La banalité du mal à la croisée des regards. Philosophie, histoire, droit, cinéma

Vincent Lefebvre

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/temoigner/7327>

DOI : 10.4000/temoigner.7327

ISSN : 2506-6390

Éditeur :

Éditions du Centre d'études et de documentation Mémoire d'Auschwitz, Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 2 avril 2018

Pagination : 104-121

ISBN : 978-2-930953-06-9

ISSN : 2031-4183

Référence électronique

Vincent Lefebvre, « La banalité du mal à la croisée des regards. Philosophie, histoire, droit, cinéma », *Témoigner. Entre histoire et mémoire* [En ligne], 126 | 2018, mis en ligne le 24 janvier 2022, consulté le 04 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/temoigner/7327> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/temoigner.7327>

La banalité du mal à la croisée des regards

Philosophie, histoire, droit, cinéma

→ Vincent Lefebvre
Université libre de Bruxelles

La controverse engendrée par le livre de Hannah Arendt *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* se terminera-t-elle un jour ? Paru au début des années 1960⁽¹⁾, l'ouvrage a immédiatement suscité une polémique internationale de grande ampleur (Cohen, 1993 ; Brudny et Winkler, 2001 ; Rabinbach, 2004). S'il a depuis fait régulièrement l'objet de commentaires, un regain d'intérêt notable vis-à-vis de ce livre s'est manifesté à partir du milieu des années 1990 et se poursuit aujourd'hui.

Cet écho contemporain à la controverse initiale suscitée par *Eichmann à Jérusalem* (ci-après « *EJ* ») présente diverses caractéristiques. En premier lieu, le recul temporel implique un changement dans le style et dans le ton : les discussions actuelles sont en règle générale moins passionnées, relèvent davantage du *débat* que de la *polémique*. En second lieu, alors que les réactions suscitées par l'ouvrage dans les années 1960 se concentraient sur la notion de banalité du mal, ainsi que sur les observations d'Arendt se rapportant au rôle des dirigeants juifs dans le déroulement de la Shoah, on assiste depuis plusieurs années à un élargissement des thématiques abordées. En particulier, la pensée de la justice que recèle *EJ* retient l'attention des commentateurs, cette dernière s'inscrivant en réalité dans une philosophie du droit plus générale qui traverse l'œuvre d'Arendt de part en part (Goldoni et McCorkindale, 2012 ; Volk, 2015 ; Lefebvre, 2016). Enfin, les positions d'Arendt sont appréhendées et discutées aujourd'hui depuis des perspectives et des ancrages disciplinaires divers. *EJ* reçoit une attention renouvelée de la part de philosophes, mais aussi d'historiens,

(1) Dans sa version originale en anglais, *Eichmann à Jérusalem* paraît en 1963, d'abord dans la revue *The New Yorker*, ensuite dans un ouvrage à part entière. La traduction française est publiée aux éditions Gallimard en 1966.

de juristes, de psychologues et de cinéastes. Concernant cette dernière dimension, outre que le procès Eichmann, dès lors qu'il a été filmé et diffusé à la télévision, a constitué un événement médiatique singulier dont on n'a mesuré que récemment la portée (Lindeperg et Wieviorka, 2016), il est particulièrement frappant que les thèses avancées par Arendt et plus généralement son intérêt pour le procès de Jérusalem aient fait l'objet d'adaptations à l'écran, soit que la position arendtienne inspire des réalisateurs de documentaires (Rony Brauman et Eyal Sivan, *Un spécialiste. Portrait d'un criminel moderne*, France, 1999), soit que le « personnage Arendt » soit mis au centre d'une œuvre de fiction (Margarethe von Trotta, *Hannah Arendt*, Allemagne, 2012).

– Les trois juges qui ont présidé le procès d'Adolf Eichmann. De gauche à droite : Benjamin Halevi, Moshe Landau et Yitzhak Raveh, 4 avril 1961

© Israel Government Press Office / Israel National Photo Collection

Si le potentiel heuristique de ce croisement de perspectives – philosophiques, historiographiques, cinématographiques, etc. – est indéniable, il est toutefois nécessaire que soit menée une patiente et délicate opération de réappropriation critique de ces diverses lectures d'*EJ*. En effet, la pensée d'Arendt ayant fait l'objet depuis plus d'un demi-siècle d'interprétations ou de réappropriations contestables, qui n'en respectent ni la lettre ni l'esprit (Rousso, 2011, p. 20 ; Berkowitz, 2014), des précautions s'avèrent nécessaires. Un travail de contextualisation de ce livre dans l'œuvre générale de la philosophe doit en particulier être mené. Ce n'est qu'à ce prix que ces lectures contemporaines peuvent révéler le potentiel de la pensée d'Arendt pour affronter, dans leur spécificité propre, certains phénomènes politiques contemporains, comme la montée en puissance d'un terrorisme global qui est, par certains de ses aspects, comparable aux totalitarismes du XX^e siècle (Lescourret et Godin, 2016, p. 29-31 ; Garapon et Rosenfeld, 2016, p. 107).

LA BANALITÉ DU MAL À L'ÉPREUVE DE L'HISTOIRE

Parmi les travaux ayant réactivé la controverse ces dernières années, il convient de considérer en particulier les ouvrages de David Cesarani (2005) et de Bettina Stangneth (2016). Malgré la différence de leurs approches, ces auteurs partagent la conviction que leurs recherches invalident les conclusions d'Arendt. Leurs ouvrages – par ailleurs remarquables – ont été écrits, en partie du moins, *contre* Arendt. Aux yeux de ces auteurs, et de la plupart de leurs commentateurs, la description d'Eichmann mise en avant par Arendt ne résiste pas à l'analyse de sources que la philosophe n'avait pas été en mesure de consulter à l'époque du procès ou qui avaient été mises partiellement à sa disposition.

Bettina Stangneth fait preuve d'une certaine bienveillance à l'égard d'Arendt. Rappelant le reproche qui lui est souvent formulé – n'avoir assisté « personnellement qu'à un faible nombre de journées du procès » (Stangneth, 2016, p. 571) –, elle reconnaît qu'Arendt a été « l'une des lectrices les plus méticuleuses des procès-verbaux d'interrogatoire et du procès qu'elle remporta avec elle en Amérique. » (*ibid.*) Ne disposant pas de toutes les informations utiles, consciente du caractère parcellaire de sa compréhension de l'accusé, la philosophe a quand même voulu émettre un jugement, ce qui, d'une certaine façon, est tout à son honneur. Mais il faut bien admettre, estime Bettina Stangneth, qu'Arendt s'est fourvoyée : elle n'a pu comprendre qu'« Eichmann, à Jérusalem, était à peine plus qu'un masque. » (Stangneth, 2016, p. 20) Un constat similaire se retrouve sous la plume de David Cesarani, qui s'exprime souvent de façon plus critique encore que Bettina Stangneth.

Suite aux progrès engendrés par la recherche historique, *EJ* devrait-il être dès lors tenu pour un « *livre-écran*, faisant obstacle à la compréhension du procès d'Eichmann ? » (Faye, 2016, p. 492) En réalité, dans les deux cas, bien que suivant des modalités différentes, les préconceptions des positions arendtiennes qui semblent

nourrir les travaux de Bettina Stangneth et de David Cesarani sont contestables. Si on lève les malentendus dans lesquels s'enferment ces auteurs, on se rend compte que loin de mettre à mal les thèses d'Arendt, leurs recherches auraient plutôt pour effet de les renforcer.

Ces deux ouvrages indiquent en tout cas un déplacement dans les thématiques placées au cœur de la controverse. Certains des points de focalisation de la polémique initiale, en particulier la question de la responsabilité des conseils juifs dans le déroulement de la Shoah, n'occupent plus dans le débat contemporain une position centrale². C'est la notion de banalité du mal qui est abordée, mais suivant un angle bien spécifique : la question de l'antisémitisme d'Eichmann est posée, et plus précisément encore celle de l'intensité de son antisémitisme.

Selon Cesarani, Arendt nierait, contre l'évidence, l'antisémitisme d'Eichmann : « De manière assez remarquable, étant donné toutes les preuves existantes du contraire, [Arendt] insista pour dire qu'Eichmann n'était pas antisémite et qu'il n'avait pas eu de motivation idéologique. » (Cesarani, 2010, p. 445)

Qu'en est-il dans *EJ* ? Arendt rappelle tout d'abord que personne n'a douté durant le procès du fait suivant : Eichmann « a toujours fait de son mieux pour rendre définitive la Solution finale. » (Arendt, 2002, p. 1039) Elle pose toutefois la question : était-ce là « une preuve de son fanatisme, de sa haine sans bornes à l'égard des Juifs ? » (*ibid.*) Selon elle, « l'attitude sans compromis adoptée par Eichmann dans les dernières années de la guerre lui était probablement dictée non par son fanatisme mais par sa conscience même. » (*ibid.*) Eichmann n'a fait qu'appliquer la nouvelle loi du pays, c'est-à-dire la loi du meurtre, qui découlait de l'ordre du Führer, et il n'aurait eu mauvaise conscience que s'il ne s'y était pas soumis, « s'il n'avait pas exécuté les ordres – ordres d'expédier à la mort des millions d'hommes, de femmes et d'enfants, avec un grand zèle et le soin le plus méticuleux. » (*ibid.*)

Dans *La Vie de l'esprit*, Arendt précise encore sa pensée en indiquant qu'il n'y avait trace en Eichmann « ni de convictions idéologiques solides ni de motivations spécifiquement malignes. » (Arendt, 2005a, p. 21) On peut certes reconnaître qu'Arendt ne connaissait pas, dans toute son ampleur, l'intensité de l'antisémitisme d'Eichmann que révèlent les *Papiers argentins*³, une série de sources largement inédites que la philosophe et historienne allemande Bettina Stangneth a placée au centre de ses recherches (Berkowitz, 2014). Mais était-ce là véritablement l'objet de la question qui animait Arendt ? Aurait-elle revu son jugement en prenant connaissance, dans tous leurs détails, des écrits et des enregistrements laissés par Eichmann en Argentine ? Faut-il conclure aujourd'hui que les descriptions proposées dans *EJ* sont peut-être aptes à caractériser le comportement de nombreux exécutants de la « Solution finale », mais pas celui d'Eichmann ? (Lipstadt, 2011, p. 169-170)

(2) En substance, Arendt reproche aux dirigeants juifs d'avoir pensé que coopérer avec les autorités du III^e Reich rendrait moins dramatique la situation de leur peuple. Elle estime que « si le peuple juif avait vraiment été non organisé et dépourvu de direction, le chaos aurait régné, il y aurait eu beaucoup de misère, mais le nombre total des victimes n'aurait pas atteint quatre et demi à six millions. » (Arendt, 2002, p. 1139) La position majoritaire dans la littérature est bien résumée par Michelle-Irène Brudny lorsqu'elle indique que les « positions de Hannah Arendt ne fécondent plus la recherche historique » et que « sa vision du rôle des conseils juifs dans la destruction des Juifs d'Europe a été entièrement invalidée. » (Brudny, 2016a, p. 47). Pour une approche plus nuancée de cette dimension d'*EJ*, voir Leibovici et Roviello, 2017, p. 125-150.

(3) Parmi ces sources, il convient de mentionner en particulier les « entretiens Sassen », à savoir une série d'entretiens entre Willem Sassen – un ancien membre hollandais de la *Waffen-SS* –, Eichmann et des sympathisants de l'idéologie nazie exilés en Amérique du Sud (Stangneth, 2016, p. 345 sq.). Avant l'ouvrage de Bettina Stangneth, paru dans sa version originale en allemand en 2011, ces longues conversations enregistrées sur bandes ainsi que leur retranscription écrite n'avaient pas été exploitées de façon systématique. Certains extraits de ces entretiens avaient toutefois été publiés dans le magazine américain *Life* en 1960, Arendt ayant pu en prendre connaissance au moment de rédiger *EJ* (Arendt, 2002, p. 1040).

— Adolf Eichmann, prison
d'Ayalon, 1^{er} avril 1961

© John Mili/Israel National Photo Collection, D3-067

Arendt ne minimise pas l'antisémitisme d'Eichmann. Elle insiste plutôt sur le type d'antisémitisme qui est le sien, froid, objectif, se mettant au service du mouvement de la Nature (Arendt, 2004, p. 804 et 823). Dans cette variante idéologique, l'antisémitisme fait de l'existence des Juifs en tant que peuple un « problème » qui doit être réglé politiquement. Au lieu de la haine incandescente de celui qui commet le mal, Eichmann ressent ainsi la « joie “méta-sentimentale” d'avoir [...] participé en première ligne au Mouvement de l'Histoire mondiale. » (Leibovici et Roviello, 2017, p. 173) Plutôt que « des pulsions antisémites sadiques ou humiliantes », il affiche et même revendique « l'enthousiasme, la ferveur avec lesquels il a contribué à l'édification d'un Nouveau Monde – le Reich “millénaire”, nettoyé de ses ennemis métaphysiques. » (*ibid.*, p. 173)

Bettina Stangneth confirme ces analyses. Comme elle le montre de façon détaillée dans son ouvrage, la « vision du monde » (Stangneth, 2016, p. 330) à laquelle adhère Eichmann est une « vision national-socialiste » (*ibid.*, p. 163), qu'Eichmann a toujours défendue avec « virulence » (*ibid.*), qui postule un « combat final des races » ne pouvant cesser « tant qu'un adversaire est encore en vie. » (*ibid.*, p. 331) En Argentine, Eichmann se sent orphelin de « la grande mission » (*ibid.*, p. 198) qui était la sienne en Europe. L'antisémitisme auquel adhèrent l'ancien officier SS et ses interlocuteurs en Argentine est ainsi non un « antisémitisme démodé » (*ibid.*, p. 423), vieux jeu, fondé sur la jalousie ou une animosité de type culturel, mais un « antisémitisme génocidaire totalitaire » (Leibovici et Roviello, 2017, p. 22). Ce dernier se fonde sur une « théorie raciale » fonctionnant en vase clos (Stangneth, 2016, p. 331) qui est en outre destinée à être appliquée, au-delà du peuple juif, au peuple allemand lui-même – à travers notamment le programme d'euthanasie dit *Aktion T4* auquel Eichmann a, comme le note Bettina Stangneth, « apporté un soutien sans réserve. » (*ibid.*, p. 333)

Le caractère objectif de cet antisémitisme se marque également dans le fait qu'Eichmann, s'il considère que « l'extermination des Juifs est une bonne chose » (*ibid.*, p. 405), rapporte à plusieurs reprises qu'il « ne prend aucun plaisir à la confrontation directe avec l'angoisse, la torture et la mort des victimes. » (*ibid.*) Et s'il se définit non seulement comme un « bureaucrate prudent » (*ibid.*, p. 439), mais aussi comme un « combattant fanatique pour la liberté de [son] sang » (*ibid.*), ce n'est pas parce qu'il a pris un plaisir sensuel ou morbide aux tâches criminelles qui lui avaient été confiées, mais parce qu'il s'est engagé résolument dans l'accomplissement de sa mission : l'évacuation du peuple juif hors du territoire du Reich, et ensuite sa destruction physique. C'est là pour Eichmann tout à la fois un combat, une mission, un commandement, une loi qui revêtent à ses yeux une dimension sacrée (*ibid.*, p. 427 et 439).

ABSENCE DE PENSÉE ET IDÉOLOGIE

Bettina Stangneth serait-elle ainsi une arendtienne malgré elle ? Son livre « est aussi un dialogue avec Hannah Arendt » (*ibid.*, p. 21), reconnaît-elle, et elle rappelle que son « travail sur ce sujet a commencé [...] avec *Eichmann à Jérusalem*. » (*ibid.*) La philosophe et historienne allemande affirme toutefois s'être fondamentalement éloignée du point de vue arendtien, et ce en particulier s'agissant de la notion d'absence de pensée (*thoughtlessness*) à laquelle se rattache conceptuellement la formule de la banalité du mal. Selon Bettina Stangneth, les discours qu'Eichmann a pu tenir avant et pendant son procès ne renvoient pas à un « bavardage irréfléchi » (*ibid.*, p. 392), mais à « un discours cohérent fondé sur un édifice intellectuel. » (*ibid.*) Bettina Stangneth identifie ainsi une forme de pensée chez Eichmann, et même une espèce de philosophie⁴.

Tout se passe en réalité comme si les descriptions de Bettina Stangneth, loin d'invalider les thèses d'Arendt, avaient pour effet de les étayer. Car la forme de pensée qu'elle repère chez Eichmann n'est qu'un leurre, « un simulacre » (Leibovici et Roviello, 2017, p. 213). Eichmann retourne « contre la pensée un de ses moments fondamentaux, après avoir évacué de celle-ci sa mesure interne : l'instance d'altérité jugeante. » (*ibid.*) Dans les nombreux écrits qu'il a signés avant et après sa capture en Argentine, Eichmann paraît en effet complètement dépourvu de la capacité de mener ce dialogue intime qu'Arendt assimile à la pensée, ou de se représenter intérieurement, par la force de l'imagination, le mal qu'il a infligé à d'autres êtres humains ; la souffrance subie par autrui n'accède jamais, chez Eichmann, au statut d'« épreuve intérieure » (*ibid.*, p. 214).

Il est ainsi particulièrement frappant que Bettina Stangneth déplore le caractère *monologique* de son discours :

En dépit de tous nos espoirs, se retrouver dans la solitude ne posait aucun problème à Eichmann [...]. On aurait probablement pu enfermer cet homme pendant des décennies sans qu'il soit, dans son monologue, aussi touché, même approximativement, que peut l'être aujourd'hui celui qui lit ses textes. Il est facile et tentant de hausser les épaules face à ce bavardage inconsistant parce qu'il constitue indubitablement, comme toute dogmatique, une mauvaise philosophie. Le fait est, cependant, que la logique de ces épouvantables échafaudages intellectuels était justement ce qui donnait à l'un des assassins de masse les plus efficaces de l'histoire l'assise mentale que nous aimerions tant voir mise à mal par le seul effet de la réflexion (Stangneth, 2016, p. 334).

Ces phrases de Bettina Stangneth entrent en résonance non seulement avec les descriptions de ce qu'est, selon Arendt, l'absence de pensée, mais aussi avec ce qu'elle appelle dans *Les Origines du totalitarisme* l'idéologie.

Dans une lettre à Mary McCarthy souvent citée (voir par exemple Cesarani, 2005, p. 445) Arendt énumère les éléments de son *EJ* qui, à son estime, « contredisent [...]

le livre sur le totalitarisme. » (Arendt, 2002, p. 1379) Parmi ceux-ci, elle affirme avoir « peut-être surestimé l'impact de l'idéologie sur l'individu. » (*ibid.*)

Ces remarques vont apparemment dans le sens de David Cesarani, Bettina Stangneth et leurs commentateurs : ne disposant pas de suffisamment d'informations, Arendt n'aurait pas pris la mesure de l'idéologie à l'œuvre dans les actes d'Eichmann. Elle aurait été piégée par les apparences judiciaires édifiées par la défense d'Eichmann lors du procès, faisant de lui un homme ordinaire dépourvu de sentiments antisémites (Delpla, 2011, p. 15).

Si l'on replace cette citation dans son contexte, on peut toutefois ouvrir une autre piste interprétative ; Arendt ajoute en effet immédiatement :

Même dans le livre sur le totalitarisme, je signale la curieuse perte de contenu idéologique qui affecte l'élite du mouvement. L'important, c'est le mouvement en lui-même ; l'antisémitisme par exemple perd son contenu dans la politique d'extermination, car l'extermination n'aurait pas cessé s'il n'était plus resté un seul Juif à tuer. En d'autres termes, l'extermination *per se* est plus importante que l'antisémitisme ou le nazisme (Arendt, 2002, p. 1379).

Arendt se situe donc dans la ligne des descriptions de la notion d'idéologie qu'elle a proposées dans *Les Origines du totalitarisme*. L'idéologie est, comme le mot l'indique précisément, la « logique d'une idée » (Arendt, 2002, p. 825), idée à laquelle on attribue un pouvoir explicatif prodigieux quant au sens de l'histoire humaine, présente, passée et à venir, la capacité de résoudre tous les mystères de l'univers – cette prétention étant à mettre en lien avec le mépris profond de la mentalité totalitaire pour les faits et la réalité elle-même (*ibid.*, p. 809).

Il faut donc prendre au sérieux Eichmann lorsqu'il indique avoir toujours obéi non seulement aux ordres, mais aussi à la loi, à condition de bien comprendre que le mot loi ne revêt pas ici son sens habituel, mais un sens national-socialiste. Dans les conditions du III^e Reich, la loi suprême à laquelle Eichmann se soumet s'identifie à la volonté du Führer (*ibid.*, p. 1150). Cette loi n'a pas pour dessein de stabiliser la vie des êtres humains vivant en société. Elle est censée exprimer le *mouvement* tout à la fois éternel et inexorable de la Nature, cette dernière étant fondée sur une lutte à mort entre « races » antagoniques qualifiée par les dirigeants nazis de bataille destinale pour le peuple allemand (*ibid.*, p. 1068).

Dès lors que le régime totalitaire doit être conçu, sur un mode *dynamique*, comme un mouvement dont il convient de percevoir en toutes circonstances la direction, il ne suffisait pas, sous le III^e Reich, d'exécuter scrupuleusement les ordres, ce qui renverrait à une vision *statique* de la relation entre gouvernants et gouvernés. Il était attendu, spécialement de la part des formations d'élite, davantage, à savoir d'« exécuter la *volonté* de la direction » (Arendt, 2002, p. 733). Non obéir à la lettre aux ordres du Führer, mais leur donner un effet plein et entier dans la situation de fait à laquelle ils s'appliquaient (*ibid.*, p. 732-733 ; Kershaw 2000, p. 747-748).

(4) À savoir « une philosophie avitaliste fondée sur l'application inéluctable des lois de la nature, persuadé que seule une pensée *völkisch*, ethnique et raciale, offre la chance d'atteindre la victoire finale dans le combat qu'engage tout ce qui est vivant. » (Stangneth, 2016, p. 329) Notons que Bettina Stangneth qualifie immédiatement cette vision du monde de « mauvaise philosophie » (*ibid.*, p. 334, 392 et 521). De la même façon, José Brunner, analysant les mémoires d'Eichmann, prétend y trouver une description de sa pensée (Brunner, 2000, p. 213).

LA THÉORIE DES ROUAGES

On peut ici revenir sur la façon donc la perception d'Eichmann par Arendt s'est figée dans l'esprit d'un Cesarani. Si Arendt estime que la controverse initiale s'est développée à partir de l'image d'un livre et non d'un livre réel (Arendt, 2002, p. 1383 et 1412), les choses ne semblent pas avoir fondamentalement changé aujourd'hui. L'image d'*EJ* – qui s'est substituée au vrai *EJ* – est un ouvrage dans lequel serait postulée une théorie monolithique du totalitarisme. Dans le totalitarisme tel que l'aurait théorisé Arendt, et dont elle s'efforcerait obstinément de retrouver la trace dans la personne de l'accusé de Jérusalem (Cesarani, 2005, p. 13 ; Delpla, 2011, p. 17 ; Théofilakis, 2013, p. 72), les ordres se diffuseraient du haut vers le bas, Eichmann pouvant dès lors être réduit à un « petit rouage » dans une machinerie bien huilée.

Arendt est en réalité loin d'être la théoricienne d'un totalitarisme « monolithique ». Elle a très tôt pris au sérieux l'aspect déstructuré, chaotique de ce régime, spécialement dans sa version national-socialiste. Selon Arendt, la domination totalitaire renvoie à un régime qui se caractérise par la polycratie qu'il instaure et dont il se nourrit (Arendt, 2002, p. 733-734). Elle écrit encore dans *EJ* : quiconque « a étudié le totalitarisme [...] sait bien que le caractère monolithique de cette forme de gouvernement est un mythe. » (Arendt, 2002, p. 1166 ; Leibovici, 2011, p. 23)

Arendt était consciente que cette « théorie des rouages » (Arendt, 2005b, p. 70), qu'on lui attribue à tort, constituait un élément de la défense d'Eichmann : il était dans son intérêt d'être présenté comme un simple rouage dans une machinerie bien huilée, et ce afin que sa responsabilité soit amoindrie.

Tenant de déplacer la question, Arendt note qu'« il est dans la nature même du gouvernement totalitaire, et peut-être est-ce la nature de toute bureaucratie, de transformer les hommes en fonctionnaires, en simples rouages de la machine administrative et, ainsi, de les déshumaniser. On peut longtemps discuter et avec profit du règne de Personne qui est la vérité de la forme politique connue sous le nom de bureaucratie. » (Arendt, 2002, p. 1297) En d'autres termes, si le régime totalitaire est polycratique plutôt que monolithique, cela ne lui fait pas perdre pour autant son caractère fondamentalement bureaucratique. Arendt loue d'ailleurs pour cette raison les travaux de Raul Hilberg, ce dernier ayant réussi dans *La Destruction des Juifs d'Europe* paru en 1961, « à établir la première description claire de [la] machine de destruction [nazie], dans toute son incroyable complexité. » (Arendt, 2002, p. 1088)

Cependant, si Arendt reconnaît que la « théorie des rouages » peut expliquer, dans une certaine mesure, le fonctionnement d'un système, qu'il soit totalitaire ou plus simplement bureaucratique, elle affirme que le grand avantage de la procédure judiciaire, qui explique en outre la « grandeur » du mécanisme même des poursuites judiciaires (Arendt, 2005b, p. 201), est qu'elle n'accorde aucune importance ou une importance extrêmement marginale à cette affaire de rouages. L'accusé placé au centre d'un procès est considéré comme un individu responsable de ses agissements

et tenu de rendre des comptes ; dans l'enceinte d'un tribunal, le *rouage* est à nouveau appréhendé comme une *personne* (Lefebvre, 2016, p. 213).

Cette insistance proprement arendtienne sur la personnalisation des comportements inhérente à l'œuvre de justice renvoie à une autre dimension de sa philosophie du droit : sa conception moniste, plutôt que pluraliste, des buts assignés à un procès. Selon Arendt, le but d'un procès, aussi exceptionnel soit-il, n'est en effet pas de servir la raison d'État ou d'écrire l'histoire, mais de dire le droit et de « rendre justice » (Arendt, 2002, p. 1263). La tâche qui incombait au tribunal de Jérusalem était donc la suivante : peser les charges retenues contre l'accusé, écouter les arguments de l'accusation et de la défense, ainsi que les témoins, évaluer les documents produits par les parties, mener les débats et, finalement, rendre un verdict. Un verdict qui concerne une personne singulière, non un système politique, une idée abstraite ou une tendance historique (Arendt, 2005b, p. 57-91 et p. 71-72).

Le recul historique peut nous inciter à nuancer ces affirmations d'Arendt (Leibovici et Roviello, 2017, p. 78). Il s'avère en effet aujourd'hui difficile de nier les effets politiques des procès pour crimes de masse et, en particulier, « leur pouvoir public de révélation et de mémoire » (*ibid.* ; voir aussi Osiel, 2006 et Felman, 2001). Avec Claude Klein, on peut postuler qu'un procès peut poursuivre, avec le même sérieux, plusieurs objectifs, l'un de facture classique, visant à établir la responsabilité d'un accusé, l'autre de portée plus historique (Klein, 2012, p. 135).

Cependant, dans un registre plus positif, la position arendtienne a le mérite de ne pas faire de la justice un simple *instrument* au service de buts politiques extérieurs et prétendument plus élevés. S'agissant de la justice pénale internationale, en particulier, le fait que la philosophe insiste tant sur le thème de l'autonomie du processus de justice permet de la distinguer des auteurs contemporains qui voient dans la justice pénale internationale avant tout un instrument mis au service d'autres visées (la réconciliation, la pacification, l'éducation des populations impliquées dans un conflit, etc.). Une telle conception a en outre le mérite de nous interpeller aujourd'hui, alors qu'une place de plus en plus importante, voire dominante, est conférée aux victimes dans le cadre des procédures pénales, internationales ou nationales (pour une discussion de ces questions, voir Luban, 2011 ; Lefebvre, 2015 ; Delpla, 2016).

REGARDS CINÉMATOGRAPHIQUES SUR LA BANALITÉ DU MAL

Dans cette section conclusive, je propose d'analyser trois œuvres cinématographiques afin de mettre en lumière différentes modalités dans la réception et la perception de l'œuvre d'Arendt, notamment auprès du grand public. Tout d'abord, j'illustre grâce au film *Eichmann* de Robert Young une conception traditionnelle du mal. Suivant cette dernière, le mal prend ses racines dans une intentionnalité mauvaise, un parti pris de faire le mal, conception contre laquelle Arendt écrit en partie *EJ* (a).

J'aborde ensuite, à partir du documentaire *Un spécialiste* de Rony Brauman et Eyal Sivan, un exemple de réappropriation problématique de la pensée arendtienne (et, par la même occasion, du procès Eichmann), en l'occurrence non par des détracteurs, mais par de prétendus continuateurs de la philosophe (b).

Avec le film *Hannah Arendt* de Margarethe von Trotta, j'examine une tentative plus aboutie, bien que souffrant elle aussi de certaines imperfections, de mettre en scène et en lumière la pensée d'Arendt à travers le septième art (c).

a *Eichmann* de Robert Young : la conception traditionnelle du mal

En écrivant *EJ*, Arendt s'est efforcée « de détruire la légende de la grandeur du mal, de sa force démoniaque, de retirer aux gens l'admiration qu'ils ont pour de grands malfaiteurs comme Richard III. » (Arendt, 2007, p. 149) Même si le nom d'Arendt n'est jamais mentionné, on trouve dans le film de Robert Young consacré à Adolf Eichmann une représentation particulièrement évocatrice de cette conception traditionnelle. L'intrigue du film se centre sur l'interrogatoire d'Eichmann qui s'est tenu en Israël, avant le procès, mené par le capitaine de police Avner Less. Les dialogues du film, est-il affirmé au début de celui-ci, s'inspirent du compte-rendu de cet interrogatoire. Le titre bref du film *Eichmann* est complété sur l'affiche et la jaquette du DVD par un sous-titre évocateur : « Mari, père, soldat... Monstre ».

Le scénario vise à explorer un personnage fondamentalement double : « d'un côté, la bête sadique et ses crimes avant 1945 ; de l'autre l'être humain et les côtés sympathiques qu'il manifesta lors de la captivité. » (Steinle, 2016, p. 270) Concernant la première facette de cet Eichmann au double visage, et à la suite de Matthias Steinle, deux scènes méritent en particulier d'être rapportées. Dans la première, une baronne imaginaire, de nationalité hongroise, nous est présentée comme la maîtresse d'Eichmann. Se trouvant dans son château, en haut d'un majestueux escalier, elle se dévêtit et s'approche de son amant. Se comportant de façon langoureuse, elle demande alors à Eichmann, en uniforme SS, combien de Juifs il a tués. Suit une énumération, sous forme de dialogue, autant macabre que relativement inexacte sur le plan historique, durant laquelle l'évocation de la Shoah est censée provoquer une augmentation du désir des deux amants enlacés. Dans la seconde scène, qui suit immédiatement cette séquence, un bébé atteint, nous est-il dit, d'une « maladie héréditaire du sang » est arraché à sa mère, placé dans un panier, et emporté par la baronne ; on entend longuement sangloter la mère de l'enfant. La baronne se rend auprès d'Eichmann, toujours en uniforme, et elle lui demande alors de rendre au Reich le « service » qu'impose une telle situation. Eichmann s'exécute et assassine froidement le nouveau-né à l'aide d'un pistolet, sous le regard horrifié de sa secrétaire.

On peut suivre ici le commentaire de Matthias Steinle : « Au-delà d'une provocation bon marché et malsaine, ces représentations permettent de construire une dramaturgie de la destruction des Juifs et de creuser l'écart entre le "soldat,

monstre" et le "mari, père" évoqué dans le sous-titre. » (*ibid.*, p. 272) Elles nous ramènent également, de manière certes caricaturale, à la conception traditionnelle du mal évoquée plus haut, selon laquelle ce dernier a inévitablement partie liée avec des motivations intimes d'une certaine complexité, éventuellement sexuellement connotées, sordides ou diaboliques. Or, l'un des problèmes posés par le cas d'Eichmann, qu'Arendt avait d'ailleurs clairement identifié, était que l'ancien officier SS et grand organisateur de la Shoah, qui n'a d'ailleurs jamais tué personne de ses propres mains (Arendt, 2002, p. 1040), n'était pas un sadique. Dans ce cas, quel type de criminel était-il donc ?

b *Un spécialiste. Portrait d'un criminel moderne* de Rony Brauman et Eyal Sivan : la banalisation de la banalité du mal

C'est à cette question qu'entend répondre le documentaire *Un spécialiste* de Rony Brauman et Eyal Sivan, ces derniers ayant ouvertement revendiqué l'héritage d'Arendt. Avant d'en venir à une analyse de ce film, on peut tenter de revenir sur le « contresens complet » (Brudny, 2016b, p. 224) qui s'est opéré dans l'interprétation et la réception de la formule arendtienne de la banalité du mal. Le déplacement qui est à l'œuvre est celui de la banalité *du* mal, dont parle Arendt, en direction de l'idée suivant laquelle la banalité affecterait *celui qui commet le mal*, voire que la philosophe aurait encouragé une « banalisation des crimes eux-mêmes » (*ibid.*)⁵.

Telle est exactement la perspective qu'on retrouve dans *Un spécialiste* qui, voulant explorer la thématique de la banalité du mal à partir des images d'archive du procès, finit par réduire Eichmann à un « personnage banal » (Brauman et Sivan, 2006, p. 12). Dans l'ouvrage qui accompagne le film, et même sur l'affiche de celui-ci, les auteurs revendiquent une filiation à l'égard de la pensée d'Arendt (*ibid.*, p. 9). Il s'agit là d'une des raisons qui justifient, selon les auteurs, le caractère libre de leur travail de montage, d'utilisation et de réappropriation des archives du procès, qui équivalait pour certains à une pure et simple falsification (Truster, 2016 ; Niney, 2016).

Dans *Un spécialiste*, tout est mis en place pour nous montrer qu'Eichmann est un pâle bureaucrate, un bourreau de bureau, l'agent passif d'un système, un homme ordinaire. Il s'agit de bien saisir que cet « homme qui nous raconte son travail, nous parle de ses joies et de ses peines, ressemble [...] à tout le monde. » (Brauman et Sivan, 2006, p. 98) L'un des objectifs du montage est de susciter, dans le chef du spectateur, un « sentiment d'identification » envers l'accusé de Jérusalem (*ibid.* ; voir aussi les remarques critiques de Lacoste, 2010, p. 399-400). De là, il n'y a qu'un pas à franchir pour affirmer qu'un petit Eichmann, « un génocidaire potentiel sommeillerait dans les bureaucrates et managers zélés, voire en chacun d'entre nous. » (Delpla, 2011, p. 14) Une telle conclusion, à laquelle Arendt s'est elle-même explicitement opposée (Arendt, 2002, p. 1412-1414 ; Arendt, 2007, p. 92), constitue désormais un élément à part entière de la *doxa* dans laquelle s'est figée l'expression de banalité du mal, « véritable *lieu commun* contresensique et désémanisé » (Brudny, 2016, p. 224).

(5) Outre le fait qu'Arendt a qualifié la Shoah de « plus grand malheur » du XX^e siècle (Arendt, 2002, p. 1412) et a vu en Eichmann « un des plus grands criminels de son époque » (*ibid.*, p. 1296), elle n'a de cesse de forger des outils théoriques pour penser le caractère sans précédent du totalitarisme et des crimes commis en son sein. Elle s'attache ainsi, dans *EJ*, à proposer une définition originale du génocide comme crime contre l'humanité, au sens d'une atteinte portée à la pluralité humaine, « une attaque contre la diversité humaine en tant que telle, c'est-à-dire contre une caractéristique du "statut d'être humain" sans lequel les mots mêmes de "genre humain" ou d'"humanité" n'auraient plus aucun sens. » (*ibid.*, p. 1277) Voir Butler, 2013, p. 259 ; Lefebvre, 2015, p. 42 sq.

L'analyse d'*Un spécialiste* peut ainsi conduire à poser une question de portée plus générale, qui apparaissait déjà en filigrane des considérations qui précèdent : pourquoi la pensée d'Arendt, exprimée dans *EJ*, fait-elle l'objet de tant de malentendus ? Outre les authentiques lectures paresseuses ou malveillantes auxquelles se livrent certains auteurs, il faut reconnaître que l'ouvrage d'Arendt est sans doute lui-même à l'origine de certaines difficultés. *EJ* « n'est pas servi par la rapidité voire les raccourcis de certains passages. » (Leibovici et Roviello, 2017, p. 9) Arendt préfère souvent aux formules directes et sans ambages le « second degré, comme si elle présupposait une complicité implicite avec le lecteur. » (*ibid.*)

Toutefois, les raisons profondes de cette réception problématique ne sont sans doute pas internes à l'œuvre d'Arendt. Comme cela a été récemment mis en lumière par Martine Leibovici et Anne-Marie Roviello, une partie de l'explication peut être recherchée dans l'identification qui a rapidement été opérée entre les thèses d'Arendt et celles de Stanley Milgram (Milgram, 1994). La célèbre expérience mise au point par le psychologue américain, au début des années 1960, tout en prétendant s'inscrire dans la continuité des découvertes d'Arendt, a en effet « joué un rôle important dans la réception déformée des analyses arendtiennes. » (Leibovici et Roviello, 2017, p. 33)

On trouve de nombreux échos de l'expérience de Milgram dans la culture populaire, par exemple dans le film *I... comme Icare* d'Henri Verneuil (France, 1979). Pour rappel, dans le cadre de cette expérience – ou plus exactement dans le cadre de sa variante principale –, des individus (en réalité des cobayes) sont invités à participer à une expérience scientifique (en réalité simulée) visant à tester la mémoire de sujets. Ces derniers doivent retenir des listes de mots et sont soumis, en cas d'erreur, à des décharges électriques, de plus en plus fortes, que sont invités à leur administrer les cobayes de l'expérience, sous l'œil d'un laborantin en blouse blanche (un complice de Milgram). Ce représentant du monde scientifique a reçu deux consignes principales : d'une part, il est invité à ne manifester aucun trouble ; d'autre part, il doit rappeler aux cobayes la nécessité de mener l'expérience à son terme en respectant le protocole. Le résultat de l'expérience, dans sa variante principale à tout le moins, est que les cobayes, dans leur grande majorité, et même s'il leur arrive d'exprimer des réticences, accomplissent les actes qu'ils se sont engagés à poser. Ils torturent ainsi des innocents au nom de prétendus objectifs scientifiques.

Les conclusions de Milgram peuvent être résumées comme suit : à condition qu'une figure investie de l'autorité leur enjoigne, les êtres humains sont capables de n'importe quelle action. L'hypothèse sous-jacente est celle d'une propension naturelle de l'être humain à l'obéissance. Selon certains auteurs (Goldhagen, 1996, p. 23 ; Cesarani, 2005, p. 451 ; Delpla, 2011, p. 13-15, 127-129 et 135), mais aussi pour les réalisateurs d'*Un spécialiste* (Brauman et Sivan, p. 14 *sq.*), cette thèse serait également celle d'Arendt : cette dernière aurait offert, dans *EJ*, le portrait d'un Eichmann qui, à l'image d'un robot sans âme, exécuterait machinalement les ordres donnés sans se les réapproprier intimement.

L'écart entre les conceptions d'Arendt et de Milgram est pourtant considérable : tandis que l'une souhaite mettre en lumière les conditions qui permettent l'émergence de la liberté et de la responsabilité humaines, Milgram et ses émules prennent au piège la liberté « dans leur lit de Procuste déterministe » (Leibovici et Roviello, 2017, p. 43), la considérant comme un simple « vernis » qui masque une nature inquiétante, celle de la soumission à l'autorité (*ibid.*).

c *Hannah Arendt* de Margarethe von Trotta : prendre la pensée au sérieux

La traduction en anglais du livre de Bettina Stangneth, en 2014, a donné lieu à une renaissance de la controverse aux États-Unis. Une querelle philosophique s'est notamment élevée entre Seyla Benhabib et Richard Wolin. L'une défend la thèse de la prépondérance de l'héritage kantien dans l'interprétation arendtienne de la notion d'« absence de pensée », en faisant fond sur l'intérêt tardif d'Arendt pour la troisième critique kantienne, la *Critique de la faculté de juger* (Benhabib, 2017 ; Arendt, 1991). Richard Wolin défend une autre thèse, celle d'une reprise, à travers la notion de *thoughtlessness*, de la philosophie de Heidegger. Richard Wolin reproche également à Seyla Benhabib de perpétuer le mythe d'une Arendt dotée d'une perspicacité souveraine – quand tant de ses contemporains s'égarent –, ardente défenseuse de la vérité – quand tant d'autres versent dans l'erreur –, seule contre tous. Il estime qu'une telle représentation apologétique est également celle que met en avant Margarethe von Trotta dans son film *Hannah Arendt* (Wolin, 2004). Michèle-Irène Brudny partage cette conviction. Elle écrit que le film de Margarethe von Trotta propose une « version hagiographique » de la polémique initiale (Brudny, 2016a, p. 47) et se risque à poser cette question, qu'elle laisse toutefois en suspens : pourquoi une telle présentation a-t-elle surgi à un tel moment de l'histoire et à un tel moment de la réception d'*EJ* ? (Brudny, 2016b, p. 224)

Dès lors que la pensée d'Arendt fait l'objet de travestissements voire d'un renversement complet, qu'on la fige dans un slogan (« si le mal est banal, c'est parce qu'il peut être commis par chacun d'entre nous, tout dépend des circonstances ») qui contredit l'essence de sa philosophie, n'est-il pas compréhensible que des exercices de réhabilitation puissent être proposés ? C'est ce que témoigne un certain nombre de publications récentes dans le champ philosophique (Leibovici et Roviello, 2017

Droits réservés

ainsi que la plupart des contributions que l'on retrouve dans Golsan et Misemer, 2017). Dans un autre registre, esthétique, le film de Margarethe von Trotta a été explicitement conçu et présenté de cette façon, comme une *défense* d'Arendt.

Si certains de ses passages s'avèrent problématiques, en conduisant à une certaine simplification voire déformation du propos d'Arendt – malgré une utilisation abondante, et parfois un peu pesante, des sources arendtiennes (conférences, correspondance, etc.) comme texture des dialogues – le film atteint, de façon intéressante, certains des objectifs qu'il s'est fixés. En particulier, Margarethe von Trotta, au moyen de divers procédés cinématographiques, parvient à montrer ou à tout le moins suggérer ce qu'est une pensée en acte, se situant à la jonction entre visibilité et invisibilité (Hyvönen et Möller, 2017).

Ayant décidé de se centrer sur l'événement qu'a constitué le procès Eichmann, elle révèle en outre l'un des traits centraux de la méthode arendtienne : penser non seulement librement, « sans garde-fou » (Arendt, 2007, p. 128), mais aussi penser à partir d'événements, en s'y nourrissant, en y revenant sans cesse. En usant de l'un de ces aphorismes métaphoriques qu'elle affectionnait tant, Arendt a un jour parfaitement résumé cette caractéristique essentielle de sa méthode : « La courbe que décrit l'activité de pensée doit rester liée à l'événement comme le cercle reste lié à son foyer. » (Arendt citée par Habib, 1989, p. 7) On peut dire du film de Margarethe von Trotta qu'il parvient à décrire l'un de ces « cercles de pensées » qu'Arendt s'est attachée sa vie durant à dessiner.

La cinéaste s'emploie en outre à rendre vivante une controverse philosophique et à mettre en évidence la façon dont elle se mêle à une campagne politique. Rappeler qu'Arendt a fait l'objet d'attaques virulentes, parfois ignominieuses, ne revient pas à lui conférer une dimension mythologique. À l'époque de la controverse initiale, certains n'ont en effet pas hésité à déceler dans son livre une tentative de disculpation d'Eichmann, voire une affirmation de ses propres convictions nazies.

Plus fondamentalement encore, le film de Margarethe von Trotta parvient à souligner une dimension importante de la philosophie d'Arendt, celle de la responsabilité humaine de juger. Loin de considérer que nous serions tous des « Eichmann en puissance » (Chapoutot, 2017, p. 217), Arendt propose en effet de refonder la morale à partir du constat de la résistance de quelques-uns (Arendt, 2002, p. 1243). Plus que la situation des *Justes*, elle s'intéresse aux « non-participants », à ces personnes qui « n'ont pas collaboré et ont refusé de participer à la vie publique, bien qu'elles n'aient pu se révolter et ne l'aient pas fait. » (Arendt, 2005b, p. 86) Ces individus, qui ont osé juger par eux-mêmes, n'y sont pas parvenus parce que leur système de valeurs était meilleur ou plus solide que celui de ceux qui les entouraient, mais parce qu'« ils se sont demandé dans quelle mesure ils seraient encore capables de vivre en paix avec eux-mêmes après avoir commis certains actes. » (*ibid.*, p. 86-87) C'est-à-dire que

ces personnes *pensaient*, au sens qu'Arendt attribue à ce mot, celui d'un dialogue silencieux que l'esprit mène avec lui-même (Arendt, 2005a).

Suivant des modalités qui ne pourraient être explicitées ici (voir Lefebvre, 2016, p. 184-210), la faculté de pensée entretient des liens intimes avec une autre faculté, le jugement. Ce dernier « réalise la pensée, la rend manifeste dans le monde des phénomènes où l'on n'est jamais seul et toujours trop occupé pour penser. La manifestation du vent de la pensée n'est pas le savoir ; c'est l'aptitude à distinguer le bien du mal, le beau du laid. » (Arendt, 2005a, p. 252) Outre son incapacité à penser, Eichmann semblait aux yeux d'Arendt dépourvu de jugement, incapable de considérer une situation en embrassant le point de vue d'autrui (Arendt, 2002, p. 1064), ce qui explique sa tendance à se réfugier derrière le langage bureaucratique et à user de clichés (*ibid.*, p. 1064 et 1065). Eichmann se cramponnait à la décision résolue qu'il avait prise de *ne pas juger*, de ne pas porter d'évaluation sur « le contenu même de ce qu'[indiquait] la volonté du Führer. » (Leibovici et Roviello, 2017, p. 267) Aussi, lorsqu'Arendt affirme ne pas percevoir chez Eichmann de convictions idéologiques fermes, elle veut indiquer qu'il n'était mû « par aucune conviction *propre* », toujours prêt « à troquer une conviction contre une autre au gré des changements de la ligne du Parti ou du sens attribué au Mouvement. » (*ibid.*, p. 268)

En dépit de ses maladroites, le film de Margarethe von Trotta constitue indubitablement un éloge du jugement. En cela, il prolonge la pensée d'Arendt et invente de nouvelles modalités de réinscription de celle-ci dans notre monde contemporain. La banalité du mal n'a pas encore dit son dernier mot. ■

BIBLIOGRAPHIE

- Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, trad. Myriam Revault d'Allonnes, suivi de deux essais interprétatifs par Ronald Beiner et Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, « Points essais », 1991.
- *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, [1951 et 1963], Pierre Bouretz (dir.), traductions entièrement révisées (*Les Origines du totalitarisme*, trad. Micheline Pouteau [Sur l'Antisémitisme], Martine Leiris [L'Impérialisme], Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy [Le système totalitaire], révision Hélène Frappat : *Eichmann à Jérusalem*, trad. Anne Guérin et Michelle-Irène Brudny-de Launay, révision Martine Leibovici), Paris, Gallimard, « Quarto », 2002.
- (a) *La Vie de l'esprit* [1978], trad. Lucienne Lotringer, Paris, PUF, « Quadrige », 2005.
- (b) *Responsabilité et jugement*, [2003], trad. Jean-Luc Fidel, Paris, Payot & Rivages, « Petite Bibliothèque Payot », 2005.
- *Édifier un monde. Interventions 1971-1975*, trad. Mira Köller et Dominique Ségard, Paris, Seuil, « Traces écrites », 2007.
- Seyla Benhabib, « Whose Trial? Adolf Eichmann's or Hannah Arendt's? The Eichmann Controversy Revisited », in Richard J. Golsan et Sarah M. Misemer (ed.), *The Trial That Never Ends: Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem in Retrospect*, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 2017, p. 209-228.
- Roger Berkowitz, *The Good Society*, vol. 23, n° 2, 2014, p. 193-205.
- Rony Brauman et Eyal Sivan, *Éloge de la désobéissance. À propos d'« un spécialiste » Adolf Eichmann*, Paris, Le Pommier, 2006.
- Michelle-Irène Brudny et Jean-Marie Winkler (dir.), *Destins de « la banalité du mal »*, Paris, l'Éclat, « Bibliothèque des fondations », 2011.
- Michelle-Irène Brudny (2016a), « Eichmann à Jérusalem ou la controverse interminable », *Cités*, vol. 67, n° 3, p. 37-52.
- Michelle-Irène Brudny (2016b), « *Eichmann à Jérusalem* : confection, statut et réception du texte », in Sylvie Lindeperg et Annette Wieviorka (dir.), *Le Moment Eichmann*, Paris, Albin Michel, p. 203-226.
- José Brunner, « Eichmann's mind: Psychological, philosophical and legal perspectives », *Theoretical Inquiries in Law*, vol. 1, 2000, p. 429-464.
- Judith Butler, *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, Paris, Fayard, 2013.
- David Cesarani, *Adolf Eichmann*, trad. Olivier Ruchet, Paris, Tallandier, 2010.
- Johann Chapoutot, *La Révolution culturelle nazie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 2017.
- Richard I. Cohen, « Breaking the Code: Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem and the Public Polemic: Myth, Memory and Historical Imagination », *Michael: On the History of the Jews in the Diaspora*, vol. 13, 1993, p. 46-60.
- Isabelle Delpla, *Le Mal en procès. Eichmann et les théodicies modernes*, Paris, Hermann, « L'avocat du diable », 2011.
- Isabelle Delpla, « Pythie ou témoin ? Arendt, une vision datée de la justice internationale », *Cités*, vol. 67, n° 3, 2016, p. 105-116.
- Emmanuel Faye, *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*, Paris, Albin Michel, « Idées », 2016.

- Shoshana Felman, « Théâtres de justice : Hannah Arendt à Jérusalem. Le procès Eichmann et la redéfinition du sens de la loi dans le sillage de l'Holocauste », *Les Temps modernes*, vol. 515/516, 2001, p. 23-74.
- Antoine Garapon, et Michel Rosenfeld, *Démocraties sous stress. Les défis du terrorisme global*, Paris, PUF, 2016.
- Daniel J. Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires de Hitler : les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, trad. Pierre Martin, Paris, Seuil, « Points essais », 1997.
- Marco Goldoni et Christopher McCorkindale (ed.), *Hannah Arendt and the Law*, Oxford, Hart Publishing, « Law and Practical Reason », 2012.
- Richard J. Golsan et Sarah M. Misemer (ed.), *The Trial That Never Ends: Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem in Retrospect*, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 2017.
- Claude Habib (dir.), « Introduction », in *Hannah Arendt, Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989, p. 7-12.
- Annabel Herzog (coord.), *Hannah Arendt. Totalitarisme et banalité du mal*, Paris, PUF, « Débats philosophiques », 2011.
- Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe* [1961], trad. André Charpentier, Pierre-Emmanuel Dauzat et Marie-France de Paloméra, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 3 volumes, 2006.
- Ari-Elmeri Hyvönen et Frank Möller, « Visualising political thinking on the screen: a dialogue between von Trotta's Hannah Arendt and its protagonist », *Journal for Cultural Research*, vol. 21, n° 2, 2017, p. 140-156.
- Ian Kershaw, *Hitler. Tome 2. 1936-1945*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Flammarion, 2000.
- Claude Klein, *Le Cas Eichmann. Vu de Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2012.
- Charlotte Lacoste, *Séductions du bourreau*, Paris, PUF, « Intervention philosophique », 2010.
- Vincent Lefebvre, « Hannah Arendt et le problème de la justice pénale internationale. Une pensée toujours actuelle ? », *Revue interdisciplinaire d'Études juridiques*, vol. 75, 2015, p. 27-58.
- Vincent Lefebvre, *Politique des limites, limites de la politique. La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt*, Bruxelles, Université de Bruxelles, « Philosophie politique : généalogies et actualités », 2016.
- Martine Leibovici, « De l'obéissance en régime totalitaire », in Annabel Herzog (dir.), *Hannah Arendt. Totalitarisme et banalité du mal*, Paris, PUF, « Débats philosophiques », 2011, p. 15 à 36.
- Martine Leibovici et Anne-Marie Roviello, *Le Pervetissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Paris, Kimé, 2017.
- Marie-Anne Lescourret et Christian Godin, « La condition de l'inhumain », *Cités*, vol. 67, n° 3, 2016, p. 19-36.
- Sylvie Lindeperg et Annette Wieviorka (dir.), *Le Moment Eichmann*, Paris, Albin Michel, 2016.
- Deborah E. Lipstadt, *The Eichmann Trial*, New York, Nextbook Schocken, 2011.
- David Luban, « Hannah Arendt as a Theorist of International Criminal Law », *International Criminal Law Review*, vol. 11, 2011, p. 621-641.

- Stanley Milgram, *Soumission à l'autorité* [1974], trad. Emy Molinié, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1994.
- François Niney, « Reprise de vues, rigueur historique et licence poétique : à propos d'un remake du procès Eichmann », in Sylvie Lindeperg et Annette Wieviorka (dir.), *Le Moment Eichmann*, Paris, Albin Michel, 2016, p. 257-257.
- Mark Osiel, *Juger les crimes de masse. La mémoire collective et le droit* [1997], trad. J.-L. Fidel, préf. Antoine Garapon, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2006.
- Anson Rabinbach, « Eichmann in New York: The New York Intellectuals and the Hannah Arendt Controversy », *October*, vol. 108, 2004, p. 9-111.
- Henry Rousso, *Catalogue « Juger Eichmann, Jérusalem, 1961 »*, Paris, Mémorial de la Shoah, réalisé en partenariat avec les Archives nationales israéliennes, 2011.
- Bettina Stangneth, *Eichmann avant Jérusalem. La vie tranquille d'un génocidaire*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Calmann-Lévy, 2016.
- Matthias Steinle, « Adolf Eichmann sur les écrans allemands : entre docu-drama et docu-fiction, in Sylvie Lindeperg et Annette Wieviorka (dir.), *Le Moment Eichmann*, Paris, Albin Michel, 2016, p. 259-281.
- Fabien Théofilakis, « Adolf Eichmann à Jérusalem ou le procès vu de la cage de verre (1961-1962) », *Vingtème Siècle. Revue d'histoire*, vol. 120, 2013, p. 71-85.
- Stewart Tryster, « De l'usage de l'archive dans *Un spécialiste* », in Sylvie Lindeperg et Annette Wieviorka (dir.), *Le Moment Eichmann*, Paris, Albin Michel, 2016, p. 227-245.
- Christian Volk, *Arendtian Constitutionalism. Law, Politics and the Order of Freedom*, Oxford et Portland, Oregon, Hart Publishing, 2015.

FILMOGRAPHIE

- Rony Brauman, Rony et Eyal Sivan, *Un spécialiste, portrait d'un criminel moderne*, France, 1999.
- Robert Young, *Eichmann*, Royaume-Uni/Hongrie, 2007.
- Henri Verneuil, *... comme Icare*, France, 1979.
- Margarethe von Trotta, *Hannah Arendt*, Allemagne/France, 2013.