

di Primavera Fisogni

Premessa

Si deve amare il popolo al quale si appartiene? Oppure l'amore, sentimento complesso di relazione, squisitamente umano, ha senso soltanto in rapporto alla singolarità delle persone? La questione, tutt'altro che risolta e da sempre divisiva, venne affrontata in modo esplicito, per certi versi anche doloroso, dalla pensatrice tedesca Hannah Arendt (1906-1975), sulla scia delle polemiche che, in ambito ebraico, si accesero dopo la pubblicazione di *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, nel 1963. Oltre a compromettere un'amicizia che l'epistolario conferma sincera, affettuosa e importante - quella con l'intellettuale Gershom Scholem (1887-1982) - le reazioni a quel lavoro indussero Arendt ad uscire allo scoperto sul rapporto *genos-philìa*. Pur affrontato in modo occasionale e con stringatezza, in una lettera del 1963, il tema mantiene per le coscienze la stessa carica provocatoria di quando fu scritta, oltre a suggestioni ancora aperte, che meritano qui di essere rilanciate.

2. Arendt e Scholem, dall'amicizia alla rottura

Per apprezzare la qualità della riflessione dei due celebri intellettuali, è anzitutto opportuno fornire alcuni cenni relativi alla loro amicizia. Arendt e Scholem furono legati da una consuetudine nata nel 1939, certamente fondata sul comune interesse per l'eredità culturale ebraica, oltre che sulla consonanza caratteriale. Fu il filosofo tedesco Walter Benjamin (1892-1940), cugino del primo marito di Arendt, a favorirne la conoscenza a Parigi durante la Seconda Guerra Mondiale.

Il loro legame, testimoniato da un carteggio di 140 lettere, di cui 25 nel decennio 1953-1963, si protrasse fino alla rottura tra Hannah e Gershom, che non ebbero più scambi, né in privato, né in pubblico, a quanto risulta dalle informazioni di cui disponiamo. L'avvicinamento accademico tra i due amici data il 1942, quando Arendt recensì per la rivista *Menorah* l'opera di Scholem *Le grandi correnti della mistica ebraica* (rimasta inedita), uscita nel 1941, tornando poi sul medesimo argomento nel 1946 all'interno del saggio *Jewish History, Revised*. All'epoca della controversia accesa dal caso Eichmann, il gerarca nazista ideatore della cosiddetta "soluzione finale" che portò allo sterminio di milioni di ebrei in Europa, sia Arendt che Scholem erano studiosi di chiara fama. In particolare Scholem, oltre ad essere riconosciuto come il più autorevole pensatore di mistica ebraica, era a tutti gli effetti uno dei padri dello Stato di Israele, dove si era trasferito negli anni Venti, insegnando in università la sua specializzazione dal 1925 al 1965, per poi essere insignito del ruolo di presidente dell'Accademia delle Scienze di Israele. Arendt, docente universitaria negli Stati Uniti, era ormai per tutti l'autrice del fondamentale testo sulla barbarie totalitaria nazista, le *Origini del totalitarismo*.

Quanto all'ebraismo di Hannah, non si può trascurare la pubblicazione (1958) della biografia di Rahel Varnhagen, intellettuale berlinese vissuta tra Settecento e Ottocento, che la portò ad interrogarsi sull'identità giudaica come destino, esplorando le radici storiche, sociali, culturali dell'antisemitismo tedesco. Il libro di una vita, per l'autrice, che iniziò a lavorarvi nel 1933, subito costretta a interrompere l'opera per sfuggire all'oppressione nazista in Europa.

Il processo celebrato a Gerusalemme (si aprì l'11 aprile 1961) contro l'ufficiale Adolf Eichmann (1906-1962) — rapito in Argentina, quindi processato e giustiziato (1962) dallo Stato di Israele a Gerusalemme — offrì ai due amici l'occasione propizia per incontrarsi e discutere le fasi cruciali del dibattimento, come finemente evidenziato dalla regista Margarethe von Trotta nel suo biopic del 2012, *Hannah Arendt*.

3. Una controversia mai risolta

Il contrasto tra Hannah e Gershom, s'è detto, esplose all'improvviso nel 1963, con la pubblicazione di *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, opera che alimentò subito aspre critiche in tutto il mondo nei confronti di Arendt, specialmente all'interno dell'ambiente intellettuale ebraico. L'epistolario che ne seguì riveste una straordinaria importanza teoretica perché approfondisce l'evoluzione del concetto di male sviluppato dalla pensatrice tedesca, oscillante tra la radicalità d'ispirazione kantiana tematizzata nelle *Origini del totalitarismo* (1956), la ritrattazione della medesima (solo il bene ha profondità) e la formulazione della "banalità", pur soltanto accennata nel reportage su Eichmann^[1]. Ma eccoci al cuore della controversia, che va al di là della critica teorica per farsi giudizio morale sull'amica:

«Perché, allora, il tuo libro lascia dietro di sé un simile sentimento di amarezza e vergogna, e non rispetto a ciò che viene riferito, bensì rispetto a chi riferisce? Perché il tuo resoconto occulta in così larga misura ciò che viene presentato in quel libro, che pure tu avevi giustamente voluto raccomandare alla riflessione? La risposta, per quanto io ne abbia una e che non posso tacere proprio perché ti stimo così profondamente, (...) [risiede in] ciò che ci divide in questa vicenda [*Sache*]. È il tono senza cuore, spesso persino beffardo [*hämische*], con cui questa materia, che ci tocca nel centro reale della nostra vita, viene da te trattata. Nella lingua ebraica esiste qualcosa di assolutamente concreto e in alcun modo definibile che gli ebrei chiamano *Ahavat Israel*: l'amore per gli ebrei. Di tutto ciò, cara Hannah, non vi è traccia in te, come in tanti intellettuali provenienti dalla sinistra tedesca. (...) Non provo alcuna simpatia per quello stile improntato alla leggerezza — intendo il termine inglese *flippancy* — di cui dai prova fin troppo spesso (...) nel tuo libro. È in modo inimmaginabile inadeguato alla materia di cui parli [*Es ist auf unvorstellbare Weise der Sache, über die Sie sprechen, unangemessen*]. Non c'era davvero posto, in una simile occasione, per ciò che si potrebbe definire con la modesta espressione tedesca *Herzenstakt* ["tatto del cuore"]?» (23 giugno 1963).

Arendt rispose affermando di poter amare solo i propri amici, e non un popolo in generale.

«Hai perfettamente ragione, non sono animata da alcun amore di questo genere, e ciò per due ragioni: nella mia vita non ho mai "amato" nessun popolo o collettività - né il popolo tedesco, né il popolo francese, né quello americano, né la classe operaia, né nulla di questo genere. Io amo "solo" i miei amici, e la sola specie di amore che conosco e in cui credo, è l'amore per le persone. In secondo luogo, questo «amore per gli ebrei» mi sembrerebbe, essendo io stessa ebrea, qualcosa di piuttosto sospetto. Non posso amare me stessa o qualcosa che so essere una parte essenziale della mia persona. La verità è che io non ho mai avuto la pretesa di essere qualcosa d'altro o diversa da quella che sono, né ho mai avuto la tentazione di esserlo. Sarebbe stato come dire che ero un uomo e non una donna - cioè qualcosa di insensato. So, naturalmente, che esiste un "problema ebraico" anche a questo livello, ma non è mai stato un mio problema - nemmeno durante l'infanzia. Ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei dati indiscutibili, della mia vita, che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. Esiste una sorta di gratitudine verso ciò che è così come è; per ciò che è stato dato e non è, né potrebbe essere, fatto; per le cose che sono "physei" e non "nomo"». (24 luglio 1963, citazione da *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, 2009)

4. Cosa s'intende per Ahavat Israel

Prima di analizzare il punto di vista di Arendt sull'amore per il popolo, precisamente per il popolo ebraico, sono indispensabili alcune considerazioni su Ahavat Israel, un precetto (*mizvah*) che fa riferimento al versetto di Levitico 19: 18. Esso recita:

□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□

La Bibbia della Cei traduce: “Non ti vendicare e non serbare rancore contro i figli del tuo popolo, ma ama il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore”. Il passaggio che ci interessa, nel testo, è composto dalle espressioni - □□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□ - che si leggono da destra a sinistra come “w’ahavtah l’re’aka”. La prima è il costruito w’a+havt+ka, traducibile con “e/ma ama tu”, la seconda “l+re’a+ka”, letteralmente “al prossimo tuo”. Viene impiegato il termine □□□□ per indicare il concetto di qualcuno che sta in prossimità o anche di amico; il testo greco traduce con la parola plesìon (πλησίον), assegnando il medesimo significato:

οὐκ ἐκδικεῖς οὐδὲ μνησικακεῖς τῷ λαῷ σου ἀλλὰ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σαυτὸν ἐγὼ εἶμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν

5. Popolo e amore per l’individuo: due visioni a confronto

Come si è visto, il versetto della Torah in cui si radica il precetto dell’amore per Israele e la conseguente accusa di “non amore” mossa da Scholem ad Arendt, non presenta un’espressione come “ahavat Israel”, ma interpreta quel comandamento di amore come rivolto al popolo di Israele, sulla base della prima parte della proposizione, in cui si legge □□□□□□□□ □□□□□□□□, letteralmente “bne ‘mmeka”, cioè “figli del tuo popolo”. Si noti che la parola ‘am (con raddoppio consonantico collegato alla presenza del suffisso) è la stessa che costituisce il nome di Abramo / Avraham, “padre della moltitudine”.

Sul piano squisitamente filologico, il concetto di popolo qui espresso si riferisce a un insieme, a una comunità; altrove il “popolo di Israele” è chiamato “bne yisrael”, “figli di Israele”. Questa digressione non vuole essere una postilla filologica, anzitutto, quanto piuttosto una spia di come in Levitico 19:18 ogni termine sia pregno di senso. Chi conosce l’ebraico sa che il termine parola e cosa si esprimono con lo stesso termine (*davar*) ed è proprio questo agglutinamento ontologico che sembra filtrare dalle parole dello studioso di mistica:

“Nella lingua ebraica esiste qualcosa di assolutamente concreto e in alcun modo definibile che gli ebrei chiamano *Ahavat Israel*: l’amore per gli ebrei”.

Spesso, gli studiosi dell’epistolario, nell’indugiare su questo passaggio tesissimo e dolente, rilevano come manchi la risposta di Scholem alla lettera del 24 luglio che contiene la netta presa di distanza di Arendt da una concezione di amore incondizionato per la moltitudine nella quale si è radicati. In realtà, le parole dell’intellettuale di Gerusalemme danno la misura dell’indicibilità teorica di quello che è, anzitutto, un’esperienza, una com-partecipazione.

Possiamo dunque comprendere, e certamente apprezzare la critica mossa da Scholem ad Arendt, la cui origine ebraica - in quanto a fede, cultura, ma soprattutto in quanto proveniente da un contesto familiare con quelle precise radici - ne richiedeva l’adesione. L’argomento di Scholem, a favore del dover-esserci di questo sentimento nel cuore degli ebrei non si basa su ragioni filologiche, né sull’adesione al precetto. Fatto interessante, non è la parola a comandare l’amore per il popolo, bensì anzitutto la dimensione emozionale, quella del cuore. Proprio al cuore fa riferimento il padre della mistica nell’articolare la propria contestazione:

“È il tono senza cuore, spesso persino beffardo [*hämische*], con cui questa materia, che ci tocca nel centro reale della nostra vita, viene da te trattata”.

Per Arendt l’amore per il popolo non è affatto decisivo, al contrario è a quello indirizzato ai singoli individui

che conta, in particolare per quel "prossimo" che sono gli amici.

"Io amo "solo" i miei amici, e la sola specie di amore che conosco e in cui credo, è l'amore per le persone".

Riguardo poi alla ebraicità, la pensatrice distingue tra amare e appartenere, assegnando a questo concetto la preminenza esistenziale del legame a Israele, qui considerato non come entità statale ma nei termini di "moltitudine" eletta, che si riconosce nella fede per la Torah. A differenza di quanto si potrebbe pensare, leggendo la critica di Scholem, con l'accusa di disinvoltata irriverenza (*flippancy*), denotante superficialità, va ricordato che Hannah aveva intensamente meditato la questione delle radici sue e dei suoi corrilegionari, nella già ricordata biografia di Rahel Varnhagen.

In particolare, Arendt mostra come l'intellettuale Rahel si sia prodigata per accreditarsi, con le sue straordinarie doti, in un milieu culturale tedesco che non le perdonava l'appartenenza ebraica. Pur raccontando di un'altra donna eccellente, si avvicina a Rahel al termine della biografia, ne diviene quasi l'alter-ego riconoscendo una sorta di non-negoziabilità al proprio essere ebrea. È esattamente quello che, nella risposta a Scholem, porta Arendt a concedere uno spazio, pur fondamentale, di "appartenenza" al popolo ebraico, non però l'amore, sentimento troppo grande per chiudere gli occhi sulla commistione tra taluni capi delle organizzazioni ebraiche e i nazisti. Motivo, quest'ultimo, di conflitto con Scholem e di aperta ostilità con parte dei lettori del suo reportage da Gerusalemme. La scelta di amare i singoli che lo meritano, dunque gli amici, non può essere considerato un'espressione di disimpegno da parte di Arendt, che non voleva essere definita "filosofa" ma "pensatrice politica", per esprimere un pensiero che andava nella direzione dell'Amor Mundi.

Un tema a lei molto caro, incontrato nell'opera di Agostino di Ippona (opposto ad Amor Dei), poi virato in senso eminentemente politico. Riguardando alle sue radici ebraiche, successivamente al carteggio con Scholem, la Arendt sviluppa la categoria esistenziale del "pariah", che la Arendt indica come la condizione dei repressi e perseguitati ("repressed and persecuted") che trovano, nei momenti di crisi, uno slancio di comunanza fraterna e una fonte di vitalità e gioia[2]. Se i *pariah*, nella prospettiva arendtiana, riescono a convertire l'oscurità dei tempi bui nel calore delle relazioni ("the warmth which is the pariahs' substitute for light"[3]), essendo la compassione qualcosa di "totalmente naturale" ("totally natural")[4] nelle fasi oscure di ogni tempo, si tratta pur sempre di un atteggiamento contingente. Passata la sofferenza, tornata la luce, si dissolve anche il sentimento di fratellanza[5].

Conclusioni

Una prima considerazione riguarda i protagonisti del celebre carteggio; ci chiediamo che cosa abbia portato alla fine dell'amicizia, se sia stato il reportage che non faceva sconti a quanti, ai vertici delle associazioni ebraiche, avevano collaborato con il regime nazista, oppure l'assenza di un vero sentimento di amicizia tra due intellettuali sempre più distanti.

Se la risposta resta sospesa e forse ignota agli stessi protagonisti, una certezza riguarda invece la materia del contenzioso, vale a dire l'impossibilità di amare un popolo (Ahavat Israel) come vorrebbe Scholem, mentre si può amare il mondo intero (Amor Mundi) come sostiene Arendt. I due contendenti sono collocati su piani che non possono incontrarsi. Perché l'idea di popolo, alla quale guarda Scholem è quella della moltitudine eletta, di un popolo che ha stipulato un patto con Dio all'inizio della sua storia e la rinuncia di amore verso l'uno lo è pure verso l'Altro. C'è dunque una dimensione normativa che si impone. Il mondo di Arendt è fatto di persone che, per la ragione stessa di essere venute al mondo, sono esposte alla vertigine della libertà, anche di

smarcarsi da un Dio al quale pure, affondano le loro radici di carne e sangue:

“Esiste una sorta di gratitudine verso ciò che è così come è; per ciò che è stato dato e non è, né potrebbe essere, fatto; per le cose che sono “physei” e non “nomo”.

Bibliografia

Arendt, H. (1965). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.

- (1973). *The origins of totalitarianism* (Renewed ed.). Harcourt Inc.

- (1968). *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968.

- (1992). *Il concetto d'amore in Agostino*, **SE, 1992**.

- (2008). *The Jewish writings* (J. Kohn & R. H. Feldman, Eds.). Schocken Books.

- (2009). *Ebraismo e modernità*. Feltrinelli.

Arendt, H., & Scholem, G. (2017). *The correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem* (M. L. Knott, Ed.). The University of Chicago Press.

Boella, L. (2000). Hannah Arendt: Amor mundi. In L. Alici, R. Piccolomini, & A. Pieretti (Eds.), *Esistenza e libertà: Agostino nella filosofia del Novecento* (Vol. 1, pp. 125-146). Città Nuova; Nuova Biblioteca Agostiniana.

Fisogni, P. (2019). *La profondità del bene*. LuoghiInteriori.

- (2022). The Emptiness of Evil: A Dialogue between Arendt and Aquinas. *SunText Review of Neuroscience & Psychology*. 03. 10.51737/2766-4503.2022.041.

Golsan, R. J., & Misemer, S. M. (2017). *The trial that never ends: Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem in retrospect*. University of Toronto Press.

Scholem, G. (2008). *Le grandi correnti della mistica ebraica*. Einaudi.

Aimer ses amis, pas le peuple

La controversie Arendt-Scholem sur l'Ahavat Israel

Par Primavera Fisogni

Préface

Faut-il aimer le peuple auquel on appartient ? Ou l'amour, ce sentiment complexe et profondément humain de relation, n'a-t-il de sens qu'en relation avec l'unicité de chaque individu ? Cette question, loin d'être résolue et toujours source de division, a été abordée explicitement, et parfois douloureusement, par la penseuse

allemande Hannah Arendt (1906-1975), à la suite des controverses qui ont surgi au sein de la communauté juive après la publication de *La Banalité du mal*. Eichmann à Jérusalem, 1963. Outre la mise en péril d'une amitié avec l'intellectuel Gershom Scholem (1887-1982), amitié que leur correspondance confirme comme sincère, affectueuse et importante, les réactions suscitées par cet ouvrage ont incité Arendt à aborder ouvertement la relation entre *genos* et *philia*. Bien que le sujet ne soit abordé que brièvement et occasionnellement dans une lettre de 1963, il conserve toute sa force de persuasion, ainsi que des pistes de réflexion encore ouvertes qu'il convient de réexaminer ici.

2. Arendt et Scholem : de l'amitié à la rupture

Pour apprécier la profondeur des réflexions de ces deux intellectuels de renom, il est d'abord nécessaire de retracer l'histoire de leur amitié. Arendt et Scholem étaient liés par une tradition qui remonte à 1939, sans doute fondée sur un intérêt commun pour le patrimoine culturel juif, ainsi que sur une certaine similitude de caractère. C'est le philosophe allemand Walter Benjamin (1892-1940), cousin du premier mari d'Arendt, qui lui fit découvrir Paris pendant la Seconde Guerre mondiale.

Leur lien, attesté par 140 lettres, dont 25 datées de 1953 à 1963, perdura jusqu'à la rupture entre Hannah et Gershom. Dès lors, ils ne s'adressèrent plus la parole, ni en privé ni en public, d'après les informations disponibles. Le rapprochement académique entre les deux amis remonte à 1942, lorsque Arendt compila l'ouvrage inédit de Scholem, « *Les Grands Courants de la mystique juive* », paru en 1941, pour la revue *Menorah*. Elle revint sur ce même sujet en 1946 dans son essai « *Histoire juive révisée* ». Au moment de la controverse suscitée par l'affaire Eichmann, le dirigeant nazi qui orchestra la « *Solution finale* » ayant conduit à l'extermination de millions de Juifs en Europe, Arendt et Scholem étaient tous deux des érudits de renom. Scholem, en particulier, outre le fait d'être reconnu comme le penseur le plus influent de la mystique juive, fut de fait l'un des fondateurs de l'État d'Israël, où il s'était installé dans les années 1920. Il y enseigna sa spécialité à l'université de 1925 à 1965, et fut par la suite nommé président de l'Académie israélienne des sciences. Arendt, professeure d'université aux États-Unis, était alors largement reconnue comme l'auteure de l'ouvrage fondamental sur la barbarie totalitaire nazie, *Les Origines du totalitarisme*. Concernant le judaïsme d'Hannah, il est impossible d'ignorer la publication (1958) de la biographie de Rahel Varnhagen, intellectuelle berlinoise ayant vécu entre le XVIIIe et le XIXe siècle. Cette biographie l'amena à questionner l'identité juive comme une fatalité, explorant les racines historiques, sociales et culturelles de l'antisémitisme allemand. Ce fut l'ouvrage de toute une vie pour l'auteure, qui commença à y travailler en 1933, mais fut bientôt contrainte d'interrompre ses travaux pour fuir l'oppression nazie en Europe. Le procès à Jérusalem (qui s'est ouvert le 11 avril 1961) de l'officier Adolf Eichmann (1906-1962) — enlevé en Argentine, puis jugé et exécuté (1962) par l'État d'Israël à Jérusalem — a offert aux deux amis une occasion propice de se rencontrer et de discuter des phases cruciales du procès, comme la réalisatrice Margarethe von Trotta le souligne subtilement dans son biopic de 2012, *Hannah Arendt*.

3. Une controverse non résolue

Le conflit entre Hannah et Gershom, comme on l'a dit, a éclaté soudainement en 1963, avec la publication de **La Banalité du mal : Eichmann à Jérusalem**, ouvrage qui a immédiatement suscité de vives critiques à l'encontre d'Arendt dans le monde entier, notamment au sein des milieux intellectuels juifs. La correspondance qui s'ensuit revêt une importance théorique extraordinaire car elle explore l'évolution du concept de mal développé par la penseuse allemande, oscillant entre le radicalisme d'inspiration kantienne incarné dans **Les Origines du totalitarisme** (1956), son recul (seul le bien possède une profondeur), et la formulation de la « *banalité* », bien qu'à peine esquissée dans le reportage sur Eichmann. Mais nous voici au

cœur de la controverse, qui dépasse la simple critique théorique pour devenir un jugement moral sur mon amie :

« Pourquoi donc votre livre laisse-t-il un tel sentiment d'amertume et de honte, non pas à l'égard de ce qui est rapporté, mais à l'égard de celle qui le rapporte ? Pourquoi votre récit obscurcit-il à ce point ce qui est présenté dans ce livre que vous aviez, à juste titre, voulu recommander à la réflexion ? La réponse, dans la mesure où j'en ai une et que je ne peux taire précisément parce que je vous respecte profondément, (...) [réside dans] ce qui nous divise dans cette affaire [Sache]. C'est le ton insensible, souvent même moqueur [hämische], avec lequel vous traitez cette question, qui nous touche au plus profond de notre être. En hébreu, il existe quelque chose d'absolument concret et d'indéfinissable que les Juifs appellent Ahavat Israel : l'amour du peuple juif. De tout cela, chère Hannah, il n'y a aucune trace en vous, comme chez tant d'intellectuels de la gauche allemande. (...) Je n'ai aucune sympathie pour ce style désinvolte – je veux dire, pour employer le terme anglais Cette légèreté – dont vous faites preuve bien trop souvent (...) dans votre livre – est totalement inadaptée au sujet que vous abordez. N'y avait-il vraiment aucune place, en une telle occasion, pour ce qu'on pourrait appeler la modeste expression allemande « Herzenstakt » (« toucher du cœur ») ? (23 juin 1963).

Arendt répondit qu'elle ne pouvait aimer que ses amis, et non un peuple en général.

« Vous avez tout à fait raison, je ne suis animée par aucun amour de ce genre, et ce pour deux raisons : de toute ma vie, je n'ai jamais « aimé » aucun peuple ni aucun groupe – ni le peuple allemand, ni le peuple français, ni le peuple américain, ni la classe ouvrière, ni rien de ce genre. J'aime « seulement » mes amis, et le seul amour que je connaisse et auquel je crois est l'amour du prochain. Deuxièmement, cet « amour des Juifs » me paraîtrait plutôt suspect, étant moi-même juive.» Je ne peux m'aimer moi-même ni aimer ce que je sais être une part essentielle de mon être. La vérité est que je n'ai jamais prétendu être autre chose que ce que je suis, ni même été tentée de l'être. Cela aurait été comme dire que j'étais un homme et non une femme – ce qui, en d'autres termes, n'avait aucun sens. Je sais, bien sûr, qu'il existe aussi un « problème juif » à ce niveau, mais il n'a jamais été le mien – pas même durant mon enfance. J'ai toujours considéré mon identité juive comme un fait indiscutable de ma vie, que je n'ai jamais voulu changer ni renier. Il y a une forme de gratitude pour ce qui est tel qu'il est ; pour ce qui m'a été donné et qui n'est pas, ni ne pourrait être, créé ; pour les choses qui sont physiques et non immatérielles. (24 juillet 1963, extrait de Judaïsme et Modernité, Feltrinelli, 2009)

4. Que signifie Ahavat Israel ?

Avant d'analyser le point de vue d'Arendt sur l'amour du peuple, en particulier du peuple juif, quelques considérations sur Ahavat Israel, un précepte (mitzvah) qui fait référence au verset du Lévitique 19:18, sont essentielles. On y lit :

□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□

La Bible CEI traduit : " Ne te venge pas et ne garde pas rancune contre les enfants de ton peuple, mais aime ton prochain comme toi-même. Je suis l'Éternel. " Le passage qui nous intéresse dans le texte est composé des expressions – □□□□□□□□ □□□□□□□□□□ – qui se lisent de droite à gauche comme « w'ahavtah l're'aka ». La première est la construction w'a+havt+ka, qui peut se traduire par « et/mais je t'aime », la seconde est « l+re'a+ka », littéralement « à ton prochain ». Le terme □□□□ est utilisé pour indiquer la notion de quelqu'un de proche ou même d'ami ; le texte grec se traduit par le mot plesìon (πλησίον), attribuant le même sens :

οὐκ ἐκδικεῖς οὐδὲ μνησικακεῖς τῷ λαῷ σου ἀλλὰ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σαυτὸν ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ

θεὸς ὑμῶν

5. L'être humain et l'amour de l'individu : comparaison de deux visions

Comme nous l'avons vu, le verset de la Torah où s'enracine le précepte d'amour pour Israël, et l'accusation subséquente de « manque d'amour » portée par Scholem contre Arendt, ne contient pas d'expression telle que « ahavat Israel ». Il interprète plutôt ce commandement d'amour comme s'adressant au peuple d'Israël, en se fondant sur la première partie de la phrase, qui se lit **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**, littéralement « bne 'mmeka », signifiant « enfants de ton peuple ». Notons que le mot « am » (avec une consonne doublée liée à la présence du suffixe) est identique au nom d'Abraham/Avraham, « père de la multitude ».

D'un point de vue strictement philologique, le concept de peuple exprimé ici renvoie à un groupe, une communauté ; ailleurs, le « peuple d'Israël » est appelé « bne yisrael », « enfants d'Israël ». Cette digression n'est pas avant tout une note philologique, mais plutôt un aperçu de la richesse de sens de chaque terme du Lévitique 19,18. Ceux qui connaissent l'hébreu savent que les termes « parole » et « chose » sont exprimés par un seul et même terme (davar), et c'est précisément cette agglutination ontologique qui semble transparaître dans les propos du mystique :

« En hébreu, il existe quelque chose d'absolument concret et d'indéfinissable que les Juifs appellent Ahavat Israel : l'amour du peuple juif. »

Souvent, les spécialistes de cette correspondance, s'attardant sur ce passage poignant et douloureux, remarquent l'absence de la réponse de Scholem à la lettre du 24 juillet, qui contient la prise de distance manifeste d'Arendt vis-à-vis d'un concept d'amour inconditionnel pour la multitude dans laquelle on est enraciné. En réalité, les paroles de l'intellectuel de Jérusalem démontrent l'inexprimabilité théorique de ce qui est, avant tout, une expérience, une participation. On peut donc comprendre, et certainement apprécier, la critique de Scholem à l'égard d'Arendt, dont les origines juives – dans la foi, la culture, mais surtout dans son milieu familial aux racines profondément ancrées – exigeaient son adhésion. L'argument de Scholem en faveur de la présence obligatoire de ce sentiment dans le cœur des Juifs ne repose ni sur des raisons philologiques, ni sur l'adhésion au précepte. Il est intéressant de noter que ce n'est pas le mot qui commande l'amour du peuple, mais bien, avant tout, la dimension émotionnelle, celle du cœur. Le père du mysticisme fait précisément référence au cœur lorsqu'il formule son objection :

« C'est le ton insensible, souvent même moqueur, avec lequel vous traitez cette question qui nous touche au plus profond de notre être. »

Pour Arendt, l'amour du peuple n'est nullement décisif ; au contraire, c'est l'amour porté aux individus qui compte, en particulier à ce « prochain » qui est ami. « Je n'aime que mes amis, et le seul amour que je connaisse et auquel je crois est l'amour du prochain. »

Concernant le judaïsme, la penseuse établit une distinction entre amour et appartenance, conférant à ce dernier la prééminence existentielle du lien avec Israël, ici envisagé non comme un État, mais comme une « multitude » élue qui se reconnaît dans la foi en la Torah. Contrairement à ce que l'on pourrait penser à la lecture de la critique de Scholem, qui l'accuse de légèreté et de superficialité, il convient de rappeler qu'Hannah avait intensément médité sur la question de ses propres racines et de celles de ses compagnons légionnaires, comme le relate la biographie de Rahel Varnhagen mentionnée précédemment.

Arendt montre notamment comment l'intellectuelle Rahel s'est efforcée de gagner en crédibilité, grâce à ses dons exceptionnels, dans un milieu culturel allemand qui ne lui pardonnait pas son identité juive. Bien qu'elle écrive sur une autre femme remarquable, elle se rapproche de Rahel à la fin de la biographie, devenant presque son alter ego, reconnaissant ainsi une forme d'inaliénabilité de sa propre judéité. C'est précisément ce qui, dans sa réponse à Scholem, amène Arendt à accorder une place, certes fondamentale, à l'« appartenance » au peuple juif, mais non à l'amour, un sentiment trop fort pour fermer les yeux sur la collusion entre certains dirigeants d'organisations juives et les nazis. Ce dernier sentiment fut source de conflit avec Scholem et d'hostilité manifeste envers certains lecteurs de ses reportages de Jérusalem. Le choix d'aimer ceux qui le méritent, et donc de se considérer comme des amis, ne saurait être interprété comme un désengagement de la part d'Arendt. Elle ne souhaitait pas être définie comme une « philosophe », mais plutôt comme une « penseuse politique », exprimant une pensée qui s'orientait vers l'Amor Mundi.

Ce thème lui était cher, rencontré dans l'œuvre d'Augustin d'Hippone (par opposition à l'Amor Dei), et prit par la suite une dimension essentiellement politique. Se tournant vers ses racines juives, à la suite de sa correspondance avec Scholem, Arendt développa la catégorie existentielle du « paria », qu'elle définit comme la condition des opprimés et des persécutés qui, dans les moments de crise, trouvent un élan d'unité fraternelle et une source de vitalité et de joie. Si les parias, selon Arendt, parviennent à transformer les ténèbres des temps difficiles en la chaleur des relations (« la chaleur qui est pour les parias un substitut à la lumière »), la compassion étant quelque chose de « totalement naturel » dans les phases sombres de chaque époque, il n'en demeure pas moins que cette attitude reste contingente. Une fois la souffrance passée et la lumière revenue, le sentiment de fraternité se dissout également.

Conclusions

Une première considération concerne les protagonistes de la fameuse correspondance : qu'est-ce qui a mené à la fin de leur amitié ? Est-ce le reportage qui ne faisait aucune concession aux dirigeants des associations juives ayant collaboré avec le régime nazi, ou l'absence d'une véritable amitié entre deux intellectuels de plus en plus distants ?

Si la réponse demeure insaisissable et peut-être inconnue des protagonistes eux-mêmes, une certitude se dégage de cette question controversée : l'impossibilité d'aimer un peuple (Ahavat Israel), comme le soutient Scholem, tandis qu'on peut aimer le monde entier (Amor Mundi), comme le défend Arendt. Les deux conceptions se situent sur des plans inconciliables. Car l'idée de peuple à laquelle Scholem fait référence est celle d'une multitude élue, un peuple ayant conclu un pacte avec Dieu au commencement de son histoire, et renoncer à l'amour pour l'un, c'est renoncer à l'amour pour l'autre. Une dimension normative s'impose donc. Le monde d'Arendt est peuplé d'êtres qui, de par leur existence même, sont exposés au vertige de la liberté, voire à la liberté de prendre leurs distances avec un Dieu auquel ils sont pourtant intimement liés par leur chair et leur sang :

« Il y a une forme de gratitude envers ce qui est tel qu'il est ; envers ce qui a été donné et qui n'est pas, ni ne pourrait être, créé ; envers les choses qui sont physei et non nomo. »

Loving Friends, Not People

The Arendt-Scholem Controversy on Ahavat Israel

by Primavera Fisogni,

Foreword

Must one love the people to which one belongs? Or does love, a complex, exquisitely human feeling of relationship, only make sense in relation to the uniqueness of individuals? This question, far from resolved and always divisive, was addressed explicitly, and in some ways painfully, by German thinker Hannah Arendt (1906-1975), in the wake of the controversies that arose within the Jewish community after the publication of *The Banality of Evil. Eichmann in Jerusalem*, 1963. Beyond jeopardizing a friendship with the intellectual Gershom Scholem (1887-1982), which the correspondence confirms to be sincere, affectionate, and important, the reactions to that work prompted Arendt to openly address the relationship between *genos* and *philia*. Although addressed only occasionally and briefly in a 1963 letter, the topic retains the same provocative power as when it was written, along with still unresolved suggestions that deserve to be revisited here.

2. Arendt and Scholem, from friendship to breakup

To appreciate the quality of the reflections of these two celebrated intellectuals, it is first appropriate to provide some background information on their friendship. Arendt and Scholem were linked by a custom that began in 1939, undoubtedly based on a shared interest in Jewish cultural heritage, as well as on a similarity of character. It was the German philosopher Walter Benjamin (1892-1940), cousin of Arendt's first husband, who introduced her to Paris during World War II.

Their bond, evidenced by 140 letters, 25 of which dated from 1953 to 1963, lasted until Hannah and Gershom broke up, and they no longer exchanged words, either privately or publicly, according to available information. The academic rapprochement between the two friends dates back to 1942, when Arendt reviewed Scholem's unpublished work, *The Great Currents of Jewish Mysticism*, published in 1941, for the journal *Menorah*. She later returned to the same topic in 1946 in her essay "Jewish History, Revised." At the time of the controversy sparked by the Eichmann case, the Nazi leader who masterminded the so-called "Final Solution" that led to the extermination of millions of Jews in Europe, both Arendt and Scholem were renowned scholars. Scholem in particular, in addition to being recognized as the most authoritative thinker of Jewish mysticism, was effectively one of the founders of the State of Israel, where he had moved in the 1920s, teaching at the university in his specialty from 1925 to 1965, and was later appointed president of the Israel Academy of Sciences. Arendt, a university professor in the United States, was now widely recognized as the author of the seminal text on Nazi totalitarian barbarism, *The Origins of Totalitarianism*. Regarding Hannah's Judaism, one cannot overlook the publication (1958) of the biography of Rahel Varnhagen, a Berlin intellectual who lived between the eighteenth and nineteenth centuries. This led her to question Jewish identity as destiny, exploring the historical, social, and cultural roots of German anti-Semitism. It was the book of a lifetime for the author, who began working on it in 1933, but was soon forced to interrupt her work to escape Nazi oppression in Europe.

The trial held in Jerusalem (opening on April 11, 1961) of the officer Adolf Eichmann (1906-1962)—abducted in Argentina, then tried and executed (1962) by the State of Israel in Jerusalem—offered the two friends a propitious opportunity to meet and discuss the crucial phases of the trial, as director Margarethe von Trotta subtly highlights in her 2012 biopic, *Hannah Arendt*.

3. An Unresolved Controversy

The conflict between Hannah and Gershom, as has been said, suddenly erupted in 1963, with the publication of *The Banality of Evil: Eichmann in Jerusalem*, a work that immediately fueled harsh criticism of Arendt around the world, especially within Jewish intellectual circles. The ensuing correspondence is of extraordinary theoretical importance because it explores the evolution of the concept of evil developed by the German thinker, oscillating between the Kantian-inspired radicalism embodied in *The Origins of Totalitarianism* (1956), its retraction (only good has depth), and the formulation of “banality,” albeit only hinted at in the reportage on Eichmann. But here we come to the heart of the controversy, which goes beyond theoretical criticism to become a moral judgment on my friend:

“Why, then, does your book leave behind such a feeling of bitterness and shame, and not with respect to what is reported, but with respect to the one who reports it? Why does your account so largely obscure what is presented in that book, which you had rightly wanted to recommend for reflection? The answer, to the extent that I have one and which I cannot withhold precisely because I respect you so deeply, (...) [lies in] what divides us in this affair [Sache]. It is the heartless, often even mocking [hämische], tone in which you treat this matter, which touches us at the very center of our lives. In the Hebrew language there is something absolutely concrete and in no way definable that Jews call Ahavat Israel: love for the Jews. Of all this, dear Hannah, there is no trace in you, as in so many intellectuals from the German left. (...) I have no sympathy for that flippant style—I mean the English term flippancy—that you display all too often (...) in your book. It is unimaginably inadequate to the subject matter you are discussing [Es ist auf unvorstellbare Weise der Sache, über die Sie sprechen, unangemessen]. Was there really no room, on such an occasion, for what might be called the modest German expression *Herzenstakt* [“touch of the heart”]? (June 23, 1963).

Arendt responded by stating that she could only love her friends, and not a people in general.

“You are absolutely right, I am not animated by any love of this kind, and this for two reasons: in my life I have never “loved” any people or collective—neither the German people, nor the French people, nor the American people, nor the working class, nor anything of the sort. I love “only” my friends, and the only kind of love I know and believe in is the love of people. Secondly, this “love of Jews” would seem rather suspect to me, being Jewish myself. I cannot love myself or something that I know to be an essential part of my person. The truth is that I have never pretended to be something other or different from what I am, nor have I ever been tempted to be so. It would have been like saying I was a man and not a woman—which is to say, something senseless. I know, of course, that there is a “Jewish problem” at this level too, but it has never been my problem—not even during childhood. I have always considered my Jewishness as one of those indisputable facts of my life that I have never wanted to change or repudiate. There is a kind of gratitude for what is as it is; for what has been given and is not, nor could be, made; for things that are *physei* and not *nomo*. (July 24, 1963, quote from *Judaism and Modernity*, Feltrinelli, 2009)

4. What is meant by Ahavat Israel?

Before analyzing Arendt’s view on love for the people, specifically for the Jewish people, some considerations on Ahavat Israel, a precept (*mitzvah*) that refers to the verse in Leviticus 19:18, are essential. It reads:

וְלֹא תִקַּח נֶגַע וְלֹא תִקַּח שֹׂנְאִים בְּבָנֵי עַמְּךָ כִּי אֲנִי יְהוָה

The CEI Bible translates: “Do not take revenge or bear a grudge against the children of your people, but love your neighbor as yourself. I am the Lord.” The passage we are interested in in the text is composed of the expressions - וְלֹא תִקַּח שֹׂנְאִים - which are read from right to left as “w’ahavtah l’re’aka.” The first is

the construction w'a+havt+ka, which can be translated as "and/but love you," the second is "l+re'a+ka," literally "to your neighbor." The term אהבה is used to indicate the concept of someone who is close or even a friend; the Greek text translates with the word πλεσιον (πλησίον), assigning the same meaning:

οὐκ ἐκδικεῖς οὐδὲ μνησικακεῖς τῷ λαῷ σου ἀλλὰ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σαυτὸν ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν

5. People and Love for the Individual: Two Visions Compared

As we have seen, the verses of the Torah which enshrine the precept of love for Israel, and the subsequent accusation of « lack of love » brought by Scholem against Arendt, do not contain the expression that « ahavat Israel ». The interpreter gave the commandment of love to the people of Israel, based on the first part of the phrase, which is literally "children of the people". » Notes that the word "am" (with a double consonance linked to the presence of the suffix) is identical to the name of Abraham/Avraham, "father of the multitude".

From a strictly philological point of view, the concept of people expressed here leads to a group, a community; ailleurs, the « people of Israel » are called « bne yisrael », « children of Israel ». This digression goes ahead of a philosophical note, but rather an opening to the richness of the senses of this term of Leviticque 19,18. I know here that the Hebrew knows that the terms "words" and "chose" are expressed in one word and the same term (davar), and it is precisely this ontological agglutination that seems transparaitre into the mystic propositions:

« In Hebrew, there is something concrete and indéfinissable that les Juifs appellent Ahavat Israel: the love of people juif. »

Souvent, the specialists of this correspondance, lingering on this poignant and double passage, remarking the absence of Scholem's response to the letter of 24 July, here contains the prize of distance manifeste d'Arendt vis-à-vis of an unconditional concept of love for the multitude in the words on which it is captured. Indeed, the words of Jérusalem's intellect demonstrate the inexplicable theoretical nature of what is, before all, an experience, a participation. In order to understand, and certainly appreciate, the critique of Scholem à l'égard d'Arendt, where the origins are young - in the source, the culture, ever surtout in their family milieu aux racines profound ancrées - exigeaient son adhésion. Scholem's argument in favor of the obligatory presence of this feeling in the heart of Juifs does not answer either on philosophical grounds or on adhesion to the precept. It is interesting to note that this is the very thing that commands the love of people, more well, avant tout, the emotional dimension, the cells of the heart. The père du mysticisme fait précisément référence au cœur lorsqu'il formulae son objection:

« It's the insensitive tone, souvent même moqueur, avec lequel vous traitez this question here we touch the deepest of us. »

Pour Arendt, the love of people is nothing decisive; au contraire, c'est l'amour brought to aux individus qui compte, en particulier à ce « prochain » qui est ami. « I don't want my love, and my love that I connaisse and also that love is the love of prochain. »

Concerning Judaism, the thought is established as a distinction between love and belonging, reflecting the existing preeminence of the line with Israel, which is seen not as an État, but as a "multitude" which is remembered in the Torah. Contrary to what the pourrait thinks of the lecture of Scholem's critique, here the accusation of legerity and superficiality, the convient of rappeler qu'Hannah had intensely thought about the

question of her own crimes and cells of her fellow legionnaires, as the biographie of Rahel Varnhagen mentioned. précédemment.

Arendt also noted that the intellectual Rahel is trying to gain credibility, thanks to her exceptional nature, in a cultural milieu allemand that she is sorry for her young identity. Although she writes about another remarkable woman, she represents Rahel at the end of her biography, as well as her alter ego, recalling a form of inalienability of her own sexuality. What is clear here, in his answer to Scholem, amène Arendt to find a place, fundamental certainties, to the "belonging" of young people, but not to love, a feeling too strong to stop the eye on the collusion between certain directors of young organizations and the Nazis. Today's sentiment was the source of conflict with Scholem and hostility manifested in certain readers of these reports from Jerusalem. The choice of actor here deserves it, and if it is considered as a friend, it will not be interpreted as a departure from Arendt's part. She is not defined as a "philosopher", but rather as a "political thought", expressing a thought that is oriented towards the Love of the World.

A theme dear to her, encountered in the work of Augustine of Hippo (opposed to Amor Dei), later shifted to a predominantly political direction. Looking back to her Jewish roots, following her correspondence with Scholem, Arendt developed the existential category of the "pariah," which she defines as the condition of the repressed and persecuted who find, in moments of crisis, a surge of fraternal community and a source of vitality and joy. If the pariahs, in Arendt's perspective, manage to convert the darkness of dark times into the warmth of relationships (the warmth which is the pariahs' substitute for light), compassion, being something "totally natural" in the dark phases of every age, is nevertheless a contingent attitude. Once the suffering has passed and the light has returned, the feeling of brotherhood also dissolves.

Conclusions

A first consideration concerns the protagonists of the famous correspondence; We wonder what led to the end of their friendship, whether it was the reportage that made no concessions to those at the top of Jewish associations who had collaborated with the Nazi regime, or the absence of a true feeling of friendship between two increasingly distant intellectuals.

If the answer remains elusive and perhaps unknown to the protagonists themselves, one certainty concerns the contentious issue: the impossibility of loving a people (Ahavat Israel), as Scholem would have it, while one can love the entire world (Amor Mundi), as Arendt maintains. The two contenders are positioned on planes that cannot meet. Because the idea of a people to which Scholem refers is that of a chosen multitude, of a people who made a pact with God at the beginning of their history, and the renunciation of love for one is also a renunciation of love for the Other. There is therefore a normative dimension that imposes itself. Arendt's world is made up of people who, by the very reason they came into the world, are exposed to the vertigo of freedom, even the freedom to distance themselves from a God to whom they, too, have their roots of flesh and blood:

"There is a kind of gratitude toward what is as it is; for what has been given and is not, nor could be, made; for things that are physei and not nomo."

[1] Mi permetto di rinviare il lettore interessato al mio Fisogni, P. (2019). *La profondità del bene. Etty Hillesum e la metafisica della vita buona nei tempi bui*, LuoghInteriori, dove esamino il pensiero di Arendt alla

luce di quello di Hillesum.

[2] Di questa 'brotherhood' la Arendt parla in *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968, pag. 13. "it is also a source of vitality, a joy in the simple fact of being alive, rather suggesting that life comes fully into its own only among those who are, in wordly terms, the insulted and injured".

[3] Ibidem, pag. 16.

[4] Ibidem, pag. 14

[5] Ibidem, pag. 16