement (c'est-à-dire imputable), si ce n'est ce qui est notre *action* propre » (Rlg, 31, 98). En ce sens, Kant se distancie de Saint-Paul et d'Augustin, mais reste d'accord avec ces mots des prophètes selon lesquels les enfants devront rendre compte de leurs erreurs, mais n'auront pas à souffrir des écarts de leurs parents⁵.

Par ailleurs, et comme pour écarter toute condition génétique de l'être humain le destinant à la méchanceté, Kant déclare que nous sommes tous prédisposés au bien. L'animalité, la première de ces trois prédispositions, assure la conservation de soi-même, la propagation de l'espèce et l'association (Rlg, 26-27, 92). La prédisposition à l'humanité, en second lieu, est définie comme étant l'amour de soi appelant à la comparaison avec l'autre et donc visant, du moins aboutissant, à l'égalité collective (Rlg, 27, 92-93). Cette prédisposition est d'essence sociale et certains l'ont identifiée comme étant la source du mal chez Kant, Allen Wood et Sharon Anderson-Gold en particulier⁶. La dimension politique du mal est indéniable et la régénération morale est également difficile à imaginer sans un soutien communautaire, notamment par le biais d'une république éthique si essentielle aux yeux de Kant. Le principe du mal par lequel nous rejetons la loi morale, ce « véritable adversaire du bien » (Rlg, 59, 130) que nous devons traquer afin de débusquer laisse certainement une trace dans la société. Mais si le mal est une composante intrinsèque de la communauté – tant dans les problèmes causés que dans les solutions potentielles –, il n'est pas introduit par cette dernière. La comparaison à l'autre est originellement bonne; s'y greffe le vice lorsque *je la laisse* se transformer en

⁵ Jér. 31, 29-30; Ézék. 18, 1-2.

⁶ Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, et Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary Evil*.

envie ou en ingratitude (Rlg, 27, 93). Le mal coule dans la société, mais n'en jaillit pas; pour en déterrer la source, il faut chercher ailleurs.

L'aptitude « au simple respect de la loi morale en nous » est la dernière des prédispositions (Rlg, 28, 93). Il est vrai que les êtres humains incluent dans leurs maximes des mobiles hétérogènes et que l'éducation est requise afin de forger une conduite davantage vertueuse. Ceci dit, le fait même qu'un tel caractère puisse être acquis, que nous puissions apprendre des grands maîtres et se redresser suivant leurs conseils, témoigne de cette qualité fondamentale présente en chacun de nous : *nous sommes réceptifs au bien*. Et si cette prédisposition représente une possibilité constitutive de notre être⁷, c'est parce que le germe du bien se retrouve en chacun de nous (*Im Menschen liegen nur Keime zum Gute* – Rlg, 48, 20)⁸. Contrairement aux deux premières, aucun vice ne saurait se greffer à cette prédisposition; il s'agit d'un potentiel pratique indéniable et incorruptible (Rlg, 35, 103).

Par conséquent, il serait tentant ici – et avec Anderson-Gold – d'ignorer cette prédisposition dans notre quête de l'origine du mal. Et pourtant, c'est elle qui révèle l'anomalie; c'est sur son fond immaculé que la tache du mal apparaît dans toute sa noirceur. En effet, il y a quelque chose de particulièrement intrigant à propos d'un sujet « réceptif » au bien mais simultanément enclin à le rejeter. La personnalité n'est pas le lieu du mal, mais elle en trahit le principe. Expliquons. Nous pouvons apprendre les voies de la vertu, mais l'expérience suggère que nous sommes de bien mauvais élèves. Pour le dire autrement, si nous sommes naturellement prédisposés au bien, capables de reconnaître la loi morale comme seul mobile de notre action, nous violons constamment

⁷ L'expression est de Jean Nabert, *Essai sur le mal*, p. 183.

⁸ Voir aussi Rlg, 45, 66 et *Éduc*, 446, 9.

notre devoir en favorisant nos inclinations personnelles. Pourquoi donc? Parce que nous sommes sporadiquement égoïstes? À cause d'une préférence momentanée, intermittente, pour l'inclination empirique? Comment ces réponses pourraient-elles satisfaire nos appétits philosophiques alors que nous savons que pour Kant, rien ne remplit l'âme « d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes » que « le ciel étoilé au-dessus de moi et *la loi morale en moi* » (CRP, 161, 175 –mes italiques)? Que nous sommes non seulement réceptifs à la loi morale, mais littéralement saisis par elle et poussés à lui obéir? Constamment, dans son œuvre, il décrit l'appel du devoir comme étant sublime, puissant, auguste (CRP, 86; 117; FM, 439; RIg 23n; Éduc, 481). « Le bien, dit Kant, possède une force irrésistible quand on le regarde.⁹ » Même le pire des êtres humains ne renonce pas (entièrement) à la loi morale puisqu'elle s'impose à lui « de manière irrésistible », répète-t-il (RIg, 36, 103). Si le concept du devoir a pour la volonté quelque valeur, « elle éprouve un dégoût à la seule idée de se mettre à évaluer les avantages que pourrait lui procurer sa transgression, tout comme si en ce cas elle avait encore le choix » (T&P, 287, 26). Sans cesse confronté « aux maux innombrables de la vie et même avec ses tentations séduisantes », l'homme réalise qu'il peut surmonter une telle adversité morale et se voit investi « d'un frisson sacré devant la grandeur et la sublimité de sa véritable destination » (T&P, 287, 27). Pour tout dire, nous pouvons, nous devons et nous *voulons* être moraux (GN, 183). Tous les superlatifs pour décrire le devoir et pourtant, en dépit d'être aussi prenant, attachant et convaincant, nous négligeons

⁹ Voir l'article de Kant : « Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen », cité dans l'introduction de Jean-Louis Bruch à la correspondance du Philantropin, *Lettres sur la morale et la religion*, p. 39.

obstinément ses demandes. Et ce qu'il y a de plus sublime continue de s'amenuiser sous les mains des hommes... (Rlg, 7-8, 71)¹⁰

En somme, le principe du mal doit être suffisamment puissant pour résister à l'appel, ainsi qualifié, de la loi et si profondément enraciné dans les profondeurs de l'esprit que l'éclat du devoir s'en trouve terni, du moins atténué. La difficulté pour Kant sera d'admettre la force déterminante de ce principe – assez décisif pour nous détourner de la vertu – tout en concevant le choix du mal comme un dilemme où le sujet adopte sa conduite viciée. L'énigme est d'autant plus insondable que le philosophe rejette, avec raison, la possibilité d'une « volonté absolument mauvaise » (Rlg, 35, 103) ou d'un sujet diabolique qui commettrait le mal *au nom du mal*. Car s'il est impossible de faire complètement abstraction de l'influence de la sensibilité, de même l'impératif moral se fait toujours entendre et donc la volonté de faire le bien – même dans la plus sourde des méchancetés – n'est jamais complètement réduite au silence (Rlg, 58n, 128n).

Plus précisément, deux graves problèmes émergent de la théorie kantienne du mal moral. Le premier consiste à réconcilier une tendance à la malice qui est simultanément intrinsèque et adoptée. La scène du mal oppose une certaine idée de liberté – nous sommes responsables parce que nous pouvons contredire le déterminisme de l'expérience – à une appréciation tragique, en quelque sorte, de la finitude humaine – l'inclination au mal est innée et inextirpable. Le mal apparaît donc à la fois comme choisi et inéluctable, généré par un destin que nous pouvons d'une manière ou d'une autre maîtriser. Bernstein est tout à fait justifié de trouver tout ceci « extraordinairement paradoxal », voire incohérent¹¹. Le deuxième problème, tout aussi complexe, sera

¹⁰ Voir aussi Rlg, 100, 182.

¹¹ Richard Bernstein, *Radical Evil*, p. 31.

d'expliquer comment un sujet qui veut le bien choisit le mal. Comment préférer un égoïsme répugnant à une loi « sublime », « divine » et « irrésistible »? « Ce que je fais, je ne le comprends pas. Et je ne fais pas ce que je veux, je fais tout ce que je hais », répète Kant en citant l'Apôtre¹². Les deux difficultés ci-dessus nous confrontent inexorablement à cet écrasant verdict.

Un penchant pour la séduction

Afin de résoudre la question, Kant doit démontrer les trois choses suivantes : a) l'inclination au mal est une possibilité inhérente de l'agent; b) un choix intelligible, c'est-à-dire rationnel et imputable, concrétise cette possibilité; c) cette décision est nécessairement le résultat d'un mensonge à soi qui brouille les délibérations morales du sujet, présentant la maxime égoïste comme étant un devoir en apparence catégorique. Le penseur de Königsberg cherchera à résumer sa réponse par un concept, une affirmation au fait, qui est aussi déconcertante que centrale à sa conception du mal : même parmi les « meilleurs » d'entre nous (Rlg, 30, 96; 32, 99), il y a *un penchant naturel au mal*.

Que doit-on entendre par là? S'il y a tension entre le bon et le mauvais principe, s'il y a lutte entre l'appel du devoir et l'incitation à l'amour-propre, c'est que le sujet est ainsi constitué qu'il peut être séduit. La condition humaine, dans son exercice de la moralité, est caractérisée par une vulnérabilité originelle et incontournable : celle d'être sous la menace constante de céder aux pressions de l'inclination. Être tenté, par exemple, est inconcevable dans le cas d'un être soit divin, soit diabolique : par définition, le premier ne peut qu'incorporer la loi universelle dans sa maxime d'action, tandis que l'autre, uniquement une résistance à celle-ci. Conséquemment, contrairement « à la

¹² Rom. 7, 15-16. Cité dans Rlg, 29,96.

divinité qui est au-dessus de toute dépendance » (CRP, 82, 94) et l'esprit maléfique « dont on ne saurait atténuer la faute en tenant compte de la tentation de la chair » (Rlg, 44, 114), l'homme est constamment confronté à une alternative devant laquelle il doit choisir. Nous voulons le bien mais sommes tentés par le mal. La séduction est donc une potentialité spécifique au sujet sensible/intelligible, comme l'indique cette première définition de penchant : « Par penchant (*propensio*) j'entends le fondement subjectif de la possibilité d'une inclination (désir habituel, *concupiscentia*) en tant que contingente pour l'humanité en général » (Rlg, 28-29, 94-95).

Le mal moral peut donc être attribué à la fois à une vulnérabilité, disons, physique ainsi qu'à une résignation volontaire. Maintenant, pourquoi Kant soutiendrait-il que cette dernière décision est irréversible, sinon fatale à l'autonomie? Pour le comprendre il faut, comme lui, distinguer entre les différents degrés du penchant au mal : la faiblesse de la nature humaine, la tendance à mêler des motifs immoraux aux maximes (l'impureté) et, finalement, la corruption du cœur. C'est cette dernière étape qui nous intéresse. Elle ne consiste pas seulement à inclure une inclination dans la loi morale, mais à subordonner celle-ci à celle-là. Ce qui est clair, nous l'avons déjà vu, c'est qu'il s'agit d'une faute très grave pour Kant; ce qui l'est moins, c'est pourquoi ce renversement de l'ordre moral corrompt l'esprit dans ses racines mêmes (Rlg, 30, 54). À la limite, il s'agit d'un égarement momentané, une chute certes, mais dont le sujet peut se relever. Rien, pour le moment, ne justifie ces sombres présages kantien selon lequel le sujet est intrinsèquement corrompu; rien pour nous désoler devant un homme qui serait aussi tordu que ce bois qu'on ne peut redresser (Rlg, 100; 44-45; Idée, 23).

Pourquoi, je le répète, parler d'un penchant universel au mal qui est tissé à même la nature humaine (Rlg, 30), qui corrompt le fondement de toutes nos maximes (Rlg, 37) et qui requiert une « coopération surnaturelle » pour le vaincre (Rlg, 44)? Parce qu'inverser l'ordre hiérarchique moral, geste sérieux, implique un acte beaucoup plus lourd de conséquences encore : il suppose se tromper soi-même, un mensonge « où l'être humain apprend à déformer ses déclarations intérieures devant sa propre conscience » (Théodicée, 370 –ma traduction). Le renversement éthique révèle beaucoup plus qu'une faiblesse charnelle, il trahit « une malice du cœur humain (*dolus malus*) qui se dupe lui-même sur ses intentions bonnes ou mauvaises » (Rlg, 38, 106). Pour apprécier la *radicalité* du mal kantien, qui effrite la constitution morale à ses *racines*, il faut unir la faiblesse et l'impureté à la *malhonnêteté*, celle qui vient confondre la sincérité de nos actions. Il est trop facile de l'attribuer exclusivement à la vulnérabilité humaine identifiée ci-dessus (Rlg, 58n); le principe du mal est, en fait, d'autant plus dangereux et perfide qu'il se sert de notre fragilité pour justifier toute transgression, lit-on dans *Paix perpétuelle* (PP, 379).

L'adoption du penchant au mal constitue donc un accord initial, *instituteur*, qui empoisonne notre disposition (*Gesinnung*) toute entière. En ce sens, le mensonge représente beaucoup plus qu'un délit anodin; il est, en quelque sorte, la sanction originelle de l'égoïsme. Pour le dire autrement, avant de subordonner l'obligation à l'intérêt personnel, le sujet accepte que ce dernier soit d'une valeur égale ou supérieure au premier, il accepte la transgression. Concrètement, soutient Kant, il s'agit d'un « acte premier » venant déterminer – entendre corrompre – l'ensemble des autres actes du libre-

arbitre; c'est l'adoption d'une maxime suprême cristallisant la faute choisie en un réflexe quotidien.

Or, tout se passe comme si ce dilemme original est si soudain et inattendu qu'il surprend la raison dans son sommeil (Conj, 115). Le principe du mal apparaît presque inéluctable, voire naturel et intrinsèque, car il est adopté à l'insu du sujet, dans un moment d'inconscience qui le prend de court et qui vient immédiatement brouiller sa piste : « (...) nous devons nécessairement pour toute transgression préméditée en rechercher les causes dans une époque antérieure de notre vie jusqu'à celle où l'usage de la raison ne s'était pas encore développé; par suite rechercher la source du mal en remontant à un penchant au mal (comme disposition naturelle fondamentale), nommé inné pour cette raison » (Rlg, 42-43, 112). Confondu par un premier appel qu'il ne reconnaît pas, l'acteur moral baisse la garde. Le vice, subtil et hypocrite, se glisse dans son âme avant même qu'il n'ait eu la chance de se ressaisir et de s'en défendre. Le mal est fait...

L'argument est bouclé lorsque Kant relie une fois de plus cette origine impénétrable à sa représentation biblique : « Il n'existe donc pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord nous venir. – C'est ce caractère incompréhensible joint à la détermination plus précise de la malignité de notre espèce que l'Écriture exprime dans son récit historique, en mettant au début le mal (...) dans un esprit d'une destinée sublime à l'origine (...) » (Rlg, 43-44, 113). Sauf que cet esprit, précise Kant, est par nature « séducteur » et exposé comme le « menteur » dès le commencement (Rlg, 42n; MM, 431). Le sens d'une telle représentation, poursuit-il, c'est qu'il ne peut, « en aucune façon y avoir de salut pour les hommes que s'ils

accueillent du fond de l'âme des principes authentiquement moraux dans leur mentalité; à cet accueil s'oppose non à vrai dire la sensibilité, si souvent mise en cause, mais une certaine perversion imputable à soi-même, ou fausseté comme on veut encore d'ailleurs appeler cette méchanceté (ruse satanique, par laquelle le mal est venu dans le monde) » (Rlg, 83, 162). Plongé dans l'obscurité du mensonge et de l'hypocrisie, l'origine du mal échappe, pour un instant fondateur, à la vigilance de la conscience. C'est vrai, la décision nous est imputable, mais elle reste à la fois impénétrable et le fruit (interdit) d'un esprit à la fois engourdi et séduit par l'imposture. C'est peut-être ce qu'entendait Ricoeur lorsqu'il disait : « Nous n'avons jamais le droit de spéculer sur le mal déjà là hors du mal que nous posons. Là est sans doute le mystère ultime du péché : nous commençons le mal, par nous le mal entre dans le monde, mais nous ne commençons le mal qu'à partir d'un mal déjà là, dont notre naissance est le symbole impénétrable.¹³ » Le mal est le choix d'une liberté de plus en plus déjouée et désemparée car infectée d'un poison qu'elle ne pouvait pas repérer.

L'équivoque du mal

Le mal persiste dans la philosophie de Kant parce que le mensonge persiste; avec lui, rien de bon n'émerge de l'homme (Rlg, 38). Pour reprendre ses mots, si la sincérité est un devoir sacré de la raison à respecter en toutes circonstances (Droit de mentir, 426-427), et constitue le socle du caractère moral (Éduc, 484), mentir n'est rien de moins que la « souillure » de notre espèce (Rlg, 38) qui prive l'enfant de la dignité humaine et réduit l'adulte à un objet de mépris (Éduc, 489). Du moment que le sujet commence à se mentir à soi-même, entremêlant devoir et désir, il brouille la piste qui le

¹³ Paul Ricoeur, « Le péché originel, étude de signification », in *Le conflit des interprétations*, p. 282.

mènerait à la vertu; une poudre aux yeux qu'on se jette soi-même et qui aveugle ce par quoi on retrouve habituellement son chemin : les lumières du discernement moral. Ainsi, le mensonge ne fait pas que ralentir notre quête du bien, il l'interdit; il représente la menace la plus grave, la plus fatale, à la moralité (MM, 429).

Le mal, dans son fondement, dans son essence, est l'équivoque, ce « péché » qui apparaît quand l'homme « commence à mettre en doute la sévérité du commandement qui exclut l'influence de tout autre motif », relativisant ainsi l'autorité de la loi et, par conséquent, l'obéissance requise, jusqu'à ce que finalement, on « admet(te) dans sa maxime d'action la prépondérance des impulsions sensibles sur le motif de la loi » (Rlg, 42, 111). L'avertissement se trouvait déjà dans la *Fondation* : nous avons un penchant à remettre en question la pureté de la loi, sa dignité (FM, 405); certes, il y a quelque chose de splendide à l'innocence humaine, mais elle est trop facilement séduite (FM, 404-405). La duplicité, l'effort sournois de banaliser nos obligations respectives, voilà le véritable adversaire du bien (Rlg, 42n). Ce qui est grave, dès lors, ce n'est pas de préférer l'inclination à la loi morale, c'est de se convaincre que cet acte est inoffensif. C'est là l'essence du *Hang* : une vulnérabilité qui devient prédilection pour l'hypocrisie. Plus précisément, puisque la valeur de l'action pour Kant est déterminée par l'impératif catégorique – choisis la maxime qui serait susceptible d'être adoptée par tous – le mal serait le mensonge qui cherche à camoufler l'intérêt égoïste aux yeux de tous. Et le mensonge, une illusion qui justifie l'action immorale à soi et aux autres.

La cause du mal que Kant nous appelle à combattre n'est donc pas un adversaire ordinaire. Sinueux, fourbe, il se glisse subrepticement dans la nature même de l'homme, apparaissant presque, du coup, congénital (Rlg, 58n; Anthr, 324). Se

distanciant de son vocabulaire habituellement juridique, Kant décrit le mal comme étant « un ennemi en quelque sorte invisible qui, se cachant derrière la raison, est d'autant plus redoutable », une « sottise » qui « secrètement mine par ses principes, corrupteurs de l'âme, l'intention » (Rlg, 57, 128). « Subtile déception, ajoute-t-il dans *Théodicée*, qui repose au plus profond de ce qui est dissimulé » (*Théodicée*, 270 –ma traduction). « Nous n'avons pas combattu contre la chair et le sang (les inclinations naturelles), mais contre des princes et des puissants – contre des esprits malins », dit-il en citant, une fois encore, Saint Paul¹⁴ (Rlg, 59, 130).

Les stoïciens se sont donc mépris sur la stratégie de l'adversaire, qui jamais ne s'affiche ouvertement à la conscience de tous (Rlg, 57). « Ils firent appel à la sagesse contre la sottise qui ne fait autre chose que de se laisser induire en erreur par les inclinations au lieu d'avoir recours à elle contre la malignité du cœur » (Rlg, 57, 128). Grave erreur, car comme Milton le signalait déjà, « neither man nor angel can discern hypocrisy, the only evil that walks invisible »¹⁵. Certes, le mot vertu évoque la bravoure. Mais le véritable courage n'est pas de se tenir debout face au mal et de l'affronter sabre au clair; il est dans cet effort d'introspection qui le repère et le dénonce; il est dans ce combat contre la tromperie par laquelle le mal agit nous en nous (PP, 379). Kant donne ainsi raison, derechef, au récit chrétien qui nomme l'auteur du mal le tentateur ou le père du mensonge (MM, 431) et qui situe concrètement son origine, non pas dans le fratricide de Caïn, mais dans le mensonge d'Adam et Ève. Avant le meurtre, le mensonge qui trahit la loi; cette prétention illusoire de Caïn qu'il n'était pas, après tout, le gardien de son frère.

¹⁴ Éph. 6, 12.

¹⁵ Milton, *Paradise Lost*, Book III, 682-684 (p. 308).

La voie de la conscience n'est pas sans équivoque : s'en remettre à une telle illusion, déclare Arendt, n'est rien de moins que « le refus délibéré de ne pas se pencher sur le phénomène moral, légal et politique le plus fondamental de notre siècle »¹⁶. Corruption de l'esprit, malice du cœur, l'assombrissement de notre jugement moral, tout commence – ou s'achève – par le mensonge. Kant aurait très bien pu citer Job (24, 13-17), dont il a fait son héros moral ailleurs dans son œuvre¹⁷ :

D'autres sont ennemis de la lumière, ils n'en connaissent pas les voies, ils n'en pratiquent pas les sentiers. L'assassin se lève au point du jour, tue le pauvre et l'indigent, et il dérobe pendant la nuit. L'œil de l'adultère épie le crépuscule; personne ne me verra, dit-il, et il met un voile sur sa figure. La nuit ils forcent les maisons, le jour ils se tiennent enfermés; ils ne connaissent pas la lumière. Pour eux, le matin c'est l'ombre de la mort, ils en éprouvent toutes les terreurs.

Le mal, c'est le contraire de la transparence, de la publicité lit-on dans la *Religion* et dans la *Paix perpétuelle*; le mal, c'est le poignard de *Macbeth* qui frappe dans le silence opaque de la nuit, plutôt que glaive d'Achille brandi fièrement devant les murs de Troie.

Macbeth et le tragique du mal

La référence à Shakespeare peut étonner. Kant, apologiste d'une morale rigoriste et d'une autonomie séculière serait-il le complice d'une conception tragique du mal? Restons calme, et commençons d'abord par remarquer que les deux auteurs semblent partager la même crainte : l'équivoque, tant dans ses conséquences éthiques que politiques. *Macbeth* aurait été écrit entre 1603 et 1606, presque certainement retravaillé après l'exécution du Père Garnet, condamné à mort suivant son implication dans la Conspiration des poudres au mois de mai 1606. Il faut dire un mot à ce sujet. L'attentat a particulièrement marqué l'Angleterre, qui continue de célébrer son échec aujourd'hui

¹⁶ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, p. 148.

¹⁷ Lire à cet effet son article « Sur l'échec de toute tentative en matière de théodicée ».

encore. Le procès de Garnet allait quant à lui retenir l'attention de l'Europe occidentale dans son ensemble. Jésuite anglais très actif durant la Contre-réforme, il aurait été au courant du complot sans pour autant en avoir fait part aux autorités. On le soupçonnait en plus d'avoir encouragé d'autres à y participer et même d'avoir contribué à le planifier. En prison, il a longtemps maintenu son *ignorance*, et une fois le fardeau de la preuve irréfutable et le condamnant à mort, il a continué à plaider son *innocence*. Certes il était au courant du complot, mais l'ayant appris durant la confession, il ne pouvait en divulguer le secret. Avait-il parjuré, alors? Non, car le serment n'a pas de valeur s'il est prêté au nom d'une autorité qui n'est pas légitime, entendre, aussi légitime que le Dieu catholique qu'il sert.

Garnet est un apologiste de la doctrine de l'équivoque, sorte de casuistique souvent associée aux jésuites, selon laquelle l'ambiguïté, l'acte de tromper l'autre sans lui mentir, est tout à fait justifiable dans certains cas, notamment au nom d'un bien supérieur. Elle prétend, par exemple, qu'un catholique en Angleterre pouvait en bonne conscience ne dévoiler qu'une partie de la vérité au tribunal au nom de Dieu et de sa foi. Quand, durant l'interrogatoire, on lui demandait s'il avait assisté à une messe catholique, il pouvait répondre : « Non, je ne suis pas allé à la messe aujourd'hui... » et dans un même souffle, se murmurer à soi-même : « ... à la cathédrale Saint Paul. » Selon la théorie de l'équivoque (et de la restriction mentale), rien de tout cela ne constitue un mensonge, ou à tout le moins ce dernier est-il justifié.

Cette pratique avait tout pour fasciner et scandaliser l'Europe, Jacques I (ou Jacques VI) au premier chef qui alla même jusqu'à féliciter Venise de s'être débarrassée de ses jésuites. Pascal cibra la doctrine dans ses *Provinciales* et Innocent XI fut contraint

d'interdire la pratique vers le dernier tiers du siècle. Shakespeare n'y fait pas exception. Connaissant probablement les conjurés depuis son enfance¹⁸, il fait directement allusion à la doctrine et son apologiste par la voix du portier qui, avant d'entrer dans la chambre du roi assassiné, s'exclame : « Who's there, in the name of Belzebub? Here's a farmer, that hanged himself on the expectation of plenty; Who's there, in the other devil's name? Faith, here's an equivocator, that could swear in both the scales against either scale; who committed treason enough for God's sake, yet could not equivocate to heaven" (II, iii, 3-12). Shakespeare joue ici sur le sens du mot « farmer », signifiant à la fois les spéculateurs de l'époque et le surnom de Garnet¹⁹.

Mais l'équivoque est beaucoup plus que l'inspiration de la pièce, elle en est l'angoisse, pour ne pas dire l'obsession profonde²⁰. D'entrée de jeu, elle est au cœur des manigances des sorcières (I.i.1-4) : « When shall we three meet again? In thunder, lightning, or in rain? When the hurlyburly's done, When the battle's *lost and won*. » Et toutes les trois s'exclament à la fin de la scène : « *Fair is foul, and foul is fair* : hover through the fog and filthy air », dans un passage où Shakespeare confond habilement climat et considérations éthiques. Macbeth leur fera d'ailleurs écho en disant, avec ses tout premiers mots : « *So foul and fair* a day I have not seen » (I.iii.38). L'équivoque *initie*, institue : on la retrouve au tout début de la pièce, elle marque la présence initiale de Macbeth et se veut la première réaction au meurtre de Duncan. Devant la dépouille de

¹⁸ Clopton House, lieu de rencontre des conjurés, était à quelques pas de ses terres. Voir Henry N. Paul, *The Royal Play of Macbeth*, p. 226.

¹⁹ Une autre preuve des liens directs entre le procès de Garnet et la pièce à l'étude est rapportée par H.N. Paul. Pour féliciter le roi d'avoir déjoué le complot, on frappa une médaille montrant un serpent rampant parmi les fleurs avec l'inscription « *Detectus qui latuit* ». Comparez avec Lady Macbeth qui dit à son époux : « Look like th'innocent flower, But be the serpent under't » (I.v.66). Ibid., p. 227.

²⁰ *Équivoque* apparaît six fois dans la pièce : II.ii.10-13; 36-40; V.v.43.

son roi assassiné, Macduff s'exclame : « Confusion now hath made his masterpiece! » (II.iii.65).

Il y a plus. Lorsque la prophétie des sorcières se confirme, Macbeth se dit à voix basse : (I,iii.131-143) :

This supernatural soliciting cannot be ill; cannot be good : - if ill, why hath it given me earnest of success commencing in a truth? I am Thane of Cawdor: If good, why do I yield to that suggestion whose horrid image²¹ doth unfix my hair, and make my seated heart knock at my ribs, against the use of nature? Present fears are less than horrible imaginings. My thought, whose murder yet is but fantastical, shakes so my single state of man, that function is smothered in surmise, and nothing is, but what is not.

Par ces mots naît le mal chez le héros. Certes, il en avait peut-être l'ambition avant, mais soudainement elle devient plausible; soudainement, le fantasme prend le pas sur la réalité, l'un se mêle à l'autre. Ni bon, ni mauvais, le crime s'installe dans son âme par le travail de l'ambiguïté, celui d'une justification morale qui consistera à brouiller les repères du bien et du mal (son serment au roi, entre autre) et à taire une conscience qui déjà pressent une culpabilité insoutenable. La première conversation de Lady MacBeth à son époux est semblable (I.v.56-58: « Thy letters have transported me beyond this ignorant present, and I feel now the future in the instant. ») C'est une façon pour les deux complices de ne se croire ni tentés ni coupables, car la faute étant déjà un fait, devient incontestable et irrévocable. Souhaitable, même! Après le moment de tentation initiale où Macbeth réfère au meurtre par son vrai nom, les deux complices utiliseront désormais des euphémismes visant à dissimuler la véritable nature de leur crime – “this night's great business”, “my

²¹ Note : L'image de Macbeth assassinant le roi.

intent”, “this business”, “this enterprise”, “our great quell”, et “this terrible feat”. Le geste, exigeant le courage, devrait susciter l’admiration²².

Symboliquement, voire logiquement, c’est sous le couvert de la nuit qu’on passe de l’intention cachée à l’acte consommé. N’étant pas de taille à affronter une loi que Kant a qualifiée de sublime, irrésistible, divine et glorieuse, le mal optera, dans sa philosophie, pour le brouillard du mensonge venant assombrir les lumières du discernement moral. Même chose dans la pièce, qui réclame le voile de la noirceur afin de commettre le crime : « Come, thick Night, and pall thee in the dunnest smoke of Hell, that my keen knife see not the wound it makes, nor heaven peep through the blanket of the dark, to cry, ‘Hold, hold!’ », murmure Lady Macbeth (I.v.50-54). Il n’est pas inutile de remarquer qu’après le meurtre, elle souhaite frénétiquement le contraire : un flambeau dans ses mains contre la nuit de son angoisse. Dans la scène troublante (V.i.) où elle se lave furieusement, mais vainement, les mains, elle exige à son chevet une lumière constante et s’écrie : « Out, damned spot! Out, I say! Hell is *murky*. What need we fear who knows it, when none can call our power to accompt? » Quelques secondes pour exprimer le drame, sa faute, sa culpabilité par ce qui seront ses derniers mots (ou presque) et c’est la crainte folle d’un enfer obscur et ténébreux qu’elle évoque. Cette nuit que Macbeth aussi aura souhaitée pour son crime, le hantera désormais jusqu’à la fin : « Methought, I heard a voice cry, ‘Sleep no more! Macbeth does murther Sleep,’ the innocent Sleep. (...) Glamis

²² Voir Kenneth Muir, *Shakespeare’s Tragic Sequence*, p. 147. Tant dans son introduction et ses notes à la pièce, dans la très rigoureuse édition Arden, et ses autres commentaires sur Macbeth, Muir est peut-être le plus précieux des exégètes de Macbeth. Ma propre interprétation est marquée par la sienne.

hath murdered sleep, and therefore Cawdor shall sleep no more, Macbeth shall sleep no more » (II.ii.40-42)²³.

Le mensonge à soi-même ne vient pas seulement séduire, tromper et justifier; il vient aussi reconforter. C'est vrai pour Kant : la malhonnêteté veut rassurer l'esprit en lui permettant de ne plus avoir à exercer son devoir dans la crainte et le tremblement, dit-il en citant Saint Paul (Rlg, 68) et en le dispensant peut-être de l'étape la plus critique (dans tous les sens du mot!) du cheminement moral : l'introspection par laquelle l'homme se découvre misérable et accepte de cultiver une constitution bonne (CRP, 161). Cet examen, ce recul, est précisément ce que voudra éviter Macbeth : « To know my deed, 'twere best not know myself » (II.ii.72). Il faut *masquer* à la fois le crime et la conscience, le crime à soi-même et aux autres, la conscience à une culpabilité qui s'annonce écrasante. Masquer, le mot est juste : « Away, and mock the time²⁴ with fairest show: False face must hide what the false heart doth know » (I.vii.82-83), dit Macbeth quelques instants avant son crime. Plus loin, il ajoutera : « We must (...) make our faces *visards*²⁵ to our hearts, Disguising what they are » (III.ii.33). Même le roi Duncan déclare, en parlant du premier noble de Cawdor qui a trahi la Couronne écossaise : « There is no art to find the mind's construction in the face : He was a gentleman on whom I built an absolute trust » (I.iv.11-12). Quelle ironie, considérant que cette phrase précède sa première rencontre avec Macbeth, qu'il louange comme étant le héros de la nation et à qui il confère le titre vacant du Thane de Cawdor, mais qui s'avérera un menteur plus perfide et plus dangereux encore que son prédécesseur.

²³ Cette symbolique de la noirceur que l'on retrouve tout au long de la pièce a été rigoureusement répertoriée par Caroline Spurgeon, *Shakespeare's Imagery*, p. 329.

²⁴ « *Mock the time* ». Entendre : tromper ceux qui nous observent.

²⁵ Un masque ou cette partie du casque qui s'ouvre et se referme afin de montrer le visage.

Pour le philosophe, l'hypocrisie contamine la conscience d'un poison dont les effets sont d'autant plus pervers qu'ils passent inaperçus; la conscience, infectée, se croit indemne, ce qui l'affaiblit davantage : le malade, se faisant accroire d'être guéri, devient insouciant. Le parallèle à Macbeth n'est pas tenu : le mensonge est ce mal qui ouvre la grille aux autres maux; il est le seuil de l'indifférence par lequel on bascule, définitivement, dans le vice. D'ailleurs, la maîtresse des sorcières est Hécate, déesse des esprits turbulents, c'est vrai, mais aussi déesse des portes. Pour les deux auteurs, c'est toute l'existence qui est dévaluée par l'équivoque. Pour Kant, c'est la loi morale et donc notre véritable raison d'être; pour Macbeth, c'est son roi d'abord et sa propre femme ensuite. En apprenant sa mort, il soupire bien froidement : « She should have died hereafter (...) Tomorrow, and tomorrow, and tomorrow, creeps in this petty pace from day to day, to the last syllable of recorded time; (...) Life's but a walking shadow; a poor player, that struts and frets his hour upon the stage, and then is heard no more : it is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing » (V.v.17-28).

Au seuil de l'humain

Tout est dit? Pas tout à fait. Car si j'ai déplacé le sujet kantien du côté de Macbeth, il faut maintenant ramener Macbeth plus près de Kant. Y a-t-il une fatalité du destin dans la pièce? Subsiste-t-il un espoir pour le héros? Car après tout, le duc de Glamis était prédestiné à être duc de Cawdor, et ensuite roi, non pas à assassiner Duncan. Évidemment, nous apprenons aussi que les enfants de Banquo deviendront, tôt ou tard, les héritiers du trône. Mais qu'avait à craindre un Macbeth sans enfants? Pour aussi claires qu'elles paraissent, les prophéties restent à bien des égards nébuleuses. Aussi

ambiguës, d'ailleurs, que les sorcières qui les prononcent. Figures démoniaques aux pouvoirs maléfiques ou séductrices provoquant et trahissant l'ambition de Macbeth, comme le suggère Watson²⁶? Si elles sont diables déguisés en sorcières²⁷, on aurait beau jeu de faire remarquer la nature de ces premiers. Shakespeare, qui s'inspire fréquemment de la Bible pour ses œuvres, de Job notamment dont on retrouve la trace dans un vers tout juste cité²⁸, n'ignorait sans doute pas leur rôle essentiellement tentateur, même dans leurs manifestations les plus monstrueuses, comme dans l'Apocalypse.

À tout le moins acceptera-t-on que Macbeth est déchiré par le crime qu'il songe commettre. À preuve il faut l'en convaincre, ce à quoi s'emploie brillamment Lady Macbeth. Elle persuade son époux que son serment de devenir roi d'Écosse est plus important que celui qu'il tient envers Duncan en tant que vassal, ce qu'elle réussit par la plus saisissante des métaphores (Ivii.54-58) : « I have given suck, and know how tender 'tis to love the babe that milks me : I would, while it was smiling in my face, have plucke'd my nipple from his boneless gums, and dashed the brains out, had I so sworn as you have done to this. » Bouleversante plaidoirie à laquelle elle doit avoir recours justement parce qu'elle craint la nature trop malléable, trop douce, encore trop bonne de Macbeth : (I.v.15-20) « Glamis thou art, and Cawdor; and shalt be what thou art promised. *Yet do I fear thy nature: It is too full o'th' milk of human kindness, to catch the nearest way. Thou wouldst be great; art not without ambition, but without the illness*²⁹

²⁶ Robert N. Watson, « Tragedies of Revenge and Ambition » in *The Cambridge Companion to Shakespearean Tragedy*, p. 179.

²⁷ Comme le soutient Muir, *Shakespeare's Tragic Sequence*, p. 143.

²⁸ « Life's but a walking shadow (...) and then is heard no more » (V.v.17-28). Comparez avec : « Notre vie sur la terre est une ombre qui passe – Job 8, 9 ».

²⁹ Entendre la méchanceté et non la maladie.

that should attend it. » Macbeth déteste son crime avant, pendant et après son exécution³⁰. Bernard Shaw s'en étonnait déjà : il est un meurtrier des plus inattendus³¹.

Il reste donc un espoir, et paradoxalement, celui-ci réside... dans l'équivoque même que je me suis évertué à dénoncer! Parce qu'au fond, et Macbeth et le sujet kantien sombrent dans le vice par la tentation, non pas par un rejet conscient et définitif de la loi. Ce dernier est frappé d'une malice furtive qui surprend la raison dans son sommeil et est devenu la proie du mal uniquement par séduction; « il n'est donc pas corrompu foncièrement (...) mais capable encore d'amélioration par opposition à un esprit séducteur » (Rlg, 44, 114)³². L'autre est déjoué par les sorcières, son hybris et aussi, voire surtout, sa femme. Certes, il n'y a pas de fin heureuse pour Macbeth. Mais qu'il résiste à l'acte et le regrette ne nous indique-t-il que le bien, s'il étouffe sous l'équivoque, vit toujours? Et qu'une autre fin aurait été possible sinon pour lui, fatalement lié au médium et à la plume d'un auteur, pour un autre coincé de façon semblable dans les mailles du mensonge? « Sous le couvert du thème de la séduction, il se trouve la voie de passage entre l'herméneutique du mal et celle de l'espérance », remarquait Paul Ricoeur³³. La liberté s'est obscurcie, elle ne s'est pas éteinte (Rlg, 44).

Kant a-t-il une conception tragique du mal? Son rigorisme et son rationalisme, auxquels il revient même dans *Religion*, et son appel à la grâce divine, ne fût-ce que sous la forme d'un postulat pratique, nous empêchent de l'affirmer; mais elle est sans doute plus tragique qu'on ne voudrait l'admettre. Macbeth est-il un sujet éclairé par la raison

³⁰ Kenneth Muir, *Kant's Tragic Sequence*, p. 145.

³¹ Rapporté par Muir, *ibid.*

³² Milton avait proposé la même réponse à l'énigme du mal : « (the fallen angels) by their own suggestion fell, self-tempted, self-depraved; man falls deceived by the other first; man therefore shall find grace, the other none ». Milton, *Paradise Lost*, p. 292.

³³ Paul Ricoeur, « Une lecture herméneutique de la religion: Kant », in *Lectures 3*, p. 27.

des Lumières? Bien sûr que non. Mais à son tour, sans doute moins déchu qu'on ne le suppose; le mensonge l'avait corrompu jusqu'à ses racines, mais n'a pas complètement épuisé cette source de bonté humaine tant redoutée par Lady Macbeth. L'équivoque qui tombe avec la nuit, annonce l'aurore du jour. Et le mal titube entre liberté et tragique, au seuil de l'humain.