

« FACE AU MAL, LA MAJORITÉ DES GENS PRÉFÈRE REGARDER AILLEURS »

SUSAN NEIMAN

Avec son nouvel essai *Penser le mal*, qui vient de paraître en France, cette philosophe américaine ne propose rien moins qu'une refondation de la morale, domaine laissé en friche par la pensée contemporaine. Une plongée vertigineuse dans les pas de Leibniz, Kant et Arendt.

Propos recueillis et traduits par **Alexandre Lacroix** / Photos **Daniel Hofer/Laif/Réa**

In'est pas évident de situer Susan Neiman dans le monde intellectuel, tant son positionnement est original et sans équivalent en France: il relève d'une sorte de conservatisme de gauche. Cette philosophe qui a soutenu sa thèse à Harvard sous la direction des deux penseurs américains les plus importants de la seconde moitié du XX^e siècle – John Rawls et Stanley Cavell – considère que la gauche ne devrait abandonner à la droite aucun des grands thèmes que sont l'universalisme, les idées de justice et de progrès, la morale, la définition du bien et du mal.

Intellectuelle de la gauche américaine s'emparant des thématiques de la droite pour les reformuler, philosophe qui écrit en langue anglaise mais qui vit en Allemagne, Susan Neiman n'est donc jamais là où on l'attend. Elle a une œuvre ambitieuse, mais seuls deux titres sont disponibles en français: *Grandir* (lire *Philosophie magazine* n° 155, p. 47), un éloge de la maturité contre le jeunisme ambiant, et *Penser le mal*, son essai le plus ambitieux qui paraît en cette rentrée chez Premier Parallèle.

Dans l'introduction de *Penser le mal*, Susan Neiman part d'un constat polémique: tout se passe comme si la philosophie contemporaine avait reculé ou démissionné devant des événements aussi immenses qu'Auschwitz ou Hiroshima. Les philosophes, qui ont toujours eu à cœur de comprendre les bouleversements majeurs de l'histoire, ont été confrontés à des manifestations du mal si exorbitantes, si inquiétantes, qu'ils n'ont pas proposé de refonte de l'éthique, ni de la philosophie de l'histoire après cela. Ils se sont réfugiés, déplore Neiman, dans des discussions byzantines sur l'épistémologie, le langage ou la déconstruction. Leur grande question est devenue: que pouvons-nous connaître du monde? Une question pour les savants, donc. Mais comment reconstruire une pensée du mal à la mesure des enjeux contemporains? La méthode de Susan Neiman est résolument historique: elle retrace la trajectoire de la philosophie moderne depuis les Lumières pour examiner les conceptualisations du mal proposées par Leibniz, Hume, Hegel, Freud et bien d'autres, et voir comment elles peuvent être mobilisées aujourd'hui. Finalement, c'est chez Emmanuel Kant et Hannah Arendt qu'elle puise ses principales inspirations pour formuler sa thèse. Nous avons plongé avec elle dans cette vertigineuse question et réemprunté son parcours. ●●●

•• **Le mal, même dans ses manifestations les plus bénignes, semble être un défi lancé à notre raison. Quand un enfant casse une vitre exprès ou maltraite un chat, on ne saurait pas facilement dire pourquoi il le fait. Cela signifie-t-il que le mal a toujours à nos yeux quelque chose d'irrationnel?**

SUSAN NEIMAN: C'est une question importante, bien que je ne sois pas à l'aise avec vos exemples. Bien sûr, je ne suis pas pour que les enfants cassent des vitres, mais on peut comprendre qu'ils le fassent quand ils n'ont pas d'autres moyens d'exprimer leur colère. Et puis, tous les enfants ont des impulsions agressives, cela fait partie de leur développement. Je ne plaiderais pas non plus pour la maltraitance des chats, mais nous avons tous fait ce genre de choses, non? C'est une manière d'expérimenter notre pouvoir d'action sur le monde. Notre cerveau n'a pas fini d'évoluer avant l'âge de 25 ans, et ces comportements relèvent de phases d'apprentissage. Notre responsabilité d'adultes est précisément d'éduquer les enfants afin qu'ils soient en mesure de contrôler leur impulsivité...

Quels exemples vous conviendraient mieux?

L'envie m'apparaît comme une forme du mal très commune chez les adultes. Je pense à ces conflits de voisinage qui s'enveniment, à ces gens qui minent la position d'un collègue, qui démolissent sa carrière, juste parce que ce dernier est plus doué ou plus charismatique. Néanmoins, aussi détestable que soit l'envie, il n'est pas difficile de lui trouver des justifications rationnelles. Elle est fondée sur le fait que je veux réussir et que je jalouse le succès des autres, en pensant qu'il me fait de l'ombre. Évidemment, c'est un mauvais calcul, parce que les gens généreux attirent à eux l'estime, tandis

que, si vous avez la réputation d'être mesquin, l'isolement vous guette...

On touche pourtant là à un problème délicat: quand on explique le mal, n'est-on pas en train de le justifier? Prenons un cas nettement plus grave: si l'on fait valoir qu'un pédophile a lui-même été victime d'agressions sexuelles dans son enfance, ne va-t-on pas susciter une sorte d'empathie à son égard ou trouver des excuses à son comportement?

Nous voilà devant ce que les philosophes appellent une *antinomie*, une situation dans laquelle deux affirmations contradictoires sont également vraies. D'un côté, nous devons maintenir qu'il est important d'expliquer le mal, d'en connaître les causes – surtout pour les cas graves, les viols, les meurtres mais aussi la torture ou les génocides. C'est une tâche essentielle, parce que si nous voulons être en mesure d'éviter que le mal se reproduise à l'avenir, nous devons être capables d'agir sur ses causes, et donc les connaître. D'un autre côté, il est aussi vrai que, lorsqu'on commence à expliquer l'arrière-plan psychologique, sociologique ou historique de comportements destructeurs, on porte sur eux un jugement moins tranché, moins sévère. Je sais bien qu'en France, vous avez cette expression: « Expliquer, ce n'est pas justifier. » Hélas! j'ai bien peur que ce soit en partie inexact. Cependant, toutes les explications ne se valent pas. Certaines sont fines et permettent de prévenir le mal futur, d'autres sont massives et nous réduisent à l'impuissance. Si vous dites, comme le font parfois les psychologues évolutionnistes, que nous sommes programmés par notre ADN pour être des prédateurs, en compétition les uns avec les autres, alors vous rejetez la faute morale sur la nature humaine, et votre schéma d'explication n'est d'aucune utilité. J'ai connu quelqu'un comme cela, qui disait: « Il n'y a aucun mystère du Mal, les êtres humains sont juste de la merde. » Cette misanthropie a l'air lucide mais elle est creuse: elle n'explique pas pourquoi tout le monde ne devient pas criminel.

Sans aller jusqu'à la misanthropie, il y a deux types de philosophes: ceux qui pensent que l'Univers a une structure rationnelle, une sorte de cohérence, et ceux qui estiment qu'il s'agit d'un pur chaos dépourvu de signification. La question de l'origine du mal n'est-elle pas un problème seulement pour les philosophes du premier type?

Vous pouvez jeter ça dans une conversation: « L'univers est un pur chaos, la réalité

n'a aucun sens... » Seulement, est-ce que vous vivez vraiment ainsi? Je parie que les gens qui se gargarisent de l'idée que rien n'a de sens, que nous sommes issus d'interactions entre des particules purement aléatoires, sont les premiers à crier à l'injustice si leur enfant échoue au baccalauréat après avoir beaucoup révisé, ou si leur meilleur ami non fumeur tombe malade d'un cancer des poumons. En pratique, très peu de gens se conduisent comme si l'Univers était chaotique et imprévisible. Même à un niveau modeste, au quotidien, nous nous attendons à ce que la réalité ait une certaine structure, qu'elle réponde à nos attentes. J'étais en retard de dix minutes à notre rendez-vous, cela vous a contrarié, vous m'avez écrit un message. Et si je vous lançais mon café à la figure, vous seriez fâché! Certes, nous ne croyons pas que tout est régi par des lois harmonieuses, mais nous estimons que les phénomènes naturels comme les comportements humains obéissent à certaines règles qui les rendent prédictibles, sur lesquelles nous nous fondons implicitement pour agir. D'ailleurs, l'une de mes thèses est que l'être humain fait constamment la différence entre *ce qui est* et *ce qui devrait être*. Et cela dès la plus petite enfance. Les enfants ne se fâchent pas d'une punition qu'ils estiment méritée, mais une injustice les met littéralement en rage. Cela veut dire qu'ils ont une certaine idée, assez précise, de ce qui est juste et qu'ils ne supportent pas que le cours des choses s'en écarte.

C'est un peu fou!

Pourquoi fou?

Parce que cela signifie que nous ne nous contentons pas d'observer le monde tel qu'il est, nous le comparons sans cesse à un modèle abstrait, à un ordre qui n'existe que dans notre tête.

Mais la raison humaine fonctionne ainsi, Emmanuel Kant l'avait bien compris! C'est lié au principe de raison suffisante: « Quand quelque chose d'inattendu arrive, il doit y avoir une raison pour cela. » Si vous ne comprenez pas quelle est cette raison, si la souffrance surgit dans votre existence de façon inexplicable, vous allez basculer dans la tristesse, la dépression. Considérez un énoncé comme celui-ci: « La planète est foutue, par conséquent il est inutile d'aider les réfugiés ukrainiens. » N'est-ce pas une manière de raisonner qui, elle, paraît folle? N'est-il pas beaucoup plus rationnel de penser que la planète devrait continuer d'être habitable et que cela vaut le coup d'aider les réfugiés ukrainiens? N'est-ce pas, en d'autres termes, ce qui devrait être qui oriente nos actions présentes?



SUSAN NEIMAN EN 7 DATES

•
1955

Naissance à Atlanta
(États-Unis)

○
1982

Premier séjour en Allemagne
pour étudier à la Freie
Universität de Berlin-Ouest

○
1986

Doctorat de philosophie
à Harvard, sous la direction de
John Rawls et de Stanley Cavell

○
1989-1996

Professeure associée
à l'Université Yale

○
1996-2000

Professeure associée
à l'Université de Tel-Aviv (Israël)

○
2000

Directrice du Einstein Forum
à Potsdam, une fondation du *land*
de Brandebourg (Allemagne)
qui organise des conférences,
des ateliers, des publications

○
2014

Lauréate du prix international
Spinoza

•

« L'ÊTRE HUMAIN FAIT CONSTAMMENT LA DIFFÉRENCE ENTRE CE QUI EST ET CE QUI DEVRAIT ÊTRE »

Vous relevez une anecdote concernant Alphonse X [1221-1284], roi de Castille et de León, qui touche précisément à cet écart entre ce qui est et ce qui devrait être. Pouvez-vous y revenir ?

Alphonse X a été un précurseur des Lumières. Il s'était entouré de savants, d'astronomes, avait fait traduire la Bible, collectionnait les partitions musicales... C'était un esprit éclairé. Un jour, il a eu cette formule qui a choqué ses contemporains : « Si Dieu m'avait consulté le jour de la Création, je lui aurais donné quelques conseils utiles. » C'est un blasphème. Aucun être humain ne peut affirmer qu'il serait capable de faire un meilleur boulot que Dieu lui-même ! Cette remarque est peut-être l'acte de naissance de la formulation moderne du problème du mal. Jusqu'à Alphonse X, on se référait surtout au péché originel : nous vivons dans un monde d'après la Chute, c'est pourquoi nous sommes condamnés à la souffrance, au vieillissement, à la mort. Sous une forme profane, on pourrait dire que la psychologie évolutionniste renoue avec cette croyance au péché originel, quand elle nous

attribue des « gènes égoïstes ». Mais la remarque polémique d'Alphonse X refuse un tel fatalisme et ose poser la question : pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé un être humain meilleur ? Pourquoi n'évite-t-il pas les crimes et les catastrophes naturelles ?

Justement, à propos de catastrophes naturelles : en 1755, le tremblement de terre de Lisbonne a provoqué un grand débat philosophique en Europe. Comment les penseurs ont-ils pris position face à cet événement ?

Rappelons d'abord que Lisbonne était une ville magnifique, un port majeur, elle occupait à peu près la même place que Paris ou New York aujourd'hui. Ensuite, le concept de « catastrophe naturelle » n'existait pas : personne ne croyait qu'il existait des événements complètement naturels, puisque le monde était considéré comme la Création de Dieu. Et comme Dieu était omniscient, il savait dès le départ que ce tremblement de terre aurait lieu. Même Voltaire, qui était déiste, a été bouleversé par le cataclysme de Lisbonne, au

cours duquel 50 000 personnes auraient péri. Comment Dieu a-t-il pu construire un monde où la plus belle des cités peut être réduite en poussière ? En 1710, Leibniz avait publié sa *Théodicée*, qui était une réponse directe à la remarque d'Alphonse X. Comment se fait-il que Dieu ait créé un monde qui nous semble imparfait et dans lequel il y a des souffrances inutiles ? La réponse de Leibniz est assez subtile. Il prend l'exemple d'un vase très rare, que quelqu'un renverse. Dieu aurait le pouvoir d'intervenir pour sauver le vase. Va-t-il le faire ? Non. Il prend aussi l'exemple des promeneurs qui partent pique-niquer. Dieu arrêtera-t-il l'orage qui va leur tomber dessus ? Non. Cela nous fait sourire, cependant je pense que nous raisonnons tous un peu ainsi : si nous nous tirons de justesse d'un accident de voiture, nous nous disons que c'est un miracle, que nous avons été protégés par une bonne étoile... Mais, pour en revenir à Leibniz, son idée est que Dieu a créé les lois de la nature. Parmi ces lois, il y a celle qui veut que les corps tombent vers le sol. Le vase va donc se casser. Il est largement préférable que la nature suive des lois régulières plutôt que ce soit la pagaille et que Dieu se précipite pour sauver tous les vases qui tombent... Donc, Dieu a créé le meilleur ensemble de lois possible, et ce qui advient de pénible dans nos vies, ce sont les externalités négatives de ces lois... Mais cette argumentation ne convainc guère dans le cas du tremblement de terre de Lisbonne. Parce que les exemples choisis par Leibniz, le vase et le pique-nique, sont dérisoires. Que vaut un Dieu qui a créé un monde dans lequel 50 000 personnes trouvent la mort du jour au lendemain ? Est-il bienveillant ou mal intentionné ? Est-il omnipotent ou a-t-il déserté sa propre Création ?

C'est pour cela que Voltaire, après Lisbonne, ironise sur le système de Leibniz...

Oui, Voltaire publie *Candide* ou *l'Optimisme* en 1759, et il y raille le docteur Pangloss, double de Leibniz, en le confrontant à des exemples comme le tremblement de terre de Lisbonne, la pendaison, l'autodafé, les guerres de religions... Face à ces malheurs, l'affirmation de Pangloss – « Tous les événements sont enchaînés dans le meilleur des mondes possibles » – semble absurde...

Quelle est la réaction de Rousseau au tremblement de terre de Lisbonne ?

Elle est extrêmement intéressante, et, sur le long terme, j'ai l'impression que c'est lui qui l'a emporté. Dans un premier temps, Rousseau explique que les hommes ne devraient pas vivre dans de grandes villes, que

●● s'il y a eu autant de morts, c'est parce que l'habitat était trop dense... Ensuite, il établit la distinction entre les catastrophes naturelles et les événements humains, entre le *mal physique* et le *mal moral*. C'est d'ailleurs la manière dont nous voyons les choses aujourd'hui. Il n'y a pas d'intention malveillante derrière les catastrophes naturelles, elles devraient presque quitter le champ de l'éthique. Concentrons-nous plutôt sur le mal moral et sur la possibilité pour les êtres humains de s'améliorer...

Dès la première page de votre livre, vous citez Lisbonne et Auschwitz, et vous soutenez que toute la réflexion moderne sur le problème du mal s'articule autour de ces deux événements. Une question biographique: juive américaine, vous avez choisi de vivre en Allemagne et d'y passer une trentaine d'années. Que pensez-vous de l'attitude de Vladimir Jankélévitch qui, après Auschwitz, ne voulait plus écouter de musique ni lire de philosophie allemandes?

Je comprends qu'un contemporain direct de l'Holocauste, comme Jankélévitch, choisisse de ne plus mettre les pieds en Allemagne ni de ne plus écouter de musique allemande. Je ne vais pas lui dicter ce qu'il devrait faire. Mais si vous n'avez pas été directement touché par cet événement et que vous adoptez cette attitude, vous commettez une grave erreur morale. Parce que vous partez du présupposé qu'il y a une sorte de mal intrinsèque à la nation allemande, ce qui vous exempte d'un examen plus approfondi et de cette lourde tâche qui est de comprendre quel est le mal intrinsèque à l'être humain en général.

Vos années passées en Allemagne vous ont-elles donné des clés pour comprendre ce qui s'est passé sous le III^e Reich?

Oui, certainement. Dans les années 1980, les Allemands se sont confrontés à leur passé, ce que font rarement les peuples après des guerres ou des génocides. Ce travail de mémoire s'est accompagné de conflits, de blocages et du réveil de certains traumatismes. Pour ma part, j'ai beaucoup réfléchi à ces questions, et je suis arrivée à la conclusion que Hannah Arendt a raison quand elle affirme que le mal est rendu possible non seulement par ceux qui le commettent de façon active, mais également par tous ceux qui s'en accommodent, qui préfèrent ne pas trop y penser. Sous le III^e Reich, il y a eu une frange de la population engagée dans le nazisme,

mais aussi beaucoup de gens qui ont continué à vivre en regardant ailleurs, en ne voulant pas prendre la mesure des crimes qui se commettaient. Il semblerait qu'Arendt se soit méprise sur la personnalité d'Adolf Eichmann, moins terne qu'elle ne l'a pensé. Un livre important de la philosophe allemande Bettina Stangneth, *Eichmann avant Jérusalem* [trad. fr. Calmann-Lévy, 2011], montre qu'Eichmann savait exactement ce qu'il était en train de faire, que son seul regret était de n'être pas parvenu à exterminer tous les Juifs d'Europe. Stangneth a écouté près de mille heures d'enregistrements d'Eichmann, auxquels Arendt n'a pas eu accès. Il en ressort une personnalité manipulatrice, cultivée et cruelle. Un détail: Eichmann avait donné la consigne de demander aux victimes, dans les vestiaires des chambres à gaz, de retenir le numéro de leur père, parce qu'ils en déduiraient qu'ils

allaient retrouver leurs vêtements et que cela contribuait à éviter toute mutinerie avant l'entrée dans les chambres... Eichmann connaissait aussi très bien la philosophie morale de Kant et il a fait exprès de la citer de manière tronquée au procès pour se justifier d'avoir exécuté les ordres de façon zébrée, à la façon d'un simple fonctionnaire docile. Cependant, au-delà de son cas, quand un génocide est en train de se produire, il est plus facile pour la majorité des gens de s'installer dans une forme de déni plutôt que de s'y opposer. C'est cela, le sens profond de la banalité du mal.

Une remarque étonnante que vous faites, c'est qu'Auschwitz met par terre la philosophie morale de Nietzsche.

Bien sûr! Imaginez que vous ayez en face de vous un vétéran des camps et que vous lui

« SI LE MAL RADICAL NE SE LAISSE PAS EXPLIQUER, C'EST QUE LA LIBERTÉ HUMAINE EST ELLE-MÊME INCOMPRÉHENSIBLE »



déclarez: « Ce qui ne nous tue pas nous rend plus fort. » N'est-ce pas obscène? Et qu'est-ce que cela signifie pour ceux qui n'ont pas survécu? Nietzsche considère que l'éternel retour est une sorte de test moral: pour être vraiment dans l'acquiescement, le grand « oui » à la vie, il faudrait être capable de consentir à ce que tous les événements de votre existence se reproduisent éternellement. Là encore, pouvez-vous tenir ce discours à un rescapé?

Nietzsche plaide pour l'amor fati, l'amour du destin et de l'existence telle qu'elle est, avec sa dimension tragique...

Je propose d'opposer l'amor fati de Nietzsche et l'amor mundi d'Arendt. L'amor fati – ou amour du destin – n'est pas une conception qu'on trouve uniquement chez Nietzsche. Il n'approuverait sans doute pas ces rapprochements, mais il n'est pas si éloigné de Leibniz ou de Hegel quand ils considèrent qu'il n'y a pas d'ombre sans lumière, que le monde ne peut pas être une vaste positivité, que le négatif – les guerres, par exemple – est dans un rapport dialectique avec le positif – la paix ou le progrès. En proclamant l'amor fati, vous affirmez que le panorama de l'histoire, malgré quelques touches de noirceur inévitables, a son harmonie et sa beauté. C'est une vision qui, à mon sens, ne tient plus après Auschwitz. L'amor mundi – ou amour du monde –, c'est le premier titre qu'avait choisi Hannah Arendt pour la *Condition de l'homme moderne*. Et l'amor mundi nous dit autre chose: vous devez être en mesure d'aimer le monde, non pas pour approuver les atrocités qui s'y commettent, mais précisément parce que c'est par amour du monde que vous allez vous engager afin que les forces de destruction ne l'emportent pas, que vous allez contribuer à son maintien, à sa sauvegarde. L'amor fati conduit à une passivité de spectateur devant l'horreur, l'amor mundi pousse à l'action.

Mais on peut tirer une autre leçon d'Auschwitz: cet événement ne donne-t-il pas raison à Kant, qui redoute la possibilité d'un mal radical chez l'être humain?

Chez Kant, il y a une page incroyable au début de *La Religion dans les limites de la simple raison* [1793], où il dresse le portrait le plus sombre qui soit de la nature humaine. Il dénombre les massacres, décrit des exactions diverses et renvoie dos à dos les soi-disant sauvages et les soi-disant civilisés. À la fin, il glisse une remarque: les gens ont tendance à haïr ceux qui leur ont fait du bien. S'il voit juste, cela signifie que le ressentiment et la

violence peuvent surgir chez l'humain, même quand il n'a jamais été victime d'aucun mal. Parler de mal radical – d'un mal qui est à la racine même de nos conduites, qui est premier –, c'est se retrouver devant une sorte d'abîme. Et l'on revient au point que nous évoquons pour commencer: ce mal premier, on ne peut jamais l'expliquer rationnellement. Il y a bien un vertige de ce côté-là... Cependant, chez Kant, on touche ici au mystère de la liberté: si le mal radical ne se laisse pas expliquer, c'est que la liberté humaine, dans un monde où tout devrait être déterminé par des lois universelles, est elle-même incompréhensible. Nos comportements ne sont pas prévisibles et nous commettons des actes surprenants. C'est pourquoi nous avons besoin de nous interroger sur la morale.

Après Lisbonne et Auschwitz, on serait tenté d'ajouter un troisième événement: les mégafeux de cet été, dont les commentateurs disent qu'ils amènent la fin de l'insouciance. Ce ne sont pas des catastrophes naturelles, puisque les activités humaines causent le réchauffement climatique. Mais ce ne sont pas non plus des crimes humains. Le réchauffement climatique n'est-il pas un mélange de mal physique et de mal moral, de Lisbonne et de Hiroshima?

Trois remarques à ce sujet. D'abord, vous avez raison, nous devons renoncer à la distinction rousseauiste entre mal naturel et mal moral, elle n'a plus de sens à l'heure de l'Anthropocène. Ensuite, il est faux d'affirmer que nous ne savons pas comment affronter ce mixte de nature et de culture qu'est le réchauffement climatique. En fait, nous savons très bien ce que nous devons faire – prendre moins souvent la voiture et l'avion, limiter notre consommation. Mais nous ne voulons pas le faire, et là nous revenons au concept de banalité du mal: il est plus commode pour nous de ne pas penser au réchauffement, de regarder ailleurs. Quant aux riches, aux décideurs, ils s'imaginent qu'ils pourront se protéger des conséquences dévastatrices du réchauffement et qu'ils pourront maintenir leur mode de vie – mais il faudra qu'ils finissent par habiter au sommet des montagnes! Enfin, je pense que le concept de « croissance » est un problème, parce qu'il est trop positif. Les fleurs, les enfants sont en croissance, c'est un épanouissement vital très heureux. Quel rapport avec ces continents de sacs plastiques à la surface des océans? Moi, je propose de parler de « prolifération » plutôt que de « croissance ». Nous ne devons pas briser une logique de croissance mais mettre fin à un modèle de prolifération. ●



LIVRES DISPONIBLES EN FRANÇAIS

Grandir. Éloge de l'âge adulte à une époque qui nous infantilise

(2016; trad. fr. Premier Parallèle, 2021)
La jeunesse, plus bel âge de la vie? À rebours de cette représentation, Susan Neiman puise chez les classiques des arguments pour réévaluer la force de la maturité.

Penser le mal

(2002; trad. fr. Premier Parallèle, 2021)
Ce grand livre propose une passionnante histoire de la philosophie moderne, autour de la question du mal. Un travail qui force l'admiration, parce qu'il permet d'entrer de manière détaillée et très personnelle dans les œuvres de Leibniz, Rousseau, Kant, Hume, Hegel, Nietzsche, Freud et Arendt.

LIVRES INÉDITS EN FRANÇAIS

Slow Fire. Jewish Notes from Berlin

(« Feu lent. Pensées juives de Berlin », Schocken, 1992)
Évocation du Berlin des années 1980 par une étudiante juive américaine, à l'époque où la ville était séparée par le rideau de fer et hantée par le passé nazi.

Moral Clarity. A Guide for Grown-Up Idealists

(« Clarté morale. Un guide pour les idéalistes adultes », Harcourt, 2008)
Cet essai part d'un regret: seule la droite s'intéresse à la question du bien et du mal. Face à ce constat, Susan Neiman propose d'inventer un nouveau langage moral à gauche.

Learning from the Germans. Race and the Memory of Evil

(« Apprendre des Allemands. Race et mémoire du mal », Farrar, Straus and Giroux, 2019)
Alors que le débat sur la question raciale fait rage aux États-Unis, Susan Neiman a une proposition: pouvons-nous tirer des leçons de la manière dont les Allemands se sont confrontés à la mémoire de la Shoah pour affronter celles de l'esclavage et des discriminations? ●