

## Les philosophes allemands et la Shoah : Silence, compromission ou résistance ?

### *Perspective allemande*

#### **Préambule et introduction :**

Bonjour à toutes et tous, en préambule, je tiens à remercier Myriam de m'offrir la possibilité de partager avec vous un point de vue philosophique autour de cette question : *Les philosophes allemands et la Shoah : Silence, compromission ou résistance ?* J'aimerais d'ores et déjà, établir quelques précisions utiles à la pleine compréhension de mon propos et de mon positionnement vis-à-vis cette thématique. Je ne suis pas historien de formation, mais seulement étudiant en master de philosophie à l'université de Rennes. En revanche, j'ai à cœur d'apporter ma (très) modeste pierre à cet édifice commun que l'on nomme la *mémoire collective*. La place occupée par la philosophie institutionnelle n'est bien évidemment pas neutre et on peut questionner la raison d'être même de l'activité philosophique, son intérêt, après l'événement tragique de la *Shoah* dont l'étymologie hébraïque (catastrophe) semble euphémiser. A ce propos, Théodore W. Adorno dans sa *Dialectique négative* en 1966<sup>1</sup> écrit : « Dans leur état de non-liberté, Hitler a imposé aux hommes un nouvel impératif catégorique [un nouveau devoir moral] ; penser et agir en sorte qu'Auschwitz ne se répète pas. »

Dans le prolongement qu'est le nôtre, j'ai choisi de porter mon attention sur les travaux fondateurs de la réflexion allemande sur la Shoah : la troisième étude de la *Dialectique de la raison* de Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, et les travaux de Hannah Arendt, entre 1959 et 1975. Il s'agit, dans cette conférence, de proposer une réflexion autour de la thématique du silence et plus exactement, des effets structurels du totalitarisme nazi comme entrave à la réflexivité, notamment sur la question du génocide des juifs. Après de longues et versatiles réflexions sur la manière de traiter le sujet qui nous occupe présentement, j'ai fait le choix de retirer intentionnellement une partie de ma conférence normalement dédiée à la pensée de Karl Jaspers sur *La culpabilité allemande* en 1948 puisque ce texte relève d'une complexité difficilement accessible. Nous nous concentrerons donc principalement sur ces trois auteurs et autrices, à l'aide d'un corpus de texte délimité. La raison de ce choix est la prise de conscience d'une relation intime que ces trois auteurs nouent à la pensée : celle de l'attitude critique, de la pensée éclairée. Au cours de mes recherches, il m'est apparu une contradiction, une "*aporie*" dans le vocabulaire de la logique. Comment puis-je supposer, comme dans le titre de cette conférence, le silence des philosophes allemands (ou bien leur compromission) à propos de la Shoah, tout en analysant leur réflexion à ce propos ? L'issue à laquelle je m'attelle ici est de défendre l'acte même du penser, de la réflexion conceptuelle, entendue comme un outil de résistance face au totalitarisme. Je ne pourrais pas traiter de l'ensemble de la philosophie allemande, par ailleurs pléthorique, sur cette thématique. La pensée de l'Ecole de Francfort et des réflexions arendtiennes sont résolument indispensables pour saisir cette paralysie sociale, cet "effondrement moral", facteur explicatif possible du "silence institutionnel" que constitue aussi la Shoah.

---

<sup>1</sup> 2003, Paris, Petite bibliothèque Payot, p. 444

L'intérêt du corpus de textes sur lequel nous fondons notre propos se justifie par un double regard : contemporain en ce qui concerne Adorno et Horkheimer, et post-shoah pour la pensée de Hannah Arendt. Je ne vise pas non plus ici une exégèse des textes philosophiques que je traite. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un commentaire strict des oeuvres étudiées mais une invitation à la pensée, une sorte de parcours initiatique et je l'espère enrichissant, une trame discursive où les auteurs et autrices mobilisés ici ne sont pas élevés au rang d'*idoles* mais, accompagnent la démarche qu'est la nôtre.

**Part. I : *Un chaînon manquant ?*** Reprise de quelques points clefs de l'article de Berel Lang & perspective francfortoise sur l'antisémitisme. Une interprétation possible des *Eléments de l'antisémitisme. Limites de la raison* dans Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques* (1944)

Origine du terme d'antisémitisme

Pour introduire mon propos, un rapide détour philologique s'impose. Spécification du terme d'antisémitisme inventé en 1879 dans un pamphlet antisémite écrit par le journaliste Wilhelm Marr, l'antisémitisme racial devient à la fois la base de la doctrine nazie et un outil d'exclusion et de discrimination. L'étymologie du terme "antisémitisme" vient de *Sem* qui est un des fils de Noë dans la Bible, ancêtre des Araméens et d'Abraham. Parmi les langues sémitiques, on dénombre l'arabe, l'amharique, parlé en Éthiopie, et l'hébreu.

L'antisémitisme existe bien avant son invention sémantique, comme en témoignent les nombreux pogroms (souvent encouragés par les autorités), les émeutes locales à l'encontre des juifs, motivées par la diffusion de rumeurs en Europe<sup>2</sup>. Du point de vue historique, l'antisémitisme apparaît profondément lié à la judéophobie. A la fin du XIXe siècle, l'antisémitisme prend un tournant plus politique. La base idéologique du nazisme peut être désignée par l'expression de l'historien Johan Puttemans comme une « hygiène raciale » (Bande et al. 19-20) très largement teinté de spencérisme : une doctrine néo-darwinienne pseudo-scientifique qui considère « qu'il faut privilégier les individus les plus aptes à survivre face aux moins adaptés » écrit Puttemans (*Ibid.*). Ce noyau idéologique permet de comprendre l'antisémitisme mais, l'histoire de ce terme peut aussi nous faire questionner sur son usage même, son invention recouvrant une connotation péjorative, discriminante. Nous nous contenterons pour notre exposé du terme d'"antisémitisme" faute de mieux, tout en gardant à l'esprit son aspect éminemment problématique.

---

<sup>2</sup> Par exemple, l'idée que les juifs auraient utilisé du sang d'enfants chrétiens pour leurs rituels religieux.

Un silence académique sur la Shoah ?

En 2017, dans un article de la *Revue d'histoire de la Shoah*, le philosophe émérite Berel Lang avance une thèse radicale : « “dans l’ensemble”, les philosophes ont ignoré la Shoah. Quelques-uns d’entre eux ont clairement traité de la Shoah en termes philosophiques ; les travaux de ces philosophes cependant [...] ont pesé moins lourdement dans l’évolution de la pensée philosophique post-Shoah que lorsque ces mêmes travaux se sont consacrés à d’autres contextes. » (Lang 360) écrit-il. La critique acerbe qui est posée ici, n’est pas tant de nous dire qu’aucun philosophe n’a écrit sur la situation allemande des années 30-40, mais de considérer ce « chaînon manquant », c’est-à-dire le fait que peu d’entre eux reconnaîtraient cette dernière comme source d’inspiration. Ce mutisme du corps académique et institutionnelle ne serait pas sans conséquence puisqu’il ne reconnaîtrait pas l’historicité, c’est-à-dire la valeur historiquement située du génocide ainsi que sa pertinence philosophique en soit (Lang 363). De par sa propension à la généralité (Lang 367), les fondements méthodologiques de la démarche philosophique elle-même peineraient à saisir la particularité, la singularité de cet événement. A partir de là se pose la question de savoir comment réconcilier l’universel de la démarche philosophique et le particulier de l’événement historique. Lang Berel conclut son article par une formule gorgée de sens : « [...] la Shoah a besoin d’être pensée, tout autant qu’il est nécessaire de s’en souvenir – et que, même aujourd’hui, la philosophie a besoin qu’on le lui rappelle. Ainsi que, ici et une fois de plus, de la présence d’une absence. » (Lang 374). La question n'est pas de savoir si cette thèse vise juste ou non, mais plutôt de montrer qu'elle permet de mettre le doigt sur une problématique singulière entre 1933 et 1945, celle du mutisme, de la paralysie sociale à l’oeuvre dans la Terreur génocidaire accélérée par la « Solution finale à la question juive » selon l’expression du parti national-socialiste.

### *La Dialectique de la raison*

Dans la première étude de leur ouvrage, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno tente de montrer qu'on ne peut opposer religiosité et rationalité, la Foi religieuse et l'idéal de Raison incarnée par la figure des philosophes des *Lumières* au XVIIIe siècle (Kant, Rousseau, etc.). La Raison devient progressivement un instrument répressif de domination, ce qu'ils nomment la « raison instrumentale ». La vérité devient un moyen de soumettre les individus, concrètement, cela se traduit par la propagande, la manipulation des masses par la manipulation des faits, etc. Dans la seconde étude, on comprend alors que la « production industrielle des biens culturels » tels que le cinéma et la radio participe de cette logique répressive de la raison instrumentale engendrant un phénomène de régression, c’est-à-dire d'abâtissement ou de standardisation de la pensée, une « culture de masse » selon l’expression adorno-horkheimerienne. Enfin, dans la troisième étude, celle qui nous intéresse ici, Adorno et Horkheimer montrent que le mécanisme psychologico-social, culturel (et économique) de l'antisémitisme est une négation de « l’homme en tant que personne, en tant que représentant de la raison. » C’est un élément important à considérer, puisque nos deux auteurs pérennisent, d’une certaine manière, la démarche d’Emmanuel Kant (philosophe allemand du XVIIIe siècle).

Dans son célèbre texte de 1784, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Kant érige le devoir des *Lumières* : sortir l'Homme de l'État de tutelle dont il est lui-même responsable. Se servir de son propre entendement nécessite un courage, lequel repose sur le Progrès du Droit, d'une Raison éduquée selon la devise horacienne « *Sapere Aude* », ose savoir ! Horkheimer et Adorno montrent justement que cette idéologie libérale de l'homme conduit pourtant à son aliénation, c'est-à-dire la perte de soi-même selon Karl Marx dans les *Manuscrits de 1844*, ce "devenir étranger à soi et à l'objet de son travail" dans le capitalisme et le consumérisme.

Dès l'introduction de leur ouvrage, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno prennent pour objet cet « auto-destruction de la raison » (Horkheimer et Adorno 16) selon une démarche qui se retrouve tout au long de l'œuvre sous les termes suivants : « [...] dans la société, la liberté est inséparable du pensée éclairée ». C'est une phrase décisive puisqu'elle rappelle la condition nécessaire à l'exercice du jugement, l'attitude critique que l'on doit avoir envers soi-même, y compris des idées qui paraissent les plus rationnelles qui soient. La raison contient en elle les « germes de sa propre régression » dans sa tendance à succomber au despotisme, à la « paranoïa raciste » privé d'une « imagination théorique », comme le montre très bien la massification de l'antisémitisme en Europe où tous les moyens rationnels sont mis en place dans le projet effroyable du *Führer*. L'attitude critique prônée ici revient à prendre conscience de l'évolution du fascisme mondial et de la barbarie antisémite (p. 21), ce « détour de la civilisation éclairée actuelle à la barbarie » qu'est la Shoah.

#### Thèse n°1

Suivant cette démarche critique, la première thèse des auteurs (p. 249) peut être résumée ainsi : la stigmatisation des juifs est en réalité une manière de naturaliser la diversité d'un peuple, de l'essentialiser au travers de caractéristiques réductrices de sa complexité. L'antisémitisme est volonté d'annihilation, négation d'existence (p. 250) dont « la violence en est la nature essentielle [...] » (p. 251) Adorno et Horkheimer ont bien conscience qu'il s'agit non seulement de la continuité d'un antisémitisme pluriséculaire, mais aussi différent par son ampleur.

#### Thèse n°2

La seconde thèse, en un mot, s'interroge sur la nature ou l'essence de l'antisémitisme par une analyse de la psychologie de l'antisémite. L'antisémite est « privé de sa subjectivité » (p. 253) nous disent les auteurs, un individu dont les actions « vides de sens » répondent à une ritualisation stricte, celle du parti national-socialiste pourrait-on dire. L'antisémitisme, s'il répond à un « instinct de destruction » humain (p. 252), est surtout une norme. De fait, « Il n'y a pas d'antisémitisme sincère, on ne naît certainement pas antisémite. » (p. 254) écrivent les auteurs d'un air quelque peu provocateur. Il y a chez l'antisémite une résignation à la haine, une façon de se laisser déshumanisé, "aveuglé" par son propre ressentiment. Toute la difficulté de l'antisémite est que sa haine est insatiable et son irrationalité radicale.

### Thèse n° 3

La troisième thèse explore l'"antisémitisme bourgeois" ou l'idée que les juifs sont « les porteurs du reste du calcul économique rationnel » écrit Adorno dans ses discussions avec Horkheimer sur la confection de l'ouvrage (Horkheimer et Adorno 257)<sup>3</sup>. « Bouc émissaire » (Horkheimer et Adorno 259)<sup>4</sup>, le juif est victime d'un antisémitisme fondamentalement économique (Horkheimer et Adorno 256). Pour l'antisémite, la place du juif dans les processus de production reflète « l'image de la haine dont ils ont de tout temps été l'objet » (Horkheimer et Adorno 258).

### Thèse n°4

La quatrième thèse focalise son attention sur l'antisémitisme raciale, non exempt de religiosité. Au contraire, la religion s'intègre d'autant mieux qu'elle « devient un bien culturel » (p. 260) sous le nazisme. En quelque sorte, on (le parti national-socialiste) "vend" de l'antisémitisme aux individus par le truchement de la radio, du cinéma, des brochures, etc. La religion s'intègre au capitalisme sous la forme d'une « culture de masse », et l'antisémitisme racial ne « nourrit plus que la haine à l'égard de ceux qui ne partagent pas la même foi » (p. 261). L'origine de l'antisémitisme racial est religieux (p. 264-265).

### Thèse n° 5

Plus dense, on peut retenir de la cinquième thèse que l'antisémitisme est aussi, et c'est là sans doute toute l'originalité de la thèse adorno-horkheimerienne, un mécanisme de défense psychologique qui émerge en réponse à la domination croissante de la raison instrumentale, du capitalisme réifiant ou en d'autres termes, déshumanisant les rapports sociaux réduits à des rapports entre les choses, "chosifiés" dit-on. « La réponse traditionnelle de tous les antisémitismes est un appel à l'idiosyncrasie » (p. 265). Cela signifie qu'il y a au cœur de l'antisémitisme une manière particulière qu'ont les individus à se rattacher irrationnellement à des origines, une sorte de « préhistoire biologique » (p. 266), ici elles sont fictionnelles et construites par le parti. Ce phénomène de régression vers des formes de comportements archaïques est nommé par les auteurs une « mimésis de la mimésis ». Par conséquent, les nouvelles conditions économiques du capitalisme dans la modernité sont des conditions de prolongement d'un antisémitisme pluriséculaire. L'émergence de l'antisémitisme dans sa forme raciale est intrinsèquement mimétique et violent : autant de gestes, de paroles, de tenues et de symboles multiples, participent à constituer l'unité fédératrice de l'antisémitisme. En un sens, on peut dire avec Adorno et Horkheimer que la religiosité de l'antisémitisme se concrétise par sa forte ritualisation mystique (« [...] une série de devoirs sous la forme du rituel », p. 274).

---

<sup>3</sup> Dans le tapuscrit du *Laboratoire de la dialectique de la raison*

<sup>4</sup> Idem. Les autres citations dans cette première partie sont exclusivement tirées de *La dialectique de la raison* ([1947] 1983)

### Thèse n°6

La sixième thèse nous explique ceci : « L'antisémitisme se fonde sur une fausse projection [...] » (p. 275), une « paranoïa » (p. 275). « Dans le fascisme, ce comportement est investi par la politique, l'objet de la maladie est déterminé suivant des critères basés sur la réalité, le système hallucinatoire devient norme rationnelle dans le monde, en dévier signifie tomber dans la névrose. » écrivent les auteurs (*Ibid.*). En fait, ce qu'il faut comprendre par cette phrase est que l'erreur de l'antisémite est de confondre conscience de soi, celle qu'il a de lui-même et la conscience morale (p. 277), celle des *us et coutumes* d'une époque. L'antisémite n'a pas cette distance réflexive entre soi et le monde environnant, il n'a pas ce "pensée éclairé" qui peut lui rendre sa liberté. L'antisémitisme est « cette humanité qui s'abandonne [...] » (p. 280-281) à un homme (Hitler) qui ne considère pas la masse comme un groupe de sujets humains mais « du matériel utilisable à des fins multiples ». Une belle formule de Horkheimer et Adorno nous invite à penser : « Si universelle que soit son activité, celui qui, naïvement, érige tout en absolu est un malade, victime du pouvoir aveuglant de la fausse immédiateté. » (p. 285) Cette immédiateté illusoire est inhérente au « savoir limité » (p. 287) que l'antisémite absolutise, un savoir limité qui devient le seul principe explicatif de l'ordre des choses existantes, du monde lui-même. C'est le biais de conscience de l'antisémite.

### Thèse n°7

Enfin, la dernière thèse, défend l'idée que le stéréotype de la pensée juive par l'idéologie fasciste du parti national-socialiste soumet les masses à sa loi en présentant l'"ennemi" d'un bloc. Voter pour le parti revient à accepter la destruction des syndicats et du bolchevisme, l'extermination des juifs et tout ennemi du parti (p. 295). « Le cliché [antisémite] remplace les expériences, l'acceptation rapide remplace l'imagination » (*Ibid.*). Ce qui veut dire que le stéréotype ne cherche pas à savoir s'il correspond à l'expérience réel du juif, il s'y substitue. Sans détailler toute l'épistémologie kantienne à propos du concept d'imagination, notons simplement que cette faculté mentale est essentielle pour se représenter fidèlement des objets de pensée, des expériences, etc. Chez l'antisémite, ses facultés imaginatives sont obstruées par l'idéologie aveuglante à laquelle il adhère. Dans le grand mouvement capitalistique d'uniformisation industrielle des modes de pensée, le principe économique subsume toute individualité en son sein, déshumanise l'humain. La dimension totalitaire du fascisme s'exprime au travers de ce processus économique (p. 299), la « passivité des masses » (p. 300) devant le régime nazi pourrait s'expliquer par cet annihilation de toute spontanéité individuelle.

Après avoir analysé les soubassements conceptuels de l'idéologie antisémite, cadre de référence indispensable pour comprendre la logique des faits historiques, je vais dès à présent introduire la question de la responsabilité articulée à celle de la culpabilité pour comprendre la possibilité de penser le fait historique selon le prisme de la philosophie morale et politique.

**Part. II.** Étude des travaux de Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), et *Responsabilité et jugements* (1959-1975)

Introduction transitoire

Élève (puis ami) de Karl Jaspers et de Martin Heidegger (avec qui elle entretient une liaison), Hannah Arendt peut nous permettre d'aiguiller notre réflexion sur la culpabilité et la responsabilité au sens moral et politique. C'est donc vers l'approfondissement du politico-moral que nous allons nous tourner maintenant. Avant de rentrer dans le vif du sujet, peut-être est-il nécessaire de préciser sur quelle *toile de fond* se déroule notre réflexion sur la responsabilité.

En s'inspirant grossièrement des travaux de Karl Jaspers, et notamment son cours sur *La culpabilité allemande* dispensé en 1948, nous pourrions faire l'hypothèse ici que la culpabilité renvoie au sentiment de se sentir coupable, tandis que la responsabilité au sens moral et politique, implique la présence d'une communauté extra-subjective, c'est-à-dire non strictement dépendante du sujet humain qui ressent de la culpabilité. N'y a-t-il pas de sentiment de responsabilité ?

Eh bien nous pourrions dire qu'il s'agit là plutôt de culpabilité puisque si l'on se sent responsable de quelque chose, cela signifie que nous avons commis une faute morale ou que nous pourrions en commettre une vis-à-vis d'un autre. Ne peut-on pas être responsable sans se sentir coupable ? Si nous admettons que oui, cela suppose que notre responsabilité doit venir d'ailleurs, et en l'occurrence d'une communauté. Le sentiment associé à la responsabilité paraît donc toujours tributaire d'un "autre" que soi. Et dans tous les cas, cela implique une faute morale. Mais toutes ces considérations ne suffisent pas à garantir la moralité d'un comportement, encore faut-il être capable de développer une conscience morale, un rapport à soi et aux autres, critique et réflexif. Au cours de ce second moment de notre réflexion, nous allons chercher à comprendre, après avoir démontré que l'antisémitisme est antagoniste au *penser éclairé*, comment développer une conscience morale, condition de la responsabilité en tant que telle, alors même que la *banalité du mal* du totalitarisme insuffle son idéologie sur des consciences "malformées". Nous préciserons ces quelques remarques tout au long de notre parcours réflexif.

Banalité du mal

Mais avant cela penchons nous sur la thèse d'un constat terrifiant, « la leçon de la terrible, de l'indicible, de l'impensable *banalité du mal* » (Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* 1262) selon les termes de la philosophe Hannah Arendt dans *Eichmann à Jérusalem* en 1963. Nombreux furent les malentendus dans la sphère académique et publique. Le concept de *banalité du mal* ne vise pas la relativisation ou la *banalisation* des actes monstrueux commis par Eichmann et de surcroît, la « Solution finale à la question juive » incombe une responsabilité indéniable à Hitler et aux membres du parti national-socialiste (Arendt, *Responsabilité et jugement* 12-13).

Par ailleurs, si Arendt parle d'un "mal radical" dans *Les Origines du totalitarisme*, elle y préfère le terme de *banalité du mal* dans son ouvrage de 1963 sur le Procès d'Eichmann, elle écrit dans une lettre envoyé à un ancien ami (Gershom Scholem) le 24 juillet 1963 (Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* 1001): « À l'heure actuelle, mon avis est que le mal n'est jamais "radical", qu'il est seulement extrême et qu'il ne possède ni profondeur ni dimension démoniaque. Il "défie la pensée" parce que la pensée essaie d'atteindre la profondeur, de toucher aux racines et, du moment qu'elle s'occupe du mal, elle est frustrée parce qu'elle ne trouve rien. C'est là sa "banalité". »

Selon ses termes en 1970, il ne s'agit pas d'une théorie ou d'une doctrine « mais quelque chose de tout à fait factuel, un phénomène de forfaits commis à une échelle gigantesque et impossibles à rattacher à quelque méchanceté particulière, à quelque pathologie ou conviction idéologique de l'agent, lequel se distinguait peut-être uniquement par une extrême superficialité.

Aussi monstrueux qu'aient été les faits, l'agent n'était ni monstrueux ni démoniaque, et la seule caractéristique décelable dans son passé comme dans son comportement durant le procès et l'interrogatoire de police était un fait négatif : ce n'était pas de la stupidité mais une curieuse et authentique inaptitude à penser<sup>5</sup>. »

Nous nous trouvons en face d'un changement de perspective par rapport à la VI<sup>e</sup> thèse de la troisième étude de *La dialectique de la raison* puisqu'ici, nulle pathologie paranoïaque sous-tend les horreurs de la Shoah.

Arendt désire, dans sa perspective morale, revaloriser la problématique de la responsabilité personnelle, c'est-à-dire de la personne au sens juridique et moral. Eichmann doit donc être jugé en tant que personne humaine dotée d'une responsabilité particulière pour avoir violé la pluralité humaine, le sens de l'humanité dans toute sa diversité complexe. Arendt déplore que le procès d'Eichmann n'est pas saisi l'essence radicalement différente et nouvelle de la Shoah : ce n'est pas seulement un crime contre le peuple juif mais un « crime contre l'humanité » toute entière. Le procès est donc pour elle « l'expression d'une fausse conscience de l'histoire » selon l'expression de Pierre Bouretz (Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* 985), une facétie hypocrite si l'on peut dire. Si Eichmann était effectivement conscient du mal qu'il a infligé, cela ne signifie pas pour autant qu'il en reconnaît la nature (Arendt, *Responsabilité et jugement* 17). Dans *Eichmann à Jérusalem*, Arendt déclare ceci : « Il eût été réconfortant de croire qu'Eichmann était un monstre [...]. L'ennui avec Eichmann, c'est précisément qu'il y en avait beaucoup qui lui ressemblaient et qui n'étaient ni pervers ni sadiques, qui étaient, et sont encore, effroyablement normaux. Du point de vue de nos institutions et de notre éthique, cette normalité est beaucoup plus terrifiante que toutes les atrocités réunies, car elle suppose [...] que ce nouveau type de criminel, tout *hostis humani generis* [ennemi du genre humain] qu'il soit, commet des crimes dans des circonstances telles qu'il lui est impossible de savoir ou de sentir qu'il a fait le mal<sup>6</sup>. » Nous comprenons par cet extrait que notre étude porte sur le rapport entre la nature de la conscience humaine, de l'intériorité et de la moralité.

---

<sup>5</sup> Cf. *Considération morales*, l'édition Rivages poche (Payot & Rivages, 1996), p. 25-26

<sup>6</sup> *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, « Folio-histoire », 1991, p. 444



Mais alors, si l'immoralité consiste justement à ignorer cette petite voix intérieure de notre conscience qui nous prévient d'une mauvaise action avant même sa réalisation, faut-il conclure qu'Eichmann a une conscience défaillante ? Honteusement paradoxal, Eichmann se voulait être l'ami des Juifs, « mettre de la terre ferme sous [les] pieds [des Juifs], pour qu'ils aient un endroit à eux, un sol qui leur appartient » selon ses déclarations (Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* 1073). Rappelons cependant que le projet du *Führer* était, dès le discours au *Reichstag* le 30 janvier 1939, « l'anéantissement de la race juive en Europe » (Bouretz, p. 986). Au début du procès du 11 avril 1961, on sait qu'Arendt adhère à la version d'Eichmann qui ne serait qu'une sorte de « petite feuille prise dans le tourbillon du temps » écrit-elle dans *Eichmann à Jérusalem*. (Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* 1050).

Dans le *Post-scriptum* de l'ouvrage, Arendt nous dit qu'Eichmann ne faisait pas le mal « par principe » (Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* 1295), qu'il manquait cruellement d'imagination, que l'inconscience peut faire « plus de mal que tous les mauvais instincts réunis » écrit-elle (p. 988). Mais en quoi consiste l'inconscience morale ? Comment peut-on, à ce point, ne pas avoir de vue sur une telle horreur ? La question paraît difficile et parfois, les analyses d'Arendt frisent avec une certaine naïveté.

Pour l'historien Pierre Vidal-Naquet, « Il est vrai qu'[...] Arendt, [...] ne tient pas assez compte des nuances et du cas d'espèce » (Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* 997). La fécondité, l'intérêt théorique de la banalité du mal se résume par ce « fait », signe que la bureaucratie totalitaire a une fonction essentielle sur la psyché humaine de par son « usage mystifiant du langage » pour Pierre Vidal-Naquet.

Couplé à une indignation de l'occultation des « Conseils juifs »<sup>7</sup> lors du procès de 1961, pour Arendt, « le plus sombre chapitre de toute cette sombre histoire » volontairement passé sous silence ; c'est effectivement la logique bureaucratique du régime dictatorial et totalitaire nazi qui provoque cette « collaboration » entre les bourreaux nazis et leurs victimes (Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* 995). Soutenant à corps défendant que la banalité du mal est beaucoup moins une notion qu'une description fidèle d'un phénomène » écrit-elle dans une lettre (lettre 3 octobre, p. 1006). Dans l'introduction de *La Vie de l'esprit* (p. 22), Arendt finira par se questionner sur l'usage même d'un tel concept. Alors qu'elle croit profondément décrire un état de fait, force est d'admettre qu'il s'agit là pourtant d'un concept. Sans rentrer dans des considérations épistémologiques trop pointues pour nous maintenant, disons simplement qu'un fait ou un « état de fait » se trouve être la réalité *telle qu'elle est*, tandis qu'un concept est une unité théorique construite par l'homme pour donner une signification, un sens à l'"état de fait". Evidemment, les choses sont plus complexes en détails. Par exemple, du point de vue constructiviste (par exemple Jean Piaget), on pourrait résumer les bases rudimentaires de l'épistémologie par ces trois notions : un sujet, un objet et une relation sujet-objet.

---

<sup>7</sup> Les Conseils juifs (ou Judenräte, en allemand) étaient des administrations imposées par les autorités nazies dans les ghettos et les communautés juives des territoires occupés pendant la Shoah. Créés dès septembre 1939, ces conseils étaient composés de dirigeants religieux ou laïques des communautés juives d'avant-guerre et servaient d'intermédiaires entre les nazis et la population juive.

Pour revenir à notre sujet, la trame de la *banalité du mal* nous conduit vers ce qui constitue la singularité du régime totalitaire, et au problème que Hannah Arendt énonce en ces termes à l'issu d'une conférence qu'elle donne à New York le 30 octobre 1970 : « Les clichés, les phrases toutes faites, l'adhésion à des codes d'expression et de conduite conventionnels et standardisés ont socialement la fonction de nous protéger de la réalité, de cette exigence de pensée que les événements et les faits éveillent en vertu de leur existence<sup>8</sup>. »

### Le principe du régime totalitaire

Pour la philosophe Hannah Arendt, la responsabilité morale est pragmatique, au sens qu'une personne est moralement coupable seulement si elle a effectivement commis un acte moralement préjudiciable. « il n'existe rien de tel que la culpabilité collective ou l'innocence collective ; la culpabilité et l'innocence n'ont de sens qu'appliquées à des individus » (Responsabilité et jugement, p. 70), des personnes en tant que telles. Mais cela se complexifie dans la logique d'un système bureaucratique totalitaire, où « chaque rouage, c'est-à-dire chaque personne, doit être remplaçable sans qu'il soit besoin de changer le système [...] » (p. 71) écrit-elle dans sa conférence radiophonique de 1964 sur la *Responsabilité personnelle et le régime dictatorial*.

Du point de vue de la science politique, la question de la responsabilité personnelle est marginale à cause de l'empreinte prépondérante du système totalitaire et dictatorial sur les individualités, (l'accusé nazi répondant « si je ne l'avais pas fait, quelqu'un d'autre aurait pu le faire et l'aurait fait », p. 71). Le but d'une dictature comme celle du *IIIe Reich* est de réduire au maximum la latitude décisionnelle, unifier la multiplicité, sous la figure d'une personne irremplaçable, Hitler. La question n'est donc pas si évidente dans le cadre de référence d'une dictature totalitaire.

Dans le cadre pénal par exemple, « [...] ce n'est pas un système qu'on juge, [...] mais une personne, et s'il se trouve que l'accusé soit un fonctionnaire, il est mis en accusation précisément parce que même un fonctionnaire est un être humain, et c'est pour cette capacité qu'on lui fait un procès » nous dit Arendt (p. 72).

La société totalitaire telle que l'Allemagne nazie, coordonne « toutes les manifestations publiques, culturelles, artistiques, savantes, et toutes les organisations, les services sociaux, même les sports et les distractions » (p. 75). En définitive, il n'y a pas de publicité, à savoir d'endroits ayant une « signification publique » hors du régime nazi dans son ensemble.

Arendt s'oppose fermement à l'argument du “moindre mal” invoqué par exemple comme justification des Conseils juifs (Cf. *Eichmann à Jérusalem*).

Pour autant, à mon sens, Arendt ne propose pas ici d'argument convaincant sur ce point précis (Cf. la critique de Norman Podhoretz qui se demande pourquoi, pour Arendt, les juifs dans le “Conseils des juifs” n'auraient été tout autant aspiré par l'entreprise totalitaire sclérosante comme Eichmann, soit « Pourquoi dès lors reprocher aux Conseils juifs en particulier ce qui relève d'une loi du système ? »),(Arendt, *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem* 1003)).

---

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *Considérations morales*, rad. M. Ducassou et D. Maes, Rivages poche, 1996, p. 26-27.

Portons plutôt notre attention sur la dimension normative du totalitarisme. En réalité, et c'est là la grande thèse de la *banalité du mal* déjà évoqué, que « toute la machinerie étatique [hitlérienne] imposait des activités normalement considérées comme criminelles » (Arendt, Responsabilité et jugement 81). Aucun acte du régime nazi n'était pas criminel, le crime n'était plus l'« exception à la règle », il en devenait la norme. Arendt formule : « Ils ont agi dans des conditions dans lesquelles chaque acte moral était illégal et chaque acte légal était un crime. » (p. 83). La conscience d'Eichmann, pour Arendt, « était révoltée par l'idée de cruauté, pas par celle d'assassinat » (*Ibid.*). Mais alors le nazisme hitlérien qui est capable de plier à sa volonté les quelques millions d'individus (à en juger le nombre de partisans du national-socialisme en 1945) est fondé sur une confusion conceptuelle : consentement ou obéissance. L'obéissance ne présuppose pas nécessairement le consentement du point de vue moral, et l'effet de Terreur infligé par le régime du *Führer* est sans pareil. Pour le formuler d'une autre manière encore, le régime nazi engendre un trouble générale dans l'ordre public, dans les consciences individuelles de sorte qu'il devient impossible pour une majorité des gens « d'émettre un jugement personnel aux premiers temps du régime nazi. » (p. 65). Cet état de désappointement généralisé constitue une forme de paralysie pour le peuple allemand dès les débuts de la Terreur infligée par le parti national-socialiste. L'arrivée au pouvoir du parti est donc conjointe d'une « désintégration morale, [...] à peine perceptible de l'extérieur [...] » nous dit Arendt (*Ibid.*). Si l'on voulait joindre les analyses adorno-horkheimeriennes vues précédemment, on pourrait arguer que l'antisémitisme est à la fois un phénomène pluriséculaire qui prend racine à partir de la modernité, dans des théories néo-darwiniennes ; mais aussi une institution du régime. La religiosité de l'antisémitisme raciale se caractérise dans l'Allemagne nazie par un système juridique discriminatoire et autoritaire, non seulement par les *lois raciales de Nuremberg* en 1935 mais on pourrait citer aussi la loi sur la Fonction publique d'avril 1933 qui exclut les juifs des postes à responsabilités dans les sphères économiques, juridiques et culturelles, la suppression des syndicats et l'enrôlement forcé d'ouvriers, employés dans le Front allemand du travail sous la responsabilité de Robert Ley<sup>9</sup> ; ou encore le vote de la Loi des pleins pouvoirs (*Ermächtigungsgesetz*) du 23 mars 1933 qui permet le transfert du pouvoir législatif du *Reichstag* au cabinet d'Hitler, ce qui fait qu'à la mi-juillet, seul reste le parti nazi en Allemagne<sup>10</sup>. L'autoritarisme du parti s'affirme par ce seul fait : la volonté du *Führer* fonde toute la législation selon son unique principe (*Führerprinzip*) exigeant une obéissance inconditionnelle. Brièvement, l'effondrement moral et le renversement juridique dont fait mention Arendt semble se confirmer progressivement dès 1933 en Allemagne puis dans le reste de l'Europe.

Nous n'avons pas parlé du rôle de la violence dans le régime totalitaire nazi. Dans son article sur *Le sens de la politique* [préciser réf], Arendt s'interroge sur le caractère normalement limité des pouvoirs du gouvernement constitutionnel dans son recours à la violence, puisque contrôlés par les gouvernés. C'est en cela que devrait consister la façon dont on entend la liberté politique dans la modernité.

---

<sup>9</sup> Le Reich tenta en vain de coordonner les cultes chrétiens et les mouvements de jeunesse nazis...

<sup>10</sup> Les autres avaient été interdits ou acculés à l'autodissolution.

Mais sous le totalitarisme, la violence ne résulte pas seulement d'inventions techniques et de perte humaine mais d'une confusion entre violence et espace politique : associer violence et politique en omettant que la politique doit justement être cet espace d'« agir-ensemble » (Arendt 286). Mais c'est surtout dans *La politique a-t-elle finalement un sens* que Hannah Arendt décide ici de traiter de front la question de la violence en politique, ainsi la logique de la violence présuppose toujours (du moins souvent) un projet stable, un déni de la pluralité qui est liée chez Arendt à cet espace de dialogues entre des êtres égaux, aux points de vue multiples permettant de constituer l'espace politique de délibération. L'action politique du point de vue arendtien est assumée comme une orientation ou une manière de tracer des lignes de conduite possibles, non comme finalité stricte. Mais qu'est-ce qui donne sens à la politique ? Les échanges de paroles entre hommes, peuples, Etats, nations, dont la survie de l'espace politique dépend. La violence détruit cet espace intermédiaire, anéantit ceux qui se trouvent en-deçà de sa totalité. En politique, « si une action politique qui n'est pas sous le signe de la violence n'atteint pas ses buts - et en réalité elle ne les atteint jamais -, elle n'en perd pas pour autant ni toute fin ni tout sens. » (p. 291). La politique ne doit jamais être un moyen en vue d'une finalité qui lui serait extrinsèque, elle produit son propre sens. C'est l'instrumentalisation de la politique à d'autres fins qui dénature son essence en la transformant en violence. Nul besoin de rappeler ici comment l'Allemagne nazie, ses alliés et ses collaborateurs persécutèrent le peuple juifs, notamment par l'émigration forcée, l'internement dans des camps de concentration, la confiscations de biens, ou encore le travail forcé, de la propagande antisémite et l'humiliation publique - l'Etoile de David par exemple - ou bien les violences organisées (on pense à la *Nuit du cristal* en 1938 qui désigne les violents pogroms anti-juifs qui eurent lieu les 9 et 10 novembre en Allemagne, en Autriche annexée et dans la région des Sudètes).

Revenons à la logique totalitaire elle-même : « Plus les hommes ont tenu à l'ancien code [moral, dans une époque et société donnée], plus ils voudront s'assimiler au nouveau ; la facilité avec laquelle de tels renversements peuvent se produire dans certaines circonstances suggère que tout le monde dort quand cela arrive » (Arendt, *Responsabilité et jugement* 234). Cette citation de Arendt témoigne du caractère fondamental de la conscience morale. Plus exactement, cette « inaptitude à penser » est justement ce qui a rendu les allemands perméables à l'idéologie hitlérienne du totalitarisme.

### Conscience morale et mémoire

A ce propos, j'aimerais introduire ce troisième point par une formule qui justifie l'angle de notre approche, celle du philosophe Alain qui écrit en 1958, dans les « Définitions » de son oeuvre *Les Arts et les Dieux*, ceci : « La conscience est toujours implicitement morale ; et l'immoralité consiste toujours à ne point vouloir penser qu'on pense, et à ajourner le jugement intérieur. On nomme bien inconscients ceux qui ne posent aucune question d'eux-mêmes à eux-mêmes<sup>11</sup>. » Exprimé plus simplement, ce passage illustre la « petite voix » à l'intérieur de notre conscience qui, avant d'agir, nous indique si notre action sera moralement préjudiciable ou non. Une action immorale suppose, selon cette thèse, d'oblitérer, de mettre à l'écart notre

---

<sup>11</sup> Alain, « Définitions », dans *Les Arts et les Dieux*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 1045.

connaissance intérieure consciente selon laquelle nous savons que notre action est, ou sera immoral. On comprend ici que la conscience est la condition de possibilité d'une action moralement bonne. Cependant, nous avons vu ensemble que dans un système totalitaire, notre conscience est altérée par l'idéologie du régime. Mais alors comment faire pour que notre action soit moralement bonne alors même que nous sommes pris dans une idéologie antisémite ? Dans la seconde partie de son cours nommé *Pensée et considérations morales* [mettre ref], Arendt défend l'idée que l'activité de la pensée « a inévitablement un effet destructeur sur tous les critères, les mesures établies du bien et du mal » (p. 231). Le but de la pensée du point de vue socratique-arendtien est justement d'éveiller la conscience : le vent de la pensée peut empêcher des catastrophes. Mais cette « quête de sens » (p. 232) est dangereuse en ce qu'elle bouscule axiologiquement (sur plan des valeurs) une époque, « il n'existe pas de pensées dangereuses ; c'est la pensée elle-même qui est dangereuse [...] » (p. 233). Si l'on dit qu'il n'existe, à proprement parler, aucun mal radical, fondamental (comme nous avons pu le montrer dans nos développements sur la banalité du mal) comment peut-on penser le mal de la Shoah ? Eh bien justement comme un mal non seulement sans racine mais déraciné de la conscience humaine, cette relation à soi et aux autres en notre intériorité (dit simplement : ce qui se produit dans la vie psychique de l'individu). L'agissement moralement mauvais ne s'examine pas dans une dialogue silencieux avec soi-même : « Mal agir implique de renoncer à cette aptitude ; pour s'assurer de ne jamais être détecté et éviter d'être puni, le criminel doit oublier ce qu'il a fait et ne plus y penser. » (p. 141-142). La conduite morale « semble dépendre principalement de la relation de l'homme avec lui-même. Il ne doit pas se contredire en faisant une exception en sa faveur ; il ne doit pas se mettre dans une situation dans laquelle il aurait à se mépriser » (p. 112-113).

Proprement kantienne sur ce point, le devoir à soi prime sur le devoir envers les autres, ni l'amour du prochain ou de soi mais le « respect de soi-même » énonce Arendt. Par exemple, il m'est moralement préjudiciable de commettre un crime, puisque, une fois ce dernier commis, je ne parviendrai pas à vivre avec un criminel : moi. Mais cette « vérité morale » intérieure aussi ancestrale que l'inscription du temple d'Apollon à Delphes, « *Connais-toi toi-même* », doit se lier à la faculté de mémorisation (la mémoire) et l'importance du souvenir.

Une des thèses fortes de Hannah Arendt suggère que « les pires maux que nous connaissons » (p. 143) sont justement dû à cette incapacité de se souvenir du mal infligé. Comme répété plusieurs fois, le mal n'est pas radical mais sans racine, « et parce qu'il n'a pas de racines, il n'a pas de limites ; il peut atteindre des extrêmes impensables et se répandre dans le monde tout entier (*Ibid.*). A l'intérieur de ce lien philosophique et religieux traditionnel entre la moralité et l'intériorité, « il ne s'agit pas de s'aimer soi-même comme je peux aimer les autres, mais d'être davantage dépendant du partenaire silencieux que je porte en moi [...]. La crainte de se perdre est légitime, car c'est la crainte de ne plus pouvoir se parler » (p. 144). Par cette phrase, Arendt montre aussi que la capacité d'appréciation de la vie (y compris son rapport aux autres, ce qu'on nomme en philosophie l'« altérité ») dépend principalement du regard que l'on porte sur soi-même, de sa conscience morale.

Protention ou “projection” de la conscience dans le temps, dans l’avenir, la promesse est une forme morale contradictoire par rapport à l’oubli comme processus naturel du point de vue nietzschéen (Astor et Cantagrel 571). Toutes choses étant égales par ailleurs, cet exercice sur soi, cette conscience morale pourrait être dite d’une manière d’« oser aussi se dire *oui* à soi-même avec fierté » comme l’écrit Nietzsche dans le troisième aphorisme du livre II dans la *Généalogie de la morale* (Astor et Cantagrel 572). C’est justement cette « moralité des moeurs » (GM, II, § 2) qui octroie à l’homme la conscience de sa responsabilité dans le monde, ne pas accuser l’autre par ressentiment et mauvaise conscience (« tu es coupable », GM, II, § 11). Moins vitaliste que Nietzsche (la conscience réfère à des processus vitaux, physiques), la conscience fournit pour Arendt les conditions de possibilité de la non-(re)production du mal (du “bien” en somme). Un mal peut se penser en lui-même mais surtout être dépassé par la pensée elle-même (Arendt, *Responsabilité et jugement* 21)

### **Conclusion : Responsabilité, culpabilité**

*In fine*, nous avons montré que le texte de Max Horkheimer et Theodor W. Adorno souligne des éléments indissociables du régime nazi telle que l’institutionnalisation rituelle forte de politiques antisémites, la dimension normative que recouvre cette idéologie, et bien entendue la démonstration que cette dernière est absurde tout autant que meurtrière. Ces éléments se retrouvent aussi dans les réflexions arendtiennes entre 1959 et 1975, donc post-Shoah. La pensée est sans doute avant tout, une pratique, une activité de chaque instant. En dépit de la tension qui réside entre l’activité pensante et l’agir, cela ne doit pas être perçu comme un infranchissable : l’expérience nourrit la pensée et la pensée nourrit l’expérience. La culpabilité peut devenir (Jaspers a vraisemblablement raison en 1948) une refonte de notre être par la conscience de la solidarité. En gardant à l’esprit l’histoire qui nous a constitué, mais aussi comme le pense Nietzsche (Volonté de puissance § 222), peut-être que la liberté vise-t-elle à restituer « l’innocence du devenir », libérée de la responsabilité devant l’ouverture au champ du possible. Merci à tous.

## Bibliographie

Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*. Édité par Pierre Bouretz, Gallimard, 2002.

---. *Qu'est-ce que la politique ?* Nouvelle traduction, Éd. augmentée, Éditions Points, 2016.

---. *Responsabilité et jugement*. Traduit par Jean-Luc Fidel, Éd. Payot & Rivages, 2009.

Astor, Dorian, et Laurent Cantagrel. *Dictionnaire Nietzsche*. Robert Laffont, 2017.

Bande, Alexandre, et al. *Nouvelle histoire de la Shoah*. Marabout, 2023.

Horkheimer, Max, et Theodor W. Adorno. *La dialectique de la raison: Fragments philosophiques*. Gallimard, 1983.

---. *Laboratoire de la dialectique de la raison (Le): Discussions, notes et fragments inédits*. Les Presses de l'Université de Montréal, 2014.

Lang, Berel. « IV.1. La philosophie et la Shoah : le chaînon manquant ». *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 207, n° 2, septembre 2017, p. 357-74. *shs.cairn.info*, <https://doi.org/10.3917/rhsho.207.0357>.

Universalis, Encyclopaedia. *La Dialectique de la raison de Marx Horkheimer : Les Fiches de lecture d'Universalis*. Encyclopaedia Universalis, 2015. [univ-scholarvox-com.passerelle.univ-rennes1.fr](http://univ-scholarvox-com.passerelle.univ-rennes1.fr), <https://univ.scholarvox.com/book/88900501>.