

«Ein Zentrum mit Peripherie»

**I percorsi al femminile nell'opera saggistica di
Margarete Susman**

Dissertation

Università degli Studi di Firenze – Facoltà di Lettere e Filosofia
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn – Philosophische Fakultät

vorgelegt von
Giuliano Lozzi
aus Rom (Italien)

Bonn 2014

Dottorato internazionale in Germanistica Firenze/Bonn
Deutsch-Italienisches Promotionskolleg Florenz/Bonn
XXIV Ciclo
Settore disciplinare: L-LIN/13
Coordinatrice del Dottorato: Prof. ssa Lucia Bruschi Borghese

Relatrice: Prof. ssa Rita Svandrik
Correlatrice: Prof. Dr. Eva Geulen
Tag der mündlichen Prüfung: 20.3.2012

Indice

Premessa	5
I Capitolo. Tra forma e dialogo: la scrittura saggistica di Margarete Susman	17
I.1. Il percorso di Margarete Susman verso la scrittura critica	
I.1.1. Margarete Susman e Georg Lukács: un confronto sulle forme	18
I.1.2. Accordi e disaccordi: la lettera di Georg Lukács a Margarete Susman	25
I.1.3. Margarete Susman: il sottile confine tra teoria e poesia	28
I.1.4. «Nicht verlockt: entschlossen, und mit der Lyra»: il dialogo linguistico con Martin Buber	32
I.1.5. Il debutto saggistico di Margarete Susman: »Vom Sinn der Liebe« (1912)	34
I.1.6. La concezione saggistica di Margarete Susman: un'analisi testuale	40
I.2. Le antenate del saggio e della scrittura dialogica	
I.2.1. Dalla lettera al saggio passando per il Salon	45
I.2.2. Il culto linguistico di Goethe: un Leitmotiv della scrittura femminile	51
I.3. Scrivere nella differenza: da Rahel Varnhagen a »A Room of One's Own«	
I.3.1. L'eredità della Briefkultur	56
I.3.2. L'apologia della differenza: Virginia Woolf e Margarete Susman	59
I.3.3. Conclusioni	65
II Capitolo: La costellazione ebraico-femminile di Margarete Susman	67
II.1. La doppia estraneità della donna ebrea	
II.1.1. Il filo rosso dell'ebraismo delle donne	67
II.2. La figura di Rahel Varnhagen in Hannah Arendt e in Margarete Susman	
II.2.1. Rahel: modello e antimodello	72
II.2.2. Rahel: una donna romantica?	80
II.2.3. Margarete Susman e Hannah Arendt: esempi di scrittura femminile	85
II.3. Il confronto con le donne del Romanticismo: »Frauen der Romantik«	
II.3.1. «Una coreografia di incontri»	87
II.3.2. L'eco di »Frauen der Romantik«	105
II.3.3. La donna romantica come «Erlöserin» del Romanticismo: »Die Weltanschauung der Romantik«	108
II.4. Il percorso teorico della concezione femminile susmaniana	

II.4.1. Il concetto di «Geschlechterdifferenz» in Georg Simmel e Margarete Susman	112
II.4.2. Il dialogo tra i sessi in »Vom Sinn der Liebe«	117
II.4.3. La funzione materna: da prescrizione naturale a missione culturale	120
II.4.4. Un invito alla vita attiva: »Die Revolution und die Frau« (1919)	125
II.4.5. Il crollo della cultura europea: »Auflösung und Werden unserer Zeit« (1928)	130
II.5. Prove di post-strutturalismo femminile in Margarete Susman	
II.5.1. Il concetto di «Umweg» in »Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt« (1926) e in »Frau und Geist« (1931)	135
II.5.2. Nuclei di critica al fallogocentrismo in »Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt« e in »Frau und Geist«	141
II.5.3. La non-immagine e l'indicibile: due premesse di soggettività femminile	142
II.5.4. »Wandlungen der Frau« (1933): la fine dell'emancipazione femminile?	150
III Capitolo: Essere ebrea dopo la Shoah	155
III.1. Scrivere dopo la Shoah: il libro di Giobbe e la crisi del dialogo	
III.1.1. Margarete Susman e il dialogo ebraico-tedesco	155
III.1.2. »Das Buch Hiob«: la problematica giobica in Margarete Susman	162
III.1.3. Senza immagini né parole: una lettura ebraico-femminista di »Das Buch Hiob«	176
III.1.4. La condizione diasporica e la ricchezza nell'estraneità	182
III.2. Un ponte tra amore e rivoluzione: i saggi su Rosa Luxemburg	
III.2.1. Rosa Luxemburg: la rivoluzione nel segno dell'amore	186
III.2.2. Saggiste ebree scrivono sulla Luxemburg: Bertha Badt-Strauss e Hannah Arendt	196
III.2.3. «Deine Wunde, Rosa»: il dialogo tra Paul Celan e Margarete Susman	208
Bibliografia	214
Ringraziamenti	232

Premessa

Ingeborg (ed io)

*La lingua distrugge
Le parole usano violenza
Feriscono la pelle
E le ossa.
La capacità di esprimersi
Senza urtare
È cosa
Possibile.*

L'intento empatico ed umano che soggiace al presente lavoro di ricerca su Margarete Susman (1872-1966), straordinaria pensatrice, saggista e poetessa tedesca in grado di congiungere una straordinaria vocazione poetica a una originale intelligenza critica, consiste nella possibilità di dare inizio ad un'effettiva cooperazione tra donne e uomini nella quale la stessa Susman ha riposto le sue più sincere speranze. In questo senso ho ritenuto prioritario, nell'Italia delle donne indignate per l'immagine che il berlusconismo ne ha diffuso in Europa e nel mondo per quasi vent'anni, dare voce al pensiero, al sapere e alla scrittura femminili intesi come forze espressive, se così si può dire, in grado non solo di accettare ma anche di celebrare la duttilità dei confini, di promuovere la diversità intesa come positiva alternativa alla violenza etica e linguistica che quotidianamente accade. Quest'ultima si traduce, in primo luogo, in un oltraggio all'autenticità linguistica e si impone, in secondo luogo, attraverso il potere di un maschilismo che coinvolge una vasta gamma di codici che vanno dal potere delle immagini alla manipolazione della lingua: esso è oggi ancora dominante nel giornalismo, nella televisione, nella letteratura, nel modo di esprimersi delle vecchie e stagnanti classi dirigenti. È dunque con il sapore amaro della denuncia di una attualità scomoda, ma anche nel segno di una passione permanente – ma in continua “ridefinizione” – per la letteratura delle donne, che consiglio la lettura dell'indagine di ricerca che mi accingo ad introdurre.

L'autrice

Il lavoro di ricerca svolto negli anni 2009-2011 presso l'Università italiana di Firenze e quella tedesca di Bonn, comprese due sessioni di studio presso il Deutsches Literaturarchiv di Marbach am Neckar, ha avuto come fine principale quello di riscoprire alcuni aspetti dell'opera saggistica di Margarete Susman.

Autrice assai prolifica, pressoché dimenticata, Margarete Susman è stata raramente oggetto di studi germanisti, mentre ha rivestito un ruolo di maggior rilievo nell'ambito della cultura ebraico-tedesca, della quale è stata un'autorevole portavoce. La Susman è stata una delle prime donne ad essersi confrontata con una considerevole varietà di tematiche tradizionalmente appannaggio dell'intellettualità maschile: dalla critica letteraria ai saggi sul dialogo interreligioso; dallo studio del Romanticismo ai ritratti di grandi personalità del passato e del suo tempo: è sufficiente ricordare gli scritti dedicati a Rahel Levin Varnhagen, a Mahatma Gandhi, a Cornelia Goethe, a Gustav Landauer, a Rosa Luxemburg.

Da pensatrice la Susman ha spaziato dalla Filosofia della Vita, alla Fenomenologia, all'Esistenzialismo, senza mai identificarsi con una "scuola" o con un sistema di pensiero univoci. Da saggista ha dato un contributo importante alla volgarmente detta "questione femminile", elaborando interessanti teorie che hanno inciso in maniera significativa sulle filosofie femministe. Pur essendo temporalmente prossima al femminismo politico-emancipatorio della prima ora, la Susman anticipa molte idee vicine al pensiero della differenza.

Nata ad Amburgo da una famiglia ebrea della buona borghesia, Margarete Susman viene educata secondo i principi tipici degli ambienti tedeschi assimilati dell'epoca, sostanzialmente laici e avvezzi a seguire le tradizioni cristiane. Il padre è un libero pensatore, un uomo sensibile al discorso politico che, tuttavia, s'impone in maniera autoritaria sulle scelte di vita della giovane Margarete: a lungo le negherà la possibilità di intraprendere lo studio universitario della filosofia e della germanistica da lei tanto desiderato. Nel 1882 la famiglia Susman si era trasferita a Zurigo, prima città di lingua tedesca nella quale le donne potevano accedere all'università: è qui che studiano, per citare due esempi tra i più noti, Rosa Luxemburg e Ricarda Huch. Al divieto impostole dal padre, che voleva per lei un futuro da madre e da moglie, Margarete troverà scampo solo all'indomani della sua morte quando, una volta rientrata in Germania assieme alla madre e alla sorella maggiore, decide di iscriversi all'Accademia delle Belle Arti di Düsseldorf per spostarsi, poco dopo, a Parigi. Il sapore della libertà giovanile, tanto agognata e finalmente conquistata, viene rievocato con gioiosa nostalgia in un passo delle sue memorie intitolate *Ich habe viele Leben gelebt*.

A questi anni di studi incompiuti e di prime pubblicazioni (del 1892 è il primo volumetto di poesie) segue un breve soggiorno monacense: grazie all'amica Gertrud Kantorowicz, saggista e storica dell'arte, Margarete Susman conosce la cerchia di intellettuali che ruota attorno a Karl Wolfskehl e a Stefan George. Ispirata da questi incontri pubblica, nel 1901, la raccolta di liriche *Mein Land* nella quale si indovina una sensibilità affine a quella di Giacomo Leopardi e di Rainer Maria Rilke.

Sempre attraverso la Kantorowicz Margarete comincia a frequentare, negli anni immediatamente successivi, il salotto berlinese di Georg Simmel. È qui che entra in contatto con i suoi interlocutori più importanti (Martin Buber, Georg Lukács e Ernst Bloch) con i quali impronta un dialogo intellettuale così intenso da costituire una valida alternativa a quello universitario mai intrapreso.

Del 1906 è il matrimonio con il pittore e storico dell'arte Eduard von Bendemann, dal quale avrà un solo figlio, Erwin. Fino al 1912 la coppia vive a Berlino, dove la Susman si dedica prevalentemente all'attività di publicista: a partire dal 1907 collabora con la «Frankfurter Zeitung» – della quale avrebbe curato per lungo tempo la pagina culturale – e inaugura la sua carriera di saggista con *Das Wesen in der modernen deutschen Lyrik* (1910) e *Vom Sinn der Liebe* (1912). Queste due pubblicazioni, assieme a *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, unico saggio scritto da una donna tra quelli inclusi nel volume *Vom Judentum* (1913), rendono la Susman una figura rappresentativa nell'ambito del sionismo culturale del tempo.

Dopo una serie di spostamenti tra Berlino e la casa di campagna di Rüschtikon am See presso Zurigo, la Susman si trasferisce a Francoforte sul Meno: sono gli anni della Prima Guerra Mondiale, quelli che hanno inciso in maniera profonda sulla vita e sul percorso intellettuale della scrittrice. Dal 1917 inizia a scrivere per la rivista «Der Jude», diretta da Martin Buber, si avvicina a Franz Rosenzweig – del quale recenserà, proprio su esplicita richiesta del curatore della rivista, *Der Stern der Erlösung* (1922). Nei saggi scritti in questi anni si avverte il desiderio di annunciare un nuovo rapporto delle donne con la politica e di promuovere il dialogo ebraico-tedesco ereditando l'amore per la mistica chassidica che Buber le aveva trasmesso.

Gli anni Venti vedono l'intrecciarsi di una sempre più prolifica attività pubblicistica (le collaborazioni si estendono alle «Neue Züricher Zeitung» e «Die literarische Welt», al «Der Morgen» e alla «Neue Rundschau») e di una intensa occupazione da conferenziera. I suoi interventi sulle donne del Romanticismo porteranno alla pubblicazione, nel 1929, del volume *Frauen der Romantik*. Nel frattempo la Susman si separa dal marito e prende casa da sola a Francoforte. In questo periodo stringe contatti con Bertha Pappenheim (la «Anna O.» di Freud) e con Hannah Karminski, entrambe esponenti della Lega femminile ebraica.

Nel 1933, con la salita al potere di Hitler e la sempre più preoccupante diffusione delle idee antisemite, la Susman decide di lasciare Francoforte e di tornare nella sua patria d'elezione, Zurigo: da questo momento in poi non farà mai più ritorno in Germania. Si avvicina qui alla comunità di Leonhard Ragaz, pastore protestante fautore di una corrente di pensiero che coniuga cristianesimo e socialismo, e continua a scrivere per le riviste socialiste «Neue Wege» e «Der Aufbau»: lascia da parte le tematiche afferenti alla condizione femminile, che avevano giocato un ruolo importante

nella sua riflessione precedente, e porta avanti il dialogo ebraico-cristiano. In seguito al divieto di pubblicazione impostole dalle autorità svizzere nel 1939, sarà costretta, fino al 1945, a firmarsi con uno pseudonimo.

L'immediato Dopoguerra vede l'uscita di un saggio sulla *Shoah* intitolato *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946): un libro importante nel quale la Susman parla dello sterminio appena concluso ricorrendo al paradigma della vicenda di Giobbe, la figura biblica nella quale aveva individuato degli interessanti elementi di attualità. Ancora negli anni Cinquanta, ormai ottantenne e nonostante fosse afflitta da una grave malattia agli occhi, la Susman non interrompe la sua instancabile dedizione alla saggistica: nel '51 torna sulla tematica amorosa e su Goethe – uno dei riferimenti linguistici principali – con *Deutung einer großen Liebe – Goethe und Charlotte von Stein* e scrive sul pacifismo, su Rosa Luxemburg, sul Chassidismo e su molto altro. Alla sua carriera da pubblicista si accompagna un percorso parallelo da poetessa: dopo l'uscita, nel 1922, dei *Lieder von Tod und Erlösung* la Susman torna, nel 1953, con un terzo e ultimo volume di liriche intitolato *Aus sich wandelnder Zeit*. Nel 1959 la *Freie Universität* di Berlino conferisce alla «poetessa e maestra del saggio filosofico» (recitava così il testo del suo attestato) il titolo dottorale in filosofia *in absentia*.

Gli anni Sessanta vedono la pubblicazione del libro *Deutung biblischer Gestalten* (1960), l'incontro e lo scambio epistolare con Paul Celan e l'uscita della sua autobiografia *Ich habe viele Leben gelebt* (1964) il cui testo, dettato ad un amico a causa dell'ormai totale impossibilità di scrivere autonomamente, permette di ricostruire l'ampia rete di rapporti che Margarete Susman ha intessuto nel corso delle «sue molte vite».

La scrittrice, ormai completamente cieca, muore a Zurigo il 16 Gennaio 1966 all'età di novantaquattro anni.

Lo stato della ricerca

Nonostante l'ampiezza e la poliedricità di una produzione letteraria che abbiamo fin qui solamente delineato, ad oggi non si dispone di un'opera completa che riunisca i circa trecento saggi, le poesie e le otto monografie scritte da Margarete Susman. Ci sono voluti più di vent'anni prima che il suo nome fosse “rispolverato” dall'oblio al quale è stato purtroppo condannato da una critica pervasa dal bisogno di afferire a quadri canonici fondati sul “primato” maschile, da una difficoltà di confronto con le voci messe a tacere dal nazismo e, non da ultimo, dall'imporsi di un sionismo politico che, a torto o a ragione, ha decisamente prevaricato sulle posizioni, come quella da sempre sostenuta dalla Susman, di apertura al dialogo interreligioso.

Scarsa rimane, ancora oggi, la possibilità di individuare un riferimento di letteratura critica in grado di dare una visione a trecentosessanta gradi dell'opera di questa scrittrice. Il suo messaggio filosofico, politico, letterario è stato letteralmente ingoiato da personalità che, sulla base dei fattori precedentemente elencati, hanno avuto maggiore fortuna nella recezione postuma. Citiamo un esempio per tutti: il suo saggio *Vom Sinn der Liebe*, pur avendo dato inizio ad un vero e proprio filone filosofico sul concetto d'amore al quale hanno aderito parecchi pensatori (Simmel, Bloch, Kracauer), non viene mai neppure citato dalla critica.

A partire dalla fine degli anni Ottanta, finalmente, la germanistica e la filosofia hanno salutato un timido recupero dell'opera della scrittrice: in concomitanza con l'uscita della *Deutsche Literatur der Frauen* (1988) – nella quale Ingeborg Nordmann riserva alla Susman un ruolo rappresentativo tra le saggiste del Novecento – e con la pubblicazione degli atti del convegno torinese su Rahel Varnhagen (1987) – nell'ambito del quale la Susman viene accostata a Hannah Arendt e a Käte Hamburger in qualità di esponente della *Rahel-Renaissance* negli anni Venti – il nome di Margarete Susman comincia ad essere progressivamente rivalutato.

Alla pubblicazione di una raccolta di saggi e lettere intitolata *Das Nah- und Fernsein des Fremden* a cura della stessa Ingeborg Nordmann (Suhrkamp Verlag, 1992) segue la riedizione di *Frauen der Romantik* della quale si è occupata Barbara Hahn (Insel Verlag, 1996): in entrambi i casi, le curatrici sono state anche autrici di illuminanti postfazioni. L'eco si espande sul versante ebraico: nel 1994 si assiste alla riedizione, a distanza di più di trent'anni dalla prima e unica, della raccolta di saggi intitolata *Vom Geheimnis der Freiheit*, curata dall'amico Manfred Schlösser, lo stesso che, nel 1962, aveva dedicato alla Susman lo scritto celebrativo per i suoi novant'anni intitolato *Auf gespaltenem Pfad* (Erato-Presse 1964); a coronare questa modesta *Susman-Renaissance* s'inserisce la quarta edizione – anche in questo caso distante trent'anni dalla terza – di *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (Suhrkamp Verlag, 1996) con un'introduzione scritta da Hermann Levin Goldschmidt.

Tra la fine degli anni Novanta e l'inizio degli anni Duemila si susseguono una serie di studi di carattere tematico sulla scrittrice: del 2000 è la "duografia" di Charlotte Ueckert che imposta un singolare – e, mi sembra, poco condivisibile – parallelo tra Margarete Susman e Else Lasker-Schüler (Europäischer Verlag); nel 2001 esce l'interessante ma poco incisivo studio di Martina Steer intitolato "...da zeigte sich: der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten." *Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation* (Verlag Dr. Dieter Winkler); del 1999 è il volume curato da Petra Zudrell dedicato al rapporto tra Margarete Susman e Gertrud Kantorowicz (Studien Verlag); ai saggi sulla condizione femminile ha dato un suo contributo Elisabeth Conradi con il suo

sintetico ma puntuale *Der Kampf der Frau um Sprache und Bild. Margarete Susman über das Geschlechterverhältnis* (1995).

A chiudere il versante tedesco citiamo le due studiose che, assieme a Ingeborg Nordmann, hanno dato l'apporto più significativo alla riscoperta di Margarete Susman: la prima è Barbara Hahn che, con i suoi saggi e il suo libro del 2002 *Die Jüdin Pallas Athene* (Berlin Verlag), indaga la scrittura saggistica susmaniana e la inserisce, in maniera analoga alla presente ricerca, nella costellazione ebraico-femminile; la seconda è Lydia Koelle, alla quale si deve la riscoperta del denso dialogo epistolare tra la scrittrice e Paul Celan.

In Italia la recezione di Margarete Susman ha pure conosciuto un primo spiraglio di luce alla fine degli anni Novanta quando, traducendo *Il libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico* (La Giuntina 1999) in italiano e scrivendone la postfazione, lo storico delle religioni Gianfranco Bonola ha compiuto il primo passo verso un avvicinamento del pubblico italiano al pensiero della filosofa. In ambito germanista è stata Claudia Sonino a dedicare alcuni interessanti approfondimenti alla scrittura autobiografica susmaniana e al ruolo chiave, purtroppo a lungo tralasciato, che la saggista ha giocato nel dibattito ebraico-tedesco (*L'asimmetria del cuore*, Mondadori 2006). Abbastanza rilevante anche il contributo di Roberta Malagoli che ha indagato la prospettiva giobica proposta dalla Susman nel recensire *Il Processo* di Kafka (*Interpretando Kafka: scrittura, memoria e redenzione*, 2001).

Nel 2007 Anna Czajka e Gerardo Cunico hanno curato l'edizione italiana del primo saggio di Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe* (1912): il testo, intitolato *Il senso dell'amore*, è aperto da un saggio della curatrice che contestualizza il pensiero della Susman nel suo *milieu* storico-filosofico e ne sottolinea la grande portata teorica. Il contributo di quest'ultima al processo di riscoperta della scrittrice si allinea a quello di Elisa Klapheck, attuale rabbina di Francoforte che, anche collaborando con la Czajka, si è occupata del pensiero religioso di Margarete Susman e del suo messaggio di rinnovamento nell'ebraismo.

Benché questi ultimi, piccoli contributi possano rappresentare un punto di riferimento iniziale, ancora molta è la strada da fare per restituire a una scrittrice e pensatrice come Margarete Susman il posto che merita nella costellazione della letteratura del Novecento. L'intento di questa ricerca è quello di supportare, promuovere e contribuire al successo di questo percorso.

L'approccio metodologico

Come abbiamo avuto modo di vedere, l'opera di Margarete Susman è assai vasta e diversificata. Essa comprende tre raccolte di poesie, saggi pubblicati su quotidiani e riviste

filosofico-letterarie, una monografia su Georg Simmel e cinque testi che toccano ambiti di grande importanza teorica per il dibattito filosofico-letterario novecentesco.

Per orientarsi in questa vasta produzione si è scelto di focalizzare l'attenzione su una parte dell'opera saggistica della Susman. Fra i suoi saggi sono stati selezionati quelli che meglio si prestano ad un'analisi basata sulla teoria della differenza e sono state estrapolate ed analizzate le caratteristiche linguistiche più significative: la parentela con la scrittura epistolare; la presenza dell'elemento dialogico comune alla lettera e al pensiero ebraico; la struttura interrogativa che non mette a tacere il dubbio, anzi lo privilegia; l'intreccio e la contaminazione tra prosa e poesia. Un'analisi, dunque, che ha dato priorità al tessuto della scrittura come autentico mezzo di espressione di una soggettività specificatamente femminile che, ieri come oggi, sente forte il bisogno di costituirsi.

Il titolo della ricerca gioca su un appellativo che Georg Simmel assegna alla sua allieva Margarete Susman nell'ambito dei colloqui ai quali la scrittrice costantemente prendeva parte: viene definita «Ein Zentrum ohne Peripherie», «Un centro senza periferia». Le motivazioni per le quali il sociologo ha riservato alla Susman questa definizione sono legate al concetto metafisico di «centro femminile» da lui stesso elaborato. Tuttavia, indipendentemente da questo, mi è sembrato opportuno recuperare l'epiteto inserendo il «mit» al posto dell'«ohne»; ho voluto in tal modo sottolineare l'apporto – di integrazione piuttosto che di privazione – che la scrittrice ha dato agli intellettuali del suo tempo e, in maniera indiretta, al mondo culturale che l'ha seguita. Proprio su questa prospettiva “corale”, vale a dire sulla convergenza di influssi reciproci e di sinergie intellettuali che s'inseriscono, diametralmente, nel corso della storia, nasce e si sviluppa l'idea di questo lavoro scientifico.

Ragionando su questa prospettiva, si è ritenuto opportuno adottare un doppio approccio critico-formalistico che, muovendo da un confronto con le teorie post-strutturaliste di scuola francese vicine al femminismo, ha voluto concentrarsi prima sull'analisi della forma *saggio* per poi misurarsi con i contenuti dell'opera della scrittrice. L'indagine che sottende all'intero percorso ha, dunque, il sapore di una sfida teorico-letteraria: il suo intento è quello di “scandagliare”, attraverso un approccio critico, la forma *saggio* che Margarete Susman ha scelto come proprio strumento di espressione letteraria e filosofica, religiosa e politica, seguendo, laddove possibile, le strategie proposte dalle teoriche francesi che convergono nella cosiddetta *écriture féminine*, vale a dire “scrittura femminile”. Nel ricordare che la “scuola” che va sotto questo nome ha una vocazione semiotico-linguistica e muove da una critica alla concezione della lingua pertinente alla tradizione patriarcale detta *fallogocentrica* (Lacan), appare necessario, per chiunque voglia cimentarsi con una

lettura di questo genere, riconsiderare i metodi “canonici” con i quali si elabora o si scrive letteratura.

Prima di avventurarsi in una ricerca orientata agli “studi femministi” è opportuno tenere presente che le strategie che le donne seguono nel disegnare il loro rapporto con le forme letterarie si configurano come delle “deviazioni” rispetto agli schemi canonici di rappresentazione e di elaborazione letteraria; di conseguenza, le modalità di incidere che caratterizzano i percorsi di scrittura femminile vanno indagate tenendo d’occhio questi “scarti”, ricorrendo cioè a strumenti “differenti” e adottando metodi figli della storia culturale e sociale delle donne. In questa sede mi sembra che i pensieri di Christa Wolf in *Premesse a Cassandra* siano quelli che nella maniera più sintetica ed esauriente definiscano le linee guida del “percorso al femminile” al quale si allude nel titolo della tesi:

In che senso esiste realmente una scrittura “femminile”? Nel senso che le donne, per motivi storici e biologici, sperimentano una realtà diversa da quella degli uomini e a ciò danno espressione. Nel senso che le donne da secoli non fanno parte di chi domina, ma di chi è dominato, sono cioè oggetti di oggetti; oggetti di secondo grado, oggetti abbastanza spesso di uomini che sono a loro volta oggetti, e dunque, stando alla loro condizione sociale, appartenenti in ogni caso a una cultura di second’ordine. [Christa Wolf, *Premesse a Cassandra*, trad. it. di Anita Raja, Roma 1983, p. 136]

Sulla scia di queste parole, scritte quasi trent’anni fa, la presente ricerca si propone di studiare le tracce formali, i nodi concettuali, i sostrati linguistici che possono iscriversi nell’orizzonte di una possibile “scrittura femminile” che segua i principi teorici del pensiero della differenza. L’impostazione antisistemica dei saggi di Margarete Susman, contraddistinti da una struttura aperta che si basa su una disposizione al dialogico, si presta a un’interpretazione decostruttivo-femminista perché rifugge una lettura che segue la regola delle rigide opposizioni – quella che Adriana Cavarero definisce «economia binaria» – cercando piuttosto di smantellare la logica tradizionale che poggia sulla nettezza delle opposizioni, delle gerarchie acquisite come universalmente valide: Cultura/Natura; Forma/Materia; Ragione/Sentimento e così via. In questo processo s’indovina quella critica al patriarcato che sarà proposta – con modalità diversificate – dalle teoriche del post-strutturalismo francese (Luce Irigaray ed Hélène Cixous *in primis*) e portata avanti dal femminismo post-coloniale di Teresa De Lauretis e Rosi Braidotti, alle quali pure si fa riferimento nella tesi. È qui che si possono cogliere le tracce di una riflessione sull’alterità che rispecchia tutto ciò che il totalitarismo razionale ha etichettato come “escluso”, “non identico”, linguisticamente non afferrabile e che nel caso di Margarete Susman, donna ed ebrea, si configura in maniera forte per trasformarsi in una ricchezza.

La trattazione

Nel primo capitolo, intitolato *Tra forma e dialogo: la scrittura saggistica di Margarete Susman* si ripercorrono le fasi che hanno scandito il percorso di formazione attraverso cui la Susman è nata come poetessa e ed è approdata alla scrittura saggistica. La strada che Margarete Susman ha intrapreso verso la “conquista” del *saggio* è il frutto di una serie di confronti intellettuali che hanno caratterizzato la crescita di una scrittrice impegnata e di una pensatrice poliedrica.

L’analisi condotta in questa prima parte – a metà tra biografia e confronto con le forme letterarie – ha portato all’individuazione di due linee guida che dividono il primo capitolo in due grandi parti: la prima è dedicata al dibattito sulla forma che, tra il 1910 e il 1912, ha visto in György Lukács un valido interlocutore. Una tappa obbligata del percorso verso la scrittura saggistica è stato il confronto con questo “maestro” del *saggio* novecentesco: recensendo il suo *Die Seele und die Formen* (1912) e diagnosticando la crisi dell’arte poetica tedesca in *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* (1910), Margarete Susman ricerca le coordinate per affrontare il confronto dell’anima individuale moderna con la forma.

Nella seconda parte del primo capitolo si vuole “decostruire” il tessuto testuale dei saggi susmaniani per cercare di “ricostruire” le tappe attraverso le quali la Susman plasma la propria scrittura saggistica. Si compie un salto storico a ritroso allo scopo di indagare i possibili modelli ai quali far risalire la forma che la scrittrice sceglie come modalità di espressione privilegiata. La lettura del modello culturale delle donne romantiche e il recupero della tradizione femminile della *Briefkultur* vanno considerati, in questa prospettiva, dei riferimenti storico-letterari ai quali l’autrice ha senz’altro attinto per concepire la propria dimensione critica. Nelle lettere di molte donne di cultura è possibile rintracciare dei nuclei critici che costituiscono l’antefatto della forma *saggio*.

Al paradigma della scrittura epistolare l’autrice coniuga la conoscenza del pensiero dialogico che le viene dai contatti con Martin Buber e Franz Rosenzweig. Come per Rahel Levin Varnhagen, l’attitudine dialogica della scrittrice consiste anzitutto in una profonda attenzione per il lavoro dei suoi colleghi, in un’attitudine all’ascolto e alla tolleranza che nasce dalle sorgenti dell’ebraismo.

Intrecciando contemporaneità e passato, alla fine del primo capitolo il lettore giunge ad avere un’idea generale dei criteri utili per rintracciare l’origine dei tratti formali della scrittura saggistica di Margarete Susman. Concentrando l’elemento poetico pregno di immagini provenienti dallo studio della cultura ebraica, la scrittura saggistica della Susman coniuga il pensiero dialogico di matrice ebraico-chassidica e la letteratura epistolare di matrice femminile. In questo senso essa dà vita a quella «doppia estraneità» che congiunge in maniera indissolubile due orizzonti della

differenza e definisce la prospettiva teorica attraverso cui, nei capitoli II e III, si prosegue con la lettura dell'opera della scrittrice.

Rahel Levin Varnhagen – quintessenza della doppia estraneità alla quale lei stessa fa riferimento nelle sue lettere – costituisce l'anello di congiunzione tra il primo e il secondo capitolo, intitolato *La costellazione ebraico-femminile di Margarete Susman*. È nella Varnhagen che Margarete Susman trova il suo modello più affine: entrambe sono state donne intellettuali di religione ebraica destinate ad esprimersi in contesti storico-sociali a loro sostanzialmente ostili, poiché dominati da una cultura patriarcale e da un pensiero antisemita. Come la Susman, Rahel Varnhagen è stata una formidabile redattrice di lettere e una promotrice del colloquio salottiero: la sua vocazione letteraria era legata a un'intima necessità di mettersi in comunicazione con l'altro da sé.

Come il primo, anche il secondo capitolo della tesi è diviso in due grandi parti: la prima parte è dedicata al confronto tra l'immagine di Rahel raccontata da Margarete Susman in tre diversi saggi e quella delineata da Hannah Arendt, in quegli stessi anni, nel suo *Rahel Levin Varnhagen. Die Geschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. Nell'analisi comparativa tra le Rahel della Arendt e della Susman sono stati presi in esame sia gli aspetti tematici più significativi sia quelli linguistico-formali. Anche in questo caso è stata riservata particolare attenzione all'aspetto formale inerente la prospettiva della scrittura femminile.

Dopo aver osservato da vicino questa figura femminile romantica, che ha svolto un ruolo centrale nel dibattito intellettuale ebraico-femminile degli anni Venti (Konrad Feilchenfeldt parla a tal proposito di una *Rahel-Renaissance*), la trattazione torna sull'opera saggistica della Susman e dedica un approfondimento alla raccolta di saggi intitolata *Frauen der Romantik* (1929). Questo studio costituisce il "ponte concettuale" tra la prima e la seconda parte del secondo capitolo. Parlando di Caroline Schlegel, di Dorothea Schlegel, di Bettine von Arnim e di Karoline von Günderrode – oltre alla già descritta Rahel Varnhagen – Margarete Susman non presenta figure storicamente definite né si limita ad una semplice trattazione biografica, bensì privilegia un collegamento tra le vite delle cinque figure femminili evidenziando i lineamenti della loro personalità, le loro riflessioni individuali e le loro relazioni amorose.

L'analisi approfondita di queste donne ha aperto la strada all'opportunità di rilevare alcune linee guida che definiscono l'impianto teorico del femminile susmaniano. Nei ritratti dedicati alle donne romantiche ricorrono, infatti, dei nuclei concettuali che incoraggiano una riflessione teorica: Rahel, Karoline e Bettine vengono spesso delineate come «unità», «centri», «sistemi chiusi» in se stessi e retti da leggi interne. Il concetto di centralità peculiare dell'esistenza femminile, che la Susman individua nella propria trattazione, richiama la teoria che Georg Simmel aveva formulato

nella metafisica dei sessi alla quale abbiamo accennato in precedenza. Per comprendere al meglio la natura di questo collegamento e l'importanza che Margarete Susman conferisce all'esistenza femminile si ricostruisce il percorso teorico che la scrittrice ha tracciato intorno alla concezione della donna, partendo dagli studi precedenti a *Frauen der Romantik* e proseguendo con quelli ad esso successivi.

L'analisi dei contenuti dei saggi sull'esistenza femminile viene condotta sotto la prospettiva del pensiero femminista. Nell'ambito di questa ampia riflessione su alcune tematiche che stanno particolarmente a cuore alla Susman, ci si confronta con chiavi tematiche e nodi metodologici che si sono poi rivelati di centrale importanza per il dibattito teorico delle donne: il discorso della differenza sessuale visto dalla prospettiva dell'annoso contrasto tra essenzialismo e decostruzionismo culturale; la questione inerente la discrepanza tra la presenza della «femminilità immaginata» (Bovenschen) e l'assenza delle donne nella realtà storica (Treder); la centralità del linguaggio che, in quanto diretta controparte di quel silenzio che ha a lungo contraddistinto l'esistenza materiale e intellettuale delle donne (De Lauretis), è insieme mezzo e fine della conquista culturale al femminile; la funzione materna nel suo passaggio da prescrizione naturale a missione culturale.

Se il secondo capitolo si focalizza sul versante femminile del doppio registro dell'estraneità che costituisce il filo rosso della ricerca, nel terzo capitolo, intitolato *Essere ebrea dopo Auschwitz*, si approfondisce il rapporto di Margarete Susman con l'ebraismo.

L'ultimo capitolo della tesi si divide in due parti. Nella prima parte si indaga il rapporto della Susman con l'ebraismo orientale e con la tradizione chassidica, si argomenta la posizione di questa pensatrice rispetto al dialogo ebraico-tedesco e, successivamente, ci si confronta con la sua interpretazione della figura di Giobbe. Di *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volks* (1946) – ad oggi considerato il titolo più autorevole della scrittrice – vengono analizzati soprattutto il capitolo sul sionismo e gli aspetti relativi al concetto di divieto sulla figura, all'interpretazione della diaspora e al concetto di limite. Queste tematiche vengono lette da una prospettiva ebraico-femminista: richiamando le teorie sul femminile elaborate dalla Susman negli anni Venti si tenta di penetrare la fitta coltre teologica nella quale è avvolto il saggio su Giobbe per scoprire delle possibili intersezioni con l'indagine sulla doppia differenza e sulla ricchezza di valori della quale l'identità ebraico-femminile può farsi portatrice. Tre sono i punti di raccordo ai quali si è arrivati: nella *Galuth*, nella diaspora come condizione di estraneità, fonte di conoscenza, e nella *Shekhinah*, intesa come divinità femminile in esilio sulla Terra, si sono volute individuare alcune tracce del soggetto femminile nomade teorizzato da Rosi Braidotti; nell'avversione della Susman per il sionismo nazionalista, fautore dell'innalzamento delle barriere tra i popoli e della creazione di stati

politicamente definiti, si è rintracciato il nucleo di un pensiero utopico che respinge il concetto di confine; nel discorso inerente il divieto posto sulla figura – che nel libro di Giobbe viene argomentato come fattore discriminante tra cultura greco-cristiana ed ebraica – si è visto un collegamento con la necessità di opporsi all’immagine estetica del femminile definita dall’ordine simbolico patriarcale con cui le donne hanno finito per identificarsi.

Nella seconda parte si analizzano i tre saggi che Margarete Susman dedica a Rosa Luxemburg, la figura femminile che, dopo Rahel Levin Varnhagen, ha maggiormente toccato la sensibilità artistica e politica della scrittrice. In alcune lettere scritte dal carcere la saggista rinviene le tracce più autentiche di una scrittura femminile grazie alla quale è possibile ricostruire la personalità di questa politica e leader rivoluzionaria: un’immagine, quest’ultima, che sembra discordare con la sua più comune rappresentazione pubblica. La figura della Luxemburg – quintessenza di una triplice estraneità in cui convivono la donna, l’ebrea e la rivoluzionaria – richiama l’attenzione di altre due saggiste ebraiche affini alla Susman: Hannah Arendt e Bertha Badt-Strauss. È stato riservato un approfondimento al paragone fra le diverse letture di questa donna straordinaria.

Gli incontri zurighesi con Paul Celan e la corrispondenza tra i due, che comprende gli anni tra il ’63 e il ’65, chiudono l’argomentazione. È proprio leggendo i saggi su Rosa Luxemburg della Susman – oltre ad altri suoi scritti su Spinoza e sull’ebraismo – che il giovane poeta raccoglie ed eredita una parte significativa del suo messaggio spirituale. Nella poesia *Vom Großen*, un ritratto commosso che Paul Celan dedica a Margarete Susman, la sua “maestra” viene paragonata ad Ester, la *Erlöserin* del popolo ebraico. Si tratta della redentrica che, compiendo un atto di verità, di purificazione e di metamorfosi religioso-culturale, incarna al meglio la costellazione della donna ebraica, di colei che, come una Pallade Atena del Novecento, “affascina” e, al contempo, “estranza da sé”.

I Capitolo

Tra Forma e Dialogo: la scrittura saggistica di Margarete Susman

I.1. Il percorso di Margarete Susman verso la scrittura critica

Per una poetessa e saggista che ha dedicato la propria vita a un'instancabile ricerca della propria identità religiosa, politica e sessuale, il rapporto tra lingua e scrittura – inteso come nodo metodologico e tematico al quale molte scrittrici del Novecento si sono dedicate in maniera approfondita – ha rivestito un ruolo di primo piano. Mossa da un'intensa e sincera passione per la conoscenza, Margarete Susman si è confrontata con una considerevole varietà di contesti culturali, che le hanno dato l'opportunità non solo di tenere viva una eccezionale intelligenza critica ma anche di veicolarla nella forma letteraria più conforme alle modalità attraverso le quali la sua sensibilità letteraria e culturale si è misurata con lo *Zeitgeist*, lo spirito del proprio tempo.

Proprio il dialogo con le forme letterarie ha costituito per la Susman un elemento di riflessione costante, il che è dimostrato, come vedremo, sia da alcuni studi teorici sia dalla sua attitudine a una continua ridefinizione dei sentieri della propria scrittura.¹

Il *saggio*, in quanto «forma critica per eccellenza»,² ha sempre giocato un ruolo marginale nella letteratura delle donne. Molte sono le spiegazioni che ruotano attorno a questo dato storico-letterario: l'esclusione delle donne dall'università e l'idea che queste siano predestinate a una scrittura dalla dimensione prettamente quotidiana – come la lettera o il diario – sono certamente tra le più significative.³ A partire dalla fine del XIX secolo – vale a dire in concomitanza con la possibilità di interagire con il mondo accademico – molte donne – sorprendentemente quasi tutte ebreo – si avvicinano alla forma saggio seguendo un percorso, come vedremo nel corso del primo capitolo, specificatamente al femminile.

L'iter che Margarete Susman intraprende verso la scrittura critica s'inserisce certamente in questo orizzonte storico ma va anche letto come un processo di conquista individuale caratterizzato da una personale motivazione al dibattito teorico, da un'attitudine al dialogo e, come già accennato, da una profonda passione per la lingua e per i suoi aspetti formali.

¹ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman, un destino ebraico-tedesco*, in ASCARELLI, R. (a cura di), *Oltre la persecuzione. Donne, ebraismo, memoria*, Roma 2004, Carocci, pp. 33-42.

² ADORNO, T. W., *Essay als Form*, in ID., *Noten zur Literatur*, Berlin/Frankfurt a.M. 1958, Suhrkamp, pp. 9-49, qui p. 39.

³ Cfr. NORDMANN, I., *Nachdenken an der Schwelle von Literatur und Theorie. Essayistinnen im 20. Jahrhundert*, in BRINKER-GABLER, G. (a cura di), *Deutsche Literatur von Frauen*, II Vol., München 1988, Beck, pp. 364-379.

In questo contesto, il dibattito sulle forme che la Susman ha condotto con Georg Lukács intorno agli anni Dieci riveste un'importanza centrale. Leggendo, recensendo e interpretando il suo *Die Seele und die Formen*⁴ l'autrice non solo si confronta con una costellazione teorica di grande complessità ma ne estrapola punti di riflessione fondamentali per definire il rapporto tra le "forme" letterarie e la lingua della sua scrittura.

I.1.1. Margarete Susman e Georg Lukács: un confronto sulle forme

Ungeheuer und zart zugleich sind die intellektuellen Tragödien der modernen Seele auf ihrem Weg zur Form. Unserem verworrenen Leben, das nicht vorweg durch bestimmte klare Bedingungen gestaltet und darum an sich ganz formlos ist, steht die Form als etwas zugleich viel intensiver Erstrebt und viel schwerer zu Erreichendes gegenüber – sei es die Form im Leben sei es im Werk. Das Leben für die eigene Form, das die eigentliche Lebensform der heutigen Menschen ist, birgt Unerträgliches, ist ein bewusstes Speisen der eigenen Kraft aus der eigenen Kraft – ein Kreisen um die eigenen Möglichkeiten, dem nur die ganz Großen gewachsen sind. Dennoch ist dies unser Schicksal und unser notwendiges Schicksal, weil wir so viel mehr der Form bedürfen als alle früheren Zeiten und zugleich so unendlich gewaltsamer um sie werben müssen.⁵

Nella recensione alla raccolta di saggi *Die Seele und die Formen* di Georg Lukács (1885-1971), Margarete Susman delinea il difficile percorso dell'anima individuale moderna verso la forma. Partendo dalla necessità di ricercare una modalità di espressione linguistica che esprima i contenuti di una realtà frammentaria – perché ormai priva di riferimenti tradizionali – Margarete Susman coglie e condivide il nuovo orizzonte critico definito da Lukács, che si basa sulla forma in quanto esperienza centrale della cultura filosofica moderna. Solo nella forma, infatti, l'uomo può sperare di trovare la strada che porta alla salvezza e all'assoluto. Si tratta di un percorso obbligato che l'uomo intellettualmente impegnato deve saper intraprendere e che contiene significati mistico-religiosi legati all'espressione più pura dell'anima.⁶ In una condizione di sostanziale mancanza di fede si

⁴ LUKÁCS, G., *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, Egon Fleischel & co., pp. 1-40. [Edizione italiana a cura di F. Fortini, *Essenza e forma del saggio: una lettera a Leo Popper*, in *L'anima e le forme*, Milano 2002, SE, pp. 15-37]

⁵ SUSMAN, M., *Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Rezension*, in «Frankfurter Zeitung» del 5.12.1912; ristampato in SUSMAN, M., *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, a cura e con postfazione di Ingeborg Nordmann, Frankfurt a. M. 1996, Jüdischer Verlag, pp. 15-21 [d'ora in poi indicato con la sigla *EuB*].

«Poderose e insieme pregne di grazia sono le tragedie intellettuali che coinvolgono l'anima moderna nel suo percorso verso la forma. Di fronte ad una vita piena di confusione, che non dispone di alcuna strutturazione regolata da presupposti chiari ed è di per sé priva di forma, questa s'innalza come elemento intensamente desiderato da noi tutti e, allo stesso tempo, come qualcosa di difficilmente raggiungibile – sia che si tratti di forma nella vita che nell'opera. Vivere per la propria forma – che è poi la forma vitale dell'uomo moderno – nasconde qualcosa di intollerabile ed è un consapevole attingere nutrimento della propria forza dalla forza stessa – un ruotare intorno alle proprie possibilità che è alla portata solo delle personalità veramente grandi. In ogni caso è questo il nostro destino, ed è un destino necessario perché proprio oggi abbiamo bisogno della forma come in nessun'altra epoca passata e, allo stesso tempo e a maggior ragione, dobbiamo cercare di conquistarla con una forza inaudita.» [Laddove non diversamente specificato trattasi di mie traduzioni]

⁶ Cfr. *ibidem*.

avverte, secondo l'autrice, un urgente bisogno di credere nella solidità della «forma», il principio nel quale dovrebbero convergere le rappresentazioni dell'anima stessa.

Gli anni berlinesi tra 1906 e il 1912 rappresentano per Lukács e per la Susman un periodo di formazione importante. Entrambi allievi del sociologo Georg Simmel (1858-1918), del quale ereditano gli insegnamenti della *Lebensphilosophie*, i due intellettuali danno vita a interessanti riflessioni teoriche, al centro delle quali sta la dialettica tra il concetto di «vita» e il concetto di «forma». Per Lukács la forma è l'elemento fondante della letteratura poiché, rispecchiando la situazione estetica e sociologica di un tempo, essa mette in comunicazione la vita interna ed esterna del prodotto artistico;⁷ nel relazionarsi con queste riflessioni la Susman, da scrittrice, riconosce la centralità della forma intesa come esperienza chiave della ricerca letteraria e la abbina ad un discorso mistico-chassidico che, proprio in questi anni, si stava configurando come un ambito d'interesse di prim'ordine.

Sia per Lukács sia per la Susman l'anima rappresenta l'essenza autentica delle cose, una soggettività che definisce, attraverso una forza creativa, tutti i prodotti artistici e culturali.⁸ Con essa si confrontano dialetticamente «le forme», manifestazioni immanenti che si introducono, in maniera dinamica, nel flusso della «vita» – intesa non come mera esistenza ma come «vita sostanziale»⁹ – dando una direzione specifica all'esperienza umana e opponendosi alla dimensione caotica dell'empirismo comune.¹⁰

Nel suo ruolo mistico di «salvatrice» in un'epoca di miscredenza «la forma», ragiona la Susman seguendo il percorso lukácsiano, si impone al di sopra di tutte «le forme singole», ergendosi a «giudice supremo dell'esistenza».¹¹ Essa riflette i problemi della natura umana e si pone in un rapporto dialettico con l'anima che è tenuta, da parte sua, a dare una risposta ai problemi presentati dalla forma stessa:

⁷ Cfr. BOELLA, L., *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica (1907-1929)*, Bari 1997, De Donato, p. 20-27.

⁸ Cfr. NORDMANN, I., Nota Nr. 2 a *Georg Lukács. Die Seele und die Formen. Rezension*, cit., p. 69.

⁹ Cfr. SAMPAOLO, G., *Il tramonto della tragedia. 'Forma' drammatica e 'vita sostanziale' nel giovane Lukács (1907-1915)*, in «Studi Germanici» Anno XXXVII, 1 (1999), pp. 101-135.

¹⁰ Cfr. CZAJKA, A., *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*, in SUSMAN, M., *Il senso dell'amore*, Reggio Emilia 2007, Diabasis, pp. 11-42. Il concetto di «vita» che Lukács e la Susman condividono in questi anni di formazione (1906-1910) s'inserisce nell'orizzonte teorico attinente alla *Lebensphilosophie*. Essendo entrambi allievi di Georg Simmel, infatti, i due intellettuali formulano un concetto di «vita» che collima con quello sintetizzato dalla Susman nella citazione in nota 1. Secondo Simmel la «vita» non è un «mero esserci» fermo e incondizionato, ma è un flusso di energie incontrollato, un fiume in piena, per così dire, all'interno del quale s'inseriscono le manifestazioni della spiritualità umana: le forme. Quest'ultime, pur nella loro positiva espressività, riescono con grande difficoltà ad incidere sulla potenza pressoché incontrollata del movimento vitale. La Susman accentua ulteriormente il carattere violento e incontrollato del flusso vitale e considera degne di nota solamente quelle forme individuali che riescano a conciliare la carica spirituale con la vitalità. Mi sembra che sia proprio nella tensione di queste forme verso la vita che è possibile individuare un percorso parallelo dell'anima verso la forma.

¹¹ LUKÁCS, G., *Über Wesen und Form des Essay*, in *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, Egon Fleischel & co., pp. 1-40. [Edizione italiana a cura di F. Fortini, *Essenza e forma del saggio: una lettera a Leo Popper*, in *L'anima e le forme*, Milano 2002, SE, pp. 15-37]

Und darum erhebt sich in diesen Essays über alle einzelnen Formen immer wieder die Form. Ihrem Wesen und ihrer Beziehung zur Seele müssen alle Darstellungen einzelner Wege zu ihr dienen. Sie, die als Erlöserin des Glaubenslosen, des im eigentlichen Sinne problematischen Menschen erkannt und verehrt ist, ist wiederum für sich als Problem der Seele gegenübergestellt. [...] Aber alle Probleme der Menschennatur spiegeln sich in der Form, und wie sie allein unsere Probleme aufnimmt und löst, als das Gereinigte und Erlöste der Seele gegenübersteht, ist auch die Seele immer neu aufgerufen, die Probleme der Form in sich zu empfangen und zu lösen.¹²

Nella propria recensione alla raccolta di saggi scritti da Lukács, la Susman sembra concentrare l'attenzione sulla lettera inviata a Leo Popper intitolata *Über Wesen und Form des Essays*. È in questo scritto in apertura del libro, infatti, che il «saggio» viene considerato «la» forma che maggiormente rispecchia lo spirito del tempo perché riferisce l'instabilità del nuovo orizzonte storico-letterario e, allo stesso tempo, esprime uno sperimentalismo critico che si oppone alla rigidità dei grandi sistemi filosofici.¹³

Soprattutto nella lettera a Popper, infatti, la scrittrice individua i più significativi contributi riguardanti lo sviluppo teorico del concetto di forma. Nella lettera sono contenuti i nuclei concettuali di un testo che la Susman stessa non esita a definire «il libro di un critico», di colui cioè che venera le forme e intende ispezionarle fino alla radice. Per critico s'intende qui il saggista:¹⁴

Denn »der Kritiker ist der, der das Schicksalhafte in den Formen erblickt, dessen stärkeres Erlebnis jenes Seelengehalt ist, den die Formen indirekt und unbewusst in sich bergen. Die Form ist sein großes Erlebnis«. Es ist das Buch eines Kritikers – aber eines Kritikers in jenem allerweitesten Sinne, der hier bezeichnet wird: eines Durchschauers der

¹² Cfr. SUSMAN, M., *op. cit.*, p. 21. [«E per questo, in questi saggi, la forma si staglia al di sopra di tutte le forme singole. Tutte le rappresentazioni di singoli percorsi devono stare al servizio della sua essenza e del suo rapporto con l'anima. Lei, che è riconosciuta e venerata come salvatrice del miscredente, della persona veramente problematica, viene nuovamente considerata un problema dell'anima in sé. [...] Ma tutti i problemi della natura umana si rispecchiano nella forma e come è lei a prendere su di sé i nostri problemi e a trovarvi una soluzione, nel momento in cui il purificato e il redento stanno di fronte all'anima, allo stesso modo l'anima è chiamata in continuazione ad accogliere i problemi della forma e a risolverli.»]

¹³ Cfr. BOELLA, L., *op. cit.*, pp. 40-48.

¹⁴ Cfr. CANTARUTTI, G./SCHUMACHER, H. (a cura di), *Neuere Studien zur Aphoristik und Essayistik*, Frankfurt a. M. 1986, Lang. In italiano il termine «saggio» viene spesso utilizzato a sproposito. Si parla di saggio in maniera spesso generica senza tenere conto del suo sviluppo letterario europeo, delle sue caratteristiche formali che, in effetti, sono sconosciute persino a molti addetti ai lavori. L'italiano corrente è solito associare la parola «saggio» ad un'argomentazione di natura strettamente accademica: ad ingannare molti italo-foni è spesso l'identità del significante, ma non del significato, con l'aggettivo «saggio», riferibile all'uomo, lo scrittore, l'intellettuale che può, eventualmente, mettere il lettore in una condizione di inferiorità intellettuale. L'origine etimologica dei due termini è, di fatto, ben distinta: l'aggettivo odierno trova la sua origine nel latino parlato *sāpium* (connesso con *sāpere*, «aver senso, essere saggio»), mentre il sostantivo si riferisce al latino tardo *exāgium*, che significa peso, bilancia, da *exigere* («pesare, ponderare»). Tale sovrapposizione non si è verificata in altre lingue europee, nelle quali ha dominato il termine francese *essai* (*essayer* significa «tentare») – utilizzato per la prima volta da Montaigne – con diversi significati: a volte sta per 'esperimento', altre volte per 'esperienza', altre ancora per 'assaggio'. I termini «saggio» e «scrittura saggistica», che ricorrono spesso nella presente ricerca, andranno intesi secondo il senso di *essay*, di *Versuch*, di assaggio. Inoltre, per sottolineare la centralità del discorso formale che guida la logica della presente ricerca, la parola saggio – intesa come «forma», oggetto d'indagine letteraria e filosofica – viene indicata in corsivo.

Formen bis in die Wurzel ihres Entstehens, eines Anbeters der Form als der menschlichen Erlösung und Erschließung zugleich.¹⁵

Come l'Hofmannstahl di *Ein Brief* (1902), anche il giovane filosofo ungherese sceglie la lettera come mezzo di comunicazione privilegiato per veicolare contenuti culturali in rivolgimento: la lettera riesce a smuovere il sistema concettuale moderno e lo fa definendo formalmente il *saggio*. Secondo Lukács ogni forma d'arte contiene se stessa come forma storica e le premesse che favoriscono l'affermazione del *saggio* sono quelle dell'instabilità, della crisi dell'ordine precostituito e della «criticità».¹⁶ Egli mette implicitamente l'accento sulla profondità di questo cambiamento epocale e riconosce esattamente i limiti storico-formali peculiari del *saggio*: questo nasce con il tramonto dei canoni religiosi e filosofici tardo ottocenteschi, è una reazione all'epoca della certezza rappresentata dal trattato e si afferma nella cultura dell'avanguardia, dove la regola della costruzione finita si dissolve nel dubbio, nella natura poliedrica e apparentemente disordinata che è propria di questa forma letteraria. Tutti principi, questi, che la Susman, nonostante una adesione permanente alla tradizione ottocentesca, non farà a meno di interiorizzare nella sua riflessione teorica sulla forma letteraria da adottare.

Il ruolo centrale che Lukács attribuisce al saggista come pensatore che si relaziona alla vita portando con sé il valore della propria individualità è analogo a quello che Margarete Susman attribuisce al poeta moderno nel suo primo testo critico-letterario intitolato *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* (1910)¹⁷. Nella sezione dedicata al rapporto tra l'Io lirico e il simbolo viene analizzato il processo di formazione dell'Io del poeta partendo dal suo rapporto intimo con il mito: è nella configurazione lirica che la forza del simbolo si mette all'opera. La scrittrice definisce il rapporto del poeta col destino personale – quella verità parziale, immateriale e limitata alla contingenza – come segue:

Nur die ewigen Zusammenhänge des Mythos haben in der lyrischen Kunst Raum, nicht das Schicksal, sondern die über das persönliche Schicksal hinausgehobene Wahrheit des Dichters: die *Form* seines Schicksals. Und darum kann es nie

¹⁵ SUSMAN, M., *op. cit.*, p. 17. «Il critico infatti è colui che intravede nelle forme l'elemento fatale, è colui che prova l'esperienza più intensa di fronte a quel contenuto dell'anima che le forme, indirettamente e inconsapevolmente, nascondono in se stesse. La forma è la sua più grande esperienza». Questo è il libro di un critico – ma il concetto di «critico» va inteso qui nel senso più ampio del termine: colui che è in grado di ispezionare le forme a fondo, fino alla loro radice, di un veneratore della forma e, insieme, della salvezza e dell'apertura umana.» [Cfr. per la citazione trad. it. di F. Fortini, nota 9]

¹⁶ Cfr. BENSE, M., *Über den Essay und seine Prosa*, in «Merkur», 3 (1947), pp. 414-424.

¹⁷ SUSMAN, M., *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, Stuttgart 1910, Strecker & Schröder, p. 16. Anche in SUSMAN, M., *Die Grundbedingungen der modernen deutschen Lyrik*, in EAD., *Vom Geheimnis der Freiheit*, a cura di M. Schlösser, Darmstadt/Zürich 1965, Berlin 1994², Agora, pp. 181-244, d'ora in poi indicato con la sigla *GeA*. Questo testo sulla lirica moderna viene pubblicato nell'ambito della collana intitolata «Kunst und Kultur», curata dagli editori Strecker & Schröder.

das personale, sondern nur das in den allgemeinen ewigen Zusammenhängen des Seins lebende Ich sein, das in ihr Raum hat: das lyrische Ich, das eine Form ist, die der Dichter aus seinem gegebenen Ich erschafft.¹⁸

Come in Lukács, anche per la Susman il destino personale può trovare espressione artistica solo se contestualizzato in una verità più ampia in grado di prendere in considerazione gli aspetti sovratemporali dell'essere. La poesia non deve rappresentare il destino della vita ma la sua forma.¹⁹ L'io lirico, dunque, sembra essere una forma sbocciata dal germe di un io empirico già dato che contiene *in nuce* la forma e la compiutezza che la natura possiede *a priori*:²⁰ «Das empirisch gegebene Ich der Person hat am lyrischen Kunstwerk genau soviel Anteil wie die Puppe am Schmetterling, der Keim an der Blüte.»²¹ Se, secondo la Susman, il momento cruciale del destino lirico ha luogo nel momento in cui la parola poetica si carica di significato simbolico – nell'attimo in cui il poeta-soggetto riesce a farsi oggetto e, dal suo interno, a dargli vita e a renderlo pregno di significato²² –, in Lukács il momento cruciale del lavoro del saggista è costituito dalla trasformazione dei sentimenti in forme, da quell'incontro tra l'anima e le forme che rappresenta la creazione artistica per eccellenza:

Das Schicksalsmoment des Kritikers ist also jenes, wo die Dinge zu Form werden; der Augenblick, wenn alle Gefühle und Erlebnisse, die diesseits und jenseits der Form waren, eine Form bekommen, sich zu Form verschmelzen und verdichten. Es ist der mystische Augenblick der Vereinigung des Außen und des Innen, der Seele und der Form.²³

Nelle rispettive trattazioni teoriche, sia la Susman sia Lukács analizzano il ruolo della poesia nella costellazione contemporanea e avvertono con urgenza i segni di un cambiamento epocale in seno ad essa. La Susman crede che il compito del poeta moderno sia quello di creare una dimensione mitica individuale basata sulla costruzione di un io lirico frutto di un processo creativo individuale; d'altra parte, tuttavia, diagnostica una forte crisi nella lirica moderna tedesca figlia di un'arte poetica ormai

¹⁸ SUSMAN, M., *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, cit., p. 16 [p. 187, GeA]. «Solo i messaggi eterni possono trovare spazio nell'arte lirica, non si tratta del destino, bensì della verità che si eleva al di sopra del destino individuale: la *forma* del suo destino. Per questo motivo non è l'io individuale ma solo l'io che vive nelle relazioni eterne sovra-individuali dell'Essere a poter trovare spazio nella lirica: è l'io lirico, una forma che il poeta stesso riesce a creare a partire dal proprio io dato.»

¹⁹ Cfr. CZAJKA, A., *op. cit.*, pp. 17-19.

²⁰ SUSMAN, M., *Goethes Verhältnis zur Schönheit*, in EAD., *Gestalten und Kreise*, a cura di M. Schlösser, Stuttgart/Konstanz 1964, Diana Verlag, pp. 9-23.

²¹ SUSMAN, M., *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, cit., pp. 19-20 [189]. «Il modo in cui l'io empirico della persona partecipa dell'opera lirica è come quello che lega la crisalide e la farfalla, il seme e il fiore.»

²² *Ivi*, p. 20 sgg. [190 sgg.]

²³ LUKÁCS, G., *Über Wesen und Form des Essay*, cit., pp. 17-18. «Per il critico dunque il momento del destino è quello in cui le cose diventano forme, è l'attimo nel quale tutti i sentimenti e le esperienze che erano al di qua e al di là della forma ricevono una forma, si mescolano e si coagulano in una forma. È l'attimo mistico dell'unione di ciò che sta fuori e di ciò che sta dentro, dell'anima e della forma [...]» [Trad. it. cit., p. 24].

marcia, ma che si ostina comunque a nascondersi dietro ad una falsa aura di novità.²⁴ L'autrice riconosce in Friedrich Nietzsche l'artefice della «tempesta» concettuale in atto, di un processo di cambiamento che vede la forza vitale creatrice della lingua prendere il sopravvento su tutto ciò che è appassito e improduttivo. È con lui che poesia e filosofia si sono scontrate con violenza, aprendo alla lingua le porte di una dimensione spirituale più ampia che le permette di diventare spirito vitale. La lingua diventa protagonista della scrittura, non è più mero strumento al servizio di essa:

Dieser Sturm, der alles ergriff, was er berührte, hat nicht zum wenigsten sein vornehmstes Werkzeug ergriffen: Die Sprache. Er hat das feste logische Formelwesen der philosophischen Sprache, das Schopenhauer gelockert hatte, vollends gelöst und in alle Lüfte gesprengt. Nietzsche konnte nicht bei der einleuchtenden Prosasprache Schopenhauers stehen bleiben; der letzte Rest vom Schematismus musste sich in die Sprache vernichten. [...] Indem ein übermächtiges Leben ungehemmt auch in die Sprache sich ergoss, aus der alle frühere Philosophie es sorgfältig fernzuhalten gestrebt hatte, wurde sie aus einem Mittel zum Zweck, gewann sie den Charakter der reinen lebendigen, der lyrischen Sprache zurück.²⁵

L'intellettuale moderno, di fronte ad un potenziale linguistico così autorevole, si vede costretto a mettere in discussione l'uso linguistico tradizionale e cerca di trovarvi un'alternativa.²⁶ È proprio nel processo di trasformazione della lingua da strumento a fine della scrittura che la poesia deve insistere per riacquistare una sua credibilità di fronte alla verità filosofica: il poeta, dice la Susman ragionando con Nietzsche, ha falsificato la verità ricorrendo ad eccessivi «ritocchi».²⁷ Poiché tuttavia la verità filosofico-religiosa e quella poetica non hanno ancora trovato un punto di incontro, è necessario che la poesia prenda le mosse dalla verità artistica la quale, abitando nella forma, è in grado di confinare l'ambito d'azione della poesia in un raggio d'azione di contingenza – e quindi di verità – ben definito. Per la Susman tale definitezza si traduce nella necessità di una poesia che, ricorrendo ad un uso insieme concreto ed astratto della lingua, dia vita a una forma artistica dotata di verità simbolica. È nel simbolo e nella forma artistica che deve risiedere la verità della nuova poesia e dunque la sua religiosità. È nel simbolo che il rapporto della singolarità con la totalità conosce il suo momento migliore:

²⁴ SUSMAN, M., *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, cit., p. 82. [216]

²⁵ *Ivi*, p. 88 [225]. [«Questa tempesta che ha colpito tutto ciò che ha trovato non ha mancato di afferrare il suo più nobile strumento: la lingua. È stata lei ad aver dissolto e ad aver fatto saltare la natura rigidamente formulare della lingua filosofica che Schopenhauer aveva già ammorbidito. Nietzsche non poteva fermarsi all'illuminante lingua prosastica di Schopenhauer. L'ultimo residuo di schematismo linguistico doveva essere annientato. [...] Riversandosi un flusso vitale incontrollabile anche nella lingua, dalla quale tutta la filosofia precedente aveva accuratamente cercato di tenersi lontana, questa da mezzo si è trasformata in fine, riconquistando il carattere della lingua lirica puramente viva.»]

²⁶ Cfr. HAHN, B., *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*, Berlin 2002, Berlin Verlag, p. 299.

²⁷ Cfr. SUSMAN, M., *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, cit., p. 88.

Denn das Symbol, das immer aus der Vermischung eines Geistigen mit einem bloß Lebenden, eines Individuellen mit einem Unpersönlichen entsteht, das immer die Begeisterung eines Unbegeisteten, die Sachwerdung eines Subjektiven ist, wird hier zu einer komplizierten, verworrenen und verwirrenden Mischung. [...] Das Symbol ist die Brechung des Verhältnisses zum Ganzen in einem Einzelnen und darum immer von beiden Seiten, dem Geist wie der Sache, gleich sehr bestimmt.²⁸

La Susman arriva alla conclusione che un orizzonte culturale complesso come quello del primo Novecento non può più essere designato dalla poesia, ma deve fare spazio ad una nuova scrittura che prenda le mosse dal testo filosofico. Dopo Nietzsche, prosegue l'autrice, trovare delle nuove modalità di espressione diventa una necessità impellente per qualsiasi pensatore. Il poeta sarà colui che risentirà maggiormente di tale rivoluzione:

So entbrennt vor unseren Augen in der Lyrik selbst der Kampf des Philosophen gegen den Lyriker, der seine Sprache da, wo sie wirklich Dichtung ist, zu einer Dynamik ohnegleichen steigert. [...] Es entsteht eine Lyrik, an der kein Lyriker sich mehr orientieren, an die keiner anschließen, die keiner mehr entwickeln kann. Sie steht in vulkanischer Kraft und Schönheit ausschließend und vereinsamt da.²⁹

Anche Lukács vede nella poesia il termine di paragone con il quale il critico moderno deve necessariamente misurarsi. Si tratta tuttavia di un confronto dinamico che porta cioè ad un superamento della dimensione lirica tradizionale, considerata ormai insufficiente:

Ich will kurz sein: wenn man die verschiedenen Formen der Dichtung mit dem vom Prisma gebrochenen Sonnenlicht vergleichen würde, so wären die Schriften der Essayisten die ultravioletten Strahlen.³⁰

L'anima e le forme possono essere percepite solo in una forma superiore in grado di raccoglierle entrambe: si tratta del *saggio*. È quest'ultimo a svelare l'esperienza vitale racchiusa nell'arte.³¹ Il primato artistico del *saggio* sugli altri generi di scrittura pare sia dato proprio dalla sua evidente vicinanza agli aspetti pragmatici, empirici dell'esistenza.³² In questo modo esso si avvicina alla

²⁸ SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., pp. 46-47. [«Il simbolo, infatti, che sorge sempre dalla mescolanza di un elemento spirituale con un elemento meramente vivente, di un individuale con un impersonale, che è sempre la spiritualizzazione di un non-spirituale, l'oggettivazione di un soggettivo, diviene qui una mescolanza più complicata, più intricata e sconcertante. [...] Il simbolo è il rifrangersi del rapporto con la totalità in un singolare e perciò è sempre parimenti determinato da entrambi i lati, dallo spirito come dalla cosa.» Trad. it. cit., p. 71]

²⁹ SUSMAN, M., *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, cit., p. 89 [225-26]. «Così è davanti ai nostri occhi che si accende la guerra del filosofo contro il poeta il quale è tenuto a far sì che la propria lingua – laddove sia davvero poesia – raggiunga dei livelli di dinamicità senza uguali. [...] A nascere è una poesia di fronte alla quale nessun poeta può più orientarsi, alla quale nessuno è più in grado di attenersi, che nessuno può più portare avanti. Se ne sta lì isolata da tutto, sola con la sua forza e la sua bellezza vulcanica.»

³⁰ LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 15. [«In breve: se paragonassimo le diverse forme della poesia alla luce del sole rifratta dal prisma, gli scritti dei saggisti sarebbero i raggi ultravioletti.» Trad. it. cit., p. 22]

³¹ Cfr. BENASSI, S., *Rilievi sulla scrittura di saggio nel Novecento*, in «Studi di Estetica», Anno X (1982), pp. 101-118.

³² LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 15 sgg.

risoluzione del conflitto che attraversa l'opera di Lukács e sta al centro del dibattito del vitalismo simmeliano: quello tra «vita» e «forma». Da una parte, infatti, l'artista non può limitarsi solamente al «riflesso incerto e fantasmatico»³³ della vita, all'espressione puramente estetica, ma deve ricercare finalmente un fondamento empirico. Dall'altra, tuttavia, la specificità storica del *saggio* è legata al suo anelito alla poliedricità: la realtà è vista come un prisma e la modalità d'interpretazione del reale sta nel cogliere la molteplicità delle forme in cui la vita si manifesta.

Il *saggio* propone una verità di natura particolare, valida nell'ambito dell'*hic et nunc*: esso sembra innescare un processo mentale che richiama l'effimera sensazione di chi, osservando un quadro celebre, ne avverte la somiglianza con un soggetto simile senza riuscire a riportare alla mente il riferimento esatto.³⁴

I.1.2. Accordi e disaccordi: la lettera di Georg Lukács a Margarete Susman

Con la sua lettura di Lukács, la Susman riesce a mettere a fuoco i punti fondamentali della lettera a Popper, testo dal quale l'autrice deve aver preso spunto per molte riflessioni.³⁵ La risposta dell'autore alla recensione, contenuta in una lettera privata inviata alla Susman il 25 settembre 1912,³⁶ palesa le reazioni di Lukács, che sono in parte di critica e in parte di condivisione.

Ciò che il filosofo apprezza a fatica nella lettura della Susman è il concetto di «autore mistico» che viene proposto. A parere dell'autrice, infatti, *Die Seele und die Formen* sembra essere il libro scritto da un mistico miscredente, un intellettuale disperato che raccoglie in sé la mancanza di fiducia comune all'intellettualismo di quell'epoca: «Man könnte sein Buch das Buch eines modernen, eines glaubenlosen Mystikers nennen; denn es kreist rein um den Weg der Seele zum Absoluten.»³⁷ Se nella Susman è l'anima disperata a rappresentare la misura della veridicità delle cose – perché è essa, in fin dei conti, a percorrere la strada verso l'assoluto – Lukács si sofferma a denunciare la parzialità di questa visione.³⁸ Laddove l'autrice sottolinea l'impossibilità del raggiungimento di una mèta ormai povera di qualsiasi contenuto – e contestualizza tanta disperazione in un ambito storico-filosofico generalizzato –, Lukács afferma che proprio attraverso la disperazione di cui i suoi saggi sono pregni si può raggiungere lo scopo prefissato: il mistico non

³³ Cfr. PIRRO, M., *György Lukács. L'anima e le forme, 1911*, in BONIFAZIO/NELVA/SISTO (a cura di), *Il saggio tedesco del Novecento*, Firenze 2009, Le Lettere, p. 3.

³⁴ Cfr. LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 34 [p. 34].

³⁵ Cfr. Lettera di Margarete Susman a Georg Lukács del 12.8.1911, in *EuB*, p. 80.

³⁶ Cfr. Lettera di Georg Lukács a Margarete Susman del 25.9.1912, in SCHLÖSSER, M. (a cura di), *Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman*, Darmstadt 1964, Erato Presse, pp. 303-307.

³⁷ SUSMAN, M., *Georg Lukács*, cit., p. 17. «Il suo libro potrebbe essere definito il libro di un mistico moderno, di un privo di fede perché ruota attorno alla strada dell'anima verso l'assoluto.»

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 69.

è un miscredente bensì un uomo che intende raggiungere l'assoluto facendo affidamento sulle proprie forze.³⁹

D'altro canto un confronto immediato con le lettere e con la recensione stessa mette in evidenza anche molte affinità tra i due intellettuali. Molto simile è, ad esempio, la concezione dell'entità di anima e delle forme che i due intellettuali propongono. La Susman e Lukács concordano sul ruolo centrale che "la" forma è chiamata a ricoprire nei parametri intellettuali dell'uomo moderno. In *Vom Sinn der Liebe* (1912), saggio sull'amore pubblicato poco dopo la recensione, la Susman vede nella poesia la vera ed unica forma capace di dare voce alla relazione dell'anima con l'eterno: essa non solo ha saputo raccogliere «il velo terreno» e «la via eterna», ma ha saputo dare figura alla forma terrena dell'essere umano, consegnandocene l'immagine «più alta e compiuta.»⁴⁰

Nella recensione, inoltre, la Susman si confronta criticamente con la forma *saggio*, la quale viene considerata un'espressione artistica e umana diametralmente opposta alla tragedia: se in quest'ultima è il lato prettamente psicologico-intellettuale dell'individuo a dominare, nel *saggio* è l'uomo socratico-platonico ad emergere, quello che vive al di là della contingenza e che sa cogliere il reticolo concettuale che si nasconde dietro le nostre esperienze quotidiane.⁴¹

Nella lettera di risposta Lukács riconosce alla scrittrice una notevole capacità analitica, apprezzando in particolar modo la centralità – che egli condivide – conferita al concetto di forma:

Ich fand fast alles Wesentliche meines Buches so stark und sicher durch Sie begriffen und gestaltet, wie ich es bis jetzt bei sehr wenigen Menschen fand. Ich darf ja für dieses Buch, das vielleicht noch weniger als ein Anfang ist, eigentlich auf kein Verständnis hoffen, und sicher keines fordern (wie es eine objektiv abgeschlossene Tat des Geistes verlangen wird). Ist es ja voll von einem intuitiven Wissen des (für mich) Kommenden, von Gedanken, deren Weg und Ziel erst jetzt – wo mir das Ganze und seine Form ganz fremd geworden ist – klar wird. Aber Sie haben es doch als objektives Ganzes fassen können und haben das wichtigste Moment meines Weges erfasst: meinen Formbegriff.⁴²

Nei saggi di Lukács, la Susman vede effettivamente realizzarsi quel percorso che, superando le tragedie di un'epoca nella quale tutto sembra essere privo di fondamento, guida l'anima verso la sua direzione principale: quella che conduce verso "la" forma. Nel momento in cui l'autrice cerca di

³⁹ Cfr. Lettera di Lukács a Susman del 25. 9. 1912, cit., p. 304.

⁴⁰ Cfr. SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, Jena 1912, Diederichs, p. 104. [Edizione italiana a cura di A. Czajka e G. Cunico, *Il senso dell'amore*, cit, p. 105. In corsivo indico alcune modifiche a questa traduzione]

⁴¹ Cfr. SUSMAN, M., *Georg Lukács: Die Seele und die Formen*, cit., pp. 15-21.

⁴² Lettera di Georg Lukács a Margarete Susman del 25.9.1912, cit., p. 304. «Credo che finora Lei sia stata tra le poche ad aver saputo individuare e dare forma a quasi tutti gli elementi essenziali del mio libro con tanta forza e sicurezza. Non sono nella condizione di sperare, né tanto meno di pretendere – come avviene per un fatto oggettivo definito dello spirito –, che questo libro possa venir compreso – d'altronde questo è solo un piccolo inizio. Si tratta certamente di un sapere intuitivo di ciò che (per me) sta per venire, di quei pensieri il cui percorso e la cui mèta mi si sono chiariti solo ora che l'intero e la sua forma si sono estraniare da me. Lei però è riuscita a comprendere ciò come un tutto oggettivo ed ha afferrato il momento più importante del mio percorso: il concetto di forma.»

entrare più concretamente nel percorso intellettuale da affrontare – cercando inoltre di metterlo in atto sulla propria esperienza individuale – s’imbatte inevitabilmente nella scissione tra le due tipologie di esseri umani che costituiscono i due poli opposti che generano tensione nell’uomo moderno: da una parte il poeta, dall’altra l’uomo saggista. Tale scissione apre nell’animo della scrittrice stessa una lacerazione piuttosto problematica. Al “critico”, al “saggista” – figura chiave del tempo moderno che vive nell’«a-figuratività» – si oppone il poeta, quel creatore d’immagini che sembra non essere più in grado di indagare la complessa realtà contemporanea:

Und wiederum scheidet sich vom Essayisten, vom Kritiker im tiefsten und weitesten Sinne, von dem, der immer hinter die Dinge greift und allein ihre Bedeutung zu erfassen sucht, der *Dichter*, der die Dinge selbst sieht und wiedergibt und darum in den Bildern der Dinge statt in ihrer Bedeutung lebt – und ebenso auf der anderen Seite vom tragischen, einzig im Leben selbst formenden Menschen der tragische Dichter, der das Leben dieser Schicksal formenden Menschen formt, wie der Kritiker das menschliche Leben überhaupt.⁴³

Margarete Susman è stata tra le prime a cogliere l’importanza teorica della lettera a Leo Popper, i cui contenuti hanno certamente trovato eco nella sua opera. Il suo saggio-recensione non solo testimonia l’importanza del contributo del giovane Lukács nel pensiero moderno ma dimostra anche la presa di coscienza, da parte della scrittrice, di poter giocare un ruolo di congiunzione importante tra l’impianto formalistico lukácsiano e un impegno teorico femminile che si stava facendo strada: d’altronde, un confronto teorico così profondo con le diverse forme letterarie è indice di una ricerca altrettanto intensa della propria dimensione di scrittrice.

È proprio in questo decennio (1910-1920), infatti, che la Susman si accinge ad affrontare la svolta formale che caratterizzerà il suo *curriculum* letterario e personale: il passaggio dalla poesia – alla quale si era dedicata fino all’età di trent’anni – alla scrittura saggistica. Come abbiamo visto in questa prima parte, la Susman dedica questi anni decisivi ad una attività di approfondimento critico di grande spessore, ad una intensa ricerca della modalità di espressione teorico-letteraria che sia in grado di rispondere alla propria sensibilità (femminile) e all’orizzonte storico-politico con il quale lei, in qualità di soggetto (femminile), intende dialogare.

⁴³ SUSMAN, M., *Georg Lukács: Die Seele und die Formen*, cit., p. 20. «E a sua volta, colui che si distingue dal saggista, dal critico nel senso più profondo e ampio del termine – il quale va a cercare oltre le cose nel tentativo di afferrarne esclusivamente il significato – è il *poeta*, il quale vede le cose così come sono e le riproduce: questi non vive nel significato delle cose dunque, bensì nelle loro immagini. Parallelamente – al lato cioè opposto dell’uomo tragico che forma se stesso solamente nella vita – c’è il poeta tragico, il quale dà forma alla vita di questi esseri umani che creano il destino come fa il critico con la vita umana in generale.»

I.1.3. Margarete Susman: il sottile confine tra teoria e poesia

Il fatto che Lukács, nella lettera a Leo Popper, dedichi grande spazio al dibattito che ruota attorno al cambiamento dei mezzi espressivi e, in particolar modo, al passaggio dalla lirica al *saggio*, è un elemento culturale che non è certo sfuggito all'attenzione di Margarete Susman. La grande differenza che Lukács individua tra il *saggio* e la poesia, «sua sorella»,⁴⁴ consiste nella concezione della verità: laddove la poesia dà l'illusione di ciò che essa rappresenta e prende i suoi motivi dalla vita o dall'arte per crearne spontaneamente di nuovi, il *saggio* non crea niente di nuovo bensì conferisce un nuovo ordine a elementi già esistenti.⁴⁵

L'attenta analisi che la scrittrice dedica agli sviluppi della poesia tedesca d'inizio Novecento in *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* e che, soprattutto per l'importanza conferita al concetto di forma come elemento di redenzione culturale, si avvicina alle teorie del giovane Lukács può essere considerata il resoconto di un processo che ha coinvolto la Susman stessa in prima persona: della lirica tedesca moderna di cui parla, infatti, essa stessa è stata protagonista.

Margarete Susman nasce come poetessa: la sua prima opera è *Mein Land*, una raccolta di liriche.⁴⁶ La sua pubblicazione nel 1901 coincide con l'inizio di un periodo importante per la vita della scrittrice, quello berlinese. La Susman ha alle spalle uno studio di pittura non compiuto – prima a Düsseldorf e poi a Monaco – e i rimpianti di una carriera universitaria desiderata ma mai intrapresa per via dell'impedimento paterno. Nella sua autobiografia ripercorre le tappe spirituali della propria esistenza e definisce così il suo rapporto “intimo” con la poesia:

Ich studierte in München nicht mehr Malerei, sondern Kunstgewerbe, aber als Hauptinhalt meines Lebens quoll hinter allem, was ich tat, immer der schier unerschöpfliche Quell der Dichtung, Dichtung, wie ich sie damals verstand: Ergießung von letzten Empfindungen und Gedanken in wohlklingende Reime. Man macht sich kaum einen Begriff von dieser Überfülle: sie strömte einfach aus mir hervor und entfernte mich von der gelebten Wirklichkeit.⁴⁷

Per la Susman la poesia rappresenta anzitutto un momento di espressione della propria sensibilità e, al momento stesso, del più puro contatto con la «vita», intesa come un flusso spontaneo di energie incontrollate nel quale le «forme» poetiche emergono come frammenti luminosi, manifestazioni di

⁴⁴ LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 29 [p. 30-31].

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 22 [p. 27].

⁴⁶ SUSMAN, M., *Mein Land*, Berlin/Leipzig 1911, Schuster & Löffler Verlag.

⁴⁷ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, Stuttgart 1964, Deutsche Verlags-Anstalt, p. 44. [«A Monaco non ho studiato più pittura ma arte applicata. Dietro tutto ciò che facevo, tuttavia, sgorgava sempre poesia, quella fonte pressoché inesauribile, così come la intendevo all'epoca: l'effusione degli ultimi pensieri e di sentimenti organizzati in rime armoniose. Non è facile farsi un'idea di tanta abbondanza: era semplicemente un flusso che sgorgava da me e che mi teneva lontana dalla realtà vissuta.»]

un «più-che-vita».⁴⁸ Nei suoi componimenti si coglie l'influsso di Rainer Maria Rilke e di Giacomo Leopardi, quel «malinconico straniero» da sempre modello poetico al quale dedica versi di umana vicinanza.⁴⁹ La caducità della vita e l'ineluttabilità della morte sono le tematiche più ricorrenti nelle liriche di *Mein Land*. A livello formale, nonostante qualche concessione al verso libero, si apprezza una sostanziale adesione al canone tradizionale.⁵⁰ Tra le varie recensioni dedicate a questo debutto lirico della Susman senz'altro degna di nota è quella redatta dalla collega austriaca Grete Meisel-Hess che, cogliendo ed apprezzando l'intreccio tra il talento formale e la sensibilità artistica della poetessa, scommette su un promettente futuro letterario della Susman:

Die Gedichte von Margarete Susman sind von ergreifender Wirkung, weil aus ihnen mehr spricht als ein liebliches Formtalent: eine Seele redet zu uns, die den Erlebnissen nicht nachjagt (wie so viele „moderne“ Stimmungshascher), sondern von reichen Eindrücken überflutet wird [...]. Nach diesem Band Gedichte ist von Margarete Susman gewiß noch manch Schönes zu erwarten.⁵¹

Nella raccolta successiva (*Neue Gedichte*, 1907) è la tematica religiosa a dominare – unita alla necessità profetica di rivolgersi ad un “Tu” superiore – e prende piede un maggior rigore formale: la parola poetica ha bisogno di quel rispetto linguistico specifico che Margarete Susman teme di non saper raggiungere e che, in *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, sa ritrovare solo in Stefan George.⁵² La vita poetica di quest'ultimo, al quale è dedicata una parte centrale di questo libro, si

⁴⁸ NORDMANN, I., «Nicht verlockt: entschlossen und mit der Lyra» Margarete Susman, in BRINKER-GABLER, G. (a cura di), *Deutsche Literatur der Frauen*, II Vol., cit., pp. 367-371, qui p. 368.

⁴⁹ Cfr. SUSMAN, M., *An Leopardi*, in *Mein Land*, cit., p. 13 [«Du bist's allein, dem meine Seele glaubt,/ Schwermütiger Fremdling mir so tief verwandt»].

⁵⁰ Cfr. SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., pp. 25-26; cfr. UECKERT, C., *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, Hamburg 2000, Europäische Verlagsanstalt. Contrariamente alla Lasker-Schüler, sua contemporanea e conoscente, la Susman preferisce non prendere le distanze dalla tradizione. L'elemento moderno della sua lirica sta piuttosto nella problematicità di un contenuto ermetico, spesso impenetrabile. La poetessa nella quale la Susman confesserà, in età avanzata, di riconoscersi completamente è la giovane Ingeborg Bachmann, sebbene le due non ebbero mai occasione di incontrarsi; il ricorso simbolico all'acqua (la Susman fa soprattutto riferimento ad *Undine geht*, 1961), l'apertura all'estraneità, la sua disposizione positiva al dialogo sono elementi vicini alla propria personalità.

⁵¹ MEISEL-HESS, G., *Rezension zu Mein Land. Gedichte von Margarete Susman*, in «Die Gesellschaft» Nr. 17 II (1901), pp. 323-324.

⁵² Cfr. EGYPTEN, J., *Margarete Susman und der George-Kreis. Persönliche Beziehungen, Dichtungstheorie und Weiblichkeitsentwurf*, in OELMANN/RAULFF (a cura di), *Frauen um Stefan George*, Göttingen 2010, Wallstein Verlag, pp. 157-171; cfr. anche SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., pp. 50-52. Durante gli anni di studio a Monaco Margarete Susman entra in contatto con il circolo di Stefan George al quale viene introdotta dal poeta Karl Wolfskehl. È in tale contesto che stringe amicizia con la collega ed amica Gertrud Kantorowicz che ne faceva parte. Molte delle riflessioni teoretiche sulla lirica argomentate in *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* devono aver preso avvio dalla frequentazione del cosiddetto “George-Kreis”. In questi anni Margarete Susman si avvicina, anche sentimentalmente, al giovane filosofo Erwin Kircher che aveva apprezzato le sue poesie e le aveva fatte conoscere ai circoli intellettuali monacensi. Karl Wolfskehl, con il quale Margarete Susman intrattenne un lungo ed intenso scambio epistolare, rappresentò un riferimento poetico per la scrittrice: «Es gibt nur einen einzigen Menschen, der mit einmal Arbeit am Dichten gezeigt hat: Karl Wolfskehl. Die kurze Korrektur, die er damals einem meiner Gedichte gegenüber anbrachte, ist mir für immer im Gedächtnis geblieben.»

esprime attraverso l'adesione alla forma, l'unica strada percorribile per salvarsi concretamente dal caos che impedisce l'autodeterminazione individuale.⁵³

L'istanza strettamente privata nella quale Margarete Susman aveva rinchiuso la vocazione poetica la porta presto a disconoscere il proprio talento. Il confronto con alcune colleghe che, diversamente da lei, riuscivano a rapportarsi efficacemente con l'orizzonte pubblico si rivela per la Susman la cartina di tornasole ad un'inadeguatezza lirica da tempo temuta. Con sguardo modesto la scrittrice osserva il rapporto di Ricarda Huch ed Else Lasker-Schüler con la poesia e, nel confrontarlo col proprio, ne esce sconfitta:

Der Unterschied zwischen Ricarda Huch, Else Lasker-Schüler und mir hing mit etwas Grundlegendem zusammen: mit dem Verhältnis zu unserer Dichtung. Diese beiden Dichterinnen fühlten sich durch ihr Dichtertum aus der Gemeinschaft der Menschen herausgehoben und erlebten es mit Stolz und Würde als ihre eigenste Bestimmung, ihr eigentliches Schicksal, das sie von den gewöhnlichen Menschen trennte. Für mich war das Dichten immer etwas, das allein mich selbst anging, eine innere Befreiung, die mit meinem äußeren Verhalten nichts zu tun hatte, und das lag sicher nicht allein an der größeren Bedeutung jener beiden.⁵⁴

La strada che ha portato la Susman ad abbandonare la lirica in favore della saggistica passa per due tappe fondamentali: da una parte, come abbiamo visto, c'è l'ammissione di una sostanziale carenza di vocazione poetica rispetto ad altre poetesse della sua epoca; dall'altra cresce in lei la necessità di dare voce ad un tempo difficile, l'urgenza di una denuncia politica e teorica organica unita all'invito ad abbandonare la stagione dell'apoliticità, a suo avviso una delle cause morali scatenanti della Prima Guerra Mondiale, come spiegherà nel saggio *Die Revolution und die Frau* del 1918.⁵⁵ La poesia non è più in grado di esprimere la complessità del reale e va «sacrificata»⁵⁶ a vantaggio di una produzione letteraria più conforme alla contemporaneità: l'esperienza della guerra, il fallimento della rivoluzione e l'attentato a Rosa Luxemburg sono eventi che lasciano un segno indelebile nella sensibilità di Margarete Susman.⁵⁷

Dedicandosi a diverse tematiche di natura culturale, politica e religiosa, Margarete Susman comincia a farsi un nome nei circoli intellettuali ebraici soprattutto grazie al suo contributo per il

⁵³ Cfr. SUSMAN, M., *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, cit., p. 101 sgg.

⁵⁴ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 48. «La differenza tra me, Ricarda Huch ed Else Lasker-Schüler sta in un fatto fondamentale: nel nostro rapporto con la poesia. Grazie alla loro poesia, che vivevano con orgoglio e dignità, queste due poetesse riuscivano ad innalzarsi al di sopra della comunità degli umani. Quella era la loro vocazione, il loro destino che le definiva rispetto agli altri umani. Per me la poesia è sempre stato qualcosa che ha riguardato solo me stessa, una liberazione interiore che non aveva niente a che vedere con le reazioni esterne: il che non era dovuto solamente all'importanza che le due scrittrici ricoprivano.»

⁵⁵ Cfr. NORDMANN, I., *Der Dialog ist Bruch und Beginn: Zu Margarete Susman*, in CARLEBACH, J. (a cura di), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Berlin 1993, Metropol Verlag, pp. 203-218.

⁵⁶ Cfr. LEVIN GOLDSCHMIDT, H., *Leben und Werk Margarete Susmans*, in SCHLÖSSER, M. (a cura di) *Auf gespaltenem Pfad*, cit., pp. 31-49.

⁵⁷ Cfr. HAHN, B., *Die Jüdin Pallas Athene*, cit., p. 200.

volume *Vom Judentum* (1913), che aveva raccolto le voci più autorevoli del dibattito ebraico del tempo. A partire dal 1917 la scrittrice pubblica per la rivista diretta da Martin Buber (1878-1965) «Der Jude»⁵⁸ e, contestualmente, inizia a curare la sezione culturale della «Literarische Welt» e della «Neue Rundschau» – solo per citare le riviste le più note. L'attività da pubblicista per la «Frankfurter Zeitung», alla quale la scrittrice era stata introdotta dal suo amico, editore e caporedattore Heinrich Simon,⁵⁹ durava ormai dal 1907, l'anno in cui Margarete Susman aveva scritto il suo primo saggio intitolato *Judentum und Kultur*.⁶⁰ Per anni la Susman cura l'importante *feuilleton* letterario della «Frankfurter Zeitung», collaborazione che la forma profondamente fino a trasformarla in una saggista di prim'ordine.

Il processo di trasformazione che ha visto questa intellettuale preferire il *saggio* alla lirica non può tuttavia definirsi radicale: la Susman continuerà infatti a scrivere poesie fino alla morte ed acconsentirà alla pubblicazione delle sue raccolte solo negli ultimi anni di vita.⁶¹ Il nucleo lirico originario soccombe solo apparentemente: esso rimarrà sempre inglobato in una scrittura saggistica assolutamente singolare, un ponte tra poesia e teoria (Ingeborg Nordmann la definisce una «Grenzgängerin zwischen Dichtung und Theorie»)⁶² nel quale le immagini di un mondo religioso e spirituale trovano la loro cornice migliore: soprattutto i ritratti dedicati alle *Frauen der Romantik* e a Rosa Luxemburg riveleranno questo aspetto particolare.

⁵⁸ Cfr. DI CESARE, D., *Ebraismo, dialogo, scrittura nel pensiero di Martin Buber*, in VINCI/TENENBAUM (a cura di), *Filosofia e ebraismo. Da Spinoza a Levinas*, Firenze 1993, Giuntina, pp. 89-110; cfr. anche il III capitolo di questo lavoro. La rivista segue l'orientamento di sionismo socialista che Martin Buber aveva deciso di assumere in seguito alla decisione di allontanarsi dal movimento politico-nazionalista di Theodor Herzl. Coloro che scrivevano su questa rivista, Susman compresa, condividevano l'ideale di un sionismo spirituale, contrario alla costituzione di uno Stato ebraico in Palestina e aperto ad un dialogo con la popolazione araba.

⁵⁹ Cfr. SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 74.

⁶⁰ Cfr. SUSMAN, M., *Judentum und Kultur*, in «Frankfurter Zeitung» del 16.5.1907.

⁶¹ Cfr. UECKERT, C., *op. cit.*, p. 21. Della Susman usciranno altre due raccolte di liriche: del 1922 sono i *Lieder von Tod und Erlösung*, del 1953 *Aus sich wandelnder Zeit*. In entrambi i casi si tratta di compendi di liriche scritte durante gli anni di attività “saggistica” e testimoniano il fatto che la Susman abbia svolto un'attività poetica parallela.

⁶² NORDMANN, I., *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in *EuB*, p. 230. La Nordmann individua in Nietzsche e in Goethe i due modelli linguistici e formali più importanti per la scrittura critica di Margarete Susman. Il processo di decifrazione di elementi linguistici nascosti nel testo filosofico – che è un processo di matrice nietzschiana – appassiona notevolmente la scrittrice. Partendo dal presupposto che religione e filosofia sono legate da una relazione silenziosa che vuole essere svelata, la Susman ingloba la sfera del “non detto” nell'esperienza della religiosità, la quale va intesa come esperienza mistica dal respiro universale: la scelta linguistica è imprescindibile dall'esperienza religiosa, diventa un tutt'uno con essa.

I.1.4. «Nicht verlockt: entschlossen, und mit der Lyra»: il dialogo linguistico con Martin Buber

Alla stregua di quello con Lukács, il confronto con Martin Buber, del quale Margarete Susman recensisce nel 1914 *Daniel, Gespräche von der Verwirklichung*, costituisce una tappa importante per il processo di crescita culturale che, in questi anni, stava coinvolgendo la scrittrice: l'incontro con il mondo ebraico di provenienza orientale, il suo appello al rinnovamento spirituale dell'ebraismo tedesco e il suo contributo alla conoscenza della mistica chassidica si sarebbero rivelati aspetti decisivi per la Susman e per una generazione intera di intellettuali vicini al culturismo.⁶³ Si tratta di un percorso che si misura anzitutto con un rapporto dialettico con la Scrittura – si pensi alla traduzione che Buber e Rosenzweig pubblicano nel 1925 e che la Susman recensisce⁶⁴ – e che passa per un confronto empatico con essa, con la sua duttilità e con la dimensione dell'indicibilità che porta con sé: «Die Schrift als Schrift als ein lebendiges sprachliches Ganzes, will in dieser rein dem Wort hingegebenen Erfassung hörbar werden.»⁶⁵

La lingua, in quanto «strumento della volontà di salvezza e di redenzione», deve essere in grado di opporsi ai vuoti contenuti dettati dalla ragione e di optare per l'espressione di una vibrante realtà vissuta:

So ist die Sprache immer deutlicher zum Instrument seines Rettungs- und Erlösungswillens geworden. Vom Anbeginn ist sein innerstes Bemühen, [...], «Spannung zum Sagen und Unsagbaren» gewesen. [...] Es ist darum durchaus konsequent, dass hier im Gegensatz zu der strengen mathematischen Begriffssprache, in der die rationale Erkenntnis vorgetragen wird, eine Sprache der Symbole und Bilder vom Erleben redet. [...] Eine strenge Begriffssprache von diesem Buch zu verlangen, hieße seinen Sinn und Geist missverstehen.⁶⁶

La lingua buberiana porta con sé non solo il valore del silenzio, delle pause, dell'ascolto tipicamente ebraici («Darum trägt die Sprache dieses Buches vielfach jenes schwer gelöste und lösbare Siegel des Schweigens an sich»)⁶⁷ ma si pone, negando le linee di demarcazione, in quella

⁶³ Cfr. SONINO, C., *Percorsi dell'ebraismo orientale*, in FIORENTINO/SAMPAOLO (a cura di), *Atlante della letteratura tedesca*, Macerata 2009, Quodlibet, pp. 332-337.

⁶⁴ Cfr. SUSMAN, M., *Die neue Übersetzung der Heiligen Schrift. Zur Bibel-Übersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber*, in «Basler Nachrichten» del 18.2.1928; ristampato in *EuB*, pp. 204-208.

⁶⁵ *Ivi*, p. 206-207. [«La Scrittura come Scrittura, come insieme linguistico pieno di vita, vuole rendersi ascoltabile in questa dimensione puramente dedita alla parola.»]

⁶⁶ SUSMAN, M., *Martin Buber. Von der Verwirklichung*, in «FZ» del 28.5.1914; ristampato in *GeA*, pp. 144-154, qui pp. 147-153. [«Dunque la lingua è diventata sempre di più uno strumento della sua volontà di salvezza e di redenzione. La sua volontà più intima è stata, sin dall'inizio, quella di una “tensione verso una lingua dell'indicibile.” [...] È dunque assolutamente logico che a parlare qui sia una lingua dei simboli e delle immagini vissute che si oppone ad una lingua rigidamente matematica nella quale viene portata avanti una conoscenza razionale. [...] Pretendere una lingua strettamente scientifica da questo libro significherebbe fraintenderne il senso e lo spirito.»]

⁶⁷ *Ivi*, p. 154. [«La lingua di questo libro dunque porta a sé, in maniera importante, il sigillo difficilmente risolto e risolvibile, del silenzio»]

condizione di passaggio tra “dicibilità” e “indicibilità”, tra linguaggio poetico e linguaggio critico che Margarete Susman non potrà fare a meno di ereditare:

Wir dürfen von diesem Buche der Konfessionen weder die in sich ausschwingende Klarheit der dichterischen noch die Schärfe und Präzision der wissenschaftlichen Sprache verlangen. Die Worte, deren Buber sich bedient, sind nicht deutlich und bestimmt, sondern weich und schwankend; sie sind so wenig die schematischen Hilfsmittel der Wissenschaft wie die in sich selbst lebendigen Symbole des Dichters.⁶⁸

Leggendo Buber, la Susman trova una chiave importante per impostare uno scambio “dialogico” con la lingua della scrittura. Inoltre, anticipando alcuni percorsi tematici che, come avremo modo di approfondire, si riveleranno fondamentali per il poststrutturalismo vicino al femminismo, la scrittrice intuisce anche alcuni vizi del *modus pensandi* fondato sul dominio della ragione – basato cioè sulla polarizzazione, sulla demarcazione, sulla categorizzazione – nei quali né Buber né la Susman in prima persona intendono rimanere imprigionati:

Alle uns so geläufigen Scheidungen wie Seele und Welt, Welt und Gott, Subjekt und Objekt, Erlebendes und Erlebtes – alle diese polaren Entzweiungen der Wirklichkeit, die ihr selbst gegenüber schon nachträglich und unwirklich sind, haben wir einzeln oder nebeneinandergestellt für die wahre Wirklichkeit genommen. Aber weder getrennt noch in ihrer Zusammenfügungen sind sie wirklich; Wirklichkeit wird allein ergriffen in jener Tiefe des Seins, wo alle diese Scheidungen nicht gelten: in der *gelebten Einheit* beider.⁶⁹

L’immagine alla quale Margarete Susman ricorre per rappresentare il rapporto di Buber con la propria concezione della lingua, che va concepita come uno strumento di dominio sulla realtà, è quella di Orfeo che, scendendo nell’Ade, ricorre al suono della sua inseparabile lira per seguire la propria volontà e per affascinare il mondo attorno a sé senza lasciarsi condizionare dalle contingenze esterne;⁷⁰ è questa la sicurezza che, in maniera analoga, deve scandire il percorso dell’anima dello scrittore nella sua tensione verso la forma:

Nichts mehr von Ufern und Grenzen, von Bestimmungen, die diesem Einen wesensfremd wären, darf die Seele im Untertauchen gewahren, vertrauen darf sie keinem anderen, keinem Erblickbaren oder Wißbaren; an nichts darf sie sich halten als an *ihre eigene Richtung*. Diese aber darf sie nie, auch inmitten des tobenden Strudels nicht verlieren; denn das

⁶⁸ *Ibidem*. [«In questo libro di confessioni non possiamo trovare né la chiarezza oscillante della lingua poetica né tanto meno l’acutezza e la precisione del linguaggio scientifico. Le parole di cui Buber si serve non sono chiare né definite, bensì morbide e vacillanti. Esse non rispondono agli strumenti schematici della scienza né tanto meno ai simboli vitali del poeta.»]

⁶⁹ *Ivi*, pp. 150. [«Tutte le separazioni che ci sembrano comuni come quelle tra anima e mondo, tra mondo e Dio, tra soggetto e oggetto, tra vivente e vissuto – tutte queste divisioni polari della realtà, di fronte alla quale esse sembrano qualcosa di trascurabile e di irreali, abbiamo pensato che fossero, singolarmente o accostate, la vera realtà. Invece loro non sono reali sia che le prendiamo separate sia che le mettiamo insieme. La realtà viene compresa solamente nella profondità dell’essere, laddove queste separazioni non hanno più validità: nell’*unità vissuta* di entrambe.»]

⁷⁰ Cfr. NORDMANN, I., «*Nicht verlockt: entschlossen und mit der Lyra*» Margarete Susman, cit., pp. 367.

Schicksal des Dionysos Zagreus, der von den Titanen, die ich durch ihr Spiel an sich gelockt hatten, in Stücke gerissen wurde, erfährt der, der sich mit ungerichteter Seele der Ekstase überantwortet – während die gerichtete Seele wie Orpheus mit der Lyra in den Hades niedersteigt. »Nicht verlockt: entschlossen und mit der Lyra.«⁷¹

Confrontandosi con Martin Buber – suo amico ed interlocutore privilegiato per il suo progressivo avvicinamento all’ebraismo – Margarete Susman si guarda allo specchio: sviluppa una forma saggistica dinamica che da una parte si attiene alle parole con le quali viene rappresentato il mondo linguistico di Buber, dall’altra riflette la lunga carriera di una scrittrice e pensatrice ebrea che, proprio come una matrioska, riempie la propria vita di molte altre piccole vite.

I.1.5. Il debutto saggistico di Margarete Susman: *Vom Sinn der Liebe* (1912)

Gli anni berlinesi rappresentano un periodo chiave nella vita di Margarete Susman (1900-1912, con alcune interruzioni). È qui che la giovane artista inizia a frequentare da *Gasthörerin* i seminari di Georg Simmel (1858-1918) – suo amico e principale maestro teorico – e ad entrare in contatto con i più significativi esponenti delle correnti filosofiche e politiche dell’avanguardia: dalla *Lebensphilosophie*, alla Fenomenologia e all’Esistenzialismo. È a Berlino che la Susman viene accolta nel circolo privato di Simmel, quel salone filosofico-letterario che coltivava l’arte del colloquio e promuoveva il confronto dialogico. In tale contesto qualsiasi opinione era legittima a priori in quanto si cercava lo scambio con l’altro e ogni tentativo di mettersi in mostra andava bandito:⁷²

Die Empfänge des Hauses Simmels [...] waren eine soziologische Schöpfung im Kleinen: die einer Geselligkeit, deren Sinn die Pflege des höchst Individuellen war. Das Gespräch hatte dort eine Form, in die kein Mensch sich selbst mit seinen Eigenarten, Problemen und Nöten mitbringen durfte, die, losgelöst von aller Schwere, in einer Atmosphäre von Geistigkeit, Liebenswürdigkeit und Takt schwebte.⁷³

⁷¹ *Ivi*, pp. 150-51. [«Immergendosi, all’anima non è più permesso di scorgere alcun argine e alcun confine che risulterebbe sostanzialmente estraneo a quest’unità; lei non si può più fidare di nient’altro, di nulla di visibile o di conoscibile; lei non può fare affidamento su nient’altro al di fuori della *propria direzione*. Non la può mai perdere di vista, neanche nel bel mezzo del più violento dei vortici. Il destino di Dioniso Zagreo infatti, che i Titani fecero a pezzi dopo averlo attirato offrendogli i loro giochi, lo esperisce colui che reagisce all’estasi con un’anima disorientata. L’anima ben direzionata, al contrario, è quella che accompagna Orfeo nella sua discesa nell’Ade: “Senza cedere alle lusinghe, deciso, e con la mia lira.”»]

⁷² Cfr. HAHN, B., *Die Jüdin Pallas Athene*, cit., pp. 144-148.

⁷³ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., pp. 52-53. «Gli incontri in casa Simmel [...] erano un modello sociologico in piccolo, quello di una collettività che si caricava di senso nel momento in cui si prendeva cura di ciò che era fortemente individuale. La conversazione avveniva in una forma tale che a nessuno era permesso di portare con sé le proprie peculiarità, i propri problemi o le proprie necessità. Priva di ogni pesantezza, essa oscillava in un’atmosfera di spiritualità, piacevolezza e misura.»

Gli allievi di Simmel e i membri principali di questo circolo erano, oltre a già citati Martin Buber e Georg Lukács, Bernhard Groethuysen ed Ernst Bloch. Le due donne del circolo erano Gertrud Kantorowicz⁷⁴ e Margarete Susman. Il ruolo di queste ultime nella vita di Simmel è molto significativo, non solo da un punto di vista culturale: dalla Kantorowicz egli avrà una figlia che rimarrà nascosta fino al 1918, anno della sua morte; la Susman sarà una delle sue eredi teoriche, un “secondo centro” in grado di attrarre interlocutori di grande importanza e di creare intorno a sé un piccolo circolo privato, una cosiddetta «periferia».⁷⁵ Tra i tre nascerà un legame molto forte, una sorta di triangolo intellettuale che, soprattutto a causa della relazione segreta tra Gertrud Kantorowicz e Georg, non sarà privo di incomprensioni e fraintendimenti.⁷⁶

A Gertrud Simmel, moglie di Georg, una delle poche donne che la Susman ha venerato,⁷⁷ è dedicato *Vom Sinn der Liebe*, il primo confronto dell’autrice con la scrittura saggistica. La teoria dell’amore illustrata in questo saggio costituisce non solo il fondamento del pensiero e della concezione culturale susmaniani ma è anche un contributo significativo allo sviluppo filosofico del concetto di amore. Esso s’inserisce in quel dinamico dibattito sulla metafisica della vita e dell’amore che comprende il confronto con *Sulla metafisica della morte* di Bergson – testo tradotto dalla stessa Susman nel 1909 – e molti scritti filosofico-sociologici di Simmel, alcuni dei quali pubblicati solo successivamente.⁷⁸

⁷⁴ Cfr. PAUL, B., *Gertrud Kantorowicz*, in HAHN, B. (a cura di), *Frauen in den Kulturwissenschaften: Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt*, München 1994, Beck, pp. 96-109; cfr. PHILIPP, M., »Was ist noch, wenn Er nicht lenkt«, *Gertrud Kantorowicz und Stefan George*, in OELMANN/RAULFF (a cura di), *Frauen um Stefan George*, Göttingen 2010, Wallstein, pp. 119-142. Gertrud Kantorowicz (1876-1945) ha dedicato la propria vita ad un’instancabile attività di ricercatrice indipendente, specializzandosi nella storia dell’arte italiana del Rinascimento. Insieme a Ricarda Huch, è stata tra le prime donne a laurearsi a Zurigo, dove, già dal 1867, alle donne era concessa l’acquisizione del titolo. L’amicizia che la legava a Margarete Susman e a Georg Simmel le permise di entrare nell’*entourage* accademico berlinese agli inizi del secolo e, successivamente, di dedicarsi a studi sull’arte greca e su quella senese. Il tentativo della Kantorowicz è sempre stato quello di unire la propria dedizione alla storia dell’arte con la *Lebensphilosophie* di Simmel, cercando di proporre la grecità come il modello a cui la vita contemporanea deve aspirare. Durante la sua vita la Kantorowicz ha intrattenuto un fitto scambio epistolare con la Susman.

⁷⁵ Cfr. NIGG, W., *Ein Zentrum ohne Peripherie*, in ID., *Heilige und Dichter*, Freiburg 1982, pp. 180-202; cfr. anche SIMMEL, G., *Weibliche Kultur*, in *Aufsätze und Abhandlungen 1909-18*, I Vol., a cura di R. Kramme e A. Rammstedt, Frankfurt a. M. 2001, Suhrkamp, pp. 251-89. Il nomignolo di «Zentrum ohne Peripherie» viene attribuito a Margarete Susman da Georg Simmel per metterne in luce il carattere di concentrazione e di sostanzialità peculiare, secondo le sue teorie, di ogni essere femminile: come in un movimento centrifugo, tutto ciò che viene proiettato al di fuori di questo centro è destinato a ritornarvi indietro. La donna, in quanto entità unica che non è in grado di scindere il proprio centro (l’individualità) dalla propria periferia (la dimensione oggettiva), riesce a fatica a rapportarsi con la dimensione quotidiana e concreta: tutto ciò che è “altro da sé” viene percepito ed elaborato attraverso il filtro della propria personalità. Nel “giocare” con questo epiteto, il titolo della ricerca tenta di scardinare l’univocità con la quale il linguaggio maschile, come nel caso appena citato, si esprime nei riguardi dell’esistenza femminile.

⁷⁶ Cfr. HAHN, B., *Die Jüdin Pallas Athene*, cit., pp. 149-172.

⁷⁷ Cfr. SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 52. Barbara Hahn mette opportunamente in luce il fatto che quella di Margarete Susman all’amica e corrispondente epistolare Gertrud Simmel è una delle pochissime dediche letterarie tutte al femminile [cfr. HAHN, B., *Einleitung*, “Laßt alle Hoffnung fahren...” *Kulturwissenschaftlerinnen vor 1933*, in EAD., (a cura di), *Frauen in den Kulturwissenschaften*, cit., pp. 7-25]

⁷⁸ Cfr. SIMMEL, G., *Das Relative und Absolute im Geschlechter-Problem*, in ID., *Aufsätze und Abhandlungen. 1909-1918*, cit., pp. 224-250.

In *Vom Sinn der Liebe* l'amore compare "nudo" come sentimento primitivo, affetto ancestrale che sopravvive a tutte le forme di cultura e di religione. Come si pone l'amore «in questo mondo di solitudine» nel quale l'unico fine possibile sembra quello di voler costruire un'oggettività così fredda e miscredente da essere in grado di seppellire l'individuo sotto di sé?⁷⁹ L'amore è una forza creativa in grado di plasmare l'individuo spingendolo verso l'alto: esso estende la linea della vita stessa verso l'incommensurabile, il suo compito è quello di unire la vita e l'essere attraverso l'individuo stesso.

Una delle elaborazioni chiave del volumetto sta nella distinzione teorica tra l'amore passato e l'amore odierno. Se l'amore classico (di cui la fede dei martiri o la passione di Tristano e Isotta sono emblemi) è «assolutezza distruttiva» – entra cioè nella vita dei singoli e agisce su di loro annientandoli – l'amore odierno si caratterizza per una maggiore sobrietà. L'uomo moderno non va più in frantumi di fronte ad esso, cerca il confronto «con questa potenza da persona cosciente e libera»:

Die Liebe unserer Kultur, wie unsere größten Dichter sie darstellen, wie der moderne Geist sie fasst, die neue Liebe ist die Sehnsucht und der Versuch, sich als bewusster freier Mensch mit dieser Macht auseinanderzusetzen, der Liebe gegenüberzustellen, die sich bewahrt, und alle verzehrenden Kräfte der fremden Macht umzuwandeln in schaffende, fruchtbare für das Leben.⁸⁰

Ad essere venuta meno è «la sorgente» di questo amore che sta nella purezza della fede, nel sacrificio incondizionato per essa. L'amore moderno porta con sé tuttavia una nuova forza trasformatrice: esso nel presente crea, laddove in passato aveva distrutto. Come il poeta moderno di *Das Wesen der modernen Lyrik* reagiva alla realtà vuota e confusa trovando in sé la forza di creare un Io lirico superiore a quello empirico, il singolo essere umano delineato in *Vom Sinn der Liebe* reagisce in maniera non dissimile davanti all'amore: si confronta con la sua potenza in maniera dialogica piuttosto che soccomberle.⁸¹

Vom Sinn der Liebe richiama l'attenzione di alcuni intellettuali vicini a Margarete Susman e provoca reazioni contrastanti, sia di critica sia di sostegno. Particolarmente complessa è l'opinione di Georg Lukács. Nella stessa lettera nella quale il filosofo prende posizione sul *saggio* che la Susman aveva pubblicato su *Die Seele und die Formen*, egli esprime il proprio punto di vista su

⁷⁹ Cfr. SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 8. «Aber jeder versucht zugleich in dieser Welt der Einsamkeit auf den andern zu lauschen, neigt sich dem, den er schwerer versteht, inniger zu.» [«Ma, in questo mondo di solitudine, ognuno al contempo tenta di ascoltare quanto dice l'altro, si apre più intimamente a chi gli risulta più difficile da comprendere.» Trad. it. cit., p. 49]

⁸⁰ *Ivi*, p. 65. [«L'amore della nostra cultura, come lo rappresentano i nostri massimi poeti, come lo comprende lo spirito moderno, l'amore moderno è l'anelito e il tentativo di confrontarsi con questa potenza da persona cosciente e libera, di porre di fronte all'amore l'anima che preserva se stessa, di trasformare tutte le forze consumanti della potenza estranea in forze creative, feconde per la vita.» Trad. it. cit., p. 82]

⁸¹ Cfr. *ibidem*.

Vom Sinn der Liebe (come richiesto dall'autrice stessa nella lettera precedente).⁸² Il commento critico del filosofo è anzitutto un confronto preciso ed organico con l'attitudine della Susman al *saggio*. Con parole severe egli esprime il proprio disappunto:

Ihr Buch steht in der Mitte zwischen Essay und System. Indem es über den Essay hinausstrebt, verlässt es diese – aus »Verzweiflung« geborene und nur immanent wirkende, nur ad hoc geschaffene – Schärfe, kann aber die Schärfe der Verantwortung, der Hierarchie, des Systems nicht erreichen. [...] So scheint mir Ihr Buch ein Übergang vom Essay zum System zu sein – mit allem Schwankungen eines solchen, noch nicht ganz vollzogenen Überganges; aber auch mit einem schönen, stillen Leuchten einer – wenn auch nur erblickten und noch nicht erreichten – Klarheit und Harmonie der letzten Reife und inneren Vollendung.⁸³

Il fatto che Lukács veda in *Vom Sinn der Liebe* i segni di un passaggio tra «saggio» e «sistema» rispecchia la condizione di dinamicità formale nella quale Margarete Susman si trova in questa difficile fase del suo percorso letterario. La sua urgenza era infatti il raggiungimento di un'espressione adeguata a sé e al proprio tempo, come mostrano alcune lettere tratte dalla corrispondenza con Gertrud Kantorowicz, sua interlocutrice di una vita.⁸⁴ L'opinione di quest'ultima sul libro – molto distante da quella di Lukács – è contenuta in una lettera del 1913 inviata da Siena. Anche lei si concentra sulla coraggiosa scelta formale affrontata dalla Susman. Vi si colgono da una parte la volontà di incoraggiare l'amica ad intraprendere la strada della saggistica dall'altra, implicitamente, l'allusione alla severità del giudizio di Lukács:

⁸² Cfr. Lettera di M. Susman a G. Lukács dell'11.9.1912, in *EuB*, pp. 85-86.

⁸³ Lettera di G. Lukács a M. Susman del 25.9.1912, cit., pp. 305-307. Trad. it. di A. Czajka (le parti in corsivo sono mie). [«Il Suo libro sta a metà tra il saggio e il sistema. Quando tende ad andare oltre il saggio, perde il taglio acuminato di questo – che è creato ad hoc, agisce solo in maniera immanente e nasce dalla "disperazione". Tuttavia non raggiunge il rigore della responsabilità, della gerarchia, del sistema. [...] Per questo il Suo libro mi sembra un ponte che va dal saggio al sistema – con tutta l'instabilità che un passaggio del genere può portare con sé –, ma anche con la luce ferma di una chiarezza – ancora solo intravista e non del tutto raggiunta – e un'armonia caratterizzata da grande maturità e da compiutezza interna.»

⁸⁴ Cfr. ZUDRELL, P. (a cura di), *Der abgerissene Dialog: die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman oder die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuchs*, Wien 1999, Studien-Verlag; SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., pp. 155-157. La corrispondenza epistolare tra Margarete Susman e Gertrud Kantorowicz è uno degli scambi intellettuali tra menti femminili più interessanti del secolo scorso. La maggior parte delle lettere che Kantorowicz ha inviato alla Susman sono conservate in parte presso il Leo Baeck Institut di New York e in parte presso il Deutsches Literaturarchiv di Marbach am Neckar (31 lettere scritte tra il 1918 e il 1939, molte delle quali sprovviste di datazione). Nonostante le lettere di risposta della Susman siano andate perdute – insieme all'intero lascito della Kantorowicz quando fu deportata –, nell'autobiografia si possono raccogliere molte informazioni riguardanti un rapporto interpersonale spesso difficile. Si tratta perlopiù di epistole nelle quali è la riflessione intellettuale a dominare a dispetto del riferimento alla quotidianità: l'attenzione della Kantorowicz è tutta tesa verso l'attività della collega, partecipa del suo impegno teoretico, incoraggia l'amica a ricercare la forma d'espressione più adeguata alla sua persona e al suo impegno intellettuale. Nel 1930 Kantorowicz recensisce il volume *Frauen der Romantik* di Margarete Susman. Negli anni a seguire lo scambio epistolare si basa prevalentemente sulla condivisione del destino comune di ebrei durante il periodo nazista e su un costante incoraggiamento, da parte di Kantorowicz, alla scrittura e alla denuncia. Nel 1943 Kantorowicz fu deportata, assieme alla sorella di Margarete, nel campo di lavoro di Theresienstadt.

Dein Ergreifen der Dinge ist auf sich selbst gestellt, auf seine eigne Form, unabhängig von philosophisch überlieferten Fragestellungen. Und Du kannst mir glauben, dass dies Dein Weg ist. Du sollst nicht wissenschaftlich werden, alles wissenschaftliche muss sozusagen vergessen sein; als blosses ganz umgewandetes Nahrungsmittel gebe ich es Dir zu; nicht aber als Form oder bloss Methode. Das können andere besser als Du. Und Du darfst nur machen, was keiner so gut kann als Du.⁸⁵

A differenza di Lukács, che vede nella scrittura della Susman una tensione verso un «sistema»,⁸⁶ la Kantorowicz apprezza la volontà della collega di mantenere le distanze dall'accademia e la esorta a continuare su una strada che è difficile da percorrere, specialmente per una donna.

Parole di apprezzamento vengono anche da Gustav Landauer (1870-1919)– il rivoluzionario vicino alla Luxemburg considerato il teorico della *Novemberrevolution* – il quale riesce a cogliere e a coniugare, in due diverse epistole, la scelta di una forma originale con la specificità di un pensiero femminile:

Es ist ein ganz innig schönes Buch. Diese Hingebung an die Dinge des Ewigen, dies Gefühl im Denken, diese Kraft der Lyrik im Abstrakten, diese glühend und inständig im gelebten Bild ergriffene und festgehaltene kosmische Ordnung: was sich da uns offenbart, der weibliche Ideengestalter und Weltordner, ist das Beispiel für den Inhalt des Buches, ist die Bewährung Ihrer Wahrheit.⁸⁷

Sulla necessità di trovare nel pensiero femminile la chiave d'interpretazione dell'epoca moderna insiste Landauer in una lettera all'amico comune Martin Buber. Ad essere tematizzata è una vera e propria apologia della mente femminile che, sostiene Landauer, non è prerogativa esclusiva delle sole donne ma può coinvolgere tutti coloro i quali sono in grado di lavorare al progetto di un'umanità unita e completa:

Und darum haben wir noch kein rechtes Menschendenken, weil das Frauendenken noch nicht seinen starken Anteil hat. [...] Es handelt sich um die durchaus konkrete Frage der Gegenwart: ist um des Menschendenkens willen ein stärkeres Hervortreten des spezifischen Frauendenkens in diesem Menschendenken zu erwarten und wünschen? Und da sage ich: Ja, ich gewahre etwas der Art mit Freude, gewahre es in Goethe und seinem Iphigenienreich, [...], in mir, der dabei

⁸⁵ Lettera dell'estate 1913 di Gertrud Kantorowicz a Margarete Susman, ms. (Leo Baeck Institute, New York), cit., in HAHN, B., *Umriss einer intellektuellen Beziehung: Margarete Susman und Gertrud Kantorowicz*, in ZUDRELL, P. (a cura di), *op. cit.*, p. 163. [«La tua capacità di cogliere le cose fa affidamento solo su se stessa, sulla sua forma propria, indipendente dalle questioni filosofiche tradizionali. E mi devi credere, questa è la tua strada. Non devi diventare un'accademica, tutto ciò che è scientifico deve essere dimenticato. Te lo concedo come mero nutrimento quotidiano, ma non come metodo o mera forma. In questo ci sono altri che sanno fare meglio di te. Tu puoi fare solo ciò che nessuno sa fare meglio di te.»]

⁸⁶ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca. La fine e dopo*, in EAD., *L'asimmetria del cuore. Ebraismo e germanesimo*, Milano 2006, Mondadori, pp. 159-183.

⁸⁷ Lettera di Gustav Landauer a M. Susman del 21.9.1912, in *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, a cura di M. Buber e I. Birtschi-Schimmer, I Vol., Frankfurt a.M. 1929, Rütten und Loening, p. 418. [«È un libro davvero bello, lo dico con sincerità. Questa dedizione alle cose eterne, questo sentimento nel pensiero, questa forza lirica nell'astratto, quest'ordine cosmico che vive insistentemente e ardentemente nell'immagine vissuta, restandovi fedele. Davanti ai nostri occhi appare una plasmatrice d'idee, un demiurgo al femminile che è la chiave per capire i contenuti del libro, la prova della sua verità.»]

männisch genug ist, in Ihnen, gewahre es in Rahel, Bettine, Margarete Susman usw. Die alle sind Menschentüende, Einheitsüende, Ganze, weil in ihnen das Frauendenken lebendig ist und weil sie Einmalige sind.⁸⁸

Prefigurando concetti chiave che saranno del pensiero della differenza, Landauer apprezza la scrittura femminile come dimensione assolutamente innovativa, in grado di dare voce ad un'autentica modernità. Ciò che viene definito un «weibliches Denken» prescinde dall'appartenenza biologica ad un sesso o all'altro: nell'*Ifigenia* di Goethe, così come nella sua stessa scrittura s'indovinano tracce di pensiero femminile, di una scrittura che prende le distanze dalle categorie «maschili». Difficile sarebbe stato, per le teoriche degli anni Settanta, accogliere questo giudizio di Landauer su Goethe nella cui scrittura le donne reali, a causa del loro mancato accesso alla produzione culturale e alla sfera lavorativa, esistono solamente in funzione del loro «riutilizzo» letterario.⁸⁹

Alla luce di queste considerazioni, *Vom Sinn der Liebe* di Margarete Susman, in qualità di scritto scientifico nato dalla penna di una pensatrice cresciuta al di fuori dell'ambito accademico, può essere considerato una prova di coraggio almeno per due ragioni: da una parte l'autrice si cimenta con un ambito filosofico, come quello della metafisica, da sempre dominato dal pensiero maschile; dall'altra, la Susman dà vita ad uno dei primi esperimenti saggistici femminili in lingua tedesca, un approccio a quella forma letteraria, insieme sperimentale e scientifica, alla quale è arrivata attraverso un percorso intellettuale tortuoso, ma dal sapore della conquista individuale.⁹⁰

Inoltre, il fatto che questo importante debutto saggistico sia dedicato alla concettualizzazione del problema dell'amore in termini moderni non è un elemento da tralasciare. Con *Vom Sinn der Liebe* la Susman intende avvicinare il problema centrale dell'essere umano al pensiero femminile e fare in modo che ne diventi la colonna portante. Se ne coglierà chiaramente l'eco nello studio del ruolo della donna nel Romanticismo, nel ritratto dell'amore tra Goethe e Charlotte von Stein in *Deutung einer grossen Liebe* (1951)⁹¹ e in tutta la produzione saggistica dedicata alla lotta politica – e non solo – della donna lungo la strada della sua emancipazione spirituale e culturale.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 435-436. [«Ed è così che non abbiamo un vero pensiero umano perché il pensiero femminile gioca un ruolo ancora troppo piccolo. [...] Si tratta della questione assolutamente concreta della nostra contemporaneità: dobbiamo aspettarci e sperare, per il bene del pensiero umano, in una presenza più importante del pensiero specifico femminile? La mia risposta è sì. Ne vedo qualche traccia e me ne compiaccio, lo vedo in Goethe e nel suo regno di *Ifigenia* [...], in me – che sono uomo abbastanza – lo vedo in Lei, in Rahel, Bettine, Margarete Susman ecc. Si tratta, in tutti questi casi, di creatori di umanità, di intelligenza perché in loro vive il pensiero femminile e perché sono unici ed irripetibili.»]

⁸⁹ Cfr. BOVENSCHEN, S., *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*, Frankfurt a. M. 1979, Suhrkamp, p. 38.

⁹⁰ Cfr. CZAJKA, A., *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*, cit., pp. 25-26.

⁹¹ SUSMAN, M., *Deutung einer grossen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein*, Zürich/Stuttgart 1951, Artemis-Verlag.

I.1.6 La concezione saggistica di Margarete Susman: un'analisi testuale

La strada da saggista che Margarete Susman decide di intraprendere parte dalla riflessione sull'amore e si estende progressivamente a macchia d'olio fino a coprire una grande varietà di tematiche. La peculiarità della sua scrittura critica può essere analizzata tenendo conto di due aspetti principali: la disposizione ad un sapere antisistemico e l'attenzione alla tradizione del pensiero dialogico di matrice buberiana.

Nella loro tensione alla frammentarietà, i saggi della Susman si configurano come un orizzonte testuale costituito da una moltitudine di "isole" di pensiero unite da collegamenti sotterranei che richiamano il reticolato della mente umana e della sua libertà associativa. Nel dare vita ai suoi scritti filosofici, politici, teologici quest'autrice si avvicina da scrittrice a tematiche di grande rilievo teorico;⁹² la sua criticità e la sua spinta ermeneutica non si conformano alla cultura accademica, ma percorrono la strada della letteratura che accetta le deviazioni e, nel *saggio*, non nel trattato, nella visione parziale in profondità, non dell'insieme,⁹³ trovano la forma ideale in grado di contenere la dinamicità di un pensiero aperto all'alterità di genere.

La tensione ad una soggettività dominante rendono Margarete Susman una filosofa affine a pensatori come Simmel, Nietzsche, Buber, i quali non amano i grandi sistemi teorici costruiti su logiche chiuse: al contrario, è proprio l'elemento paradossale ad essere il sale della sua scrittura.⁹⁴

Questa dimensione di pensiero classificato come «altro», inteso cioè come espressione di un pensiero che non può essere incasellato nei canoni accademici tradizionalmente identificati con la dimensione maschile e che, per questo motivo, non può conciliarsi con lo studio universitario, viene affrontata da Margarete Susman in alcuni appunti sulla condizione femminile conservati nel suo lascito. Riportando l'esempio di una studentessa berlinese da lei stessa intervistata, la Susman registra l'inadeguatezza che l'istituzione universitaria rivela nel venire incontro alle esigenze di studio che coinvolgono le giovani studiose; un'inadeguatezza che lei stessa non era riuscita neppure a sperimentare a causa del divieto paterno:

Die Frau ist mit dem Geist in ganz anderer Weise verbunden und durchtränkt als der Mann. [...] Wirklich berührt – allerdings nur berührt – hat den Ernst des Problems nur eine einzige kurze Antwort: die einer Berliner Studentin, die fühlt, dass ihre Geistesart ursprünglich nicht mit dem Lehrgang der Universität angepasst ist.⁹⁵

⁹² Cfr. NORDMANN, I., *Der Dialog ist Bruch und Beginn*, cit., p. 209.

⁹³ Cfr. SONINO, C., *op. cit.*, p. 160.

⁹⁴ Cfr. NORDMANN, I., *Der Dialog ist Bruch und Beginn*, cit., p. 209.

⁹⁵ SUSMAN, M., *Entwurf „Das Problem der Frau“* [wahrscheinlich von dem Aufsatz *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*], dal lascito di Margarete Susman, Deutsches Literaturarchiv Marbach. [«La donna è legata allo spirito e pervasa da esso in un modo completamente differente rispetto all'uomo. [...] Il punto problematico del problema è stato toccato davvero – ma purtroppo solo toccato – da un'unica breve risposta: quella data da una

Oltre a prendere seriamente in considerazione l'esistenza di una conoscenza specificatamente femminile, la Susman prefigura anche un superamento della connotazione biologica della scrittura. Benché sia ancora lunga la strada che porterà a considerare il maschile e il femminile effetti di una costruzione culturale e di atti linguistico-performativi, mi sembra che la Susman intuisca dei concetti importanti nel momento in cui riconosce – e denuncia – l'adesione forzata di molte donne ad una cultura a «misura d'uomo». Individuando e “sessuando” la differenza tra i saperi femminile e maschile, l'autrice intravede la possibilità di trovare una strada alternativa alla cultura tradizionale:

Vor allem aber gibt es – und zwar hauptsächlich in den sozialen und pädagogischen Berufen – heute schon einige Frauen, die von männlichem Wissen klar geprägt, mit der vollen Rüstung männlichen Wissens versehen, es zur Vermittlung eines ursprünglicheren rein weiblich-mutterlichen Wissens segensreich verwenden.⁹⁶

La dimensione individuale della scrittura della Susman è caratterizzata anche da un secondo fattore. I suoi saggi lasciano trapelare i segni di una disposizione al dialogo tipica della sua personalità: si tratta di quella peculiare attitudine allo scambio dialettico che ha reso questa scrittrice un'interlocutrice e una corrispondente epistolare assai apprezzata dai suoi contemporanei.⁹⁷ Partendo dalle teorie filosofiche sul dialogico formulate da Martin Buber – rilevante, per la svolta dialogica della Susman fu la lettura di *Ich und Du* del 1923⁹⁸ –, la scrittura di Margarete Susman si fa espressione individuale di un confronto con la tradizione ebraica:⁹⁹ il suo «dialogisches

studentessa berlinese, la quale sente che la dimensione originaria della sua spiritualità non è adatta ai corsi universitari.»] Il lascito di Margarete Susman, custodito nell'archivio letterario di Marbach, comprende un'importante quantità di documenti dattiloscritti e manoscritti inediti, numerose lettere e appunti che si sono rivelati fondamentali per la presente ricerca. In particolare, i testi relativi alle conferenze sulla condizione e sulla rivoluzione femminile hanno portato alla luce nodi tematici importanti che non sono presenti nei saggi pubblicati dalla scrittrice. L'autorizzazione per la citazione diretta di alcune parti dei suddetti testi mi è stata gentilmente accordata dal detentore del diritto di autore su Margarete Susman Mr. Roland Fisher e dal Deutsches Literaturarchiv Marbach.

⁹⁶ SUSMAN, M., *Probleme der Frau (Vortrag)*, dal lascito di Margarete Susman, DLA Marbach. [«Oggi ci sono già alcune donne – prevalentemente nelle professioni sociali e pedagogiche – che hanno un sapere chiaramente maschile, sono dotate dell'armatura completa del sapere maschile e lo utilizzano a beneficio della mediazione di un puro e originario sapere materno-femminile.»]

⁹⁷ Cfr. NORDMANN, I., *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt*, cit., pp. 232-233. Margarete Susman è stata interlocutrice di una considerevole quantità di intellettuali a lei contemporanei e si è sempre mostrata aperta a confronti teorici diretti o di carattere epistolare. Per lei l'amicizia aveva un'importanza particolare: lo dimostra la dedizione che riservava al mantenimento delle sue numerose corrispondenze epistolari. È sufficiente menzionare quella fittissima con Gertrud Kantorowicz, quella di una vita con Martin Buber, quelle meno fortunate con György Lukács ed Ernst Bloch e quella tarda con Paul Celan.

⁹⁸ Cfr. BUBER, M., *Ich und Du*, Leipzig 1923, Insel [trad. it. di A.M. Pastore, *Io e Tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, Edizioni San Paolo, pp. 59-146]

⁹⁹ Cfr. MALAGOLI, R., *Interpretando Kafka: scrittura, memoria e redenzione*, Pisa 2001, ETS, p. 25.

Schreiben»¹⁰⁰ consiste anzitutto in una profonda attenzione per il lavoro dei suoi colleghi, in un'attitudine all'ascolto e alla tolleranza che nasce dalle sorgenti dell'ebraismo.¹⁰¹ La sua letteratura stimola costantemente il rapportarsi con l'imprevedibile e con l'estraneità, il che permette, all'interno di una problematica filosofica e politica, di dare vita a forme concrete di discussione che lasciano spazio a varie interpretazioni e a giudizi personali sempre attraversati dal dubbio.¹⁰² Il giudizio non può avanzare pretese di validità universale, bensì appare sotto forma di quesiti ai quali non viene data alcuna risposta. I saggi della Susman si configurano dunque come «domande su domande» nelle quali si respinge la suddivisione binaria tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato e si tace di fronte ad alcune questioni che la ragione non è più in grado di risolvere sistematicamente.¹⁰³ Non solo si mette in discussione quello che in Michail Bachtin viene considerato il carattere definitivo della parola come risposta, ma si rifugge anche la dialettica domanda-risposta, principale strumento ermeneutico attraverso il quale il lettore si confronta con un orizzonte testuale sconosciuto. La scrittura dialogica susmaniana riconosce, rispetta e mantiene tale l'elemento sconosciuto con il quale si confronta – con l'Altro da sé che rappresenta una presenza costante e sostanzialmente positiva – senza tentare di risolverlo.¹⁰⁴

Nel profondo tessuto della scrittura della Susman s'individuano i principi di interdisciplinarietà e i nuclei di funzioni discorsive che caratterizzeranno il pensiero femminista nella sua vocazione comparatistica.¹⁰⁵ Basta leggere uno dei suoi saggi più significativi – quello del 1951 dedicato a Rosa Luxemburg – per osservare e rendersi conto dello sviluppo antisistemico della sua impostazione, di quella volontà “umana” – ma anche specificatamente “ebraica” – di porre quesiti senza avvertire la necessità “maschile” – ma anche “greco-cristiana” – di fornire una risposta. L'apparato formale che ne viene fuori – una rete complessa di letture e discussioni

¹⁰⁰ Cfr. HAHN, B., *Margarete Susman (1872-1966). Dialogisches Schreiben*, in EAD. (a cura di), *Frauen in den Kulturwissenschaften*, cit., pp. 81-95.

¹⁰¹ Cfr. BONOLA, G., *La testimone cieca*, in SUSMAN, M., *Il libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, Firenze 1999, La Giuntina, pp. 147-162; cfr. CASPER, B., *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Freiburg/München 2002, Verlag Karl Alber.

¹⁰² Cfr. CALABRESE, R., *Acher. L'Altro. Figure ebraiche nella letteratura tedesca dal Settecento al Novecento*, Udine 1996, Campanotto.

¹⁰³ Cfr. NORDMANN, I., *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt*, cit., pp. 240-41.

¹⁰⁴ Cfr. JAUSS, H., *Zum Problem des dialogischen Verstehens*, in LACHMANN, R. (a cura di), *Dialogizität*, München 1980, Wilhelm Fink Verlag, pp. 11-24. È a partire dall'ermeneutica filosofica del dialogo platonico che l'atto del domandare costituisce la forza motrice della ricerca dialogica del senso e l'apertura all'alterità. Secondo Gadamer (*Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960) l'ermeneutica assolve due compiti ben precisi in ambito dialogico: da una parte c'è la necessità di ridurre la distanza temporale che separa il tempo di lettura di chi riceve il testo da quello del redattore. A tale necessità si aggiunge quella di contestualizzare il testo in una cornice dotata di nuova dinamicità colloquiale, affinché torni a “parlare” come nelle intenzioni del mittente. Dall'altra è nel colloquio che l'ermeneutica intende riportare il carattere dialogico della comprensione, in maniera tale da permettere che il proprio discorso entri in relazione diretta con quello “estraneo”, “lontano”. La comprensione dell'interlocutore nella sua dimensione altra è un fattore fondamentale nel processo dialogico, nel colloquio come nello scambio epistolare.

¹⁰⁵ Cfr. LOCATELLI, C., *E/o: S/Oggetti immaginari: letterature comparate al femminile*, in SVANDRLIK/ BORGHI (a cura di), *S/Oggetti immaginari. Letterature comparate al femminile*, Urbino 1997, Quattroventi, pp. 41-62.

interdipendenti, un dialogismo simultaneo denominato dell'«e/o»¹⁰⁶ – è certamente complesso e basato sulla disposizione ad accettare il paradosso e ad amarlo nella sua intrinseca contraddittorietà.¹⁰⁷

Ist das die unermüdliche, leidenschaftliche Parteikämpferin, die aufrüttelnde Straßenrednerin, die so scharf ins öffentliche Leben eingreifende, dem Staat so gefährvolle Persönlichkeit, die da in der tiefen Einsamkeit der Gefangenschaft sich der Seligkeit des eigenen Innern, der Liebe zu allem Lebendigen hingibt, die wie der innigste, weltloseste Mystiker an den paar dürftigen Dingen um sie her die tieferen Gesetze des Lebens abliest, sich wie der reinst künstlerische Mensch an Natur und Dichtung immer neu berauscht, wie ein Falter beglückt von einem Kelch in den andern sinkt? Verbot ihr nicht ihr reines Empfinden für Schönheit und Anmut, wie es aus jedem dieser Briefe spricht, das der Frau so schlecht anstehende Wirken auf offener Straße? Verbot ihr nicht ihre durch Einsamkeit und Studium gereinigte Geistigkeit, sich an die Massen auf der Straße zu wenden?¹⁰⁸

In molti saggi della Susman il pensiero dialogico ereditato dalla tradizione chassidica si traduce in un'alternanza di soggetti che interagiscono tra di loro nel tessuto testuale chiamando in causa, implicitamente, anche la lettrice e il lettore. Si tratta di un meccanismo che coinvolge coloro che ricevono il messaggio e che, proprio per questo, si avvicina all'oratoria conferenziale alla quale la Susman, come vedremo, era pure avvezzata. Riportando la pratica oratoriale ad un'autorialità letteraria, la cui forza era certamente insolita per una penna femminile di inizio Novecento, la scrittrice plasma una rete dialogica tra gli interlocutori del testo i quali, in virtù di una dinamicità viva nel testo, non danno l'impressione di essere lontani dalla realtà ma si rendono partecipi della vita di chi legge.

Si guardi, nell'esempio che segue, come la Susman giochi tra il *wir* e il *sie* della donna o delle donne, dando l'impressione di sentirsi a volte parte attiva del gruppo delle donne (ricorrendo ad un *wir* appellativo) altre volte distaccandosene con un ricorso alla terza persona:

Hier steht den Frauen der unmittelbarste Zugang der Revolution offen. Nicht nur, weil die Liebe die Stelle ist, die der Krieg am tiefsten in ihnen verwundet hat – sondern auch, weil dies das Wort ist, auf das jede echte Frau wie auf das erste flammende Signal aus einer besseren Welt hört. [...] Gerade wir Frauen [...] müssen sorgen, dass das unfaßlich

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁷ Cfr. NORDMANN, I., *Wie man sich fremd in der Sprache bewegt*, cit., pp. 234-235.

¹⁰⁸ SUSMAN, M., *Erinnerung an Rosa Luxemburg*, in «Neue Wege» 45 (1951); ristampato in *GeA*, p. 278. [«È proprio lei? L'appassionata ed instancabile combattente a fianco del partito, l'oratrice della strada in grado di scuotere gli animi, lei, che riusciva ad imporsi nella vita pubblica, quella personalità così pericolosa per lo Stato, lei che, nella più profonda solitudine del carcere, si dedicava alla felicità della propria interiorità, all'amore per tutto ciò che è vitale, lei che – come il mistico più intimo e più lontano dalle cose del mondo – si guarda attorno e, dalle cose più semplici, comprende la legge più profonda della vita, viene ispirata – come l'artista più puro –, viene costantemente ispirata dalla natura e dalla poesia, colma di gioia, come una farfalla va di petalo in petalo? La sua sensibilità per la bellezza e la grazia – che vengono fuori in ognuna delle sue lettere – non è stata di ostacolo alla sua abilità oratoria sulla strada che di per sé si addice così poco ad una donna? La sua spiritualità – resa pura dalla solitudine e dallo studio – non le è stata altrettanto da ostacolo nel suo rivolgersi alla massa?»]

kostbare Geschenk, das wir noch in ungeübten kostbare Geschenk, das wir noch in ungeübten, zitternden Händen halten, in ihnen allmählich zu dem werde, was es zu sein bestimmt ist: zum Zeugnis unserer eigenen menschlichen Kraft.¹⁰⁹

Il percorso storico che le donne hanno intrapreso per valorizzare la propria scrittura e poterla plasmare secondo la propria sensibilità rappresenta una conquista che Margarete Susman e molte altre scrittrici sue contemporanee hanno perseguito con grande costanza.

Al confronto con questo lungo iter dedichiamo l'approfondimento che segue, il cui compito è proprio quello di raccontare, di comprendere e di dare voce a quella stessa sensibilità partendo da un breve procedimento di decostruzione testuale: solo "smontando" e "rimontando" alcuni saggi di Margarete Susman, che sono al centro della presente analisi, è possibile scorgere in filigrana i tasselli che, unendosi gli uni con gli altri, hanno dato vita alla scrittura critica femminile.

¹⁰⁹ SUSMAN, M., *Die Revolution und die Frau*, in «Das Flugblatt» Nr. 4 (1918); ristampato in *EuB*, pp. 117-128, qui pp. 125 e 128. [«È qui che si apre la strada femminile più diretta verso la rivoluzione. Non solo perché l'amore è il punto in cui la guerra le ha ferite maggiormente ma anche perché proprio questa è la parola alla quale ogni vera donna presta ascolto come primo, ardente segnale proveniente da un mondo migliore. [...] Proprio noi donne [...] dobbiamo fare in modo che il meraviglioso dono che teniamo nelle nostre mani inesperte e tremanti si trasformi piano piano in ciò che esso è destinato a diventare: la prova della nostra forza umana.»]

I.2. Le antenate del *saggio* e della scrittura dialogica

I.2.1. Dalla lettera al *saggio* passando per il *Salon*

Come abbiamo visto all'inizio del capitolo, a lungo le donne si sono vista preclusa la strada della scrittura critico-accademica – fino agli anni tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo –, tuttavia hanno saputo capitalizzare la ridotta area di mondo letterario a loro destinata. Proprio la prima generazione di donne scrittrici di lingua tedesca, quella che parte dal Settecento, vede una produzione assai feconda di epistole destinate ad amiche ed amici lontani: una miniera di lettere che ha dato vita ad una vera e propria cultura epistolare.¹¹⁰ Si tratta di una letteratura dalla dimensione certamente ancorata alla contingenza del quotidiano che tende però ad essere non solo un importante mezzo di espressione per le donne che vivono nel XVIII secolo, ma anche il punto di partenza di una strada tutta da percorrere: le lettere sono il nucleo di uno sviluppo letterario che porterà progressivamente proprio alla formazione del *saggio*.

Il proposito di questa seconda parte del primo capitolo è dunque quello di dimostrare come la forma del *saggio*, alla quale la Susman si avvicina a partire dai primi anni del Novecento per poi renderla veicolo privilegiato del suo messaggio filosofico-letterario, presenti delle caratteristiche che fanno pensare ad un legame storico con due espressioni artistiche con le quali le donne di lingua tedesca, perlopiù appartenenti ai ceti sociali più alti, si sono lungamente confrontate: l'arte epistolare da una parte e l'arte del dialogo dall'altra. Si tratta di due modalità d'espressione femminili che, in virtù di una affinità procedurale di base, si sono reciprocamente influenzate. Il percorso che intraprendiamo per individuare dei riferimenti culturali importanti per la scrittura saggistica femminile va letto, con Christa Wolf, come un tentativo in grado di ammettere errori: «Wir haben keine authentischen Muster, das kostet uns Zeit, Umwege, Irrtümer; aber es muss ja nicht nur ein Nachteil sein.»¹¹¹

Come Christian Fürchergott Gellert (1715-1769) mise in luce nei suoi autorevoli studi sull'epistola,¹¹² fu soprattutto la penna della donna del Settecento a conferire a questa forma la sua espressione migliore: la lettera permette la creazione e lo sviluppo di uno scambio dialogico tra interlocutori separati da distanze più o meno ampie. Proprio in quanto «libera imitazione di una

¹¹⁰ Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, München 2000, Beck, p. 150 sgg.

¹¹¹ WOLF, C., *Voraussetzung einer Erzählung: Cassandra. Frankfurter Poetik-Vorlesungen*, München 2000³, Luchterhand, p. 146. [«Noi non abbiamo autentici modelli, e questo ci costa tempo, giri viziosi, errori; ma non necessariamente è solo uno svantaggio.» Trad. it. di A. Raja, *Premesse a Cassandra. Quattro lezioni su come nasce un racconto*, Roma 1984, Edizioni e/o, pp. 172-73]

¹¹² Cfr. GELLERT, C., *Gesammelte Schriften. Kritische, kommentierte Ausgabe*, IV Vol., a cura di B. Witte, Berlin/New York 1989, De Gruyter. Gellert, professore di morale e poetica presso l'Università di Lipsia, fu un importante autore del Settecento tedesco. Fu uno dei primi a indagare la scrittura epistolare come forma letteraria.

buona conversazione», essa contiene l'elemento dialogico che sta alla base della comunicazione epistolare. Lo scambio con l'interlocutore avviene su un livello mentale:¹¹³

Das erste, was uns bey einem Brief einfällt, ist dieses, dass er die Stelle eines Gesprächs vertritt. Dieser Begriff ist vielleicht der sicherste. Ein Brief ist kein ordentliches Gespräch; es wir also in einem Briefe nicht alles erlaubt seyn, was im Umgange erlaubt ist. Aber er vertritt doch die Stelle einer mündlichen Rede, und deswegen muß er sich der Art zu denken und zu reden, die in Gesprächen herrscht, mehr nähern, als einer sorgfältigen und geputzten Schreibart. Er ist freye Nachahmung des guten Gesprächs.¹¹⁴

Nell'ambito dell'arte del bel parlare le donne hanno spesso avuto un ruolo di primo piano: culturalmente appartenenti al mondo della parola, promotrici del dialogo e dello scambio di opinioni letterarie, sono loro le interpreti di un messaggio fondato sulla vicinanza e sulla spontaneità. Gellert individuò il fattore determinante, peculiare e straordinario della dimensione femminile dell'epistola nella naturalezza della conversazione orale divenuta testo e nella libera associazione delle riflessioni:

Aus diesem Grunde kann man sich sagen, woher es kömmt, dass die Frauenzimmer oft natürlichere Briefe schreiben, als die Mannspersonen. Die Empfindungen der Frauenzimmer sind zarter und lebhafter, als die unsirgen. Sie werden von tausend kleinen Umständen gerührt, die bey uns keinen Eindruck machen. [...] Die Frauenzimmer sorgen weniger für die Ordnung eines Briefes, und weil sie nicht durch die Regeln der Kunst ihrem Verstande eine ungewöhnliche Richtung gegeben haben: so wird ihr Brief desto freyer und weniger ängstlich.¹¹⁵

A partire dal Settecento, dunque, le donne riescono a trovare finalmente dei canali di accesso alla cultura (attraverso la formazione privata di giovani donne benestanti) e iniziano ad affiancare all'attività domestica la lettura nel tempo libero. Le più fortunate partecipano a circoli di lettura collettiva, sebbene quello della distrazione dall'attività primaria della donna a favore della "tentazione alla lettura" fosse considerato dagli uomini un vero e proprio pericolo: è a partire dalla

¹¹³ Cfr. BAVAJ, U., *Scrivere lettere, scrivere romanzi*, in EAD., *Gellert. Saggio sugli scritti teorici*, Roma 2004, Artemide, pp. 125-157.

¹¹⁴ GELLERT, C., *Praktische Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen*, in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., pp. 111-152, qui p. 111. [«La prima cosa che ci viene in mente quando pensiamo alla lettera è che prende il posto della conversazione. Questa è forse la definizione più appropriata. Ma la lettera non è una conversazione in piena regola: di conseguenza non è lecito tutto ciò che è invece permesso nel linguaggio di tutti i giorni. Ma poiché la lettera prende il posto di un discorso orale, si deve avvicinare molto più al modo di pensare e di parlare della conversazione piuttosto che alla modalità della scrittura che è, invece, attenta a curata. È una libera imitazione di una buona conversazione.» Trad. it. di U. Bavaj, *op. cit.*, p. 134]

¹¹⁵ *Ivi*, p. 136. [«Su questa base si può individuare la causa per la quale le donne scrivono spesso lettere in maniera più spontanea rispetto agli uomini. La sensibilità femminile è caratterizzata da una maggiore delicatezza e da una maggiore vivacità rispetto alla nostra: essa si lascia coinvolgere da una serie di eventi esterni dei quali noi neanche ci accorgiamo. [...] La penna femminile non si preoccupa tanto di conferire alla lettera una struttura logica, e questo perché le donne hanno fatto sì che la loro mente prendesse una direzione inconsueta che devia dalle regole dettate dall'arte. Per questo motivo le loro lettere sono più libere e meno pedanti.»]

“rivoluzione della lettura” – che si verificò in tutta l’area di lingua tedesca nel corso della seconda metà del Settecento e che vide la donna lettrice di romanzi, riviste ed almanacchi – che le donne sarebbero diventate le migliori fruitrici della buona letteratura.¹¹⁶

Il carattere dell’oralità – che consiste nella capacità di parlare di se stessi, di emanciparsi dalla protezione religiosa e maschile e nella volontà di trovare una propria lingua – è una preziosa conquista della donna, una tappa importante all’interno di un percorso che ne ha visto il passaggio da entità alla quale non era concesso di esprimersi nello spazio pubblico a colonna portante dell’oralità. Di tale conquista la donna non saprà più privarsi e farà della ricerca di una lingua propria il fulcro del suo rapporto con la letteratura.¹¹⁷

In quanto votate all’amore, come è l’opera della stessa Susman a dimostrare, le donne sostengono quell’arte del dialogo che è indispensabile in qualsiasi processo ermeneutico: solo chi è disposto a sottoporre il proprio lavoro ad un processo di lettura, di discussione e di riscrittura può considerarsi parte di una comunità aperta e tollerante.

I romantici del circolo di Jena rimasero affascinati dall’acume di donne come Dorothea Mendelssohn-Schlegel (1764-1839) e Caroline Michealis-Schlegel (1763-1809), interlocutrici di grande spessore grazie alle quali la prassi della socievolezza romantica trovò una sua significativa evoluzione.¹¹⁸ Friedrich Schlegel (1772-1829) e Friederich Schleiermacher (1768-1834) si confrontano con la presenza femminile nei *Salon* in maniera interessante: nell’*Athenäum*, infatti, si fa riferimento al momento comunicativo del salotto in quanto premessa ideale per la produzione di poesia come forma sociale viva e dinamica. In *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* (1799) Friederich Schleiermacher descrive la scena berlinese salottiera – votata a quel bisogno di collettività che aveva vivacizzato gli incontri jenesi – ed è tra i primi a concentrare l’attenzione sul ruolo della donna nella società del primo Ottocento. Nella donna ebrea, in particolare, egli vede il perno della cultura del dialogo: la sua diversità, che consiste, agli occhi degli uomini, nel suo essere donna sveglia ed istruita, viene percepita come un fascino ambiguo ed elettrizzante. I matrimoni di Friederich Schlegel con l’inquieta figlia di Moses Mendelssohn – l’appena citata Dorothea – e quello di Rahel Levin con Karl Varnhagen sono solo due delle numerose unioni tra uomini nobili e donne ebraiche che l’atmosfera cosmopolita e la mentalità aperta dei salotti incoraggiava.¹¹⁹

¹¹⁶ Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *op. cit.*, pp. 34-45; cfr. anche CALABRESE, R., *Sconfinare. Percorsi femminili nella letteratura tedesca*, Ferrara 2003, Tufani.

¹¹⁷ Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Der lange Weg zur Mündigkeit. Frau und Literatur 1500-1800*, Stuttgart 1987, Metzler.

¹¹⁸ Cfr. HENNEMANN-BARALE, I., *Jena*, in FIORENTINO/SAMPAOLO (a cura di), *op. cit.*, pp. 89-94.

¹¹⁹ Cfr. FEILCHENFELDT, K., *Die Berliner Salons der Romantik*, in HAHN/ISSELSTEIN (a cura di), *Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin*, Göttingen 1987, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 152-163; cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, cit., pp. 185-192.

La centralità conferita alla conversazione letteraria come condizione indispensabile di produzione poetica trova nell'ambito dei salotti la sua espressione migliore: in quei laboratori di poesia e di integrazione sociale nei quali, già a partire dalla fine del Settecento, aveva preso piede la migliore forma di socialità.

Con *Berliner Salons* si è soliti designare alcune forme di socialità alto-borghesi nelle quali la conversazione sull'arte, sulla letteratura e sulla filosofia costituiva una valida occasione d'incontro collettivo:¹²⁰ si allude soprattutto ai circoli organizzati da Henriette Herz (1764-1847) e da Rahel Levin Varnhagen (1771-1833), la maestra dell'arte del dialogo che ha affascinato un'intera generazione di intellettuali.¹²¹ Sebbene siano evidenti le affinità con l'atmosfera jenese e con le teorie schlegeliane esposte nell'*Athenäum*, i salotti berlinesi si svilupparono in maniera del tutto indipendente: essi si configurano come un fenomeno culturale specifico nel quale la dimensione metropolitana (Berlino e Vienna furono le capitali dei salotti) e la funzione coordinatrice della donna ebrea rivestivano un ruolo chiave.¹²²

Rahel Levin Varnhagen nasce a Berlino nel 1771 in una famiglia ebraica benestante. Il padre è un ebreo protetto e un uomo autoritario, «rozzo, severo, violento, lunatico» che ha certamente influenzato negativamente la libertà d'azione di Rahel;¹²³ grazie alla condizione privilegiata del padre, Rahel cresce in un ambiente sociale d'alto livello in un periodo peraltro sostanzialmente favorevole all'emancipazione degli ebrei: nel 1788 viene tolto il dazio che gli ebrei erano tenuti a pagare per accedere a Berlino e nel 1812 vengono approvate le leggi emancipatorie. La Prussia è in generale uno dei regni più tolleranti nei confronti degli ebrei: è qui che nasce la simbiosi ebraico-tedesca promossa dalla cooperazione tra Moses Mendelssohn, Lessing e Nicolai e spinto dal desiderio di conciliazione tra un ideale illuministico e cosmopolita e l'ebraismo. All'educazione alle lingue straniere e alle arti che le donne del suo rango ricevettero, Rahel unì una fervente attività di studio da autodidatta nutrita da una vera e propria sete di conoscenza, da una costante curiosità di approfondimento e di indagine della realtà, tipica della tradizione ebraica, che non è finalizzata all'erudizione ma è mossa da una naturale disposizione ad interrogare il mondo.¹²⁴

¹²⁰ Cfr. FEILCHENFELDT, K., *Die Berliner Salons der Romantik*, cit., p. 153; Cfr. anche ID., *Salons und literarische Zirkel im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert*, in BRINKER-GABLER (a cura di), *Deutsche Literatur von Frauen*, I Vol., cit., pp. 410-420.

¹²¹ Cfr. DREWITZ, I., *Dialog als Schicksal. Zu den Briefen der Rahel Varnhagen*, in «Neue Rundschau» 4 (1969); ristampato in EAD., *Zeitverdichtung. Essays, Kritiken, Portraits*, Wien 1980, Europa Verlag, pp. 79-86.

¹²² Cfr. FEILCHENFELDT, K., *Die Berliner Salons der Romantik*, cit., pp. 156-163.

¹²³ Lettera di Rahel Varnhagen a Karl Varnhagen del 28 Marzo 1814 in *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*, III Vol., Berlin 1834, Duncker und Humblot, p. 186. «[...] mein rauher, strenger, heftiger, launenhafter, genialischer, fast toller Vater [...]»

¹²⁴ Cfr. CALABRESE, R., *Sconfinare*, cit., pp. 91-109.

Rahel Varnhagen è una delle protagoniste della cultura del salotto berlinese, di quel «laboratorio di eventi politici e culturali»¹²⁵ che costituisce uno dei punti più alti del percorso di emancipazione degli ebrei a Berlino e, allo stesso tempo, rappresenta un aspetto nodale della storia culturale delle donne ebraiche, segnate, come Rahel, da una doppia differenza. Il mondo del salotto viene descritto così da Hannah Arendt nella sua biografia dedicata alla Levin Varnhagen che analizzeremo più avanti.¹²⁶

Der jüdische Salon, das immer wieder erträumte Idyll einer gemischten Geselligkeit, war das Produkt der zufälligen Konstellation in einer gesellschaftlichen Übergangsepoche. Die Juden wurden zu Lückenbüßern zwischen einer untergehenden und einer noch nicht stabilisierten Geselligkeit.¹²⁷

Le donne ebraiche della buona società berlinese sono l'anima dei salotti:¹²⁸ la loro funzione di *Gastgeberin* è direttamente collegata a quella di iniziatrici alla conversazione letteraria. Se nel caso del *Salon* il processo dialogico coinvolge una cerchia ristretta e selezionata di partecipanti i quali, in maniera alternata, intendono rendersi partecipi di un'esperienza di scambio dialogico limitata alla sfera temporale dell'*hic et nunc*, nella lettera, e questo mi sembra un aspetto importante, si vuole riprodurre un'analogia rete dialogica dilatata in forma scritta.¹²⁹

Nell'ambito del salotto la lettera non è oggetto diretto di confronto letterario: è soprattutto sulla poesia che i membri dei salotti intendono esprimersi. Tuttavia le numerose epistole scritte in quest'epoca chiariscono l'importanza sociale di questa istituzione culturale: esse mettono in luce i meccanismi di comunicazione che muovevano questi incontri e rappresentano l'unica testimonianza scritta in grado di riprodurre la logica che li guidava.¹³⁰ L'epistola può essere dunque considerata la sola traccia scritta in grado di restituire il valore di quella tradizione orale retta da una logica libera, votata allo scambio dialogico aperto nella struttura, tollerante nell'appartenenza sociale e innovativo

¹²⁵ Cfr. *ivi*, p. 98.

¹²⁶ Cfr. LASCHKE, J. J., *Wir sind eigentlich, wie wir sein möchten, und nicht so wie wir sind. Zum dialogischen Charakter von Frauenbriefen Anfang des 19. Jahrhunderts, gezeigt an den Briefen von Rahel Varnhagen und Fanny Mendelssohn*, Frankfurt a. M. 1988, Lang, p. 2 sgg.

¹²⁷ ARENDT, H., *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München 1981, Piper, p. 71. [«Il salotto ebraico, l'idillio, il ricorrente sogno di una società mista era il prodotto di una costellazione casuale, in un'epoca di transizione sociale. Gli ebrei erano diventati i tappabuchi tra una società che stava tramontando e una società ancora non stabilizzata.» Trad. it. di L. Ritter Santini, p. 64]

¹²⁸ Cfr. NIENHAUS, S., *Berlino nel Sette-Ottocento*, in FIORENTINO/SAMPAOLO (a cura di), *op. cit.*, pp. 73-82.

¹²⁹ Cfr. EBRECHT, A., *Brieftheoretische Perspektiven von 1850 bis ins 20. Jahrhundert*, in EAD. (a cura di), *Brieftheorie des 18. Jahrhunderts. Texte, Kommentare, Essays*, Stuttgart 1990, Metzler, pp. 239-256.

¹³⁰ Cfr. HAMBURGER, K., *Rahel et Goethe*, in «Revue Germanique» (1934), pp. 313-329; ristampato in HOLZTHAUER/ZELLER (a cura di), *Studien zur Goethezeit. Festschrift für Lieselotte Blumenthal*, Weimar 1968, Hermann Böhlhaus Nachfolger, pp. 74-93.

nella forma:¹³¹ nella logica antinormativa della scrittura epistolare risiede il desiderio tutto femminile di delineare la propria soggettività.¹³²

Le numerose lettere di Rahel Levin Varnhagen e di Bettine Brentano von Arnim (1785-1859) sono esempi emblematici in questo senso.¹³³ Queste due donne di cultura interpretano una già consolidata tradizione epistolare femminile di lingua tedesca – sviluppatasi nel corso del secolo XVIII soprattutto in ambito borghese – e ne sviluppano alcune peculiarità formali specifiche. Essendo rigorosamente escluse dal mondo accademico maschile – nonché da tutte le questioni che riguardavano l’ambito politico e dogmatico –, queste due donne erudite conferiscono alle loro lettere una forma linguistica dinamica e indipendente. La loro è una scrittura dal forte carattere soggettivo che non intende avanzare alcuna pretesa didascalica né avvicinarsi all’esattezza contenutistica del trattato.¹³⁴ Soprattutto nel periodo preromantico e romantico la scrittura epistolare accentua la sua dimensione frammentaria, anticipando la natura antisistemica tipica del *saggio*.¹³⁵ compare lo stile aforistico, dominano libere associazioni mentali, s’impone un forte soggettivismo libero di scegliere tematiche di vario genere.¹³⁶ La lettera diventa l’occasione di espressione personale delle donne intorno a questioni culturali e, di conseguenza, il loro principale strumento di emancipazione letteraria e culturale.¹³⁷

È proprio alla questione dell’emancipazione culturale – che alle donne stava chiaramente a cuore – che le scrittrici di lettere intendevano dare voce.¹³⁸ Fu su questa base che le donne cominciarono ad esprimersi in maniera appassionata su questioni attuali e di interesse collettivo (ai temi filosofici, letterari, etici si accompagnavano questioni di vita pratica e familiare, spensierate impressioni di viaggio, commenti su eventi culturali di varia tipologia) e amavano scambiare le

¹³¹ Cfr. FEILCHENFELDT, K., *op. cit.*, p. 158; SCHULLER, M., *Dialogisches Schreiben. Zum literarischen Umfeld Rahel Varnhagens*, in HAHN/ISSELSTEIN (a cura di), *op. cit.*, pp. 173-185.

¹³² Cfr. GELLERT, C., *Briefe, nebst einer Praktischen Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen. Vorrede und Abhandlung (1751)*, cit., pp. 136-37.

¹³³ Cfr. SCHULLER, M., «*Unsere Sprache ist unser gelebtes Leben.*» *Randbemerkungen zur Schreibweise Rahel Varnhagens*, in FEILCHENFELDT/SCHWEIKERT/STEINER (a cura di), *Rahel-Bibliothek, Rahel Varnhagen – Gesammelte Werke*, X Vol., München 1983, Matthes & Seitz Verlag, pp. 43-59.

¹³⁴ Cfr. SCHWARZ, H., “*Brieftheorie*” in *der Romantik*, in EBRECHT, A., (a cura di), *op. cit.*, pp. 225-238.

¹³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 234-38.

¹³⁶ Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, cit., pp. 171-173; cfr. BÜRGER, C., “*Die mittlere Sphäre*”. *Sophie Mereau – Schriftstellerin im klassischen Weimar*, in BRINKER-GABLER (a cura di), *op. cit.*, I Vol., pp. 366-388. È soprattutto con Sophie Mereau che la lettera privata comincia ad assumere i tratti di uno scritto saggistico. Traducendo le *Lettres Persanes* di Montesquieu, infatti, lei osserva e assimila il modello della lettera “critica”, di una lettera “travestita” da scritto critico. Molte donne, alla fine del Settecento, possono esprimersi su questioni di pedagogia, cultura e letteratura. La forma epistolare svolgeva così una duplice funzione: da una parte c’era la funzione comunicativa, che dava la possibilità di rivolgersi a un destinatario in maniera diretta e permetteva alla lettrice di informarsi e di prendere parte a questioni di respiro generale; dall’altra aveva la funzione di espediente, una sorta di maschera grazie alla quale molte donne potevano esprimersi criticamente. La distanza che separa queste lettere dal saggio è assai ridotta: sono forme brevi rese con dinamismo e leggerezza perché non hanno – e non possono avere – la pretesa dell’esattezza scientifica.

¹³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 169-171.

¹³⁸ Cfr. NICKISCH, R. M. G., *Briefkultur: Entwicklung und sozialgeschichtliche Bedeutung des Frauenbriefs im 18. Jahrhundert*, in BRINKER-GABLER, G. (a cura di), *Deutsche Literatur von Frauen*, I Vol., cit., pp. 389-409.

proprie opinioni al riguardo con vari destinatari: la divulgazione rimaneva, dunque, sempre confinata ad un ambito di scambio privato. Ciononostante è bene sottolineare il fatto che i contenuti di queste lettere racchiudono già una dimensione critica che supera di gran lunga l'orizzonte di una scrittura esclusivamente autoreferenziale¹³⁹ – alla quale spesso si tende, erroneamente, ad accostare la letteratura epistolare – per aprirsi a tematiche di più ampio respiro in una forma dinamica, disimpegnata, spontanea.¹⁴⁰

I.2.2. Il culto linguistico di Goethe: un *Leitmotiv* della scrittura femminile

Nell'ambito del dialogo culturale che ruota intorno al salotto e alla *Briefkultur* e che abbiamo delineato nel paragrafo precedente, il ruolo che Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) ha giocato nella vita di molte donne scrittrici di lettere all'inizio dell'Ottocento è stato assai rilevante. I suoi contatti epistolari contano una quantità sterminata di interlocutrici: da Dorothea Mendelssohn a Therese Huber, da Henriette Herz a Sophie Mereau, fino a Karoline von Günderrode. La «triade» nella quale convergono le donne, la lettera e la *Goethezeit* rappresenta, infatti, non solo una convenzione letteraria dell'età classico-romantica ma si configura come una colonna portante della *Frauenliteratur*: non c'è epoca della cultura tedesca, infatti, che abbia conosciuto una presenza tanto massiccia di donne dedite all'erudizione – e altrettanto velocemente dimenticate.¹⁴¹

Gli esempi che prenderemo in analisi nella presente ricerca sono quelli relativi a Rahel Levin Varnhagen e a Bettine von Arnim, le due figure femminili alle quali Margarete Susman si rivolge con maggiore attenzione: da donna e da poetessa appassionata della ricerca della bellezza linguistica, la scrittrice saprà cogliere – e fare proprio – il ponte di collegamento tra il poeta di Weimar e due delle sue interpreti più significative.

La costruzione del culto letterario goethiano, che fu motivo di dialogo ma anche di grande rivalità tra Rahel e Bettine,¹⁴² costituisce un fattore di condivisione culturale che si inserisce perfettamente nell'orizzonte storico con il quale ci stiamo confrontando; entrambe, infatti, intrattennero significativi contatti epistolari con Goethe, lessero ed apprezzarono profondamente le sue opere e ne diffusero l'immagine di uomo di cultura da venerare: pur di ritagliarsi un posto di

¹³⁹ Cfr. MATTENKLOTT, G., *Über Juden in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1993, Jüdischer Verlag, p. 53.

¹⁴⁰ Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, cit., p. 172.

¹⁴¹ Cfr. HAHN, B., "Weiber verstehen alles à la lettre." *Briefkultur im beginnenden 19. Jahrhundert*, in BRINKER-GABLER, G. (a cura di), *Deutsche Literatur von Frauen*, II Vol., cit., pp. 13-27.

¹⁴² Cfr. KRONAUER, B., *Unendliche Liebe zur Gesellschaft*, in VARNHAGEN, R., *Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*, a cura di B. Hahn, Göttingen 2011, Wallstein Verlag, pp. 7-17.

rilievo nel mondo letterario goethiano, Bettine von Arnim si identifica con Mignon, la fanciulla protagonista del *Wilhelm Meister*, e realizza la bozza del monumento dedicato a Goethe.¹⁴³

Nel 1835 Bettine von Arnim pubblica il suo primo libro, un romanzo epistolare nato proprio dallo scambio con Goethe: *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde*.¹⁴⁴ È apprezzabile, in quest'opera, la presenza di una componente dialogica attuata mediante il ricorso ad un apparato linguistico metaforico originale, innovativo, dinamico.¹⁴⁵

Sie benutzte den originalen Briefwechsel, stellte die Reihenfolge um, interpolierte und veränderte nicht nur die eigenen, sondern auch Goethes Briefe, und schrieb neue Briefe hinzu, wo die Komposition es gebot. Das war nichts Ungewöhnliches. Die philologische Akribie, die den originalen Brief als Dokument der Persönlichkeit unangetastet lässt, war ihrer Zeit noch fremd, das Bewusstsein von der Persönlichkeit noch so ungebrochen, dass es ohne Empfindlichkeit fremdem Eingriff ausgesetzt werden durfte.¹⁴⁶

Bettine von Arnim reinventa il suo scambio con Goethe e lo arricchisce liberamente di elementi poetici, di letture, di frammenti di varia provenienza. Il metodo di “montaggio rapsodico” che si sceglie di utilizzare è assai moderno e anticipa chiaramente la vocazione creativa che si andrà consolidando nelle pubblicazioni successive dell'autrice: anche la monografia dedicata a Karoline von Günderrode (*Die Günderrode*, 1840), strutturata sulla combinazione di materiali autentici di diversa provenienza (lettere tra la Brentano e la Günderrode, poesie dell'amica, informazioni biografiche inedite), è impostata su un meccanismo di scrittura dialogica inedito. Mescolando generi e fonti documentarie differenti ed inserendo numerosi elementi di finzione letteraria, Bettine von Arnim riesce a plasmare una lingua poetica carica di espedienti retorici: largo ma sempre calibrato è l'uso di metafore, sineddochi, iperboli, personificazioni, che permettono al lettore di sentirsi parte di questa rete testuale e di esserne coinvolto empaticamente.¹⁴⁷ Una struttura testuale aperta lascia al lettore la libertà di inserirsi arbitrariamente in quegli scambi tra i vari personaggi che sono spesso frutto dell'immaginazione dell'autrice.¹⁴⁸

¹⁴³ Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, cit., p. 235.

¹⁴⁴ VON ARNIM, B., *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde*, in *Werke*, I Vol., Berlin/Weimar 1986, Aufbau-Verlag.

¹⁴⁵ Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, cit., p. 256.

¹⁴⁶ DREWITZ, I., *Bettine von Arnim. Eine Biographie*, Düsseldorf 1984, Goldmann Verlag, p. 144. [«Lei utilizzò lo scambio epistolare originale, ne cambiò l'ordine cronologico, intervenne con interpolazioni e modifiche non solo nelle sue lettere ma anche in quelle di Goethe; in più scrisse ed inserì nuove lettere laddove la composizione glielo permetteva. Non era niente di insolito. L'acribia filologica che lascia che la lettera originale rimanga intatta come documento della personalità era qualcosa di ancora estraneo all'epoca, la coscienza personale era così indomita da lasciarsi abbandonare a qualsiasi attacco estraneo privo di sensibilità.»]

¹⁴⁷ Cfr. SCHWARZ, H., *op. cit.*, p. 235; cfr. anche BECKER-CANTARINO, *Schriftstellerinnen der Romantik*, cit., p. 251.

¹⁴⁸ I personaggi protagonisti del *Goethes Briefwechsel mit einem Kind* sono tutti desunti dal contesto storico condiviso da Goethe e Bettine von Arnim stessa. La scrittrice, partendo da una cornice reale, crea una serie di incontri tra personaggi conosciuti all'epoca (Beethoven, Herder, Madame de Staël, Jacobi, Tieck) e li rende verosimili. Questo procedimento ha dato spesso adito a critiche nei confronti della scrittrice, accusata di falsificare la verità attraverso la manipolazione di materiale epistolare autentico.

Nelle opere della Brentano-von Arnim – pubblicate quando la scrittrice era ancora in vita – la comunicazione epistolare diviene una combinazione di istanze speculari che mettono in luce la personalità eclettica dell'autrice – risultato della combinazione tra l'origine italiana e l'educazione allo spirito nordico – e, attraverso un dinamico processo di poeticizzazione, assumono una validità universale.¹⁴⁹ L'espedito goethiano si unisce ad uno schema di dialogicità linguistica che prescinde sia dalla dimensione soggettiva dell'autore – e dalle sue pretese di autorità didascalica – sia dall'efficacia comunicativa della lettera; essa non è proprietà del redattore né del destinatario ma, in quanto «parola inscritta» dalla struttura aperta, sembra procedere meccanicamente e in maniera del tutto autonoma, come se fosse una «parola rubata» da una terza istanza:¹⁵⁰

Auch dies Werk besteht aus Briefen und Tagebuchaufzeichnungen; aber es sind Briefe anderer Art als die nur unmittelbaren persönlichen Lebensäußerungen einer Caroline und selbst einer Rahel. Es sind von Bettina nachträglich gesichtete, bearbeitete Briefe: »Briefromane«, wie sie treffend genannt worden sind: romantische Ideendichtungen, die sich um ein persönliches Zentrum anordnen. Mag diese Gattung an sich etwas Zwitterhaftes haben – der Sprachstil erhebt sie zur reinen Dichtung.¹⁵¹

L'influsso che Goethe ha esercitato su Rahel Varnhagen ha suscitato un impatto diverso ma ugualmente significativo: esso si è mosso su una duplice traiettoria. Da una parte Goethe ha ricoperto un ruolo determinante nella formazione della personalità e della vocazione letteraria della donna: nel definire il rapporto di Rahel con il poeta, la Susman parla di un «legame in una tempesta di sensazioni di libertà»,¹⁵² mentre Käte Hamburger di un «Urerlebnis».¹⁵³ Dall'altra, Goethe ha rappresentato un riferimento linguistico rilevante, un canone di misura nel quale Rahel Varnhagen ha riposto tutta la propria fiducia letteraria. La Varnhagen intrattiene un rapporto dialettico con la forma, la mette continuamente in discussione donandole forza sublime, violenza espressiva e bellezza vulcanica:¹⁵⁴

¹⁴⁹ Cfr. SCHULLER, M., *op. cit.*, pp. 182-183.

¹⁵⁰ Cfr. DERRIDA, J., *Artaud: la parola soufflé* in ID., *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, con un'introduzione di G. Vattimo, Torino 1971, Biblioteca Einaudi, pp. 219-254.

¹⁵¹ SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, Jena 1929, 1931², Diederichs; Köln 1960, Melzer; Frankfurt/Leipzig 1996, Insel Verlag, p. 138. «Anche quest'opera si costituisce di lettere e di appunti di diario; si tratta, tuttavia, di lettere diverse rispetto a quelle di una Caroline o di Rahel stessa, nelle quali si trovano solamente esperienze di vita personali. Sono lettere che Bettina ha esaminato in un secondo momento e modificato: "romanzi epistolari", così sono stati chiamati in maniera appropriata. Poesie d'idee romantiche che si distribuiscono intorno ad un centro personale. Qualora questo genere possieda qualche elemento di ambiguità, sarà lo stile linguistico ad innalzarlo a poesia.»

¹⁵² Cfr. SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 106. «Man kann die Verehrung Rahels für Goethe am ehesten mit den Worten auszudrücken, mit denen Nietzsche den Begriff der Offenbarung definiert hat: als ein Sich-gebundenfühlen in einem Sturm von Freiheitsgefühlen.» [«Si può esprimere la venerazione di Rahel per Goethe con le stesse parole che Nietzsche ha utilizzato per definire il concetto di apparizione: un sentirsi uniti in una tempesta di sensazioni di libertà.»]

¹⁵³ HAMBURGER, K., *op. cit.*, p. 92.

¹⁵⁴ Cfr. SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 105 («Unform, Gewaltigkeit und Härte»).

Er überwältigt sie mit seiner Größe und zwingt sie, einmal sich dem Gegenstand zu beugen, nicht ohne Maß und Ziel originell zu sein. Weil sie Goethe versteht und erst von ihm aus sich versteht, kann er ihr fast die Tradition ersetzen. Sie bekennt sich zu ihm, macht mit ihm «Kompagnie», läßt sich von ihm in die deutsche Geschichte hineinführen. [...] Es ist der große Glücksfall in Rahels Leben, daß sie einen gefunden hat, dem sie vertraut. Es ist ihre große Chance, der Geschichte, der Sprache Vertrauen zu schenken. Daß das, was ihr am einzelnen begegnet, in Allgemeinheit ausgesprochen werden kann, ohne verfälscht zu werden. [...] Goethe vermittelt ihr die Sprache, die sie sprechen kann.¹⁵⁵

Ereditando quest'attitudine istintiva alla lingua ed appropriandosi del meccanismo dialogico impostato da Bettine von Arnim, Margarete Susman si rapporta con il modello goethiano e lo rende emblema della propria autoeducazione alla lingua e alla scrittura.

Goethe rappresenta il genio della bellezza e dell'esattezza linguistica di fronte alla cecità di un'epoca difficile. Nella ricerca scientifica della causalità dei fenomeni presente in Goethe – nel concetto di «Urphänomen» –, la Susman individua la matrice del suo pensiero e la base di una visione più oggettiva della realtà. Tale oggettività non va intesa, tuttavia, come pura neutralità empirica, quanto piuttosto come precisione intellettuale fondata su un attento processo di osservazione dei fenomeni:

Zu schauen, nicht zu schwärmen, war die Losung seines Lebens. Streng und herb band er sich an das Wirkliche und seine Offenbarungen. Alles nur Imaginative war ihm zuwider. Die Wahrheit war auch ihm wie den Griechen nirgends Erfindung, sondern überall Entdeckung. [...] Sein Denken war so möchte man es sagen, durchweg ein Lesen. In ihrem blossen Anschauen las er die Wahrheit der Dinge.¹⁵⁶

Dal momento che il pensiero di Goethe si fondava su un'attenta lettura della realtà, attraverso la quale era possibile raggiungere la verità delle cose, il suo concetto di bellezza corrispondeva sempre ad un accadimento reale. Goethe diventa così per Margarete Susman un modello di autenticità e l'emblema di una compiutezza umana possibile. È proprio questo concetto empirico legato all'origine dei fenomeni – nel quale s'incontrano natura e spirito, idea ed esperienza – a costituire il

¹⁵⁵ ARENDT, H., *op. cit.*, pp. 125-126. [«Lui la travolge con la sua grandezza e la costringe a piegarsi all'oggetto, invece di essere originale senza misura e senza scopo. Comprende Goethe, e attraverso lui, comprende se stessa; per questo Goethe può, per lei, sostituire quasi la tradizione. Lo accetta senza riserve, gli si «associa», si lascia integrare da lui nella storia tedesca. [...] È la grande fortuna, nella vita di Rahel, aver trovato qualcuno in cui ha fiducia. È la sua grande fortuna aver finalmente fiducia nella storia, nella lingua; che quanto ha vissuto possa venir raccontato e detto in generale, senza essere falsificato. [...] Goethe le trasmette la lingua che lei potrà parlare.» Trad. it. cit., pp. 119-121]

¹⁵⁶ SUSMAN, M., *Goethes Verhältnis zur Schönheit*, cit., p. 14. [«Osservare, non fantasticare: questo era il motto della sua vita. In maniera rigorosa ed austera aderiva alla realtà e alle sue rivelazioni. Tutto ciò che apparteneva alla sfera dell'immaginazione gli risultava antipatico. Anche per lui, come per i Greci, la verità non era mai invenzione, bensì sempre e comunque scoperta. [...] Il suo modo di pensare era una lettura a tutto tondo, se così si può dire. Attraverso la mera osservazione delle cose era in grado di capirne la verità.»]

terreno per comprendere il rapporto di Goethe con la bellezza, quel rapporto che, per Margarete Susman, costituiva il fondamento della sua passione per la lingua: ¹⁵⁷

Was mich an Goethe überwältigte, war mir in schier unfasslicher Weise verwandt und wurde mir doch erst in dieser letzten Zeit wirklich klar: seine unerhörte Liebe zur Schönheit in jeder Gestalt. Was mich dann in einem späteren Zeitpunkt zu meinem Buch über Goethe zwang, war das glühende und ernste Leben in seinen Briefen an Charlotte von Stein. ¹⁵⁸

Perpetuando il messaggio culturale goethiano e credendo nel culto al quale molte donne di cultura hanno aderito in maniera spontanea, la Susman si pone sulla stessa linea della Brentano-von Arnim e della Levin-Varnhagen: sceglie di condividere con loro, in una sorta di scambio sovratemporale, il desiderio di attingere all'educazione alla forma del più grande poeta tedesco per delineare i sentieri della propria scrittura al femminile.

¹⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁸ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 99. [«Ciò che trovavo straordinario in Goethe è stato una sorta di affinità pressoché inspiegabile, un elemento che mi si è chiarito solo negli ultimi tempi: si tratta del suo amore inaudito per la bellezza in qualsiasi forma. Ciò che mi ha portato a scrivere un libro su Goethe più tardi è stata la vita ardente e seria che si legge nelle sue lettere a Charlotte von Stein.»]

I.3. Scrivere nella differenza: da Rahel Varnhagen a *A Room of One's Own*

I.3.1. L'eredità della *Briefkultur*

Tra le donne del passato è stata sicuramente Rahel Levin Varnhagen ad aver costituito per Margarete Susman il principale modello spirituale, linguistico e formale. In *Frauen der Romantik* (1929), una raccolta di cinque saggi dedicati ad altrettante donne della *Goethezeit*, si nota come il filo rosso che lega la Susman all'immagine della donna romantica passi anzitutto per Rahel. È a lei che viene dedicato il ritratto più umano ed è su di lei che Margarete Susman scrive ancora due saggi di grande vicinanza spirituale: *Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Geburtstag* (1933) e *Rahels geistiges Wesen* (1918).¹⁵⁹

Come la Susman, Rahel Varnhagen è stata una formidabile redattrice di lettere: si conta che ne abbia scritte quasi seimila intrattenendo contatti con ben trecento corrispondenti. La sua vocazione letteraria – a lungo trascurata a favore di una ricerca volta a considerare piuttosto il suo ruolo culturale di organizzatrice di salotti¹⁶⁰ – era connessa ad un'intima necessità di mettersi in comprensione dell'altro, di mettere in atto la *Binah* (“comprensione”, “intuizione”, “intelligenza”), quella facoltà femminile, presente nel giudaismo tradizionale, che permette alle donne ebraiche – e soprattutto alle Matriarche – di cogliere l'essenza di un concetto, di “leggere tra le righe”.¹⁶¹ L'io vuole incontrarsi con l'alterità condividendo collettivamente la lettura di una stessa testimonianza. La lettera diventa il paradigma di questo meccanismo, come precisa Hannah Arendt commentando la corrispondenza di Rahel Varnhagen e David Veit:

Ihre Briefe sind ebenso genaue, ebenso zuverlässige Antworten. Nie ist ein Wort ins Leere geschrieben, es wird mit Sicherheit aufgefangen, kommentiert, beantwortet. Der Brief ersetzt das Gespräch; sie bringt ihn zum Sprechen über Menschen und Dinge.¹⁶²

Le sue epistole – già note ai contemporanei – si muovono sulla linea di confine tra dimensione intima e pubblica. Da una parte esse sono destinate a delle letture private nell'ambito del salotto letterario della sua “mansarda” nella Jägerstraße:¹⁶³ un piccolo pubblico, composto perlopiù da

¹⁵⁹ SUSMAN, M., *Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Geburtstag*, in «Die literarische Welt» 9 (1933), pp. 7-8; ristampato in *EuB*, pp. 169-178; *Rahels Geistiges Wesen*, in «Neue jüdische Monatshefte» 20 (1918), pp. 464-477.

¹⁶⁰ Cfr. HAHN/ISSELSTEIN, *op. cit.*, p. 7.

¹⁶¹ Cfr. GHIANDELLI, G., *La donna nell'ebraismo*, Bologna 2006, L.S.

¹⁶² ARENDT, H., *Rahel Varnhagen*, cit., p. 30. [«Le lettere di lei sono risposte altrettanto precise. La lettera sostituisce il dialogo; Rahel la fa parlare sugli uomini e sulle cose.» Trad. it. cit., p. 24]

¹⁶³ Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, cit., pp. 185-198. La “mansarda” sulla Jägerstraße è stata il luogo d'incontro di molti giovani intellettuali della Berlino a cavallo tra Settecento e Novecento. Dieci anni prima Henriette Herz aveva aperto il suo Salon, al quale però erano invitati soprattutto intellettuali illuministi più

amici o conoscenti; dall'altra si coglie il bisogno di far sì che le proprie esperienze individuali diventino il nucleo di tematiche dal respiro universale, in grado di coinvolgere l'umanità intera. Molto spesso, infatti, le immagini concettuali richiamate nelle lettere di Rahel Varnhagen assumono la forma di aforismi critici in grado di aprire spazi immaginari e metaforici che rimandano alla sfera del reale (non mancano, ad esempio, riferimenti alla condizione femminile):¹⁶⁴

Aber schreiben kann ich doch nichts, [...]. Ich kann nur Briefe schreiben; und manchmal einen Aphorism; aber absolut über keinen Gegenstand, den man mir, oder ich mir selbst, vorlegen möchte [...]. Ich bin doch ein Rebell!¹⁶⁵

La vocazione dialogica dell'epistola è dunque evidente: non si tratta di monologhi dal carattere autoreferenziale, bensì di espedienti creati per dare vita ad uno scambio dialettico con la propria soggettività e con l'altro da sé, di prodotti artistici caratterizzati da uno stile apparentemente grossolano, «non bello»,¹⁶⁶ nati per creare una rete sociale con un destinatario vicino, lontano o immaginario. La forza motrice della scrittura epistolare di Rahel sta nella convinzione che i destinatari delle sue epistole possano esserle più prossimi rispetto a qualsiasi interlocutore che agisca in un dialogo concreto; è per questo motivo che la riflessione sul proprio status di scrittrice acquisisce un'intensità poetica senza precedenti.¹⁶⁷

Mein Schreiben gliche öfters frischen aromatischen Erdbeeren, an denen aber noch Sand und Wurzeln hingen: [...]. Nämlich, ich mag nie eine Rede schreiben, sondern will Gespräche schreiben, wie sie lebendig im Menschen vorgehn, und erst durch Willen, und *Kunst* – wenn sie wollen – wie ein Herbarium, nach einer immer toten Ordnung hingelegt werden. Aber auch meine Gespräche sind nicht ohne Kunst; das heißt ohne Beurteilung meiner selbst, ohne Anordnung.¹⁶⁸

Al centro di molte lettere di Rahel c'è il discorso legato alla ricerca di una lingua e di una scrittura femminili che implica il confronto dell'espressione delle donne con il canone maschile fondato

rappresentativi. Nonostante si trattasse di circoli organizzati e tenuti da donne ebrae, sia le donne sia gli ebrei vi prendevano raramente parte e la libertà d'espressione loro concessa era minima.

¹⁶⁴ Cfr. ISSELSTEIN, U., *Rahel Levins Einbrüche in die eingerichtete Welt*, in DICK/HAHN (a cura di), *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Wien 1993, Verlag Christian Brandstätter, pp. 93-108.

¹⁶⁵ Lettera di Rahel Varnhagen a Ignaz Toxler del 7 Gennaio 1816, in VARNHAGEN, R., *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*, II Vol., cit., pp. 369-70. «Ma io non so certo scrivere [...]. So scrivere solo lettere e ogni tanto un aforisma. Ma non so esprimermi su un oggetto concreto che mi viene messo davanti o che sono io stessa a mettermi davanti [...] Sono proprio una ribelle!».

¹⁶⁶ Cfr. SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 107.

¹⁶⁷ Cfr. LASCHKE, J. J., *op. cit.*, p. 22.

¹⁶⁸ Lettera di Rahel Varnhagen a Friedrich von Gentz del 26 Ottobre 1830, in VARNHAGEN, R., *Rahel Varnhagen. Ein Buch des Andenkens*, III Vol., cit., pp. 456-57. [«La mia scrittura è stata spesso paragonata a delle fragole fresche e aromatiche alle quali però sabbia e radici sono ancora attaccate [...]. In effetti non mi è mai piaciuto scrivere discorsi, quello che voglio scrivere sono i dialoghi, il modo dinamico in cui essi prendono forma nello scambio umano e che solo con la volontà e l'arte – se Lei vuole –, come un erbario, vengono messi per iscritto secondo una logica immobile. Ma i miei discorsi non sono privi di arte; il che significa che sono privi del mio giudizio su me stessa e di una logica interna.»]

sulla ragione. Poiché è inadeguato, secondo le norme maschili, creare una propria lingua, procedere lasciando spazi vuoti, imitare lo stile libero della conversazione, la scrittura di Rahel rimane un monologo sconnesso inascoltato, perché “estraneo” all’orecchio degli uomini:

Eins muss ich doch noch von meiner Art zu schreiben aussprechen: über das Allermeiste, was darin endlich ausgebildet sein sollte, kann ich – aus innren, und *viel* äußren Gründen – nicht Herr werden; über eines aber, was man gewiss auch dazu rechnet, mag ich nicht Herr werden. Nämlich, ich mag nie eine Rede schreiben, sondern will Gespräche schreiben, wie sie lebendig im Menschen vorgehn.¹⁶⁹

Rahel recupera e prende su di sé la tradizione chassidica del dialogo – come farà nel secolo successivo la stessa Margarete Susman attraverso le sue pure numerosissime lettere e la trasformazione della sua abitazione a Zurigo in un «chassidisches Stübchen»¹⁷⁰ e la combina con la tradizione orale e con il paradigma della scrittura epistolare femminile. L’atteggiamento di apertura all’estraneità in grado di dare vita a forme concrete di discussione che lasciano ampio spazio ad interpretazioni e a giudizi personali costituiscono le premesse dell’apertura della donna ebrea al confronto. Ciò va contestualizzato in una situazione storica – quella d’inizio Ottocento – nella quale si verificano una serie di cambiamenti culturali: il movimento dell’assimilazione apre alla donna nuove possibilità di conoscenza, perlomeno in qualità di ricettrice culturale. Partendo dall’esperienza concreta e intima del *Salon*, le lettere di Rahel Varnhagen raccolgono questa vocazione dialogica ebraica e la ampliano.

Dal punto di vista formale queste epistole sono caratterizzate da due elementi principali: esse contengono al loro interno una vera e propria struttura raddoppiata, tanto che in alcuni passaggi si cerca addirittura di superare la distanza temporale imposta dalla corrispondenza epistolare abbozzando, all’interno della lettera stessa, una possibile risposta del destinatario. Inoltre, tendono spesso ad assumere il tono di appelli indirizzati ai propri amici (si pensi soprattutto alle corrispondenze della Varnhagen con David Veit)¹⁷¹ nei quali si intende denunciare una condizione di eterno isolamento e la difficoltà di accettare la propria condizione di ebrea, di quella «nascita infame» contro la quale la scrittrice combatterà costantemente.¹⁷²

¹⁶⁹ VARNHAGEN, R., *An Friedrich Gentz in Wien. Berlin, den 26. und 28. Oktober 1830*, in EAD., *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*, III Vol., cit., p. 456-57. [«Prima di tutto però devo ancora parlare del mio modo di scrivere: per ragioni interiori e *soprattutto* esteriori io non riesco a dominare le cose più importanti, tutto ciò per cui ci si dovrebbe finalmente formare. E c’è una cosa in particolare per la quale io non voglio diventare un uomo di cui sicuramente bisogna tenere conto. Io non voglio mai scrivere un discorso ma voglio scrivere conversazioni così come nascono e come si sviluppano spontaneamente tra gli esseri umani.»]

¹⁷⁰ Cfr. NIGG, W., *Margarete Susman. Eine Würdigung (bei Anlass der Verleihung des Doktors honoris causa an Frau Margarete Susman durch die Freie Universität Berlin im Jahre 1959)*, p. 13.

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 69-75.

¹⁷² «Rahels Leben ist an die Minderwertigkeit, an ihre “infame Geburt“ von Jugend an fixiert.» ARENDT, H., *Rahel Varnhagen*, cit., p. 22. [Ed. It. p. 16]

L'elemento dialogico che caratterizza la letteratura di scrittrici come Rahel Varnhagen – ma anche come Bettine von Arnim –, unito alla necessità di approfondire la ricerca di una lingua che annunci una modalità d'espressione propriamente femminile, può essere considerato la base a partire dalla quale si sviluppa, nel corso dei decenni successivi, la scrittura saggistica delle donne: un'arte letteraria caratterizzata dalle peculiarità che abbiamo visto essere proprie della *Briefkultur*. Si tratta di una serie di tratti formali che si sono sviluppati rispondendo alla necessità delle donne di esprimersi su alcune tematiche in maniera al tempo stesso limitata – perché imprigionata all'interno di determinate coercizioni sociali – e libera – perché non costretta ad obbedire a quelle regole formali accademiche accessibili ai soli uomini.

È proprio partendo dall'esempio delle donne del Romanticismo e confrontandosi dialetticamente con esse che alcune saggiste del Novecento (Margarete Susman, Hannah Arendt, Käte Hambruger, Bertha Badt-von Strauss) decidono di plasmare la loro letteratura critica. La prospettiva che scelgono per osservare, leggere ed essere lette è quella della duplice estraneità: da una parte si eredita il percorso letterario femminile e si cerca di dare voce a quella “differenza” che è il risultato storico di una catena di conquiste alle quali non si intende più rinunciare; dall'altra c'è l'appartenenza al mondo ebraico, a quella costellazione religiosa e culturale che, soprattutto in ambito tedesco, accomuna la maggior parte delle intellettuali attive in questo periodo.

Sarà Rahel Varnhagen, come avremo modo di vedere, a costituire un'importante chiave di lettura: è proprio lei, con i suoi intrecci di registri e linguaggi diversi, con la ricerca di un codice linguistico che dia voce all'estraneità, con la sua ricerca continua della propria identità ad aver saputo anticipare la scrittura saggistica femminile percorrendo il sentiero dell'ebraismo.

I.3.2. L'apologia della differenza: Virginia Woolf e Margarete Susman

Se da un lato si avverte la necessità di trovare un riferimento letterario all'interno della tradizione femminile di lingua tedesca, dall'altro è assai probabile che le saggiste tedesche non siano rimaste indifferenti agli importanti fenomeni culturali provenienti dalle culture straniere. L'affinità intellettuale tra Margarete Susman e la scrittrice inglese Virginia Woolf ne è un esempio emblematico. Essa si caratterizza per una comunanza storica – entrambe si rapportano al discorso della presa di coscienza femminile tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta –, di contenuti – il tema del rapporto tra donna e sapere guida le loro riflessioni di questi anni – e, nonostante la differenza nei toni, di forma – il *saggio* è la forma d'espressione prediletta e costituisce la trascrizione di numerose conferenze tenute sulla questione femminile.

Quella di Virginia Woolf è certamente una voce che, nel Primo Novecento, si fa sentire in maniera autorevole e con la quale è opportuno confrontarsi per impostare un qualsiasi discorso sulla ricerca dell'identità femminile. Il percorso che le donne devono saper intraprendere in maniera decisa consiste nel riconoscimento delle proprie caratteristiche peculiari e nella legittimazione della propria diversità: su questo insistono sia la Woolf sia la Susman. La ricerca di una forma letteraria femminile futura è ancora aperta, un «libro ancora da scrivere» che in *A Room of One's Own* (1929) passa attraverso l'esortazione ad una scrittura più «concentrata»; una probabile allusione, quest'ultima, all'avvicinamento delle donne alla forma breve del *saggio*:

The book has somehow to be adapted to the body, and at a venture one would say that women's books should be shorter, more concentrated, than those of men, and framed so that they do not need long hours of steady and uninterrupted work. For interruptions there will always be. Again, the nerves that feed the brain would seem to differ in men and women, and if you are going to make them work their best and hardest, you must find out what treatment suits them [...] what alternations of work and rest the need, interpreting rest not as doing nothing but as doing something but something that is different; and what should that difference be? All this should be discussed and discovered; all this part of the question of women and fiction.¹⁷³

Sapersi rapportare con la diversità significa per Virginia Woolf conquistare un proprio spazio vitale nel quale poter esprimere se stessa: la conquista della propria stanza per cinquecento sterline può essere considerata una metafora che racconta la necessità tutta femminile di dare voce ad una libertà di pensare e di raggiungere la forza necessaria per appropriarsi di una criticità indipendente perché frutto di strumenti d'analisi diversi. Alla stessa immagine ricorre Margarete Susman nella sua autobiografia; la conquista della libertà personale – che coincide con l'arrivo a Düsseldorf e con l'inizio dello studio accademico di pittura – viene identificata con l'accesso in una nuova stanza da letto:

¹⁷³ WOOLF, V., *A Room of One's Own*, in EAD., *A Room of One's Own/Three Guineas*, Oxford 1992, Oxford University Press, pp. 101-102. [«Il libro deve in certo modo venire adattato al corpo e azzardando una riflessione si direbbe che i libri scritti dalle donne dovrebbero essere più brevi, più concentrati, di quelli degli uomini, e strutturati in modo da non richiedere lunghe ore di lavoro costante e ininterrotto. Perché di interruzioni ce ne saranno sempre. D'altra parte, i nervi che alimentano il cervello sembrano diversi negli uomini e nelle donne, e se desiderate farli lavorare al loro meglio e in maniera più efficace, dovete scoprire quale trattamento si addice loro, [...] di quale alternanza di lavoro e di riposo hanno bisogno, interpretando l'idea del riposo non come un far niente, ma come far qualcosa di diverso; e quale dovrebbe essere la differenza? Tutto questo dovrebbe essere discusso e scoperto; tutto questo è parte del problema che riguarda le donne e la narrativa.» Trad. it. di M.A. Saracino, *Una stanza tutta per sé*, in EAD., *Saggi, Prose, Racconti*, a cura di N. Fusini, Milano 1998, Mondadori, pp. 297-426, qui pp. 385-386.]

Nie vergesse ich den Augenblick, in dem ich zum ersten Mal ein bescheidenes, kleines Zimmer in einer mir fremden Stadt betrat, das aber mein eigenes Zimmer war. Frei! Freiheit! Rief damals alles in mir. Es war ein Rausch, der mich überkam, wie er mit dem Begriff der Freiheit verbunden ist.¹⁷⁴

Virginia Woolf ha indagato in maniera approfondita il rapporto fra donna e letteratura e le forme letterarie adeguate alla sua dimensione culturale. Al tema *Woman and Fiction* ha dedicato una serie di conferenze dalle quali ha sviluppato la tesi argomentata in *A Room of One's Own*. Cercando di mantenere viva la natura associativa e il tono esortativo ereditato dalle sue relazioni orali, la scrittrice sceglie una forma letteraria nuova per le donne nella quale si assiste ad un incontro tra l'*essay* e la *fiction* narrata in prima persona. La presa di posizione critica della scrittura saggistica incontra un Io autoreferenziale che sfugge alle categorie unitarie di tempo e di spazio e ad una consequenzialità narrativa canonica. La forma *saggio* è oggetto di analisi teorica da parte della scrittrice inglese. Facendo riferimento esplicito all'avvicinamento della donna alla saggistica – ma anche alla critica storica e alla scrittura biografica – la Woolf disegna, profetizzandolo, il percorso culturale delle donne con parole di grande sintesi e pregnanza:

From this is a short step to the practise of the sophisticated arts, hitherto so little practised by women – to the writing of essays and criticism, of history and biography. [...] So, if we may prophesy, women in time to come will write fewer novels, but better novels; and not novels only, but poetry and criticism and history. But in this, to be sure, one is looking ahead to that golden, that perhaps fabulous age when women will have what has so long been denied them – leisure, and money, and a room to themselves.¹⁷⁵

In *The modern Essay* (1922) Virginia Woolf analizza le proprietà fondamentali del *saggio* moderno. Pur non facendo riferimento alla forma saggistica femminile – una tradizione di riferimento che si possa riconoscere sotto questa nomenclatura specifica non può essere ancora individuata –, la scrittrice inglese mette in luce l'aspetto d'intrattenimento che appartiene alle tradizioni letterarie francese e inglese. Secondo la Woolf, infatti, è proprio nel fattore del divertimento del lettore che va individuata la funzione chiave del *saggio*. Su questo versante Margarete Susman sembra mantenersi piuttosto distaccata dalle intenzioni della Woolf. Oltre ad ereditare, come abbiamo visto, la

¹⁷⁴ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 36. [«Mai dimenticherò il momento in cui sono entrata per la prima volta in una piccola, modesta stanza in una città a me estranea. La stanza, però, era la mia. Tutto risuonava dentro di me: libera! Libertà! Fui sopraffatta da quella esaltazione che è inevitabilmente collegata al concetto di libertà.»]

¹⁷⁵ WOOLF, V., *Women and Fiction*, in EAD., *The Essays of Virginia Woolf*, V Vol. (1929-1932), a cura di A. McNeille, London 1986, The Hogarth Press, pp. 28-36, qui pp. 34-35. [«Di qui all'esercizio delle arti più sofisticate, finora così poco praticate dalle donne, il passo è breve: e intendo la saggistica e la critica, la storia e la biografia. [...] Dunque, se è lecito fare profezie, le donne in tempi a venire scriveranno meno romanzi, ma romanzi più belli; e non romanzi soltanto, bensì poesia e critica e storia. Ma certo stiamo guardando lontano, a quell'età dell'oro, quell'età forse mitica, in cui le donne avranno quello che tanto a lungo è stato loro negato: tempo, e denaro, e una stanza tutta per sé.» *Le donne e il romanzo*, in *Virginia Woolf. Le donne e la scrittura*, a cura di M. Barret, trad. it. di A. Bottini, Milano 1990, La Tartaruga, pp. 37-47, qui pp. 46-47]

tradizione epistolare femminile tra Settecento ed Ottocento, il suo *saggio* attinge maggiormente alla storia dell'*Essay* tedesco che, pur essendo di gran lunga più recente di quella inglese e francese, si contraddistingue per una maggiore vicinanza al trattato e per una peculiare inattitudine al “gioco”.¹⁷⁶ Pur non avventurandosi in strutture *ex abrupto* tipiche della scrittura woolfiana e guardandosi dalle lunghe divagazioni a cui la scrittrice inglese sovente si abbandona, mi sembra che Margarete Susman aderisca comunque ad una saggistica caratterizzata da una forte presenza di figure metaforiche – frutto di un lungo confronto dell'autrice con il linguaggio lirico – e da una struttura circolare associativa. Da un parte si svela il «passo ondeggiante»¹⁷⁷ volto non a guidare ma ad accompagnare empaticamente il ragionamento del lettore, quegli *Umwege* che rivestono un ruolo centrale nella costellazione filosofica e linguistica susmaniana; dall'altra c'è la cifra più squisitamente personale della sua scrittura che si rivela nel suo essere costantemente irradiata da una forte personalità, da quel “centro senza periferia” che elabora e scandaglia in profondità qualsiasi contenuto si sottoponga al processo conoscitivo.¹⁷⁸

Si evince, nuovamente, una profonda attenzione per il discorso formale. Nei loro saggi sia la Woolf sia la Susman si confrontano con le tematiche più disparate, tuttavia l'elemento costante che caratterizza la loro scrittura è una profonda adesione alla forma nella sua dialettica con l'anima lukácsiana, ossia con la “vita” nella sua concezione di flusso informe, di materia indomabile ed incontrollata. È quest'ultima, come abbiamo visto nel confronto con il filosofo ungherese, a costituire il materiale sul quale si modella la forma *saggio* come espressione artistica.¹⁷⁹

Anche dal punto di vista tematico, gli ambiti nei quali le due autrici si muovono mostrano alcuni interessanti punti in comune. Confrontando, ad esempio, il lungo saggio della Woolf intitolato *Three Guineas* (1938)¹⁸⁰ con gli appunti inediti relativi alle conferenze tenute da Margarete Susman nei primi anni Trenta è possibile notare una serie di analogie che dicono dell'urgenza, ormai diffusa, di dare voce alla cultura della differenza.¹⁸¹ *Le Tre Ghinee* viene concepito come una lettera di risposta da indirizzare a un avvocato membro di un'associazione antifascista: il compito della scrittrice è quello di argomentare i rischi di un eventuale conflitto.

¹⁷⁶ Cfr. CANTARUTTI, G., *La fortuna critica dell'aforismo nell'area tedesca*, Abano Terme 1980, Piovani Editore; cfr. anche SCHARF, C., *Die Geschichte des deutschen Essays. Von Montaigne bis Adorno*, Göttingen 1999, Vandenhoeck & Ruprecht. La storia del saggio in Germania è contraddistinta da una certa diffidenza nei confronti di un genere, come quello dell'*Essay*, da sempre considerato secondario. Ad una diffusa incomprendenza e ad un disinteresse generale da parte della ricerca tedesca sono condannate, in generale, tutte le forme letterarie considerate “aperte”, perché tacciate di poca pregnanza critica.

¹⁷⁷ Cfr. FUSINI, N., *La foresta della prosa*, in WOOLF, V., *Saggi, prose, Racconti*, a cura e con un saggio introduttivo di N. Fusini, Milano 1998, Mondadori, pp. XI-LII.

¹⁷⁸ Cfr. UECKERT, C., *Über Margarete Susman: Annäherung an ein »Zentrum ohne Peripherie«*, in HERZIG, A. (a cura di), *Die Juden in Hamburg. 1590 bis 1990*, Hamburg 1991, Dölling & Galitz, pp. 263-274.

¹⁷⁹ Cfr. FUSINI, N., *op. cit.*, p. XL.

¹⁸⁰ WOOLF, V., *Three Guineas*, in EAD., *A Room of One's Own/Three Guineas*, cit., pp. 151-367. [Edizione italiana a cura di L. Muraro, *Le tre ghinee*, trad. it. di A. Bottini, Milano 2004, Feltrinelli].

¹⁸¹ Cfr. MURARO, L., Introduzione a *Le tre ghinee*, cit., p. 12.

All'indomani dello scoppio della Seconda Guerra Mondiale Virginia Woolf auspica di dare vita ad un'istituzione educativa che, a differenza di quella in vigore a Oxford e Cambridge, educi alla costruzione della pace. Una delle tre preziosissime ghinee che l'autrice vuole spendere per il futuro è da destinarsi alla formazione di donne, figlie di uomini colti escluse dai college, in grado di insegnare l'arte dei rapporti umani e di educare al dialogo. Al contrario, l'icona di virilità che il Duce italiano e il Führer tedesco diffondevano in quegli anni nell'immaginario collettivo europeo inneggiava a un canone di perfezione umana atto a suscitare reazioni di terrore in ogni essere umano. Osservando la portata di questi effetti "emotivi" e convinta del fatto che il fascismo non fosse solo un sistema politico ma che rappresentasse, invece, una violenza quotidiana che incideva sul disagio individuale, la Woolf indovina un collegamento tra la sfera pubblica e la sfera privata. Dalla sua prospettiva, il desiderio di abbattere le barriere tra pubblico e privato si configura come una premessa necessaria per poter «sognare» un mondo di pace e di libertà; un precetto utopico, dunque, basato sull'apologia della differenza e sul riconoscimento dei legami:

How essential it is that we should realize that unity the dead bodies, the ruined houses prove. For such will be our ruin if you, in the immensity of your public abstractions forget the private figure, or if we in the intensity of our private emotions forget the public world. Both houses will be ruined, the public and the private, the material and the spiritual, for they are inseparably connected. But with your letter before us we have reason to hope. For by asking our help you recognize that connection; and by reading your words we are reminded of other connections that lie far deeper than the facts on the surface.¹⁸²

Anche la Susman prende le distanze dall'istituzione formativa a lei contemporanea che, in virtù della sua vocazione maschile, non è in grado di conformarsi all'esistenza femminile. Secondo la scrittrice il fatto che le donne non abbiano accesso all'università non deve essere attribuito ad una loro presunta inadeguatezza intellettuale; l'istituzione universitaria non ha mai tenuto conto delle modalità di apprendimento delle donne le quali, a differenza degli uomini, non indagano l'oggetto di studio dall'esterno ma vi si relazionano pervadendolo con la forza della loro personalità. Piuttosto che misurarsi col femminile gli accademici preferiscono privarsi del confronto con la dimensione etichettata come "differente", sfuggendovi irrimediabilmente.

¹⁸² WOOLF, V., *Three Guineas*, cit., p. 365. [«È indispensabile renderci conto dell'unità che cadaveri e macerie ci dimostrano. Perché cadaveri e macerie saranno il nostro destino se voi, nell'immensità delle vostre astrazioni pubbliche, dimenticherete l'immagine privata, e se noi, nell'intensità delle nostre emozioni private, dimenticheremo il mondo pubblico. Entrambe le case, quella pubblica e quella privata, quella materiale e quella spirituale, verranno distrutte, perché sono inseparabilmente collegate. Ma la sua lettera ci dà motivo di sperare. Perché chiedendo il nostro aiuto, voi riconoscete il legame; e leggendo le vostre parole noi riconosciamo altri legami, che stanno sotto la superficie dei fatti.» Trad. it. cit., pp. 186-87.]

Das Universitätsstudium ist dem Wesen der Frau entgegengesetzt. [...] Darin liegt aber ein fundamentales Missverständnis. Es handelt sich nicht darum, dass diese Frau, noch nicht so weit ist – sondern es handelt sich darum, dass sie ihre Geistigkeit als eine andere als die der Männer empfindet. Und zwar finde ich den Unterschied in der Geistigkeit hier ganz ausgezeichnet geschildert. Vor allem darin, dass der Stoff nicht ins Gehirn ging, um dort aufbewahrt zu werden, sondern, dass er ihr ganzes Ich durchströmte. Darin liegt das Entscheidende, der entscheidende Unterschied zwischen männlicher und weiblicher Geistigkeit überhaupt. Das Wissen der Frau, sofern sie nicht eine bloß zu erlernende Spezialwissenschaft treibt, – sofern sie einerseits wirklich Frau – sofern sie auf der anderen Seite wirklich aufnehmende, um den Kern des Gelernten bemüht ist, verwebt sich mit ihrer gesamten Persönlichkeit.¹⁸³

Per prevenire la guerra la Woolf progetta la formazione di una “Società delle Estranee”, di un’organizzazione di donne che rappresenti la voce di questo elemento differenziale importante che, da aspetto minoritario, dovrebbe trasformarsi in elemento di ricchezza. Analogamente, parlando di guerra e di pace in una delle numerose conferenze tenute all’inizio degli anni Trenta, Margarete Susman riconosce tra i compiti della donna quello di far valere la propria predisposizione all’amore per prevenire la guerra. Non si tratterebbe di una attitudine naturale bensì di una condizione alla quale la donna è stata costretta per volontà dell’uomo. Proprio a lei spetta il compito specifico di trasformare tale condizione in un metodo, in una strategia di educazione alla pace:

Man hat gegen den Pazifismus gesagt, er sei eine negative Idee, die sich nicht lohnte. Aber das ist es nicht. Es ist überhaupt keine Idee, sondern es ist ein Weg. [...] grundsätzlich der einzige Weg zur Idee überhaupt. Denn das "Friede auf Erden" allein wird zu allen Zeiten die Geburt des Göttlichen weggleiten. Ihm zum Leben zu verhelfen ist die Aufgabe der Frau.¹⁸⁴

Nell’esistenza femminile si vuole vedere dunque la migliore promessa per il futuro, un progetto di pace basato sul desiderio di dare spazio a voci nuove che non chiedono più soltanto “parità” ma che siano pronte a rivendicare la propria “differenza”. Tale dissonanza può trovare espressione attraverso un uso nuovo della lingua e un cambiamento delle modalità d’espressione. Rivolgendosi direttamente alle donne della sua epoca, Margarete Susman rimprovera loro il fatto di essere venute

¹⁸³ SUSMAN, M., *Entwurf „Das Probleme der Frau“*, wahrscheinlich von dem Aufsatz „Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt“, dal lascito di Margarete Susman, DLA Marbach. [«Lo studio universitario si oppone all’essere femminile. È qui che risiede l’equivoco centrale. Il fatto non è tanto che questa donna non ne sia ancora all’altezza quanto invece che lei percepisca la sua spiritualità in maniera diversa rispetto a come la sentono gli uomini. È qui che ritengo che la differenza tra le due spiritualità sia illustrata in maniera particolarmente calzante. Soprattutto nel fatto che il materiale non entri direttamente nel cervello per esservi custodito ma, piuttosto, che esso attraversi l’Io nella sua interezza. È qui che si trova il punto centrale, la differenza basilare tra la spiritualità maschile e quella femminile in assoluto. La conoscenza della donna, a meno che non si tratti di una conoscenza specifica destinata all’apprendimento e purché si tratti da una parte di una vera donna, e, dall’altra, di una donna in grado di recepire, di concentrarsi sul nocciolo di ciò che va appreso, s’intreccia con la sua intera personalità».]

¹⁸⁴ SUSMAN, M., *Krieg und Frieden – Aufgaben der Frau*, Lascito di Margarete Susman, DLA Marbach. [«Contro il pacifismo è stato detto che è un’idea negativa della quale non vale la pena parlare. Invece non è così. Non è assolutamente un’idea bensì un percorso, fundamentalmente l’unica strada verso l’idea in assoluto. La pace nel mondo da sola condurrà alla nascita del Divino in tutti i tempi. Fare in modo che questa veda la luce è il compito della donna.»]

meno alla missione di riconciliazione che sono in grado di intraprendere e che avrebbe potuto evitare lo scoppio della Prima Guerra Mondiale:

Ich habe von Frauen harte und böse Worte gehört, kriegerische und menschenfremde Worte – Worte, die über die Lippen keiner Frau hätten kommen dürfen, die es schon darum nicht gedurft hätten, weil die Frauen ihren Leib und ihr Leben nicht in den Krieg einsetzten. Und doch ist es mir unverändert und bis in den Grund der Seele gewiss, dass dies nicht die wahre Gesinnung der Frauen war, dass die Frauen damit sich selbst noch weit tiefer verraten haben als der Mann. Es ist mir gewiss, dass in der alleruntersten Tiefe jedes Frauenherzens vom ersten Tage des Krieges an eine Stimme unablässig aufschrie und unerbittlich forderte, dass die grausam zerrissene Menschheit wieder zusammenwachse.¹⁸⁵

La proposta culturale che Margarete Susman desidera diffondere tra le donne degli anni Trenta consiste in un messaggio di riconciliazione basato sul superamento dell'odio, della stagione dell'impoliticità e di quella falsa immagine femminile creata dall'uomo e nella quale le donne non si sono mai rispecchiate.

I.3.3. Conclusioni

Intrecciando contemporaneità e passato, in questo primo capitolo abbiamo cercato di individuare delle linee guida utili per risalire all'origine dei tratti formali della scrittura saggistica di Margarete Susman: lo abbiamo fatto, criticamente, andando di pari passo con l'iter che l'autrice stessa ha intrapreso per arrivare ad una forma letteraria conforme alla propria intelligenza e coerente allo spirito del proprio tempo – o dei propri tempi. Abbiamo proseguito, procedendo, “con le donne”, per tentativi, con un breve processo di decostruzione del tessuto saggistico senza mai perdere di vista gli eventi biografici della Susman: la sua passione per il contatto umano e per lo scambio dialettico, sia esso dialogico o epistolare, il suo intenso studio del Romanticismo e la sua devozione per Goethe sono stati riferimenti decisivi per individuare una strategia da seguire.

Conservando un'attitudine alla poesia che non si dissolve mai del tutto, siamo giunti alla conclusione che la scrittura saggistica susmaniana si configura come una sinergia di influssi provenienti da vari ambiti: tenacemente ancorata alla necessità di perseguire un'armonia formale che non sia soltanto bellezza estetica (Goethe) ma che esprima anche la necessità di conciliarsi con

¹⁸⁵ SUSMAN, M., *Über Frauen. Vortrag*, dal lascito di Margarete Susman, DLA Marbach. «Dalle donne ho sentito dire parole dure e cattive, parole violente e disumane, parole che non dovrebbero uscire dalla bocca di nessuna donna, che non sarebbero mai dovute uscire perché le donne non hanno mai lasciato che il loro corpo né la loro vita fossero coinvolte nella guerra. Nella parte più intima della mia anima io ho sempre avuto molto chiaro il fatto che questo non fosse il vero modo di sentire delle donne e che dunque loro abbiano di fatto tradito se stesse in maniera molto più profonda rispetto agli uomini. Sono certa che nella parte più profonda di ogni singolo cuore femminile, sin dal primo giorno della guerra, si sia levata una voce incessante che abbia preteso inesorabilmente la rinascita di quell'umanità terribilmente distrutta.»

l' «esperienza vitale» e di rispecchiare la frammentarietà del reale (Lukács), nei suoi saggi la Susman coniuga il pensiero dialogico di matrice ebraico-chassidica (Buber) e la letteratura epistolare di matrice femminile (Bettine Brentano von Arnim) la quale non rinuncia, anzi celebra, la compenetrazione di registro scritto e registro orale (Rahel Levin Varnhagen e Virginia Woolf).

A partire da una ricerca formale tutta individuale, dunque, la forma *saggio* fin qui delineata trova le sue radici nella «doppia estraneità», in un terreno pressoché sconosciuto che congiunge in maniera indissolubile i due orizzonti della differenza che albergano nell'animo dell'autrice: la sua esistenza femminile e la sua esistenza ebraica. È così che, ricongiungendo i frammenti “caduti” da un breve procedimento di decostruzione, definiamo l'approccio teorico attraverso il quale, nei capitoli II e III, proseguiamo con la lettura dell'opera della scrittrice: quello della «doppia differenza ebraico-femminile».

II Capitolo

La costellazione ebraico-femminile di Margarete Susman

II.1. La doppia estraneità della donna ebrea

II.1.1. Il filo rosso dell'ebraismo delle donne

Ich habe nicht nur *ein* Leben, ich habe viele Leben gelebt. Schon allein dies, in zwei Jahrhunderten mit ganz verschiedenen Wirklichkeiten und Welterfassungen gelebt zu haben, ist schwer verständlich zu machen. Denn im vergangenen Jahrhundert war noch der weite Sternenhimmel, der so leuchtend über meiner Jugend stand, «der gestirnte Himmel über mir.»¹⁸⁶

Ich habe viele Leben gelebt, il titolo che Margarete Susman scelse per la sua autobiografia, racconta la complessità di una lunga vita piena di incontri significativi e caratterizzata da una prolifica attività filosofico-letteraria. Non si tratta tanto di un semplice racconto dell'esistenza di una grande pensatrice quanto piuttosto di un percorso complesso nel quale sono intessute memoria autobiografica, memoria storica e memoria collettiva.¹⁸⁷ Al centro di questo percorso sta il confronto con la religione e la cultura ebraica, due mondi con i quali la scrittrice si è lungamente misurata, non senza difficoltà. La complessa elaborazione di questo confronto si può cogliere nella vita, nell'opera poetica, saggistica e letteraria della Susman.¹⁸⁸

L'avvicinamento da parte della scrittrice alla cultura ebraica è avvenuto in età abbastanza matura. Nell'approcciarsi a un mondo per lei al contempo familiare e sconosciuto, la scrittrice ha seguito un iter da autodidatta, per molti versi spontaneo.¹⁸⁹ La famiglia originaria della Susman era assimilata all'ambiente benestante di Amburgo, di conseguenza la piccola Margarete fu educata secondo i canoni cristiani; la partecipazione del padre ai movimenti del 1848 fanno in modo che la politica fosse più presente rispetto alla religione.¹⁹⁰ Quella della famiglia Susman era una condizione, impensabile dopo qualche decennio, nella quale gli ebrei dei ceti superiori si sentivano parte integrante della cultura tedesca, poiché da essa pensavano di essere stati definitivamente

¹⁸⁶ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., pp. 10-11. [«Io non ho vissuto solo una vita, ho vissute molte vite. Già il solo fatto di aver vissuto in due secoli caratterizzati da realtà e da concezioni del mondo differenti è qualcosa di difficile da far comprendere. Nel secolo scorso, infatti, il grande cielo stellato che brillava sopra la mia gioventù era ancora il “cielo stellato sopra di me”.»]

¹⁸⁷ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca. La fine e dopo*, cit., p. 160.

¹⁸⁸ Cfr. *ibidem*. A novant'anni la Susman, ormai quasi completamente cieca, non era più in grado di scrivere l'autobiografia che le era stata commissionata dal Leo Back Institute di New York. Fu così che i suoi ricordi di vita saranno dettati ad un amico – probabilmente Manfred Schlösser – e da lui stesso trascritti ed elaborati.

¹⁸⁹ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman, un destino ebraico-tedesco*, in ASCARELLI, R. (a cura di), *Oltre la persecuzione. Donne, ebraismo, memoria*, Roma 2004, Carocci, pp. 33-43.

¹⁹⁰ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca*, cit., p. 164.

accolti.¹⁹¹ Particolarmente eloquente, in questo senso, è l'immagine della presenza dell'albero durante i giorni di Natale, riportata nella sua autobiografia:

Wir hatten eben mit unseren Eltern, wie immer nach deutschem Brauch, Weihnachten gefeiert, und nun saßen wir vor dem Abendessen mit dem Kinderfräulein, an dessen große dunkle Augen ich mich heute noch erinnere [...], an diesem Tisch, wo sie uns Geschichten erzählte. In meinem Herzen brannte noch der hohe Christbaum mit seinen vielen hellen Lichtern, die den großen Saal durchstrahlten. Was uns das Mädchen damals erzählte, weiß ich nicht mehr, es muss eine Geschichte von Juden und Christen gewesen sein. Und da mir das Wort Christ so viel schöner erschien als das Wort Jude und mit dem ganzen Glanz dieses Abends verwoben war, rief ich leidenschaftlich aus: "Ich will nicht ein Jude sein, ich will ein Christ sein." Und niemals habe ich die Antwort vergessen, die mir das Mädchen entgegenwarf: "Das ist unmöglich. Wir sind Christen, ihr seid Juden." Fest, wie gemeißelt, sind diese wenigen Worte in meiner Erinnerung geblieben. Ich fühlte, wie an ihnen etwas in meinem Herzen zerbrach. [...] Es war einmal das jähe Ausgestoßensein aus jener strahlenden Welt des Christbaums, die noch eben die meine gewesen war. Denn es hatte mir damals noch niemand den glänzenden Kern gezeigt, den die dunkle Schale des Wortes *Jude* bringt.¹⁹²

È il ricordo d'infanzia più vivo, quello legato ad una prematura esclusione, a segnare Margarete Susman nel profondo e a renderla, già da bambina, consapevole di un doloroso peso da portare su di sé. L'educazione laica che la piccola Margarete ricevette dalla sua famiglia benestante sarà la stessa dalla quale, a distanza di anni, la Susman avrebbe attinto per crescere il suo unico figlio, Erwin von Bendemann.¹⁹³

L'intera vita di Margarete Susman è stata caratterizzata da un confronto religioso tra Cristianesimo ed Ebraismo: alla scoperta del fascino e dell'appartenenza sovrastorica alla cultura ebraica universale si contrapponeva un legame affettivo, quasi viscerale, con il Cristianesimo e, di conseguenza, con il mondo culturale tedesco.¹⁹⁴

Il dialogo interreligioso costituisce una delle tematiche principali del pensiero della Susman: centrale, in questo senso, è il saggio del 1921 intitolato *Die Brücke zwischen Judentum und*

¹⁹¹ Cfr. SCHEOPS, JULIUS H., *Das «Deutsch-jüdische Erbe». Wo ist es geblieben?*, in ASCARELLI/SONINO (a cura di), *«Scrivo in tedesco perché sono ebreo»*. Atti del Convegno «Canoni, bilanci, prospettive di studio sulla letteratura ebraico-tedesca.», Arezzo 2007, Biblioteca Aretina, pp. 73-87.

¹⁹² Cfr. SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 17 [«Noi con i nostri genitori abbiamo sempre festeggiato il Natale, secondo la tradizione tedesca [...]. Nel mio cuore ardeva ancora il grande albero di Natale con le sue tante luci sfavillanti che illuminavano per intero la grande sala. Non so cosa ci raccontasse la signorina, doveva essere una storia di ebrei e cristiani. E dato che la parola "cristiano" mi sembrava molto più bella della parola "ebreo", ed era pervasa dallo splendore di quella sera, uscii in una esclamazione spontanea: "Io non voglio essere ebrea, voglio essere cristiana." E non ho mai dimenticato la risposta che ci diede la signorina: "Questo non è possibile. Noi siamo cristiani, voi siete ebrei. Fisse, queste poche parole sono rimaste scolpite nella mia mente. Sentii che qualcosa si spezzava nel mio cuore. [...] Era l'essere esclusa all'improvviso dal quel mondo luminoso dell'albero di Natale che continuava ad essere mio. Perché nessuno mi aveva allora mostrato il nucleo luminoso che la dura scorza della parola *ebreo* porta con sé.» Trad. it. di C. Sonino, *op. cit.*, p. 35]

¹⁹³ Cfr. VON BENDEMANN, E., *"Sapeva raccontare in modo meraviglioso". Erwin von Bendemann a colloquio con Anna Czajka*, in «Nuova Corrente» 55 (2008), pp. 57-70.

¹⁹⁴ Cfr. UECKERT, C., *op. cit.*, pp. 10-11.

Christentum.¹⁹⁵ Se l'appartenenza a un mondo emarginato come quello ebraico veniva inizialmente vista dalla Susman soprattutto come un peso difficile da sopportare, proprio a partire da saggi come *Die Brücke* la scrittrice annuncia un messaggio di grande rinnovamento, quello che vede nel popolo "senza forma" il fulcro del suo spirito universale peculiare ed insostituibile:

Dieser zentrale Tatbestand: die Kern- und Keimzelle des jüdischen Problems in der Diaspora, aus dem darum auch allein seine Lösung entspringen könnte, ist und bleibt die Tatsache, dass der Jude als der Mensch, dessen Nation und Religion, dessen Geschichte und Ewigkeit eins sind, bei dem also Nation und Geschichte selbst übernational und übergeschichtlich sind, dass dieser Mensch eben darum in keiner nationalen Konstellation, in keiner Gestalt des geschichtlichen Lebens sein letztes Ziel haben und darum in keinen realen Staat und Land seine endgültige Heimat finden kann.¹⁹⁶

L'identità ebraica, che si ritrova in molta scrittura dialogica femminile, sia essa epistolare o saggistica, sottende a quella condizione di "doppia estraneità" (*Judentum* e *Weiblichkeit*) che vede nelle donne ebreo la sua espressione più significativa: loro che vivono in un mondo dominato dal canone maschile e a maggioranza cristiana.¹⁹⁷

Quest'idea di esclusione, tuttavia, va intesa come un'esperienza positiva perché si fonda sulla sostanziale accettazione delle lacerazioni del proprio essere e perché mette in dubbio la necessità dell'identificazione e dell'assimilazione.¹⁹⁸ Nella presenza del "dubbio", in quello *Zweifel* che nella sua radice indoeuropea contiene il senso del doppio, la religione ebraica individua, paradossalmente, la sua più grande certezza.¹⁹⁹ Cosciente della propria "doppia estraneità" la scrittrice ebrea sceglie di abbandonare la propria condizione di emarginazione per trasformarla, seguendo un procedimento di rovesciamento culturale, in una *chance*.²⁰⁰

In due lettere che Rahel Varnhagen scrive a David Veit questo concetto viene espresso in maniera chiara ma assume due accezioni differenti; nella prima delle due epistole la "doppia estraneità" viene avvertita come un surplus di sofferenze che ha effetti quasi catastrofici sulla vita della donna:

¹⁹⁵ SUSMAN, M., *Die Brücke zwischen Judentum und Christentum*, in «Der Jude», Sonderheft *Antisemitismus und jüdisches Volkstum* (1925), pp. 76-84; ristampato in *GeA*, pp. 15-26.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 19. [«Questo è lo stato di cose: il germe e il fulcro del problema ebraico nella diaspora – la cui soluzione potrebbe venire fuori già da sé – è e rimane il fatto che l'ebreo, in quanto essere umano, la cui nazione e religione, la cui storia ed eternità sono una cosa unica e per il quale, dunque, la nazione e la storia stessa sono fattori sovranazionali e sovrastorici, che quest'uomo non possa trovare il suo scopo ultimo in alcuna categoria temporale, in nessuna forma della vita storica e, pertanto, non può identificare la sua patria definitiva con nessuno stato o paese reale.»] A questo aspetto del pensiero di Margarete Susman sarà dedicato ampio spazio nel III capitolo.

¹⁹⁷ Cfr. WEIGEL, S., *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, in STEPHAN/SCHILLING/WEIGEL (a cura di), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln/Weimar/Wien 1994, Böhlau Verlag, pp. 1-8; cfr. CALABRESE, R., *Acher. L'Altro*, cit., pp. 11-14.

¹⁹⁸ Cfr. NORDMANN, I., "Fremdsein ist gut." *Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, in HAHN/ISSELSTEIN (a cura di), *op. cit.*, pp. 196-206.

¹⁹⁹ Cfr. CALABRESE, R., *op. cit.*, p. 62.

²⁰⁰ Cfr. WEIGEL, S., *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Zur Einführung*, cit., p. 4.

Ja, würde der Lahme sagen, wenn ich nicht zu gehen nöthig hätte; ich habe aber nicht zu leben, und jeder Schritt, den ich machen will, und nicht kann, erinnert mich nicht an die allgemeinen Übel der Menschen, gegen die ich gehen will, sondern ich fühle mein besonder Unglück noch, und doppelt und zehnfach, und eins erhöht mir immer das andere. Wie häßlich bin ich nicht dabei.²⁰¹

Nella seconda epistola, invece, scritta a dieci anni di distanza dalla prima, Rahel acquisisce una nuova conoscenza della propria costellazione interiore e, ritornando sul discorso della propria “doppia estraneità”, lo affronta in maniera lucida e sicura delle proprie potenzialità:

Ich verstehe einen Menschen, Sie ganz. Vermag es, wie doppelt organisiert ihm meine Seele zu leihen und habe die gewaltige Kraft, mich zu verdoppeln ohne mich zu verwirren. Ich bin so einzig, als die größte Erscheinung dieser Erde.²⁰²

Come vediamo, Rahel Varnhagen è stata tra le prime a tematizzare tale condizione nel suo mondo letterario fatto di lettere e di diari. Margarete Susman percepisce da subito una vicinanza spirituale con la Varnhagen: nella sua letteratura fatta “solo” di epistole riconosce la propria passione per le lettere e per il dialogo aperto all’alterità, così come nel suo rapporto problematico con l’Ebraismo individua le sue stesse difficoltà nell’acceptare il “fardello” della nascita ebraica; inoltre la Susman, come Rahel, nasce in un ambiente familiare assimilato alla borghesia di una grande metropoli tedesca e il processo di accettazione del peso ebraico avviene ma non è immediato.

Il confronto di Margarete Susman con Rahel rappresenta un vero e proprio *Leitmotiv* della sua saggistica degli anni Venti. L’intento della prima parte di questo capitolo è quello di analizzarlo seguendo il percorso della prospettiva ebraico-femminile.

In ordine cronologico di pubblicazione, sono quattro i saggi dedicati a questa donna del Romanticismo: *Rahels geistiges Wesen*, il più lungo e articolato di tutti, esce in «Neue jüdische Monatshefte» nel 1918; dieci anni dopo, nel 1928, esce *Rahel* nella rivista «Der Morgen», saggio che, l’anno successivo, viene riadattato per *Frauen der Romantik*; infine, nel 1933, la scrittrice

²⁰¹ Lettera di Rahel Varnhagen a David Veit del 22 marzo 1795 in *Rahel-Bibliothek. Rahel Varnhagen – Gesammelte Werke*, I Vol., cit., p. 134; oppure in *Rahel. Ein Buch des Andenkens*, I Vol., cit., p. 134. [«Sì, direbbe lo storpio, se non avessi necessità di camminare; ma io non ho da vivere, e ogni passo che voglio fare, e non posso, non mi ricorda soltanto i mali degli uomini, in generale, verso i quali io voglio andare, ma sento anche e, raddoppiata, decuplicata, la mia particolare disgrazia, e ogni volta l’una cosa accresce l’altra. E come mi rende brutta tutto questo!» Trad. it. di U. Isselstein, in «L’Orsaminore» nr. 7 (1982), p. 16]

²⁰² Lettera di Rahel Levin Varnhagen a David Veit del 16 febbraio 1805 in *Rahel-Bibliothek*, I Vol., cit., pp. 265-266; oppure in *Rahel. Ein Buch des Andenkens*, I Vol., cit., pp. 265-66. [«Io capisco un individuo, lei completamente. Riesco, quasi avessi un doppio organismo, a imprestargli la mia anima, e posseggo la forza poderosa di raddoppiarmi senza confondermi. Io sono unica come il massimo fenomeno di questa terra.» Trad. it. cit., p. 18]

celebra i cento anni dalla morte della Varnhagen con un saggio intitolato *Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Todestag* e pubblicato nella «Literarische Welt».²⁰³

Per comprendere al meglio le motivazioni storiche di un confronto specifico con Rahel è bene motivare questa scelta letteraria inserendola nel suo contesto culturale. Occorre infatti tenere presente che, accanto alla Susman, molte altre saggiste attive nella Repubblica di Weimar trovano in Rahel Varnhagen un *alter ego* letterario e spirituale. I primissimi anni Trenta vedono i segni di una vera e propria *Rahel-Renaissance* che coinvolge una quantità considerevole di intellettuali ebraiche che, sotto la pressione di un antisemitismo sempre più incalzante, trovano in questa donna ebrea del passato un riferimento speculare con cui confrontarsi criticamente.²⁰⁴

Un esempio significativo è quello che vede protagonista una futura saggista di professione: Hannah Arendt (1906-1975). Non è un caso che l'anno di pubblicazione di *Frauen der Romantik*, il 1929, coincida con quello in cui la giovane autrice decide di dedicarsi al lavoro su Rahel Varnhagen; uno studio monografico al quale era stata incoraggiata tempo prima dal suo *Doktorvater* Karl Jaspers e, in una fase successiva, fortemente voluto da suo marito Heinrich Blücher e da Walter Benjamin.²⁰⁵ L'interesse comune delle due scrittrici per la Varnhagen viene altresì confermato dalla pubblicazione – anche in questo caso coeva – di due articoli scritti nel marzo del 1933 in occasione del centesimo anno dalla morte della donna.²⁰⁶

Un paragone tra le interpretazioni che la Arendt e la Susman hanno proposto in un'epoca cruciale come quella della fine della Repubblica di Weimar ci aiuterà sia a ricostruire un'immagine a tutto tondo di Rahel Varnhagen sia ad individuare delle possibili analogie tra contesti culturali separati da un secolo di storia ma entrambi segnati da un inasprirsi del sentimento antisemita, oltre che da un maschilismo ed un conservatorismo dilaganti.²⁰⁷

²⁰³ In ordine cronologico di pubblicazione: *Rahels geistiges Wesen*, in «Neue jüdische Monatshefte» 20 (1918), pp. 464-477 [Internetarchiv, Jüdischer Periodika]; *Rahel*, in «Der Morgen» 4 (1928), pp. 118-138 [riadattato per *Frauen der Romantik*]; *Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Todestag*, in «Die literarische Welt» 9 (1933), ristampato in *EuB*, pp. 169-178.

²⁰⁴ Cfr. FEILCHENFELDT, K., *Jüdische Frauen im Urteil über Rahel Varnhagen*, in HEUER/ALTENHOFER, *Jüdinnen zwischen Tradition und Emanzipation*, Bad Soden 1990, Woywood, pp. 127-140; cfr. CALABRESE, R., «Essere capite è la vera felicità del dialogo»: *Rahel Varnhagen, Pauline Wiesel, Hannah Arendt*, in EAD. (a cura di), *La felicità del dialogo. Relazioni tra donne*, Palermo 1991, Ila Palma, pp. 161-181.

²⁰⁵ «Das Manuskript bis auf das letzte Kapitel war 1933 oder 1932 sogar fertig. Ich schrieb es dann schon ärgerlich 1938 im Sommer zu Ende, weil Heinrich und Benjamin mir keine Ruhe ließen.» Lettera di Hannah Arendt a Karl Jaspers del 7 settembre 1952, in ARENDT/JASPERS, *Briefwechsel. 1926-1969*, a cura di L. Köhler e H. Saner, München/Zürich 1993, Piper, p. 233. [«Il manoscritto, fino all'ultimo capitolo, era già ultimato nel 1933, o addirittura nel 1932. Ho scritto poi la conclusione, già in polemica con le mie pagine precedenti, nell'estate del 1938, e anche con una certa irritazione perché Heinrich e Benjamin non mi lasciavano in pace.» Trad. it. di Q. Principe in *Hannah Arendt Karl Jaspers. Carteggio. Filosofia e politica*, a cura di A. Dal Lago, Milano 1989, Feltrinelli, pp. 115-116]

²⁰⁶ ARENDT, H., *Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100. Todestag*, in «Jüdische Rundschau» 38 (1933); SUSMAN, M., *Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Geburtstag*, in «Die literarische Welt» 9 (1933), ristampato in *EuB*, pp. 169-178.

²⁰⁷ Cfr. FEILCHENFELDT, K., *Rahel-Philologie im Zeichen der antisemitischen Gefahr (Margarete Susman, Hannah Arendt, Käthe Hamburger)*, in HAHN/ISSELSTEIN (a cura di), *op. cit.*, pp. 187-195.

II.2. La figura di Rahel Varnhagen in Hannah Arendt e in Margarete Susman

II.2.1. Rahel: modello e antimodello

Le vicende editoriali che ruotano intorno alla pubblicazione della monografia che Hannah Arendt dedica a Rahel Varnhagen sono piuttosto complesse. Nonostante la versione definitiva di *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer Jüdin aus der Romantik* sia stata pubblicata in Germania solo nel 1959 – un anno dopo quella in lingua inglese²⁰⁸ – è la stessa Arendt a dichiarare che il testo poteva dirsi concluso già prima dell'inizio del suo esilio a New York, ossia prima del 1933. Solo gli ultimi due capitoli vengono consegnati successivamente, nel 1938.²⁰⁹

Pur trattandosi di una biografia, il testo si caratterizza per una forma piuttosto insolita. La Arendt alterna citazioni estrapolate da lettere “raheliane” – spesso inedite, scoperte dalla studiosa durante le sue lunghe ricerche presso la *Preußische Staatsbibliothek* di Berlino²¹⁰ – a frequenti commenti, caratterizzati da un tono di censura. Nel confrontarsi con l'eterogenea produzione letteraria di Rahel – perlopiù costituita da epistole, saggi e diari –, la Arendt si rende conto dell'impossibilità di ricondurre il profilo culturale di questa donna a una rappresentazione lineare; per questo motivo sceglie non solo di riprodurre la frammentarietà della sua scrittura epistolare *pre-saggistica* in questa monografia, ma decide di appropriarsene e di riutilizzarla anche nella sua produzione successiva.²¹¹

Nella coincidenza temporale che unisce le sorti delle due opere è possibile riconoscere due matrici importanti: una di natura storica, l'altra di natura “empatica”. Da una parte, infatti, l'interesse di queste due importanti intellettuali ebreo per una figura come quella di Rahel – che costituisce il modello dell'emancipazione ebraica e l'emblema di un'assimilazione alla cultura tedesca non più realizzabile nella Germania di Weimar – può essere visto come una reazione alla diffusione dell'ideologia antisemita negli anni precedenti all'ascesa al potere di Hitler,²¹² in

²⁰⁸ Edizione italiana a cura di L. Ritter Santini, *Rahel Levin Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Milano 1988, Il Saggiatore.

²⁰⁹ Cfr. ARENDT, H., *Vorwort*, in EAD., *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin*, cit. «Das Manuskript dieses Buches war bis auf die letzten beiden Kapitel fertig, als ich Deutschland 1933 verließ, und auch die beiden letzten Kapitel sind vor mehr als zwanzig Jahren geschrieben.»

²¹⁰ La Arendt era a conoscenza della condizione di estrema frammentarietà nella quale versava il lascito di Rahel. Una difficoltà di catalogazione e un'impossibilità di sistematizzazione dovuta anche alla natura insolita dell'opera di questa intellettuale, che si costituisce di lettere, diari, aforismi.

²¹¹ Cfr. YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a.M. 2004, Fischer, pp. 139-147; cfr. anche HAHN, B., *Die Jüdin Pallas Athene*, cit., pp. 208-209. In una lettera a Blumenfeld del 1960 Arendt definirà la propria metodologia di ricerca una «Perlenfischerei». Si tratta del tentativo di andare alla ricerca del “sottobosco storico” con criteri di selezione che rispecchiano la frammentarietà della storia e sfuggono a una categorizzazione legata al principio di linearità cronologica. In questa immagine ritrovo adiacenza con lo stile che la Arendt sceglie per la biografia dedicata a Rahel.

²¹² Cfr. FEILCHENFELDT, K., *Rahel-Philologie im Zeichen der antisemitischen Gefahr (Margarete Susman, Hannah Arendt, Käthe Hamburger)*, cit., p. 187.

quell'epoca cioè che molte voci non esitano a definire la fine della storia dell'ebraismo tedesco.²¹³ D'altra parte, a motivare questa scelta, c'è una ragione più profondamente umana: negli scritti dedicati alla Varnhagen le due scrittrici s'immedesimano nella figura di questa donna del passato, mettendosi nei suoi stessi panni (o lasciando che Rahel si metta nei loro). Gli effetti che questo processo sortisce sono assolutamente diversificati; laddove l'identificazione spirituale di Margarete Susman soggiace, sotterranea, ai tre ritratti saggistici dedicati a Rahel, Hannah Arendt esplicita il proprio intento empatico nella prefazione:

Ich hatte niemals die Absicht, ein Buch *über* die Rahel zu schreiben, über ihre Persönlichkeit, die man psychologisch und in Kategorien, die der Autor von außen mitbringt, so oder anders interpretieren und verstehen kann; [...] Was mich interessierte, war lediglich, Rahels Lebensgeschichte so nachzuerzählen, wie sie selbst sie hätte erzählen können.²¹⁴

Da una prima lettura dei rispettivi saggi, tuttavia, si evince che il rapporto delle due scrittrici con Rahel Varnhagen è sostanzialmente divergente. Per chi ha imparato ad amare Rahel è certamente più facile misurarsi con i ritratti umani della Susman piuttosto che con il severo giudizio di Hannah Arendt. Quest'ultimo, soprattutto in alcuni passaggi dei capitoli finali della monografia, non dissimula infatti tratti di dispregio come, già nel 1934, aveva notato un'altra studiosa della Varnhagen, Käte Hamburger:

Sie schildert Rahel ausschließlich unter dem Gesichtspunkt, dass sie aus dem Judentum wegstrebt, ihre Herkunft als Makel und Unglück empfunden hat – was zweifellos der Wahrheit entspricht – und die Situation eines Paria der Gesellschaft dann durch die Ehe mit Varnhagen und die ihr vorangehende Taufe nur mit der des Parvenu vertauscht habe, der dennoch nicht zur Gesellschaft gehört und von ihr akzeptiert wird. [...] Sie hat dieses Rahel durchweg höhnisch diffamierende Buch geschrieben, weil sie als bewußte Jüdin in Rahel einen besonders prägnanten Fall der von Anfang an zum Schreitern verurteilten Assimilationsbemühungen des deutschen Judentums sieht.²¹⁵

²¹³ ARENDT, H., *Vorwort*, cit., p. 14: «Das deutschsprachige Judentum und seine Geschichte ist ein durchaus einzigartiges Phänomen, das auch im Bereich der sonstigen jüdischen Assimilationsgeschichte nicht seinesgleichen hat. Die Umstände und Bedingungen dieses Phänomens zu erforschen, das sich unter anderem in einem geradezu bestürzenden Reichtum an Begabungen und wissenschaftlicher und geistiger Produktivität äußerte, wird eine historische Aufgabe ersten Ranges sein, die aber natürlicherweise erst heute in Angriff genommen werden kann, nachdem die Geschichte der deutschen Juden zu Ende ist.» [«L'ebraismo di lingua tedesca e la sua storia sono un fenomeno del tutto particolare, senza confronti all'interno della storia dell'assimilazione ebraica. Ricercare le premesse e le condizioni di questo fenomeno, che si è manifestato fra l'altro con una ricchezza sconcertante di talento e produttività intellettuale e scientifica, sarà un compito storico di primo rango, possibile solo oggi che la storia degli ebrei tedeschi è finita.» Trad. it. di L. Ritter Santini, p. 7]

²¹⁴ ARENDT, H., *Vorwort*, cit., p. 12. [«Non ho mai avuto l'intenzione di scrivere un libro *su* Rahel, sulla sua personalità, su come la si possa giudicare psicologicamente con categorie che l'autore aggiunge dal di fuori e può interpretare in un modo o capire anche diversamente; [...]. Quello che mi ha interessato era semplicemente raccontare la storia della vita di Rahel, così come l'avrebbe potuta raccontare lei stessa.» Trad. it. cit., p. 5]

²¹⁵ Cfr. HAMBURGER, K., *Rahel und Goethe*, in *Studien zur Goethezeit*, Weimar 1968, pp. 74-93. Nel saggio intitolato *Rahel und Goethe* e pubblicato per la prima volta sulla *Revue Germanique* del 1934 la Hamburger critica l'impostazione di una Rahel diffamata dalla Arendt. Anche Jaspers, in alcune lettere inviate alla Arendt all'inizio degli anni Cinquanta, si esprime in maniera contrariata ed allude a un atteggiamento di eccessiva intolleranza nei confronti degli errori umani che Rahel ha compiuto.

Con un'attitudine di profonda condivisione, la Susman partecipa della vita di Rahel. La sua intenzione è quella di instaurare un contatto sovratemporale con questa donna romantica, un tentativo possibile attraverso il ricorso al filo invisibile rappresentato dall'origine ebraica che le accomuna: è ciò che la Susman ama definire una «forza ebraica fondante, della quale nessun grande uomo di religione ebraica è stato privo».²¹⁶ È plausibile, infatti, che siano proprio la ricerca, la conoscenza e la celebrazione della spiritualità ebraica a costituire il fattore di coesione principale dei saggi che la Susman dedica a Rahel. Nel confrontarsi con la sua «natura spirituale» l'autrice individua tre componenti basilari:

Mit diesen drei Grundzügen des jüdischen Geistes: Wahrheitsdrang, Liebe und Freude, vereint hervorbrechend aus der Nacht dunkelsten Schicksals, sind zugleich die Grundzüge von Rahels Wesen klar gegeben. In diesen Grund lässt sich alles einzelne ihres Wesens rein einzeichnen. Und dies, obwohl Rahel einerseits eine so völlig originale Gestalt, andererseits ein so treuer Spiegel ihrer Zeit und Kultur ist wie wenige Menschen.²¹⁷

Questi tre fattori si intrecciano gli uni con gli altri nell'immagine di Rahel. La “missione” della Rahel della Susman è una ricerca ininterrotta della verità, intesa nel suo significato originario di svelamento, di *alethèia*: si tratta di un processo tormentato che coinvolge non solo il suo pensiero, ma la sua intera disposizione alla vita.

La Susman ritiene che il processo di avvicinamento alla verità raheliana possa realizzarsi solamente attraverso il confronto con l'estraneità con la quale l'ebreo è abituato a convivere (*Fremdheit*) e attraverso una profonda conoscenza del dolore (*Schmerz*): due aspetti con i quali Rahel – come molti individui ebrei intenzionati a vivere nella verità – si ritrova a fare i conti.

Il concetto di *Fremdheit* è presente sia nella Rahel della Arendt sia in quella della Susman, assumendo tuttavia connotazioni differenti. Nel capitolo intitolato *Flucht in die Fremde – Die schöne Welt* la Arendt concentra la sua attenzione sull'esperienza che Rahel ha vissuto all'estero, ossia a Parigi. Il fatto che Rahel abbia saputo vivere gli unici attimi di felicità in una realtà straniera, allorquando, conclusa la storia d'amore con Finckenstein, decide di fuggire nella capitale francese, costituisce il fondamento dell'asserzione centrale del capitolo – e della sua stessa vita: «Fremdsein ist gut». In questa condizione di apparente difficoltà, ossia di donna estranea – perché emarginata da

²¹⁶ SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 119. «Diese Weltanschauung Rahels [...] ist im Letzten getragen von einer eigentümlichen jüdischen Grundkraft, deren kein großer jüdischer Mensch je ermangelt hat: der über dem Abgrund selbst aufblühenden Kraft zur Freude [...]»

²¹⁷ SUSMAN, M., *Rahels geistiges Wesen*, cit., p. 466. «Questi i tre principi basilari dello spirito ebraico: la spinta verso la verità, l'amore e la gioia – che si sono riunite nella notte più oscura di un destino altrettanto oscuro – sono anche le tre idee-guida sulle quali si costruisce il carattere spirituale di Rahel Varnhagen. È su questa base, dunque, che è possibile delineare il suo spirito, in ogni suo dettaglio. E questo nonostante Rahel sia stata una figura assolutamente originale per la sua epoca e, al contempo, uno specchio così triste dei suoi tempi e della sua cultura, come pochi altri.»

un mondo che non l'accetta – in un paese straniero, Rahel trova la sua dimensione terrena ideale, la sua felicità, la possibilità di dimenticare, per la prima ed ultima volta, la nascita di cui si vergogna:

Leicht ist es, das Leben in der Fremde zu lieben. Nie sonst ist man so Herr seiner selbst, als wenn keiner einen kennt und das Leben allein und ausschließlich uns in die Hand gegeben ist. In der undurchschaubaren Fremde geht alles einzelne, uns Betreffende unter. Leicht ist es, Unglück zu überwinden, wenn es nicht in allgemeiner Bekanntheit zur Schande sich auswachsen kann, wenn es nicht von unzähligen Spiegeln reflektiert, gesammelt immer aufs neue uns trifft. Leicht ist es, solange man jung ist, sich hinzugeben der reinen Lebenskraft, die immer unterzutauchen und zu vergessen rät. Leicht ist es, sich selbst zu vergessen, wenn der Grund allen Unglücks, die «infame Geburt», nicht gekannt ist, nicht bemerkt wird, nicht zählt.²¹⁸

È dunque in una condizione di “estraneità nell'estraneità” che la Rahel arendtiana si entusiasma davanti alle meraviglie della vita, si nutre dell'energia che le offre il sole in una bella giornata primaverile e crede nell'apporto positivo della natura in quanto manifestazione dell'essenza divina:

«Schönes Wetter und Klima ist das schönste auf Erden. Dies ist eigentlicher Gott.» Aus einem schönen Sommertag kann sogar das Glück noch steigen, ein ganz unerwartetes für den, der es immer nur von Menschen erwartete.²¹⁹

Nella sua condizione di consapevole lontananza dai meccanismi distorti di una società corrotta, Hannah Arendt intravede la natura più autentica di Rahel, quella del *paria*, dell'*outsider* cosciente di una propria diversità della quale si compiace. Il *paria* ci mette di fronte all'attualità dell'esistenza di un'alterità che stimola una riflessione critica sulla validità o meno di un pensiero e di un linguaggio univoci che si basano su una logica dell'identificazione.²²⁰ Nella “capacità di mantenere le distanze” che gli è propria, egli individua la base della propria forza, come si può leggere nella seguente definizione del concetto di *paria* contenuta in una lettera indirizzata dalla Arendt a Blumenfeld:

²¹⁸ ARENDT, H., *Rahel Varnhagen*, cit., p. 85. [«È facile amare la vita, fuori, in luoghi estranei e stranieri. Non si è mai padroni di se stessi come quando nessuno ci conosce e la vita è nelle nostre mani. Nell'impenetrabilità di luoghi stranieri, sparisce tutto ciò che è singolo e personale. È facile, quando non si è conosciuti da tutti, superare l'infelicità che non può ingrandire fino alla vergogna, e non è riflessa da specchi infiniti, e moltiplicata, non si ripercuote su di noi. È facile, finché si è giovani, abbandonarsi alla pura energia vitale che consiglia sempre d'immergersi e dimenticare. È facile dimenticare se stessi, se la ragione dell'infelicità, la “nascita infame” non è conosciuta, né percepita, né conta.» Trad. it. cit., p. 78]

²¹⁹ *Ibidem*. [«Il bel tempo e il clima sono la cosa più bella sulla terra: sono divinità vere.» Da una bella giornata d'estate può nascere ancora la felicità, qualcosa d'inatteso per chi l'aveva aspettata sempre dagli uomini.» Trad. it. cit., p. 78]

²²⁰ Cfr. NORDMANN, I., “*Fremdsein ist gut*”. *Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, in HAHN/ ISSELSTEIN (a cura di), *op. cit.*, pp. 196-207.

Ich bin wirklich der Meinung, dass dies bewusste Pariaum – der fröhliche Paria, der die Freude und Wunder der Welt entdeckt, weil er nicht in der korrupt-blödsinnigen Gesellschaft gefangen ist – der Nährboden der großen Begabungen war.²²¹

Della condizione di estraneità parla anche Margarete Susman. Quest'ultima sostiene che la *Fremdheit auf Erden* sia una condizione specifica del popolo ebraico; essa avrebbe un suo fondamento storico ben definito che trova nella diaspora la sua manifestazione più significativa e che dalla Susman – ma anche da altri esponenti della cosiddetta “Rinascita Ebraica” come Buber e Rosenzweig – viene considerata un'occasione di confronto positivo con l'alterità che, tuttavia, non deve mai ridursi all'assimilazione.²²² Nella vocazione sovranazionale che l'Ebraismo – in quanto religione dell'esilio perché priva di patria – porta inevitabilmente con sé, è necessario individuare, secondo la Susman, le tracce di un rinnovamento in seno ad Israele basato sulla capitalizzazione della condizione di non-appartenenza a nessuna realtà sociopolitica: una valorizzazione, dunque, della stessa condizione di “estraneità”.²²³ Tale condizione definisce il destino di Israele e influenza fortemente la visione del mondo di ogni individuo ebreo. Nonostante Rahel Varnhagen si rispecchiasse a fondo in tale concezione e tentasse di apprezzarne la ricchezza, finiva spesso per avere una visione distorta della sua *Fremdheit*, perché, anziché guardarla coi suoi occhi, si ostinava ad osservarla con quelli degli altri. Su questo punto le prospettive della Susman e della Arendt mostrano alcuni segni di convergenza:

Buntere, losere, glücklichere Völker können dies Fremdwesen auf Erden schwer verstehen, das an sich das verkehrslose, formfremde ist; sie mussten auf alle Weise versuchen, es sich gleich zu machen, und da dies nicht gelingen konnte, es unter sich herabdrücken. Dies freilich gelang nur zu leicht; rein durch sein größeres moralisches Gewicht sinkt der Jude in jeder Abweichung vom Guten sofort tiefer, rein durch seine ursprüngliche Fremdheit im Irdischen verwickelt er sich darin sofort hoffnungsloser und hässlicher [...].²²⁴

²²¹ Lettera di Hannah Arendt a Kurt Blumenfeld del 10 Agosto 1959, cit. in CHRISTOPHERSEN, C., »... es ist mit dem Leben etwas gemeint« *Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, Königstein 2002, Helmer, p. 148. Il concetto di «paria» come entità che decide consapevolmente di estraniarsi dalla società e di affermare la propria identità al di fuori di essa non è un concetto introdotto da Arendt ma viene ripreso dal testo *Le Fumier de Job* di Bernard Lazare.

²²² Cfr. KLAPHECK, E., *Teologia politica per amore*, in «Nuova Corrente» 55 (2008), pp. 21-36.

²²³ Cfr. SUSMAN, M., *Die Revolution und die Juden. Ein Vortrag von 1919*, in *GeA*, cit., pp. 122-143.

²²⁴ SUSMAN, M., *Rahels geistiges Wesen*, cit., p. 465. [«Popoli più felici, più variegati, più liberi possono capire questo essere estranei sulla terra con molta difficoltà, perché per loro è un elemento privo di relazioni, qualcosa che non ha forma. [Gli ebrei] hanno dovuto comunque cercare in tutti i modi di eguagliarsi agli altri e, poiché non gli riusciva, di ridursi sotto loro stessi. Tutto ciò gli riuscì, ma in maniera troppo superficiale; proprio attraverso il suo grande peso morale, l'ebreo sprofonda, sempre più in basso, allontanandosi dalle cose buone. Proprio attraverso il suo essere originariamente e puramente estraneo nella dimensione terrena egli tende ad aggrovigliarsi al suo interno, sempre più privo di speranza e più brutto [...].»]

Nell'immagine di Rahel proposta dalla Susman il rapporto con il dolore ha un peso notevole. Si tratta di un confronto con l'abisso che Rahel sceglie liberamente di esplorare e che è legato non solo alla sua nascita rinnegata ma anche agli eventi sfortunati della sua vita:

Und weil sie zur Wahrheit nicht im Denken, sondern nur durch das Ganze ihres Daseins gelangen kann, darum ist hier zu einer der tiefsten Wahrheitserschließungen das *Leid* geworden: das Leid, mit dem ihr Leben so überreich gesegnet war [...]. Denn der Schmerz war in ihr eine Kraft ohnegleichen. «Alles in der Welt, nur nicht sich trösten» – dies Wort weist auf die große produktive Rolle des Schmerzes in ihrem Leben hin.²²⁵

Secondo l'interpretazione susmaniana del pensiero di Rahel, la verità si raggiunge solo dopo aver vissuto a fondo gli abissi del dolore. Caos, deformazione e cancellazione della verità più pura rappresentano tutto ciò che la pena è in grado di provocare. Proprio nelle condizioni di disorientamento lo spirito di Rahel si difende e diventa incredibilmente produttivo: le lettere nelle quali l'autrice vive la più grande difficoltà regalano parole emozionanti, è qui che anche la dimensione estranea riesce ad essere illuminata dalla luce del suo *Geist*.²²⁶

La vita nella verità è alimentata dalla forza dell'amore – tematica cara all'autrice e problema assoluto in ambito romantico – e dalla spinta verso la felicità che, per la Susman, vanno intese come ricette di vita. La fede nel fondamento di bontà e di gioiosità che attraversa il mondo è uno strumento di conoscenza della verità, e dunque di svelamento, della propria natura. Sono questi gli elementi che caratterizzano maggiormente sia l'immagine susmaniana di Rahel sia la sua visione dell'amore:

Denn die größte Tiefe des Leides war Rahel nicht fremd, und nur eins fehlt in ihrem Leben, das doch wie wenige zu seinem Empfangen offen war: das Glück. Mit dem Glück meine ich das Maß von Glück, dessen sie fähig war durch ihre unendliche Liebeskraft, die ihrer Wahrheitskraft in nichts nachstand.²²⁷

²²⁵ SUSMAN, M., *Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Geburtstag*, cit., p. 176. [«E dato che non è nel pensiero ma attraverso l'interessanza della sua presenza che lei è in grado di raggiungere la verità, la *pena* è diventato uno dei più profondi fattori di svelamento della verità: la stessa pena che, in notevole quantità, aveva ricevuto dalla vita come benedizione [...]. In lei, infatti, il dolore costituiva una forza senza eguali. “Tutto nel mondo, ma mai consolarsi” – queste parole si riferiscono al grande ruolo produttivo che il dolore ha giocato nella sua vita.»]

²²⁶ Il coraggio di affrontare la sfera dell'inconscio e dell'abisso, unito alla volontà di conferire un'importanza primaria al ricordo – e al dolore che il ricorso ad esso può portare con sé – è un percorso che riecheggia la psicoanalisi freudiana. La stessa Susman cita e commenta le teorie di Freud in più occasioni, ritenendo che la sua visione della vita interiore “dal basso” vada considerata un contributo insieme nodale e scioccante per la percezione comune della realtà. I meccanismi che regolavano le relazioni di parentela tra gli esseri umani vengono messi in discussione, perché Freud svela l'abisso e porta la mente umana a conoscere la verità, l'*aletheia*. È alla luce di questa verità rivoluzionaria che, secondo Susman, andrebbe rivisto anche il rapporto tra i sessi. [Cfr. SUSMAN, M., *Sigmund Freud*, in «Schweizerische Monatsschrift» VII (1947), pp. 43-44]

²²⁷ SUSMAN, M., *Rahels geistiges Wesen*, cit., p. 469. [«La più grande profondità del dolore, infatti, non era estranea a Rahel e c'è solo una cosa che è mancata nella sua vita ma di fronte alla quale lei si è dimostrata sempre molto aperta: la felicità. Con felicità intendo la quantità di felicità che era in grado di dispensare attraverso la sua infinita forza d'amore e che non era per nulla inferiore alla sua fede nella verità. Per questo cuore non esisteva niente di troppo grande o di troppo piccolo per essere amato.»] Queste considerazioni su Rahel rievocano in maniera inequivocabile molte delle riflessioni chiave de *Il senso dell'amore*, che per la Susman costituisce un riferimento teorico costante; importanti passaggi testimoniano la presenza di tale continuità e sottolineano l'importanza del concetto di amore come *Hingabe*,

Lo sguardo della Arendt è, malgrado la promessa programmatica, assai più distaccato. Laddove la Susman insiste maggiormente sulla vita interiore di Rahel e le conferisce una prospettiva storica nell'ambito della tradizione ebraica, la Arendt preferisce soffermarsi, in quanto biografa, sui dati reali della sua esistenza. L'intenzione – si precisa nella prefazione all'edizione del 1958 – è quella di ricordare soltanto gli aspetti più necessari di Rahel Varnhagen: la sua rappresentazione «non esce dalla cornice».²²⁸ Al centro dell'analisi c'è la rinnegazione da parte di Rahel della propria natura ebraica e, con un'attitudine critica, vengono riportati i suoi ultimi, disperati tentativi di assimilarsi alla buona società prussiana che non è disposta a tollerare la sua «nascita infame»:

Es ist wirklich kurios zu sehen, wie sie sich nicht nur ebenso abscheulich gebärdet – bei jeder Gelegenheit alle organisiert, über jede Wohltat in Tränen ausbricht, in jedem Soldaten sämtliche Helden verehrt – wie alle Wohlfahrtsdamen nach ihr [...]. Sie wird richtig dumm und platt vor lauter überschwenglichem Glück darüber, dass man ihr gnädigst erlaubt mitzutun, dass sie etwas zu besorgen hat, dass das Zusehen und Abwarten aufhörte.²²⁹

La questione dell'assimilazione alla vita intellettuale e sociale dell'epoca ricopre un ruolo chiave nell'argomentazione di Hannah Arendt. Essa è, infatti, il fattore storico che garantisce continuità tra l'epoca romantica e quella della Repubblica di Weimar estendendosi, per alcuni aspetti, fino agli anni Cinquanta.²³⁰ La mancanza di reazione di fronte all'antisemitismo dilagante che si consolida soprattutto nell'ultima fase del Romanticismo rappresenta il principale capo d'accusa avanzato dall'autrice. Si tratta di una denuncia storica alla base della quale sta la mancanza di coraggio tipica dell'escluso che vuole fingersi altro da sé, del *paria* che, consapevole della propria condizione di emarginato dalla società, sceglie comunque di rimanervi ancorato:

Es gibt keine Assimilation, wenn man nur seine eigene Vergangenheit aufgibt, aber die fremde ignoriert. In einer im großen Ganzen judenfeindlichen Gesellschaft – und das waren bis in unser Jahrhundert hinein alle Länder, in denen Juden lebten – kann man sich nur assimilieren, wenn man sich an den Antisemitismus assimiliert. Will man ein

nel senso di dedizione all'altro: «Frei ist nicht, wer das Dunkle, Verworrene von sich fern hält, es unter sich entgleiten läßt; frei ist nur, wer in der Hingabe, in der Vernichtung die Fruchtbarkeit des Lebens selbst erlebt und stärker und höher aus ihr vorgeht, – wem das, was ihn brechen sollte, zur Verwandlung wird.» [SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 91] [«Libero non è chi tiene lontano da sé l'oscuro, il contorto, o lo lascia scivolare via sotto di sé; libero è soltanto chi esperisce la fecondità della vita proprio nel donarsi, nell'annientarsi, uscendone più forte e più alto, colui per il quale quel che doveva spezzarlo diventa una trasformazione.» Trad. it. cit., p. 98]

²²⁸ ARENDT, H., *Rahel Varnhagen*, cit., trad. it. cit., p. 6.

²²⁹ ARENDT, H., *Rahel Varnhagen*, cit., p. 206. [«È sorprendente vedere come si comporti in maniera disgustosa; a ogni occasione si prodighi nell'organizzazione, scoppiando in lacrime a un qualsiasi atto di beneficenza, onorando in ogni soldato l'eroe, così come dopo di lei faranno tutte le dame di carità. [...] Diventa sciocca e banale per quella felicità entusiasta che le sia permesso (gran bontà!) di partecipare, di fare qualcosa, mentre sono finite l'osservazione e l'attesa passiva.» Trad. it. cit., pp. 201-202]

²³⁰ Cfr. ARENDT/JASPERS, *op. cit.*, pp. 229-230 [Ed. it., pp. 110-115]. In una controversa lettera a Jaspers del 23.8.1952 – che costituisce solo il frammento minimo di uno scambio epistolare che accompagna la vita intellettuale dei due pensatori dal 1926 al 1969 – Hannah Arendt cerca di giustificare le scelte interpretative della sua Rahel di fronte alle critiche che il suo amico-maestro non le risparmiava. In questa lettera la scrittrice motiva apertamente la convinzione secondo la quale gli ebrei, anche dopo la *Shoah*, non possano ancora «vivere» senza assimilarsi.

normaler Mensch werden, akkurat so wie alle anderen, so bleibt kaum etwas anderes übrig, als alte Vorurteile mit neuen zu vertauschen. Tut man dies nicht, so wird man unversehens ein Rebell – «ich bin doch ein Rebell» – und bleibt ein Jude. Assimiliert man sich aber wirklich mit allen Konsequenzen der Verleugnung des eigenen Ursprungs, des Solidaritätsbruchs mit denen, die es nicht oder noch nicht geschafft haben, so wird man ein Lump.²³¹

Alla base della presa di posizione della Arendt sta anche un fattore ideologico: ciò che caratterizza la Rahel arendtiana è una passività di fronte alla sua condizione di *Schlemihl* (sfortunata), un atteggiamento riluttante di fronte a ciò che la Arendt di *Vita Activa* identifica con il concetto di azione. È l'agire apertamente a costituire il fattore di emancipazione e il catalizzatore di pluralità – e dunque di libertà – per eccellenza. Con la parola e l'azione noi esseri umani ci distinguiamo gli uni dagli altri e, aggiunge la Arendt, diventiamo protagonisti di una seconda nascita: «Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, [...] und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.»²³²

Rahel sembra rappresentare l'antimodello della categoria arendtiana dell'azione proprio a causa di quella mancanza di coraggio che le impedisce di farsi valere nella società e di rinascere manifestandosi nel mondo degli altri senza occultare la «nascita infame».²³³ Colui che agisce rivela il *chi* della propria persona, valorizza il proprio sé rispetto agli altri, la propria specificità. Agire pubblicamente – e dunque politicamente – in una società che non era disposta ad accettare la pluralità è ciò che la Arendt avrebbe desiderato da Rahel.

Il principio di ribellione del quale Rahel sostiene di essere portatrice, ma che evidentemente preferisce tenere nascosto dentro di sé, costituisce l'emblema del suo essere un *paria* non consapevole, un'esclusa senza speranza di emancipazione che, pur di avere un ruolo in società, gioca a fare il *parvenu*. Un processo di mascheramento che conduce all'inganno e al distoglimento dall'azione e che la costringe ad essere preda di un'ambivalenza costante tra due categorie inconciliabili:

²³¹ ARENDT, H., *op. cit.*, p. 234. [«Non c'è assimilazione, se ci si limita a rifiutare solo il proprio passato, e si ignora quello degli altri. In una società, quasi interamente antisemita – e questo vale, nel nostro secolo, per tutti i paesi in cui vivono gli ebrei – ci si può assimilare solo se ci si assimila anche all'antisemitismo. Se si vuole diventare una creatura normale, esattamente come tutte le altre, non resta altro da fare che cambiare gli antichi pregiudizi con i nuovi. Se non lo si fa, si diventa – senza accorgersene – ribelli – «Io sono, in fondo, ribelle» – e si resta ebrei. Se ci si assimila veramente accettando tutte le conseguenze, la negazione della propria origine, la fine della solidarietà con coloro che non sono, non sono ancora, *parvenus*, si diventa miserabili.» Trad. it. cit., p. 229]

²³² ARENDT, H., *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München 2010⁸, Piper, p. 215. [«Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra appartenenza fisica originale.» Trad. it. di S. Finzi, *Vita Activa. La condizione umana*, Milano 1964, Bompiani, p. 128].

²³³ Cfr. Postfazione all'edizione italiana del 2004 di SOSSI, F., *Storie di Rahel*, in ARENDT, H., *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, cit., pp. 259-283.

Rahel aber will entscheidend mehr: sie will als Pair geachtet sein, eine Fürstin hätte sie sein müssen. Und da sie es doch nicht ist, stellt sie sich vor, was sie täte, wenn sie es wäre, [...] Rahel ist ihre "Fehler" nie losgeworden. Sie haben sie gehindert, ein richtiger Parvenu zu werden, sich als Parvenu glücklich zu fühlen.²³⁴

Rahel Varnhagen è, agli occhi della Arendt, un *paria* che non è stato in grado di comprendere fino in fondo la propria estraneità – fatta eccezione per il periodo parigino durante il quale è riuscita a dare voce alla sua e-straneità ed ec-centricità. Seguendo l'interpretazione di Bernard Lazare – il primo ad essere riuscito ad afferrare l'applicazione di questo concetto al discorso ebraico – Hannah Arendt sviluppa una teoria tutta propria del concetto di *paria*, conferendogli una connotazione politica; essa si scaglia contro chi non ha saputo dare voce alla propria ribellione, chi non si è assunto la responsabilità di superare la condizione di *Schlemihl* provocando così un danno irreversibile all'umanità intera.

II.2.2. Rahel: una donna romantica?

Un importante aspetto attorno al quale è interessante comparare le rappresentazioni della Susman e della Arendt è costituito dal confronto con Rahel Varnhagen come donna del Romanticismo. La Rahel descritta dalla prima viene inserita nel quadro delle cinque donne che hanno costituito l'anima femminile del movimento romantico tedesco e alle quali dedicheremo un approfondimento nel prossimo paragrafo. Il ruolo che le viene attribuito nell'ambito della *Frühromantik* viene definito sin dall'inizio «problematico»: è nel suo rapporto istintivo spesso incontrollato con la verità che Rahel si distingue dalle altre donne del Romanticismo, in primo luogo da Caroline Schlegel – «die Meisterin über ihr Schicksal»²³⁵ –, caratterizzata da una controllata tensione verso l'armonia e da un'ostinata resistenza al dolore. È proprio nella smisurata passione per la verità che la Susman rintraccia in Rahel uno spirito romantico:

²³⁴ ARENDT, H., *op. cit.*, pp. 188-199. [«Rahel vuole decisamente di più: essere rispettata come una pari; avrebbe voluto essere un "principessa". E poiché non lo è, immagina cosa farebbe se lo fosse [...]. Rahel non si è mai potuta liberare dai suoi "difetti". Essi le hanno impedito di diventare una vera *parvenue*, di sentirsi felice nel ruolo di *parvenue*.» Trad. it. cit., pp. 206-219] Per *parvenu* la Arendt intende quell'individuo che punta ad essere riconosciuto socialmente passando attraverso un processo di omologazione all'interno della società; il *paria* ha, invece, un rapporto conflittuale con la società ed è di per sé un *outsider* che non bada alle regole sociali e sfugge alle norme dettate dalle tradizioni consolidate. Il *paria* "consapevole" fa di questa diversità una peculiarità attraverso la quale riesce a farsi valere nella società in quanto "diverso" dalla norma. Secondo la Arendt, è nel *Salon* che Rahel è stata in grado di dare voce alla forma di socialità più tollerante. In questa dimensione la consapevolezza della "diversità" è riuscita ad emergere. Una consapevolezza che Rahel ha perso di vista negli anni immediatamente successivi alla chiusura della sua *Dachstube* ma che ha progressivamente riconquistato negli ultimi anni di vita, quando il suo atteggiamento nei confronti dell'ebraismo si è allontanato sempre di più dall'essere *parvenu* per avvicinarsi a una presa di coscienza della sua condizione di *paria*. Proprio qui risiede l'elemento di maggiore ammirazione che la Arendt nutre nei confronti di Rahel. [Cfr. BENHABIB, S., *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Frankfurt a. M. 2006, Suhrkamp, pp. 29-56]

²³⁵ Cfr. SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 34.

Der leidenschaftliche Wahrheitswille ihres Geistes duldet nichts von persönlicher Einsicht nicht Durchdrungenes. Dies gibt uns die Möglichkeit, sie, die vollkommene Repräsentantin der vertieften und vereinsamenden Kultur der Romantik, die Schülerin Goethes, Fichtes, Kant und Jean Pauls, die heiße Bewunderin Shakespeares, Victor Hugos und der ganzen französischen Kultur, als eine geistig und seelisch völlig klare und einzige Gestalt inmitten all dieser Strömungen zu sehen, nirgends von ihnen fortgerissen, niemals und an keinem Punkt ihres Lebens von ihnen überschwemmt.²³⁶

Nella sua adesione al Romanticismo – componente che, secondo la Susman, costituisce il carattere spirituale di questa donna – risiede la necessità di adeguarsi ad un mondo strutturalmente cristiano.²³⁷ Ciò che l'autrice vuole sottolineare nell'adesione di Rahel allo spirito romantico-cristiano non è dunque il discorso legato alla mancata integrazione sociale, quanto piuttosto il fatto che questa donna possa essere considerata la promotrice di un'apertura interreligiosa che prescinde dalla sua origine ebraica.

In questo aspetto la Susman si sente profondamente legata a Rahel: come abbiamo visto all'inizio del capitolo, infatti, l'autrice ha sempre vissuto in un forte conflitto intimo e religioso tra Ebraismo e Cristianesimo e ha scelto di dare voce, nei suoi saggi, alla possibilità concreta di costruire un ponte tra le due confessioni. Il messaggio d'amore – che costituisce uno dei fattori fondanti dello spirito raheliano – viene inteso già dalla Susman di *Vom Sinn der Liebe* (1912) come principio del convivere di culture e religioni diverse. I saggi che delineano lo spirito di Rahel sono pregni di questa forza originaria che si eleva al di sopra dell'individuo umano – l'unica in grado di conciliare vita e anima²³⁸ – e della relatività delle sue divisioni culturali legate alla contingenza, siano esse di natura religiosa o, come vedremo, legate alla differenza sessuale. È alla luce di questo fondamento teorico che la Susman parla dell'identità ebraica di Rahel Varnhagen come di un vincolo “terreno” che ha soffocato il suo desiderio espresso di aprire le porte ad uno spazio mistico più ampio – interpersonale, interindividuale, interreligioso – basato sul potere metafisico dell'amore.²³⁹

²³⁶ SUSMAN, M., *Rahels geistiges Wesen*, cit., p. 467. [«La volontà di verità del suo spirito non accettava nulla che non fosse filtrato attraverso la conoscenza personale. Il che ci dà la possibilità di considerare Rahel la più significativa rappresentante della cultura romantica assorta e che rende solitari. Lei, l'allieva di Goethe, Fichte, Kant e Jean Paul, la fervida ammiratrice di Shakespeare, Victor Hugo e di tutta la cultura francese, una personalità di grande chiarezza intellettuale e di unica spiritualità, l'unica figura che si staglia tra queste correnti senza lasciarsene travolgere, evitando di esserne soverchiata in qualsiasi punto temporale e spaziale della sua vita.»]

²³⁷ Cfr. SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 120.

²³⁸ Cfr. SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 77 [Ed. it., p. 89]. La riflessione della Susman sulla metafisica della vita prende avvio dalle teorizzazioni di Bergson (*L'évolution créatrice*, 1907, tradotta in tedesco nel 1912 da Gertrud Kantorowicz per Diederichs) e trovano in quelle successive di Simmel un interlocutore significativo (*Lebensanschauung*, 1918). Se nel primo la vita è concepita come movimento creativo spiritualizzante contrapposto alla materia – che viene cristallizzata in forme effimere –, in Simmel essa è produttrice delle sue stesse forme ed è proprio in esse che sceglie di trascendere. La forma acquisisce in Simmel un valore ben più positivo rispetto a Bergson e lo trasmette alla Susman stessa. Per quest'ultima la vita è una corrente incontrollabile che scorre su un piano sovra individuale. La funzione dell'amore è quella di trovare una conciliazione tra vitalità e spiritualità, appunto tra vita e anima, con la finalità di creare una forma di esistenza superiore. [CZAJKA, A., *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*, cit., pp. 33-36]

²³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 37-38.

Als die eine dieser ursprünglichen Fesselungen ihres Lebens empfand Rahel es innerhalb des Kreises, in dem sie lebte, Jüdin zu sein. Ihr bedeutete auf lange Zeit hinaus das Judentum nicht anders als dies. Einmal hatte sie schon im Elternhaus keine lebendige Religion mehr vor sich gesehen; zum zweiten war sie ganz mit jenem Lebens- und Kulturkreis verwachsen, in dem die Wahrheiten und Wirklichkeiten der Religion zu Symbolen entwirkt waren, in dem so die Religion weithin zum Ersatz der Religion geworden war. Und schließlich kam zu dieser ästhetischen Auflösung aller religiösen Wirklichkeit als drittes noch die tief rationale Anlage von Rahels Natur hinzu, die ihr jede Festelegung auf ein bestimmtes Religionsbekenntnis unmöglich machte.²⁴⁰

Sebbene il titolo originale della monografia arendtiana alluda specificatamente all'appartenenza di Rahel al movimento romantico (*Das Leben einer deutschen Jüdin aus der Romantik*), l'identificazione con questa dimensione storico-letteraria non rientra tra le priorità della sua argomentazione (a partire dalla seconda edizione, infatti, si farà a meno di questo riferimento storico-letterario). L'intenzione della Arendt è piuttosto quella di dare voce al rapporto con la propria identità ebraica da un punto di vista sociale; nello specifico, si cerca di tematizzare il tentativo disperato della Varnhagen di uniformarsi alla dimensione antisemita che contraddistingueva il circolo romantico berlinese. Con maggiore convinzione rispetto alla Susman, la Arendt ritiene prioritario mettere in luce il divario esistente tra l'apertura della cultura salottiera – espressione di una socialità illuminata e cosmopolita della quale Rahel stessa era stata fautrice – e la chiusura di una cerchia ordinata e conservatrice, come quella berlinese del tardo Romanticismo. In realtà l'avversione della Arendt per il Romanticismo è rintracciabile in molti punti della sua opera: tutti concentrati sulla propria individualità, i romantici si mantengono distanti dalla politica, non si curano mai della sfera pubblica, della dimensione nella quale aveva luogo l'azione; al contrario, come sottolinea anche Margarete Susman,²⁴¹ essi si distinguono per uno spiccato spirito contemplativo:

Das Leben so zu leben, als sei es ein Kunstwerk, zu glauben, dass man aus seinem eigenen Leben durch "Bildung" eine Art Kunstwerk machen könne, ist der große Irrtum, den Rahel mit ihren Zeitgenossen teilte, oder vielleicht auch nur das Selbstmissverständnis, das unausweichlich war, wollte sie ihr Lebensgefühl – die Entschlossenheit, das Leben und die

²⁴⁰ SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 109. [«Uno dei vincoli più forti a cui Rahel si sentiva indissolubilmente legata all'interno del circolo in cui viveva era rappresentato dalla sua condizione di ebrea. Per molto tempo l'ebraismo per lei non è stato altro fuorché questo. In primo luogo, in casa dei propri genitori, lei non si era mai confrontata concretamente con una religione; secondo, era cresciuta ed era diventata un tutt'uno con un circolo vitale e culturale nel quale le verità e le realtà delle religioni si erano dissolte in simboli fino al punto in cui la cultura aveva preso il posto della religione. Infine, come terzo fattore che ha contribuito alla dissoluzione estetica dell'intera verità religiosa, ha contribuito anche l'attitudine profondamente razionale di Rahel che ha reso impossibile qualsiasi fossilizzazione in una specifica confessione religiosa.»]

²⁴¹ Cfr. SUSMAN, M., *Die Weltanschauung der Romantik*, cit., p. 211: «Auch in dieser ganz realen Gestaltung ihres Lebens verfuhr die Romantiker rein kontemplativ, handelten sie lebensfremd, abgesehen vom Wirklichen.»

Geschichte, die es den Lebendigen diktiert, wichtiger und ernster zu nehmen als die eigene Person – in den Kategorien ihrer Zeit verstehen und aussprechen.²⁴²

La critica della Arendt non risparmia neanche il lato “illuminista” di Rahel, una dimensione della quale, secondo il parere di Jaspers, questa donna ha pure partecipato.²⁴³ Tra le sue tante sciocchezze c’è stata, secondo la scrittrice, quella di aver piegato il suo spirito intimamente romantico ad un’idea, tipicamente illuminista, di integrazione nella buona società. Questa tenace convinzione ha preso il sopravvento sulla volontà di Rahel, facendo in modo che la sua identità ebraica venisse danneggiata e gratuitamente oltraggiata:

Welt und Wirklichkeit waren für Rahel stets in der Gesellschaft repräsentiert. Real hieß ihr die Welt der gesellschaftlich Anerkannten, der Arrivierten, derer von Stand und Namen, die etwas Bestehendes, Legitimiertes vertraten. [...] Rahel und ihrer ungebrochen aufklärerischen Vorstellung von dem langsamen, aber sichereren Fortschritt, der zu einer Reform und Neugestaltung der Gesellschaft führen müsse, lag jeder Kampf fern.²⁴⁴

Che Hannah Arendt si confronti freddamente con Rahel e dia l’impressione di trattarla senza alcuna traccia di affetto è un dato di fatto piuttosto evidente che, paradossalmente, trova le sue ragioni in un legame talmente forte da arrivare all’identificazione tra le due donne.

Le componenti che, a dispetto di una connotazione negativa di Rahel, rivelano invece un’intima ammirazione della Arendt per la sua “antenata” sono sostanzialmente due. Da una parte c’è la sottile dimostrazione di un sentimento profondo che la lega a Rahel e che s’indovina tra le righe della sua monografia; dall’altra c’è un manifestato apprezzamento per l’eredità lasciata al suo allievo prediletto, Heinrich Heine.

²⁴² ARENDT, H., *op. cit.*, p. 13. [«Vivere la vita così come fosse un’opera d’arte, credere che con la “cultura” si potesse fare della propria vita un’opera d’arte, è il grande errore che Rahel ha condiviso coi suoi contemporanei, o anche soltanto l’ineliminabile malinteso di se stessa, nel voler capire ed esprimere, nelle categorie del suo tempo, il sentimento della vita, la decisione di prendere più sul serio la vita, e la storia che essa detta ai viventi, della propria persona.» Trad. it. cit., p. 6] In effetti anche la Susman individua nell’eccesso di interiorità che caratterizzava Rahel un elemento che ha ostacolato la sua crescita intellettuale; se da una parte esso costituiva un fattore di nutrimento essenziale per il suo spirito puramente ebraico e femminile, dall’altra conduceva ad un lento processo di distruzione della sua ricca individualità: la scelta di non confrontarsi con nessun’attività lavorativa, di non avere riferimenti stabili nel mondo esterno ha danneggiato Rahel. La mancata partecipazione di Rahel alla politica e alla vita pubblica viene vista dalla Susman come un cattivo esempio che ha trovato una sua eco massiccia nell’astensione alla politica che coinvolgeva molte donne a lei contemporanee. [Cfr. SUSMAN, M., *Probleme der Geschlechter*, Lascito di Margarete Susman; EAD., *Die Revolution und die Frau*, in *EuB*, pp. 117-128]

²⁴³ «Aber die Größe der “Aufklärung”, das, was Lessing war und am Ende auch Goethe, hat Rahel getragen, und dies war, allerdings noch häufiger denaturiert, noch in Varnhagen.» Lettera di Jaspers ad Arendt del 23 agosto 1952, in ARENDT/JASPERS, *op. cit.*, p. 229. [«Ma della grandezza dell’ “illuminismo”, di ciò che fu Lessing e in fondo anche Goethe, Rahel si è fatta portatrice, e questo carattere, anche se più frequentemente snaturato, si trovano anche in Varnhagen.» Trad. it. cit., p. 111]

²⁴⁴ ARENDT, H., *op. cit.*, pp. 187-188. [«Per Rahel il mondo e la realtà sono sempre stati rappresentati dalla buona società. Per lei era reale il mondo di coloro che erano considerati gente arrivata, avevano un nome e una classe, e rappresentavano la stabilità e la legittimità. [...] Ma Rahel, con la sua intatta immagine illuminista d’una idea di progresso, lento ma sicuro, che debba condurre assolutamente a una riforma e ad una nuova struttura della società, era inadatta a ogni forma di lotta.» Trad. it. cit., pp. 183-184]

L'autrice ammette che, nonostante tutte le sciocchezze compiute, a Rahel, che considerava la sua più «intima amica anche se è morta da più di cent'anni»,²⁴⁵ «non si può rimproverare nulla».²⁴⁶ L'attacco che la Arendt indirizza a Rahel segue, in realtà, il tracciato di una critica rivolta a se stessa: la ricostruzione del percorso di vita della sua “amica” serve alla Arendt come pretesto per riflettere sulla propria condizione di ebrea.²⁴⁷ L'attitudine “sotterranea” dell'autrice sembra assumere più i tratti del rammarico che quelli di un'invettiva pura e semplice: il rimpianto che Rahel stessa, a cent'anni di distanza dalla sua morte, avrebbe potuto provare guardandosi, in maniera retrospettiva, nello specchio della storia della sua vita. Essa avrebbe appurato – sembra volerci far intendere l'autrice – di non aver saputo sfruttare tutte le potenzialità intellettuali e critiche che, fino a quell'epoca, nessuna donna ebrea aveva posseduto. Una convinzione alla quale Rahel arriva in punto di morte con una dichiarazione che inaugura la biografia arendtiana: una sorta di premessa-conclusione che l'autrice elabora dopo un lungo confronto tra la propria, attuale condizione di ebrea e quella della sua “antenata”. Alla luce della seguente riflessione Rahel viene assolta da tutte le sue “sciocchezze”, frutto di quel grande autoinganno che è stato la sua vita:

«[...] Was so lange Zeit meines Lebens mir die größte Schmach, das herbste Leid und Unglück war, eine Jüdin geboren zu sein, um keinen Preis möcht'ich das jetzt missen.» So berichtet Varnhagen von Rahels Totenbett. Dreiundsechzig Jahre hat sie gebraucht zu lernen, was 1700 Jahre vor ihrer Geburt begann, zur Zeit ihres Lebens eine entscheidende Wendung und hundert Jahre nach ihrem Tode – sie starb am 7. März 1833 – ein vorläufiges Ende nahm. [...]»²⁴⁸

Seguendo un percorso di «splendida circolarità»,²⁴⁹ la Arendt sceglie di riconciliarsi con Rahel, di mettere per iscritto il lungo processo di comprensione e di avvicinamento a una figura affine ma allo stesso tempo divergente dalla sua personalità. Il “coronamento” del suo percorso è segnato dal passaggio di testimone al suo illustre allievo, Heinrich Heine.²⁵⁰

Heine sceglie di non assimilarsi al Cristianesimo e – in una lettera a Karl Varnhagen – ammette di voler perpetuare gli insegnamenti di Rahel Varnhagen affermando: «J'appartiens à

²⁴⁵ In una lettera del 1936 indirizzata all'amica Rebecca Friedländer la Arendt si esprime come segue: «Und wenn meine wirklich beste Freundin, die nur leider schon 100 Jahre tot ist, mal gesagt hat: “Darum ist es ja nur so schrecklich, eine Jüdin zu sein, weil man sich immer legitimieren muss.”» Cit. in CHRISTOPHERSEN, C. “... *Es ist mit dem Leben etwas gemeint*” *Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, cit., p. 25.

²⁴⁶ ARENDT, H., *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, cit., p. 182.

²⁴⁷ Cfr. BENHABIB, S., *op. cit.*, pp. 29-57.

²⁴⁸ ARENDT, H., *op. cit.*, p. 17. [«“Quello che, per tanto tempo della mia vita, è stata l'onta più grande, il più crudo dolore e l'infelicità, essere nata ebrea, non vorrei mi mancasse ora a nessun costo.” Queste le ultime parole di Rahel morente, riferite da Varnhagen. Sessantatre anni ci sono voluti per imparare quello che era cominciato 1700 anni prima della sua nascita, durante la sua vita aveva subito una svolta decisiva e cento anni dopo la sua morte – morì il 7 marzo 1833 – ebbe provvisoria fine.» Trad. it. cit., p. 11.]

²⁴⁹ CALABRESE, R., *Sconfinare. Percorsi femminili nella letteratura tedesca*, cit., p. 109.

²⁵⁰ In *Die Verborgene Tradition Heine* – insieme a Bernard Lazar, Charlie Chaplin e Franz Kafka – viene visto come il prototipo dell'artista *paria*.

Madame Varnhagen.»²⁵¹ Rivelando di appartenere allo spirito della donna, il poeta ne diventa l'erede più significativo: è dal pensiero sulla bellezza del mondo, dalla ritrovata identità insieme ebrea e tedesca, dal respingere – in punto di morte – una classe media verso la quale aveva teso inutilmente la mano, che Heine riesce ad attingere con la speranza di trovare la promessa e la premessa per dare vita ad un mondo tedesco rinnovato.

II.2.3. Margarete Susman e Hannah Arendt: esempi di scrittura femminile

Seppur ricorrendo a metodi diversi, sia Margarete Susman che Hannah Arendt trovano, nell'identificarsi con il mondo di Rahel non solo un riferimento storico e culturale tutto al femminile, ma anche una guida per comprendere la loro identità di donne ebreo. Sebbene per la Arendt la cosiddetta “questione femminile” non rappresenti una tematica di grande rilievo teorico,²⁵² nella sua monografia raheliana essa incrocia e si concilia con il discorso dell'identità ebraica.²⁵³

Hannah Arendt riconosce i meriti più illustri di Rahel Varnhagen soprattutto nel momento dell'oralità condiviso nell'ambito del salotto e caratterizzato da un'incondizionata apertura al dialogo: l'elemento femminile e quello ebraico, le due facce della medaglia dell'estraneità che trovano nel salotto la loro cornice più significativa, convergono nella Rahel arendtiana conferendole la più affascinante – oltre alla più fedele – delle caratterizzazioni.²⁵⁴ Nella scrittura frammentaria della Arendt si riconoscono i segni di questa vocazione dialogica; essa si caratterizza per un'inclinazione all'eterogeneità, alla discordanza, all'incongruenza che rispecchia le epistole e gli aforismi raheliani e che contraddistingue la scrittura femminile, in qualità di scrittura della *differance*.²⁵⁵ L'atto linguistico performativo della monografia raheliana, nella quale l'elemento metaforico riveste un ruolo centrale, influenza notevolmente lo stile successivo della Arendt.²⁵⁶ Basandosi sulla rielaborazione di più testi e credendo nella possibilità di una loro eterna possibilità

²⁵¹ Lettera di Heine a Karl August Varnhagen del 29 Luglio 1826 cit. in VARNHAGEN LEVIN, R., *Nel mio cuore un altro paese*, a cura di U. Isselstein, Genova 2005, ECIG, p. 193.

²⁵² ARENDT, H., *Das Frauenproblem der Gegenwart von Alice Rühle Gerstel (Rezension)*, in «Die Gesellschaft» 10 Jg. (1933), pp. 177-179. Tra le tematiche che hanno interessato la giovane Arendt rientra brevemente quella relativa al problema femminile nella contemporaneità. Di Arendt è, infatti, una delle poche recensioni al testo di Alice Rühle-Gerstel *Das Frauenproblem der Gegenwart* nel quale si studia in maniera approfondita la posizione della donna nella società tedesca degli anni Venti e Trenta da una prospettiva marxista. L'interesse della filosofa per la “questione femminile” non troverà alcun seguito.

²⁵³ Cfr. BENHABIB, S., *Der Paria und sein Schatten: Hannah Arendts Biographie von Rahel Varnhagen*, in EAD., *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, cit., pp. 29-73.

²⁵⁴ Cfr. DORNHOF, D., *Paria und Parvenu als kulturelle Deutungsmuster jüdischer Existenz im Werk von Hannah Arendt*, in STEPHAN/SCHILLING/WEIGEL, *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, cit., pp. 187-197.

²⁵⁵ Cfr. HEFTI, S., *Zwischen Welt Sprache. Denkbilder und Hannah Arendts Schreibwerkstatt*, in «Text+Kritik» 166/167 Hannah Arendt (2005), pp. 114-124.

²⁵⁶ Cfr. HAHN, B., *Wie aber schreibt Hannah Arendt*, in «Text + Kritik» 166/167 (2005), pp. 102-113.

di riscrittura, sarà la Arendt stessa a definire i suoi lavori dei “saggi” in virtù della loro natura provvisoria, non intesa come imponderabilità del pensiero espresso, ma come possibilità di rompere con la tradizione.²⁵⁷ In questo procedimento di scrittura che, nel diario dell’autrice, viene definito una «passeggiata» caratterizzata da interazione e libertà d’espressione, la Arendt trova anche un modello politico per i suoi sviluppi teorici successivi: esso parte dal presupposto ideale di una comunità basata su un’uguaglianza di fondo nella quale tutti dispongono della piena libertà di parola e d’azione. Seguendo questo percorso la Arendt sceglie apparentemente di identificarsi con Rahel, di disegnare la sua strada passando sulle sue stesse orme, osservandole tuttavia dall’alto. Una distanza considerevole è dunque destinata a permanere: l’osmosi, di fatto, non avviene.²⁵⁸

Nel rapportarsi con Rahel Varnhagen, Margarete Susman non si distacca quasi mai dal modello: la sua intenzione è quella di veicolare i propri contenuti e i propri messaggi parlando con la voce di Rahel; spesso, leggendo i suoi saggi, le linee della riflessione alle quali aderiscono le due donne sono talmente vicine da confondersi e da perdere la loro “maternità”. I saggi che la Susman dedica a Rahel si configurano così come un rispecchiamento scrupoloso, una «visione in profondità» che non mira a uno sguardo d’insieme della sua costellazione ma al disegno di un percorso comune.²⁵⁹ Si può affermare, complessivamente, che a Margarete Susman è riuscito ciò che Hannah Arendt si era prefissata ma che non ha saputo portare a termine: raccontare le storie di Rahel – il suo percorso spirituale, la sua vita amorosa e il suo rapporto di vicinanza al dolore – come se fosse lei stessa, in prima persona, ad avercele narrate.

²⁵⁷ Cfr. NORDMANN, I., *Hannah Arendt*, Frankfurt a. M. 1994, Campus Verlag [trad. it. a cura di L. Petroni, *Hannah Arendt*, Nardò 1999, Besa Editrice].

²⁵⁸ Cfr. KRISTEVA, J., *Hannah Arendt. La vita*, Edizione italiana a cura di M. Guerra, Roma 2010², Donzelli.

²⁵⁹ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un’autobiografia ebraico-tedesca. La fine e dopo*, cit., p. 159.

II.3. Il confronto con le donne del Romanticismo: *Frauen der Romantik*

II.3.1. «Una coreografia di incontri»

Il volume *Frauen der Romantik*, al quale si è fatto più volte cenno nel corso dei paragrafi precedenti e che mi accingo di seguito ad analizzare più attentamente, viene pubblicato a coronamento di una serie di conferenze sul ruolo della donna del Romanticismo tenute da Margarete Susman nel corso degli anni Venti a Berlino. Si tratta di una raccolta di cinque saggi dedicati a Caroline Schlegel, Bettine von Arnim, Dorothea Schlegel, Rahel Varnhagen e Karoline von Günderrode. A questi ritratti si accompagna un saggio sulla *Weltanschauung* romantica che, nella prima edizione, quella del 1929, costituiva l'introduzione al testo ma che, a partire dalla seconda, fu spostato alla fine del libro a mo' di commento di chiusura.

Lo studio che Margarete Susman elabora può essere inserito nell'ambito di quella riscoperta del movimento romantico che anima i primi decenni del Novecento tedesco e che va sotto il nome di *Neuromantik*. L'interesse della scrittrice per il Romanticismo era nato già nel 1906 quando, assieme all'amico e collaboratore Heinrich Simon, aveva curato l'opera di Erwin Kircher *Philosophie der Romantik*.²⁶⁰ La separazione dal marito e la profonda depressione che ne conseguono danno all'autrice la possibilità di confrontarsi con il versante femminile dell'età romantica.²⁶¹

Il testo può essere paragonato al lavoro in due volumi che la scrittrice Ricarda Huch (1864-1947) aveva dedicato circa venti anni prima alla descrizione del Romanticismo (*Blütezeit der Romantik* del 1899 e *Ausbreitung und Verfall der Romantik* del 1902). La differenza sostanziale tra le due trattazioni è legata sia alla forma sia al contenuto: laddove la Huch propone una trattazione enciclopedica che vede in Bettine von Arnim la sola donna rappresentante del movimento romantico, peraltro inclusa nel ritratto del fratello Clemens, la Susman preferisce dedicarsi a un'analisi tutta al femminile e la inserisce in una forma saggistica matura e dinamica: cerca così di individuare dei collegamenti interni tra le cinque donne analizzate ricorrendo a riferimenti personali e basandosi su un inedito tessuto di associazioni non solo letterarie. Nella postfazione all'edizione del 1996 – la quarta del testo –, Barbara Hahn definisce questo procedimento, caratteristico della scrittura femminile, «una coreografia di incontri» alla quale la scrittrice dà vita impostando un procedimento comparativo tra le cinque donne.²⁶²

²⁶⁰ Cfr. CZAJKA, A., *Il dialogo messianico tra Ernst Bloch e Margarete Susman*, in «Humanitas» 60 (2005), pp. 246-266. Erwin Kircher, che Susman aveva conosciuto nel 1899 a Monaco, morì prematuramente nel 1904. Il volume sulla filosofia del Romanticismo – nato sulla base di manoscritti lasciati da Kircher – uscì per Eugen Diedrichs.

²⁶¹ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca. La fine e dopo*, cit., p. 173.

²⁶² Cfr. *ibidem*.

Margarete Susman non scrive di figure storicamente definite e non si limita a una semplice trattazione biografica; lei preferisce collegare le vite delle donne romantiche prestando attenzione ai lineamenti della loro personalità, privilegiando le loro riflessioni individuali e, soprattutto, le loro relazioni amorose. Il tema dell'amore è emblematico della dimensione romantico-femminile: a distanza di anni dalla pubblicazione di *Vom Sinn der Liebe* esso viene approfondito e "applicato" ad esempi concreti. Delle donne romantiche viene per esempio analizzato il rapporto con gli uomini che hanno accompagnato le loro vite: l'autrice imposta dei paralleli biografici che invitano a seguire una logica di comparazione tra i singoli ritratti (Caroline – Schelling; Dorothea – Friedrich Schlegel; Rahel – Karl Varnhagen; Bettine – Clemens Brentano; Karoline – Friedrich Creuzer).

Il saggio dedicato a Caroline Schlegel inaugura questa "coreografia". Esso si apre con una riflessione, ripresa da Novalis, sull'intimo legame che unisce l'interiorità dell'individuo con la scrittura segreta custodita dalle creature naturali e difficilmente decifrabile dall'essere umano comune. Caroline non viene considerata dalla Susman in grado di cogliere né di intendere questo messaggio. Evitando il confronto con l'alterità ed affidandosi ad un'inossidabile fiducia in se stessa, la Michealis-Schlegel, diversamente da Rahel, non ha mai ritenuto necessario misurarsi con l'elemento "estraneo" che alberga in lei ma ha sempre preferito affrontare le questioni più complicate della sua vita con grande semplicità. L'attitudine della Susman nei confronti di alcuni aspetti di Caroline è molto critica; si tratta di una donna che ha dato l'impressione di non essere mai cresciuta, una figura apparentemente piatta, priva di dubbi, in grado però di trovare il giusto equilibrio con il mondo esterno:

Alles in ihrem Leben war selbstverständlich. Sie hatte keine Probleme, stellte keine Fragen; was sie bedurfte, war ihr gegenwärtig. Und ihre tiefe innere Sicherheit wurde durch ein fast wunderhaftes Zusammentreffen von inneren Anlagen und äußeren Bedingungen unterstützt.²⁶³

A controbilanciare questo giudizio preliminare su Caroline c'è la valutazione positiva della Susman sulle sue lettere, che costituiscono l'unica testimonianza della sua produzione letteraria. La precisione stilistica e la cura nella scelta delle parole che s'indovina nelle numerose epistole sono il frutto di un *Geist* acuto che l'autrice, malgrado una mancanza di empatia nei confronti Caroline Schlegel, non può fare a meno di apprezzare. Nell'evidenziare l'attitudine placida con la quale questa donna si rapporta agli stimoli provenienti dall'esterno – unita al suo atteggiamento di imperturbabilità dalle passioni e dal dolore nonché di assoluto controllo sul proprio destino –, la Susman rende la Schlegel contraltare della Varnhagen. Al rapporto spesso conflittuale con la vita di

²⁶³ SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 18. [«Nella sua vita tutto era scontato. Lei non aveva problemi, non poneva domanda alcuna. Tutto ciò di cui aveva bisogno ce l'aveva già. La sua grande sicurezza interiore veniva supportata da un incontro quasi miracoloso tra le attitudini interne e le necessità esterne.»]

Rahel, infatti, l'autrice oppone un atteggiamento di maggiore sobrietà e di leggerezza tipico di Caroline: persino in momenti di grande difficoltà, come quello della prigionia, quest'ultima riesce a mantenere vivo il controllo.

Lo spirito romantico di questa donna si ritrova in almeno due lineamenti di percezione femminile che dicono di una complessa attitudine alla conoscenza: il primo è relativo al confronto con la sfera dell'infinito che, in Caroline, avviene senza mai smarrire la coscienza di sé; il secondo riguarda la concezione divina della verità la quale, sfuggendo ai canoni dogmatici basati sull'osservazione oggettiva dei fenomeni, suscita un certo interesse negli uomini vicini al circolo di Jena. Friedrich Schlegel fu affascinato da questa dimensione sentita come "altra" e, analogamente ad alcuni suoi colleghi, non si sottrasse al confronto con questa percezione del "perturbante",²⁶⁴ pur ritenendola, come molti suoi colleghi del Romanticismo, una fonte di sola distruzione, di angoscia e di annientamento.²⁶⁵ Il tentativo di relazionarsi con la sfera femminile di Caroline, che per gli uomini del circolo di Jena consisteva nell'intenzione di collocarsi in una posizione di dominanza addomesticando un linguaggio che sfuggiva al dogma dalla verità oggettiva, rimaneva stavolta vano. Nella citazione che segue, Margarete Susman sottolinea l'inadeguatezza dei criteri maschili nel far fronte alla complessità del *Geist* di Caroline:

Das nie Schwankende, jenseits von Richtig oder Unrichtig Wahre in allen Urteilen Carolinens hat sie für die Männer ihres Kreises zu einer fremden Erschließung und Offenbarung, zu einer Sybille oder Diotima werden lassen: zu einer Offenbarung aus jener Welt eines dunkleren Gesetzes, dessen Unmittelbarkeit mit göttlicher Ironie die nachträglichen männlichen Ordnungen und Begriffe auflöst.²⁶⁶

La «perturbante», la figura che da "estranea" irrompe nell'orizzonte maschile e lo scompagina dall'interno,²⁶⁷ assume in questo passaggio dei lineamenti specifici che raccontano il ruolo di Caroline nel circolo di Jena; la misteriosa alterità che, grazie a una «divina ironia» che ricorda il

²⁶⁴ Cfr. CHITI/FARNETTI/TREder (a cura di), *La perturbante. Das Unheimliche nella scrittura delle donne*, Perugia 2003, Morlacchi.

²⁶⁵ Cfr. VITALE, C., *La mummia danzante: "Das Unheimliche" in Die Nächte der Tino von Bagdad di Else Lasker-Schüler*, in CHITI/FARNETTI/TREder (a cura di), *op. cit.*, pp. 109-148. Si pensi, come precisano la Treder e la Chiti nell'introduzione al volume dedicato al "perturbante" nella scrittura delle donne, alla connotazione maschile del concetto di *Unheimliches* negli *Elisir del Diavolo* di E.T.A. Hoffmann e ai suoi collegamenti con la psicoanalisi freudiana. Le curatrici del volume concordano sulla necessità di una "rifunzionalizzazione" di questo concetto nell'ambito degli studi di genere. Nel suo contributo sulla Lasker-Schüler, Claudia Vitale propone di usare "strumenti diversi di lettura" dell'*Unheimliches* che permettano di leggere l'estraneità non come una fonte di angoscia e di inquietudine ma come un momento di apertura alla libertà. Si tratta di un progetto di decostruzione e di rovesciamento del concetto psicanalitico di *Unheimlich* che Hélène Cixous intraprende per prima nel 1972.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 39. [«Il vero mai titubante che si pone al di là del giusto e dello sbagliato e che soggiace a tutti i giudizi di Caroline ha reso questa donna, agli occhi degli uomini del suo circolo, un'apparizione estranea e insieme una rivelazione simile ad una Sibilla o a Diotima: una rivelazione, cioè, di quel mondo retto da leggi oscure, la cui immediatezza, per mezzo dell'ironia divina, dissolve le leggi e i concetti maschili nati successivamente.»]

²⁶⁷ Cfr. VITALE, C., *op. cit.*, p. 111.

bellissimo, beffardo e temuto «riso della medusa»,²⁶⁸ disturba l'ordine vigente viene letta dalla Susman come una fonte di autodeterminazione per la Schelling-Schlegel la quale, tuttavia, sembra non aver saputo fare tesoro di questa sua ricchezza.

Secondo la Susman, infatti, Caroline non riuscì mai a realizzare pienamente il proprio talento artistico; la sua priorità non fu quella di “sfruttare” questa sua capacità attraverso la scrittura, bensì preferì vivere la sua femminilità in maniera immediata cogliendo, stavolta in maniera analoga a Rahel, lo scorrere della propria vita in maniera intensa e conferendole l'importanza che gli uomini non sapevano darle:

Caroline wollte vor allem Frau sein, weil hier der Schwerpunkt ihres Lebens lag. Sie wollte nicht Werke schaffen; sie wollte ihr Leben leben. So hat ihr Dämon auch die Klippe einer überragenden geistigen Begabung, an der fast jedes bedeutende Frauendasein gescheitert ist, ruhevoll umschiff. ²⁶⁹

A Jena Caroline prende parte allo sviluppo del movimento romantico promosso da Wilhelm e Friedrich Schlegel con la pubblicazione dell'*Athenäum* e, al contempo, vive sulla propria pelle l'intreccio tra amore e morte che costituisce la quintessenza dell'esistenza romantica: con l'inizio della relazione con il giovane Schelling coincide la tragica morte della figlia Auguste che segna fortemente la sua vita. Solo la forza titanica di un amore – finito presto – e di una morte violenta smuovono Caroline nel profondo, come si apprende nelle lettere che scrive a Schelling negli anni successivi alla loro breve separazione: è in queste righe che si avverte la presenza di un pathos non più controllabile. Ciò nonostante Caroline non si lascia soverchiare dalla forza dell'amore e della morte; finita questa brutta tempesta torna spontaneamente alla sua proverbiale calma, a ricoprire il ruolo di «Meisterin über ihr Schicksal» che più le si confaceva:

Ruhig, kampflös hat sie den Kreis ihres stürmischen Schicksals vollendet; wie eine ewige Form, nachdem sie all ihre zeitlichen Möglichkeiten ausgewirkt hat, für das irdische Auge zerfällt. ²⁷⁰

Alla cognata e corrispondente epistolare di Caroline, Dorothea Mendelssohn von Schlegel (1764-1839), è dedicato il secondo saggio di *Frauen der Romantik*. La figura di Dorothea viene delineata in maniera speculare rispetto alle due personalità, apparentemente più forti, che hanno

²⁶⁸ Cfr. WEIGEL, S., *Die Stimme der Medusa. Schreibweisen in der Gegenwartsliteratur von Frauen*, Hamburg 1989, Rowohlt, p. 7.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 42. [«Caroline voleva essere soprattutto donna: è qui, infatti, che risiedeva il fulcro della sua vita. Lei non voleva creare opere; lei voleva solamente vivere la propria vita. È così che il suo demone ha tranquillamente aggirato lo scoglio di uno straordinario talento intellettuale di fronte al quale quasi ogni esistenza femminile ha fallito.»]

²⁷⁰ *Ivi*, p. 52. [«Con calma e senza combattere lei ha chiuso il circolo del suo turbolento destino; come una forma eterna crolla per l'occhio terreno dopo aver sfruttato tutte le sue possibilità temporali.»]

maggiormente influenzato la sua vita: quella che fu a lungo la sua amica-rivale Caroline e il marito Friedrich von Schlegel.

Negli anni della maturità, la vita di Dorothea Schlegel oscilla tra i due circoli che, forse più di tutti, incarnano la sintesi ebraico-femminile tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento: da una parte c'è quello del padre, Moses Mendelssohn, capostipite e storico promotore, grazie all'incontro con Lessing e Nicolai, del cosiddetto «dialogo ebraico-tedesco»;²⁷¹ dall'altra c'è il circolo di Berlino, con i suoi salotti e la sua cultura della socievolezza che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, costituisce un passaggio importante nella costituzione della cultura femminile tedesca. La forza di volontà e la resistenza che quest'ambiente aperto e tollerante opponeva al conservatorismo e al maschilismo dominanti nella *Christlich-Deutsche Tischgesellschaft* berlinese vengono rievocate da Margarete Susman con una certa nostalgia:

Mehr noch als im Jenenser Kreis dominierte hier das weibliche Element. Man macht sich kaum einen Begriff, mit welchem Heißhunger die weibliche Jugend die ihr so lange verschlossene Bildung Deutschlands aufnahm, wie gerade dadurch der Geist und das Geistige in diesem Kreise zu einer selbständigen Lebensmacht erwuchs.²⁷²

In linea con il principio che soggiace alla «coreografia di incontri» e che costituisce il perno intorno al quale ruotano i cinque ritratti delle donne romantiche, la Susman imposta un lungo paragone tra Dorothea e Caroline. Questo procedimento comparativo permette di introdurre alla lettrice o al lettore una nuova figura facendo leva sulla conoscenza acquisita dal confronto con il saggio precedente (nel caso specifico con quello dedicato a Caroline). In questa maniera i saggi dedicati alle donne romantiche non si prestano ad una lettura «isolata» ma, seguendo un percorso circolare, invitano ad un processo di apprendimento critico, dunque, d'impronta femminile: «Ein weiblicher Text beginnt [...] zwanzigmal, dreißigmal.»²⁷³

Il confronto si basa su delle opposizioni piuttosto nette tra le due donne: l'autrice insiste sulla distanza tra la grande libertà di Caroline e la limitatezza alla quale fu costretta Dorothea sin da giovanissima, allorché fu costretta dal padre a sposare un uomo che non amava, il ricco banchiere Simon Veit; centrale anche la disparità tra l'intelligenza, la cultura, lo spirito che caratterizzavano la prima – e che l'avevano resa oggetto di ammirazione da parte di Friedrich

²⁷¹ Cfr. CALABRESE, R., *Mosaici. Nuove configurazioni dell'identità ebraica in Germania*, in EAD. (a cura di), *Dopo la Shoah. Nuove identità ebraiche nella letteratura*, Pisa 2005, ETS, pp. 15-34.

²⁷² *Ivi*, p. 60. [«Ancora di più rispetto al Circolo di Jena dominava qui l'elemento femminile. È difficile farsi un'idea dell'ardore con cui le giovani donne accolsero l'accesso all'istruzione a loro lungamente negato e come, proprio per questo, lo spirito e la sfera spirituale divennero in questo circolo una forza vitale indipendente.»]

²⁷³ CIXOUS, H., *Die unendliche Zirkulation des Begehrens*, Berlin 1977, Merve Verlag, p. 41. [«Un testo femminile comincia venti, trenta volte.»]

Schlegel – e il sentimento materno, l'immediatezza, l'attitudine al dubbio della seconda: qualità con le quali Dorothea conquistò il cuore dello stesso Friedrich.

Significativo è, in questo senso, soprattutto il confronto che l'autrice propone nell'osservare la modalità attraverso la quale le due donne vivono il proprio corpo. Alla diversa concezione della propria fisicità corrisponde un atteggiamento divergente nell'interazione con la realtà; la Susman sembra anticipare così l'equazione *Körper-Sprache* che guiderà le riflessioni delle teoriche francesi:

Auch schon in dem ungleichen Äußeren beider Frauen scheint ihr verschiedenes Verhältnis zum Leben ausgedrückt. Ungeheuer verschieden muss schon das Körpergefühl beider gewesen sein. Carolinens leichter, zarter beweglicher Körper, an dem man oft in ihren Briefen in und zwischen den Zeilen eine gewisse Freude spürt, ließ sie selbst leichter, heiter, ihrer eigenen Gegenwart froh werden. [...] Dorothea dagegen war eine schwere, breite, ausgesprochene und wenig weibliche Erscheinung, an der das einzige Schöne und Anziehende die warm und geistvoll brennenden Augen waren. Oft ist es, als wäre sie sich selbst mit ihrer Erscheinung im Wege gewesen. [...] Dorothea fehlte immer die ursprüngliche Lebenssicherheit, Freiheit und Unbefangenheit, wie sie Caroline im Verkehr mit den Menschen natürlich war.²⁷⁴

L'autrice dedica ampio spazio al sentimento di amore profondo ed incondizionato che Dorothea nutrì per Friedrich Schlegel. Si tratta di una grande passione della quale si può essere testimoni leggendo le epistole che Dorothea scrive all'amico Schleiermacher; l'affettività che vi si indovina è quella di una *Hingabe*, di una dedizione completa incentivata da quell'attitudine materna che la Mendelssohn-Schlegel assegnava a qualsiasi rapporto umano d'amicizia e d'amore:

Und doch wird Dorothea nicht müde, seine treue helfende Liebe, seine Zartheit, seine treue helfende Liebe, seine Zartheit, seine Größe zu rühmen. Keine Frau hat schönere, tiefere, wahrere Worte über den Geliebten gefunden als sie. In all ihren Briefen und Gedichten, in allen Äußerungen ihres Tagebuchs kehrt die Verehrung seiner bildenden und erhöhenden Kraft wieder. An unmittelbarsten und schlichtesten spricht ihre Liebe und Verehrung für Friedrich sich aus in den Briefen an Schleiermacher.²⁷⁵

²⁷⁴ SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., pp. 62-63. [«Anche nella diversità dell'aspetto fisico delle due donne è possibile individuare un atteggiamento differente delle due rispetto alla vita. Enormemente diversa deve essere stata la loro percezione del corpo. Il corpo di Caroline era più leggiadro e più dolcemente vivace il che, come si legge anche tra le righe delle sue lettere, le permetteva di essere leggera, serena, gioiosa, soddisfatta della propria condizione. [...] Al contrario, Dorothea era una figura pesante, grossa, pronunciata e poco femminile, il cui unico elemento di bellezza e di fascino erano gli occhi caldi e ardenti di spirito. Talora si ha la sensazione che fosse lei stessa a costituire il suo intralcio più grande. [...] A Dorothea mancò sempre la sicurezza originaria della vita, le mancarono quella libertà e quella spontaneità che invece contraddistinguevano il modo di Caroline di interagire con gli altri.»]

²⁷⁵ *Ivi*, p. 73. [«Tuttavia Dorothea non si stanca mai di decantare l'amore fedele e servizievole, la dolcezza, la grandezza di lui. Nessuna donna ha trovato parole più belle, più profonde, più vere per il proprio amato. In tutte le sue lettere e le poesie, in tutte le espressioni contenute nel suo diario ritorna la venerazione della sua forza formatrice ed edificante. Nelle lettere a Schleiermacher il suo amore e la sua venerazione per Friedrich vengono fuori nella maniera più diretta e pura.»]

La Susman riporta molti passi delle lettere indirizzate a Rahel Varnhagen, a Henriette Herz e a Scheleiermacher per mettere il lettore a conoscenza del complesso rapporto con la propria personalità e con la realtà che caratterizzava la natura di Dorothea; in lei, al contrario di Caroline, l'attitudine ebraica al dubbio agiva in maniera forte ma inconsapevole, rendendole impossibile intrattenere un rapporto scontato con la realtà e con la vita: «nichts war ihr hier selbstverständlich, alles ein Neues und Ungeheures».²⁷⁶

A partire dagli anni del soggiorno a Jena (1799-1801), Dorothea intraprende un percorso di scrittrice che, unito a quello di poetessa e di traduttrice, segnerà tutta la sua vita. Nel suo romanzo del 1801, *Florentin*, s'indovina lo spirito romantico originale e vivace che questa donna aveva apprezzato in Friedrich e che era stato alimentato dagli incontri che si svolgevano in casa di Caroline e di A.W. Schlegel. Stimoli che terminarono assai presto in seguito alla brusca rottura dell'amicizia tra le due donne e, conseguentemente, di quello di profonda stima reciproca tra Caroline e Friedrich.

Come spesso accade nella storia della letteratura delle donne le poesie, le numerose traduzioni e gli studi critici ai quali Dorothea aveva lavorato per tutta la vita furono pubblicati sotto "falso nome", quello di Friedrich Schlegel (come lo stesso romanzo *Florentin*, d'altronde):

Die Übersetzungen französischer und mittelhochdeutscher Romane, die Dorothea in dieser Zeit machte, waren so gründlich und meisterhaft gearbeitet, dass Friedrich sie in seine gesammelten Werke aufnahm. Überhaupt erschien alles, was Dorothea in diesen Jahren und auch schon in Paris schrieb: Kritiken, Übersetzungen und selbst Gedichte, unter Friedrichs Namen.²⁷⁷

Tra il 1801 e il 1810 Dorothea Schlegel scrisse dieci libri, delle poesie e parecchi articoli per le riviste di suo marito. Molte erano le motivazioni che non permettevano alla Schlegel di poter svelare la propria identità: Dorothea era anzitutto una donna ebrea che portava sulle sue spalle il peso della fine del matrimonio con Veit; inoltre, a questa separazione, era seguita una relazione con un uomo più giovane di lei, Friedrich: un fatto scandaloso che la buona società dell'epoca poteva a malapena tollerare. Assurgendo al ruolo di ispiratrice poetica e mettendo a servizio di suo marito tutta la sua feconda attività intellettuale, Dorothea finì per rappresentare in pieno il modello femminile che lo stesso Friedrich aveva teorizzato nella *Lucinde* (1799),²⁷⁸ quello della donna

²⁷⁶ *Ivi*, p. 71. [«Per lei niente era scontato qui, tutto era qualcosa di nuovo e di straordinario.»]

²⁷⁷ *Ivi*, p. 90. [«Le traduzioni di romanzi francesi e medioaltotedeschi a cui si dedicò in questo periodo erano il risultato di un lavoro così accurato e magistrale che Friedrich le incluse nella sua opera completa. Tutto ciò che Dorothea aveva scritto in questi anni e anche già a Parigi, critiche, traduzioni, persino poesie, furono pubblicate sotto il nome di Friedrich.»]

²⁷⁸ Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, cit., p. 124 sgg.; cfr. EAD., *Priesterin und Lichtbringerin. Zur Ideologie des weiblichen Charakters in der Frühromantik*, in PAULSEN, W. (a cura di), *Die Frau als Heldin und Autorin*, Bern/München 1979, Francke Verlag, pp. 111-124. Becker-Cantarino sottolinea il fatto che

funzionale alla creazione artistica dell'uomo: «Ihr selbst lag jeder schriftstellerische Ehrgeiz fern; für Friedrich und unter seinem Namen arbeiten zu dürfen, galt ihr weit mehr als der unmittelbarste Beifall der Welt.»²⁷⁹

La dedizione che caratterizza il comportamento di Dorothea nei confronti di Friedrich coinvolge anche la sfera religiosa: nel 1804 si converte al luteranesimo e sposa il suo compagno; qualche anno dopo, nel 1808, rinuncia alla sua origine ebraica e, a Colonia, riceve il battesimo con rito cattolico. Davanti a questa conversione improvvisa al Cattolicesimo, vissuta con grande entusiasmo e descritta da Dorothea come l'evento spirituale più rilevante di una vita, la Susman si pone delle domande circa l'autenticità di un tale, improvviso interesse per una confessione religiosa alla quale la donna era finora rimasta del tutto estranea:

Gerade die Art des Glaubens an die katholischen Wahrheiten, wie sie jetzt bei ihr hervortritt, scheint eine Naivität vorauszusetzen, die überhaupt zu diesem geschichtlichen Zeitpunkt schwer zu begreifen ist, nach Dorotheas persönlicher religiöser Entwicklung aber jedes Realitätsgrundes zu ermangeln scheint.²⁸⁰

La fede cattolica aiuta Dorothea a trovare un fondamento solido all'abisso che albergava dentro di lei e una pace interiore con la quale poter affrontare l'irrequietezza legata al suo essere ebrea. Questo tentativo di appiattire la propria costellazione interiore non ebbe l'esito sperato. La sua origine ebraica, offuscata dalla ricerca tipicamente cristiana della figura del Signore, dell'immagine del Salvatore e della Madre Divina, viene soffocata dal confronto con una religiosità che non le apparteneva; ciò che rimane all'ebreo che non crede e che rinuncia a relazionarsi con la divinità priva di forma è un desiderio inappagato, una domanda sulla verità che non ci si vuole porre. A questa rinuncia di Dorothea, sulla quale la stessa Margarete Susman in cuor suo ha spesso riflettuto,²⁸¹ la scrittrice dedica un'ampia riflessione:

Die mittlerlose Transzendenz Gottes reißt im jüdischen Wesen einen Abgrund auf, der gerade nur durch die bedigungslose Hingabe des persönlichen Daseins an ihn überbrückt werden kann. Nicht umsonst ist der zwischen Himmel und Erde gespannte Lichtbogen das Zeichen der Versöhnung Gottes mit den Menschen. Wo dieser Bogen

Friedrich Schlegel si era dedicato a una prima stesura della *Lucinde* già negli anni di studio a Göttingen, quando il giovane conosce per la prima volta Caroline Michealis-Böhmer. È dunque plausibile vedere nell'immagine della «sacerdotessa della luce» sia un richiamo a Dorothea sia un riferimento a Caroline. Quest'ultima, in una lettera di Böttiger indirizzata ad August Schlegel, viene chiamata «Hohenpriesterin». Le due donne che hanno stimolato l'interesse per l'indagine del femminile di Fr. Schlegel sembrerebbero convergere, dunque, nella figura della *Lucinde*.

²⁷⁹ SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 90. [«Non aveva nessuna ambizione da scrittrice: per lei, poter scrivere per Friedrich e sotto il nome di Friedrich era il più grande applauso del mondo.»]

²⁸⁰ *Ivi*, p. 93. [«Proprio la modalità di credere alle verità cattoliche, come in questo frangente si manifesta in lei, sembra postulare un'ingenuità che, su un livello generale, risulta difficile comprendere in questo momento storico e che, seguendo lo sviluppo religioso personale di Dorothea, sembra essere priva di qualsiasi fondamento religioso.»]

²⁸¹ Cfr. SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 67. Sull'eventualità di farsi battezzare in seguito al suo matrimonio con Eduard von Bendemann la Susman riflette a lungo. Alla fine, però, decide di non abbandonare la sua origine ebraica.

erloschen ist: wo der jüdische Mensch nicht mehr glaubt, da bleibt er aufgerissener Abgrund, grenzenlose ungestillte Sehnsucht.²⁸²

Il ritratto di *Frauen der Romantik* sulla Mendelssohn-Schlegel si conclude con la constatazione che la vita di questa donna, indipendentemente dalle sue scelte religiose, è stata un'esistenza insieme «umana e femminile»²⁸³ perché votata interamente all'amore, alla combinazione di dolore e gioia, all'alternanza tra fortuna e sventura, al confronto labile, oscillante ed onnipresente con un'entità altra e più alta.

I due ritratti centrali del volume – quello di Rahel, al quale abbiamo dedicato uno spazio approfondito a proposito della *Rahel-Renaissance*, e quello di Bettine, al quale si è accennato nell'ambito della diffusione della *Briefkultur* e che andiamo ad analizzare nel dettaglio – sono quelli che Margarete Susman sente più vicini alla propria sensibilità.

Il saggio su Bettine von Arnim è un vero e proprio affresco caratterizzato da un linguaggio poetico ricco di metafore: un linguaggio al quale la scrittrice non ha mai voluto rinunciare malgrado l'abbandono, perlomeno ufficiale, della carriera da poetessa. Splendide sono alcune delle immagini alle quali la Susman ricorre per descrivere la natura di Bettine: «eine große lebendige Pflanze»; «ein unablässig strömender Quell»; «sie ist quellfrisch und ewig jung wie die Phantasie». Si tratta perlopiù di figure simboliche che s'incastonano nel tessuto saggistico del ritratto conferendogli una natura ibrida, in bilico tra il *saggio* e la *poesia*:

Bettinas Dasein zeigt nicht jene still in sich ruhende mythische Gewissheit, die sich selbst nicht aussagt, der nur aus sich lebt; es ist vielmehr wie ein unablässig strömender Quell, der aus dem Innern der Natur, des Lebens selbst emporsteigt und alles um sich her mit seinen Strahlenperlen überschüttet.²⁸⁴

I lineamenti della forte personalità di Bettine vengono tracciati con la stessa empatia e la stessa spontaneità con le quali Margarete Susman descrive Rahel Varnhagen: seguendo un procedimento tortuoso, fatto di salti avanti e indietro, costellato di libere associazioni tematiche tipiche della scrittura femminile e del genere saggistico, si ha anche qui la sensazione che le due donne – la Susman scrittrice e la Bettine descritta – siano state legate da un sentimento di amicizia.

²⁸² Cfr. *ivi*, p. 93. [«La trascendenza priva di mediazioni di Dio apre nell'essere ebreo un abisso che può essere superato solo attraverso la dedizione incondizionata dell'esistenza individuale a lui. Non a caso l'arco di luce che unisce la terra e il cielo è il segno della conciliazione di Dio con gli esseri umani. Laddove quest'arco luminoso è spento, laddove l'individuo ebreo non crede più, lì rimane un abisso spalancato, un desiderio infinito inappagato.»]

²⁸³ Cfr. *ivi*, p. 96. «es war ein volles glück- und schmerzenreiches Menschen- und Frauenschicksal, in dem beide: Glück und Schmerz mit all ihren Segnungen und Zerstörungen zu Ende gelebt wurden.»

²⁸⁴ *Ivi*, p. 134. [«L'esistenza di Bettina non mostra quella placida certezza mistica che poggia su di sé, che non si esprime, che vive solo di se stessa; essa è piuttosto come una fonte che sgorga incessantemente, che cresce dal centro della natura, della vita per ricoprire di perle raggianti tutto ciò che trova intorno a sé.»]

Bettine viene presentata sin dall'inizio come la donna che ha saputo meglio incarnare la sostanza femminile del Romanticismo: la fedeltà alla propria interiorità, la sua sensibilità musicale e la sua genuina eroicità sono i tre elementi intorno ai quali Margarete Susman sviluppa il ritratto.

Nipote di Sophie von La Roche, scrittrice di professione e curatrice della prima rivista letteraria concepita per un pubblico di donne,²⁸⁵ Bettine cresce in un ambiente fortemente dominato da figure femminili e con la possibilità di fare largo uso della grande biblioteca della nonna.²⁸⁶ Sin da giovane si contraddistingue per un instancabile stimolo alla creatività, un carattere indomabile e riluttante ad accettare la logica della mezza misura. In contrasto con la norma sociale che diffidava da qualsiasi espressione di creatività femminile Bettine, afferma la Susman, custodisce un *Geist* che è in grado di plasmare costellazioni seguendo il sentiero della fantasia:

Bettina geht nicht auf gebahnten Wegen; sie fliegt. Der Geist hat ihrem Leben die Schwingen gelöst. Wie im Märchen, wie im Traum hat es die allgemeine Straße verlassen, hängt es sich in Bäume und Blumen, in Wolken und Luftgebilde, in Gestalten und Geister und blickt uns daraus mit verzauberten Traumaugen an: mit den großen, überwirklichem Traumaugen der Phantasie.²⁸⁷

Il principio romantico di questa donna si configura dunque come una combinazione tra la fede nel suo stesso *Geist* e la convinzione che la fantasia – intesa non come vuota illusione ma come una forza illuminata dallo spirito – possa rappresentare una strada concreta verso la comprensione del reale. La Susman insiste notevolmente sulla personalità “esotica”, sulla bislaccheria e sul piglio scherzoso di Bettine. La sua identificazione con la Mignon goethiana, unita alla sua origine mista – un affascinante miscuglio di elemento italiano e germanico – costituivano gli elementi che rendevano Bettine un talento artistico indubbiamente originale:

Eine heißere Sonne als die deutsche brannte in ihrem Blut. Deutsches und italienisches Blut waren in ihr gemischt; der nordische Geist war in ihr zur südlichen Flammen geworden.²⁸⁸

La passione per la fantasia, per i mondi magici e incantati abitati da spiriti e da presenze elementari accomuna la poetica dei due fratelli scrittori della famiglia Brentano, Bettine e Clemens, «gemelli»

²⁸⁵ Cfr. BRANDES, H., *Das Frauenzimmer-Journal: Zur Herausbildung einer journalistischen Gattung im 18. Jahrhundert*, in BRINKER-GABLER (a cura di), *op. cit.*, I Vol., pp. 452-459. «Pomona für Teuschlands Töchter» era il titolo della rivista curata da Sophie von la Roche.

²⁸⁶ Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, cit., pp. 226-258; cfr. DISCHNER, G., *Bettina. Eine Sozialbiographie*, Berlin 1977, Wagenbach [trad. it. di V. Bertolino Coppellotti, *Bettina Brentano. Una biografia romantica*, Milano 1979, La Tartaruga, p. 7]

²⁸⁷ *Ibidem*. [«Bettina non percorre strade già segnate, lei vola. Lo spirito ha liberato la sua vita dalle oscillazioni. Come nelle favole, come nei sogni, la vita ha abbandonato la strada maestra, si appende ad alberi e fiori, a nuvole e immagini eteree, a forme e spiriti, e ci guarda dall'alto in basso con occhi sognanti ed incantati: con gli occhi grandi e surreali della fantasia.»]

²⁸⁸ *Ivi*, p. 138. [«Un sole più caldo di quello tedesco ardeva nel suo sangue. Sangue tedesco ed italiano erano mescolati dentro di lei; in lei lo spirito nordico si era trasformato in un fuoco del sud.»]

nel talento e nell'attitudine all'arte.²⁸⁹ Laddove però Clemens ha cercato di ridimensionare questo aspetto bizzarro fino ad imprigionarlo nei rigidi schemi di un Cattolicesimo soffocante, Bettine, mai disposta a rinunciare alla libertà e alla fiducia nelle proprie potenzialità, ha sempre ascoltato la propria forza interiore e non ha mai dubitato del suo valore. L'unica legge alla quale questa donna ha sempre obbedito è stata quella dettata dalla propria soggettività, sorretta da una ricchezza interiore della quale, come sostiene la Susman, le lettere giovanili che Bettine scrive al fratello sono pregne; quelle stesse lettere che Bettine definisce «ein Frühlingskranz»:

Beide, Clemens und Bettina, waren nicht von hier, waren wie fremde geheime Geister, irrende Zauberlichter, zugleich Naturwesen und Sendboten einer anderen Welt. [...] Während Clemens Brentano gerade darum ein so tief problematischer Mensch war, weil das nur Subjektive, rein Elementarische, auf das auch er ursprünglich angelegt war, ihm nicht genügen konnte – weil er als männlicher Geist objektive Zusammenhänge, als religiöser Mensch restlose Hingabe seines Lebens, als Dichter und Gestalter das schlechthin Gültige suchte, fehlte in Bettinas Wesen trotz seines Überreichtums jede Problematik – eben darum, weil für einen Lebenszusammenhang außerhalb ihrer, für eine übergreifende objektive Gesetzmäßigkeit, mit der es hätte in Konflikt kommen können, in ihr überhaupt kein Raum war.²⁹⁰

La grande sensibilità che si coglie nelle lettere inviate a Clemens è l'espressione di una fiducia nel proprio spirito interiore che ha costituito il valore aggiunto di Bettine ma che, al contempo, ha ostacolato la sua produzione letteraria. Sia Clemens sia Karoline von Günderrode incitavano la loro sorella e amica a dedicarsi, rispettivamente, alla poesia e alla filosofia. Il loro tentativo rimase vano: Bettine sedeva per ore alla scrivania disegnando o canticchiando. Una barriera si alzava tra la sua interiorità e la produzione oggettiva: si trattava di una parete invisibile che veniva a porsi tra la sfera soggettiva e il mondo esterno. La vocazione dell'io femminile, destinato a vivere al di qua della parete – sia essa domestica, siano essi il muro della propria stanza da letto o una demarcazione psicologica –, è quella di dissolvere i confini predefiniti tra il dentro e il fuori e, nel caso di Bettine, di far emergere la propria, dirompente soggettività.²⁹¹

²⁸⁹ Cfr. DREWITZ, I., *op. cit.*, p. 18 sgg.

²⁹⁰ *Ivi*, pp. 146-47. [«Clemens e Bettina non venivano da questo mondo ma erano come segreti spiriti estranei, luci magiche erranti, al contempo esseri naturali e messaggeri di un'altra istanza. [...] Da una parte Clemens era una persona profondamente problematica, non solo perché la dimensione solo soggettiva e puramente elementare alla quale era naturalmente predisposto non poteva bastargli ma anche perché, in quanto spirito maschile cercava contesti oggettivi, in quanto persona religiosa cercava dedizione completa della sua vita, in quanto poeta e ideatore l'elemento universalmente valido; d'altra parte, invece, il carattere di Bettina, malgrado la sua ricchezza intrinseca, era estraneo a questa problematica. Per lei, infatti, non c'era assolutamente spazio per una relazione vitale al di fuori della sua, per una norma oggettiva dominante con la quale sarebbe venuta in conflitto.»]

²⁹¹ Cfr. SVANDRLIK, R., *Le pareti inquietanti: Perkins Gilman, Morante, Haushofer, Bachmann*, in CHITI/FARNETTI/TREDER, *op. cit.*, pp. 217-233.

Bettina musste in allem und jedem den Weg ihres eigenen Geistes gehen. Beide, Philosophie wie Dichtung, waren für das unmittelbare Verhältnis ihrer Natur zum Geist immer noch zu sehr Form; sie standen noch wie eine fremde Schicht, eine Scheidewand zwischen ihr und dem Geist.²⁹²

Il carattere eroico e rivoluzionario di Bettine, unito al sostegno di tre modelli d'eccezione come suo fratello Clemens, suo marito Achim von Arnim e la madre di Goethe – che riempie il grande vuoto lasciato dalla rottura con la Günderrode – la aiutarono a trovare la strada verso la sua prima grande opera: *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde*. Soffermandosi sulle polemiche nate intorno agli elementi di finzione che la scrittrice ha inserito in questo romanzo epistolare – e che le sono spesso costati l'accusa di falsificare la realtà dei fatti –, la Susman trova un buon appiglio per riflettere sul concetto normativo di verità e per analizzare il rapporto tra razionalità e irrazionalità, tra realtà e fantasia, tra l'ordinario e lo stra-ordinario che è distintivo di uno spirito puramente romantico come quello di Bettine. Lei, che si divertiva a confondere la figura letteraria della piccola, geniale Mignon con la propria identità reale, dissolveva il confine tra il piano della finzione e quello della concretezza.²⁹³ Sulla base di questa inclinazione al fantastico, questa sua «romanticizzazione»²⁹⁴ della vita, la Susman sostiene che il rapporto di Bettine con la verità sia stato, al contrario di quanto si possa pensare ad un primo approccio con la sua opera, un rapporto autentico perché basato su un'osservazione spontanea, poetica, spesso ingenua della realtà:

Bettina lügt wie die Phantasie; aber sie ist auch wahr wie die Phantasie. Und diese Wahrheit hebt jene Lüge auf; denn die Wahrhaftigkeit der Phantasie ist etwas unendlich Tieferes als ihre Lügen. [...] Die Tatsachen sind ihr immer gleichgültig, mehr: sie sind ihrem übersteigerten romantischen Idealismus gerade das gewesen, wovon sich der Geist freimachen, was er umwandeln muss, um Wahrheit zu sehen. Für uns ist freilich eine solche Auseinanderreißung in Wahres und Wirkliches nicht durchführbar und nicht denkbar; aber von Bettinas persönlicher, geschichtlich bedingter Lebensfassung aus ist ihr Verhältnis zur Wahrheit – man mag es annehmen oder ablehnen – wahr und klar. Es ist wie alles in ihr eine äußerste Subjektivierung, Musikalisierung eines romantischen Lebensverhältnisses.²⁹⁵

È proprio qui, nella dimensione del «fantastico», nello spazio dell'immaginazione che la parte oscura ed inquietante del femminile emerge in maniera contrastante rispetto all'ordine precostituito

²⁹² *Ivi*, p. 149. [«Bettina doveva percorrere la strada del suo spirito in ogni direzione. Sia la filosofia sia la poesia erano qualcosa di troppo vicino alla forma per via del rapporto diretto della sua natura con lo spirito. Se ne stavano lì come una patina estranea, una parete divisoria tra lei e lo spirito.»]

²⁹³ Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, cit., pp. 229-277.

²⁹⁴ Cfr. DISCHNER, G., *op. cit.*, pp. 20-25.

²⁹⁵ *Ivi*, pp. 158-59. [«Bettina mente come la fantasia; ma lei è anche vera come la fantasia. E questa verità esclude quella bugia perché la veridicità della fantasia è qualcosa di assai più profondo delle sue bugie. [...] I fatti le sono sempre indifferenti, di più: davanti al suo eccessivo idealismo romantico essi sono stati sempre ciò da cui lo spirito si deve liberare, ciò che deve cambiare per vedere la verità. Questo strappo tra vero e reale però non ci risulta fattibile, né pensabile; ma se si segue l'accezione personale e storica che Bettina ha della vita, il suo rapporto con la verità – che lo si voglia condividere o meno – risulta essere vero e chiaro. Come tutto nella sua vita, esso è una soggettivizzazione portata all'esterno, la messa in musica di una vita romantica.»]

della ragione. Nel «fantastico», che è trasgressione di coerenze dogmatiche ma anche confronto appassionato con il turbamento, la scrittura femminile trova una sua posizione privilegiata, una condizione ideale che si basa sull'alleanza tra il «femminile» e il «perturbante» e che, nel Romanticismo, trova un ampio raggio d'applicazione.²⁹⁶ L'esperienza immaginaria non deve equivalere però solamente ad una rottura, ad uno strappo della regola ma significa anche scoperta, spirito d'osservazione e di esplorazione.²⁹⁷ tutti fattori che la Susman individua con facilità nel temperamento romantico di Bettine.

Della Brentano, la scrittrice ammira la dedizione alla politica e al sociale che non rimase mai solo principio teorico ma si tradusse spesso in un'azione concreta. Al contrario di Savigny, di Friedrich Schlegel e della stessa Rahel Varnhagen, tutti prigionieri del loro spirito contemplativo, Bettine von Arnim sceglie di essere vita attiva e concreta: nel suo libro del 1843 dedicato a Federico Guglielmo IV (*Das Buch gehört dem König*) anticipa gli ideali che animeranno, di lì a poco, le sommosse del 1848.

Il ritratto che la Susman dedica a Bettine si caratterizza anzitutto per una particolare attenzione per i suoi lineamenti caratteriali. La forza spirituale, sulla quale l'autrice torna più volte nel testo, è accentuata dall'energia che vive in Bettine e dalla sua instancabile dedizione all'arte. L'inclinazione alla centralità, alla soggettività e alla circolarità la rendono una creatura talmente singolare da sembrare estranea alla natura umana; in questo senso Margarete Susman accosta Bettine all'immagine di un'Ondina – *Undine* era, d'altronde, il suo soprannome –,²⁹⁸ un'essenza piccola ed elementare che, conducendo la sua vita nella fluidità, non può essere afferrata né compresa dal fallogocentrismo. Da «frontaliera», Ondina sfonda i confini tracciati tra mondo acquatico e mondo terrestre e si muove sulla linea di demarcazione.²⁹⁹ Un riferimento ad una figura mitica femminile che, nel racconto romantico di Friedrich de la Motte Fouqué del 1811, si configura come una conciliazione utopica tra umanità e natura, uomo e donna, razionalità e sentimento, prosa e poesia:

Und dennoch – und vielleicht gerade darum – beschleicht uns bis hierher immer wieder das Gefühl, als sei Bettina durch ihr rein in sich kreisendes, schwebendes Dasein, durch ihr seliges Leben im Geist, durch die Erfülltheit und Schmerzlosigkeit ihres Schicksals selbst irgendwie vom letzten gramvoll Menschlichen ausgeschlossen – als sei sie inmitten ihres vollen Menschenglücks und obwohl sie siebenmal Mutter war, dennoch nicht ganz und gar Mensch

²⁹⁶ Cfr. CIXOUS, H., *La fiction et ses fantomes: une lecture de l'Unheimlich de Freud*, in «Poétique» 10 (1982), pp. 199-216.

²⁹⁷ Cfr. BILLI, M., *L'avventura proibita: percorsi del fantastico femminile*, in BILLI/FERRARI ZUMBINI (a cura di), *Percorsi. Studi in onore di Angela Giannitrapani*, Viterbo 2003, Betagamma, pp. 21-46.

²⁹⁸ Cfr. CALABRESE, R., *Figlie dell'acqua, figlie dell'aria. Alcune variazioni sul tema di Ondina*, in SVANDRLIK, R., (a cura di), *Il riso di Ondina. Figure Immagini mitiche del femminile nella letteratura tedesca*, Urbino 1996, Quattroventi, pp. 57-97.

²⁹⁹ Cfr. SVANDRLIK, R., Introduzione a *Il riso di Ondina*, cit., pp. 9-31.

geworden, als sei sie ein Naturwesen, eine Undine oder ein Geist geblieben, der aus seinem Element nur vorübergehend aufgetaucht wäre und sich unter die Menschen, ihr Schicksal mitzuleben, gemischt hätte.³⁰⁰

Il fatto che l'autrice avvicini lo spirito della Brentano a quello di un'Ondina ci colpisce per due ragioni; Bettine-Ondina è, analogamente a Caroline, portatrice di un sapere misterioso che trova nell'elemento acquatico un ambiente accogliente: lei è depositaria del vero spirito d'amore che la Susman assegna alla sfera femminile. Dal punto di vista storico-letterario, il ricorso a *Undine* è pure interessante perché si colloca tra il recupero di un tema caro a tutto il Romanticismo e l'anticipazione di un lavoro interpretativo intorno a questo mito che riguarderà alcuna letteratura femminile del Novecento. Il racconto *Undine geht*, scritto da Ingeborg Bachmann nel 1961, verrà letto con grande trasporto e apprezzato da Margarete Susman stessa.³⁰¹

Con Karoline von Günderode (1780-1806) si chiude la coreografia delle donne romantiche concepita da Margarete Susman. La Günderode fu insegnante privata, precettrice e amica intima di Bettine: quest'ultima le dedicò, a molti anni dalla sua tragica morte, un'ampia monografia, nella quale la giovane "Bettine" e la poetessa "Günderode" interagiscono intellettualmente ed emotivamente al confine tra realtà e finzione (*Die Günderode* del 1840).³⁰²

La tematizzazione della poetica e della costellazione interiore della Günderode va di pari passo con la presentazione degli affetti che hanno maggiormente segnato la sua vita: la profonda amicizia con Bettine von Arnim e la sofferta relazione amorosa con il filologo e storico Friedrich Creuzer che la portò a togliersi la vita. In opposizione all'immediatezza di Bettine, di Karoline viene osservato lo spiccato spirito contemplativo, solitario, distante dalle forme di socievolezza alle quali le altre donne romantiche si erano rivolte. Diversamente da loro, infatti, la Günderode ha dedicato la propria vita a un'opera letteraria variegata (drammatica, poetica e filosofica). Essendo cresciuta in una famiglia di intellettuali (sua madre era una studiosa di filosofia e una poetessa), Karoline ha avuto la possibilità di leggere molto e di formarsi in un collegio evangelico per nobildonne: è qui che ha avuto origine il suo interesse per la cultura antica, per la mitologia orientale e per quella germanica.³⁰³ Tuttavia, sottolinea l'autrice, la Günderode ha sempre avvertito forte il conflitto tra la sua parte maschile – nutrita ed alimentata dalla volontà di confrontarsi con tematiche di grande respiro e con generi, come il dramma, alle quali le donne non si erano mai

³⁰⁰ *Ivi*, pp. 163-64. [«E tuttavia – o forse proprio per questo – cresce in noi sempre di più la sensazione che Bettina sia rimasta esclusa dalla più angosciata delle sfere umane grazie alla sua esistenza circolare ed oscillante, la sua vita felice nello spirito, la pienezza e l'assenza di dolore del suo destino – come se fosse nel bel mezzo della piena felicità umana e, benché sia diventata madre sette volte, è come se non fosse mai diventata completamente un essere umano, come se fosse rimasta un essere naturale, un'ondina o uno spirito che esce fuori solo occasionalmente dal suo elemento per mescolarsi agli esseri umani e condividere il loro destino.»]

³⁰¹ Cfr. SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., pp. 25-26.

³⁰² Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, cit., pp. 241-278.

³⁰³ Cfr. *ivi*, pp. 202-225.

avvicinate³⁰⁴ – e la sua femminilità. La Günderrode ha dovuto adattare, ragiona la Susman, la propria soggettività, la sua naturale unità interiore – della cui potenzialità era perfettamente consapevole – al codice maschile, alla necessità fallogocentrica di tracciare un confine tra il suo mondo interiore e la sfera oggettiva. Uno degli intenti della poesia della Günderrode è stato, dunque, proprio quello di superare i limiti tracciati tra i generi:

Karoline von Günderrode allein von allen Frauen der Romantik trug in sich die Anlage nicht nur, sondern auch den Zwang zu objektiver künstlerischer Gestaltung. Und damit ist ihr Leben vor ein Problem gestellt, das wir im Leben keiner der anderen Frauen finden. Es ist in ihm jene ursprüngliche Spaltung in gelebtes und angeschauts Leben, wie wir sie als typisch männliche Lebensform aus dem Leben des schöpferischen Künstlers kennen. Karoline von Günderrode war aber auf der anderen Seite ganz und gar Frau. Sie wusste – anders als Bettina – von Anfang an, dass sie auf ein volles lebendiges Frauenschicksal gestellt war. Und dies bedeutet gerade ungespaltene Einheitlichkeit, Ganzheit des Daseins.³⁰⁵

Al rapporto con la Brentano è dedicata la prima parte del saggio. La profonda differenza culturale tra le due donne si accompagna a una passione altrettanto forte per la conversazione letteraria, per ciò che la Susman chiama, citando una lettera della Günderrode, una «religione dell'essere in sospeso», una fede poetica sulla base della quale le due donne fondano il loro connubio.³⁰⁶ Si tratta di uno spazio poetico che si fonda sulla processualità, sull'abnegazione di tutto ciò che rientra nella sistematicità filosofica e religiosa, che si oppone alla staticità per aprirsi ad una dimensione utopica che, pensando al femminile, sfugge alla demarcazione dei confini:³⁰⁷

Dass das Denken der Günderrode kein bloßes abstraktes war, dass so auch sie der Schönheit diene und dass sie sie zugleich selbst verkörperte, war der Lebensnerv der Freundschaft zwischen ihr und Bettina. Hier beteten die beiden so ungleichen Freundinnen zu einem gemeinsamen Gott. Und ganz im Geist einer seligen, schwebenden Schönheit, jener

³⁰⁴ *Ibidem.*

³⁰⁵ SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 171. [«Karoline von Günderrode fu la sola tra le donne romantiche a portare su di sé non solo l'attitudine ma anche la costrizione alla produzione oggettiva artistica. È in questo modo che la sua vita è posta davanti ad un problema che non troviamo in nessuna delle vite delle altre donne. Si tratta di quella divisione originaria tra vita vissuta e vita osservata, così come la conosciamo dalla forma di vita tipicamente maschile dell'artista che crea. Karoline von Günderrode però era, d'altra parte, completamente donna. A differenza di Bettina lei sapeva sin dall'inizio di essere esposta ad un destino femminile. Il che significa unità indivisa, totalità dell'esistenza. Questa totalità originariamente femminile della sua esistenza, all'interno della quale però non riusciva a vivere in maniera diretta, si rispecchia in tutta la sua visione e nella sua poesia.»]

³⁰⁶ Cfr. TREDER, U., *Karoline von Günderrode: «Le poesie sono balsamo ad una vita incompleta»*, in EAD., *Il Re Nero. Saggi di letteratura femminile tedesca*, Roma 1993, Editori Riuniti, pp. 67-88; cfr. PERRETTA, V., *Bettina Brentano e Caroline von Günderrode: un carteggio*, in CALABRESE, R., (a cura di), *La felicità del dialogo*, cit., pp. 153-159.

³⁰⁷ Cfr. SVANDRLIK, R., *Weibliche Gründungen/Grenzverwischungen, Weibliche Gründungen/Grenzverwischungen: Bettine von Arnim und einige Nachfahrrinnen*, in GEYER/ERNST (a cura di), *Die Romantik: ein Gründungsmythos der Europäischen Moderne*, Bonn 2010, Bonn University Press, pp. 569-586, qui p. 577.

»Schwebe-Religion«, die sie gemeinsam gründen und leben wollten, war diese von lebendigem Geist überströmende Jugendfreundschaft gegründet, die in keinem Frauenleben ihresgleichen gehabt hat.³⁰⁸

Il sentimento di riconoscenza che Bettine nutriva nei confronti di Karoline accompagnò tutta la sua vita. La loro era un'amicizia fatta di letture a voce alta, di studio e di interessi comuni. Era un rapporto basato su un equilibrio semplice tra la natura contemplativa, spesso avulsa dalla realtà, peculiare di Karoline e l'indole più irruenta, più appassionata, priva di autolimitazioni della Brentano-von Arnim:

Bettina war in ihr die Empfangende und die weit Leidenschaftlichere. Sie hat vielleicht nie wieder einen Menschen so geliebt wie die Günderrode, die sie so tief und rein wie kein anderer Mensch verstanden, von deren adliger Seelengüte sie noch nach dem Bruch mit ihr so innig Zeugnis abgelegt hat, von der sie noch spät in ihrem überreichen Leben bekannt hat: »das Beste, was ich weiß, verdanke ich der Günderrode.«³⁰⁹

Nell'ambito della sua produzione letteraria – che abbraccia un periodo di soli sette anni, dal 1799 al 1806 – la Günderrode non esita a misurarsi con i canoni della “grande poesia” e della “grande filosofia”.³¹⁰ La Susman vi individua due linee tematiche tipicamente romantiche: le opere della Günderrode conducono il lettore in luoghi quasi onirici e in epoche lontane – spesso in Persia o in Arabia – o, in ogni caso, appartenenti ad una dimensione «primigenia»:³¹¹ il confronto con il mito non è, dunque, solo mero contenuto ma costituisce per la scrittrice un tassello importante nella costruzione del suo approccio eziologico alla conoscenza.³¹² Il rapporto appassionato con la bellezza e il contatto costante con la morte – incentivato dalla perdita, nell'arco di pochi anni, delle sue tre sorelle più giovani – costituiscono il secondo, importante elemento tematico di matrice romantica che la Susman rintraccia nella poetica di Karoline:

³⁰⁸ *Ivi*, p. 174. [«Il fatto che il pensiero della Günderrode non fosse un mero pensiero astratto, ma che invece avesse una forma, che fosse forma, e che dunque anche lei fosse bellezza e che, allo stesso tempo, la incarnasse in pieno, tutto ciò rappresentava il nervo vitale dell'amicizia tra lei e Bettina. Proprio qui, le due amiche, nella loro profonda diversità, pregavano per lo stesso Dio. E proprio nello spirito di una bellezza beata, oscillante, in nome di quella “religione sospesa”, che loro hanno voluto fondare e vivere insieme, è cresciuta questa amicizia giovanile ricca di spirito, un'amicizia che non è esistita in nessun'altra esistenza femminile pari loro.»]

³⁰⁹ SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 174. [«Nell'ambito di questa [della religione sospesa] Bettina era quella che riceveva e che ci metteva più passione. Probabilmente lei non ha amato nessuno più della Günderrode che ha saputo capire così profondamente e puramente come nessun altro; Bettina ha continuato sempre a portare testimonianza della sua bontà d'animo persino dopo la rottura con l'amica, di lei ha continuato a dire molti anni dopo, alla fine di una vita ricca di eventi: “Per le cose migliori che so devo ringraziare solamente la Günderrode.”»]

³¹⁰ Cfr. BECKER-CANTARINO, B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, cit., pp. 202-225.

³¹¹ Cfr. TREDER, U., *Karoline von Günderrode*, cit., p. 70.

³¹² *Ibidem*.

So nah wandelte Karoline damals immer am Rand des Todes, dass diese Erscheinung ihr nur einen lang erwogenen Gedanken sichtbar machte. Der Tod war ihrer sonst so zaghaften Natur nichts Fremdes; er war nicht nur der Mittelpunkt ihrer Weltanschauung, sondern auch das Grunderlebnis ihres Daseins.³¹³

È solo nella morte che la bellezza è in grado di esprimere in maniera sublime tutto il suo splendore: nel canto intorno alla fugacità del bello, che ricorda la lirica di Saffo, ascoltiamo il *refrain* della poetica della Günderrode, costantemente scissa tra l'eternità del divino e la domanda retorica circa la sua provvisorietà:

Wie kann es sein – das ist die Urfrage ihres Lebens –, dass das Schöne, das die Erscheinung des Göttlichen auf Erden ist, dennoch vergänglich ist? Ist denn das Göttliche nicht ewig? Es ist die Frage der Gestalt an das Chaos, der Ewigkeit an die Zeit, der Unsterblichkeit an die Vergänglichkeit: diese Urfrage der eleusinischen Mysterien, die ihrer Urantwort bereits mit sich führt.³¹⁴

A questo rapporto particolare con la bellezza si unisce una profonda fede nella potenza dell'Eros che, in combinazione con la riflessione costante sulla morte e sulla bellezza, costituisce la costellazione triangolare della vita e dell'opera della scrittrice.

Al suo amore platonico e senza seguito per Savigny succede quello più duraturo, totalizzante e tragico per Friedrich Creuzer, docente di Filologia e Storia presso l'Università di Heidelberg che Karoline incontrò nel 1804 e che amò fino alla morte. La loro passione, nata e cresciuta all'insegna del culto dell'antichità, viene percepita da Creuzer come una vera e propria esperienza divina:

Als eine Gottheit kam diese Liebe in sein Leben; als Gottheit ist ihm Karoline selbst erschienen. Und fast ist es, als hätte er bei aller Sehnsucht nach ihrer Liebe gewünscht, sie möchte ihm Gottheit bleiben, als wäre seine eigene Liebe ihm genug des Glücks gewesen.³¹⁵

Come si apprende dal fitto scambio epistolare tra i due amanti, Karoline viene considerata un vero e proprio oggetto di adorazione da Creuzer, una musa ispiratrice. Ponendosi in questa condizione di apparente subalternità rispetto a Karoline, il filologo finisce per escludere la sua compagna dalla dimensione reale dell'amore e, concentrandosi quasi unicamente sul suo essere icona da adulare, ne

³¹³ SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 192. [«A quei tempi Karoline vagava sempre così vicina alla morte che questa apparizione le chiari semplicemente un pensiero che aveva ventilato già da tempo. La morte non rappresentava qualcosa di estraneo alla sua natura titubante; non era solamente il centro della sua visione del mondo, era anche l'esperienza basilare della sua esistenza.»]

³¹⁴ *Ivi*, pp. 176-77. [«Come può essere – questa è la domanda che sta all'origine della sua vita – che il bello, che è la manifestazione terrena del divino, è tuttavia qualcosa di effimero? Dunque il divino non è eterno? È la domanda che la forma pone al caos, l'eternità al tempo, l'immortalità alla mortalità: questa domanda originaria dei misteri eleusini che contiene in sé la sua risposta altrettanto originaria.»]

³¹⁵ *Ivi*, p. 185. [«Come una divinità quest'amore è arrivato nella sua vita; come una divinità Karoline stessa è comparsa nella sua vita. Ed è come se lui avesse da sempre desiderato ardentemente il suo amore, che lei rimanesse una divinità per lui, come se il suo amore avesse rappresentato il massimo della felicità.»]

sottovaluta le attitudini filosofiche, o le confina in un ambito definito “altro” da quello maschile. Tale estraneità – che ricorda quella dell’Oriente, della mistica, del sapere soggettivo – si configura come una categoria tagliata fuori dall’ordine maschile rispetto alla quale l’Occidente, la razionalità e il sapere oggettivo si oppongono diametralmente. Si tratta di un’alterità anche in questo caso «perturbante» non in quanto opposta al fallo ma perché tesa a rinunciare alla distinzione binaria tra maschile e femminile.³¹⁶

Er überschüttet die Geliebte in seinen Briefen mit Strömen verklärender Liebe. Er gibt ihr alle Namen seiner Sehnsucht, er nennt sie die Herrliche, die Große, er nannte sie zuletzt die Poesie selbst. Mit all dem sonderte er sie aber zugleich von seinem persönlichen Leben ab, wies er ihr ein schimmerndes Reich für sich: das Reich ihres eigenen Seins an, in dem er sie wie in einem Heiligtum verehrte, das er selbst zu betreten sich aber nicht getraute.³¹⁷

La relazione con Creuzer, problematica sin dall’inizio, fu la causa scatenante della rottura tra Karoline e Bettine. Una rottura voluta da Creuzer stesso – che non sopportava l’irruenza e la gelosia dell’amica – e alla quale la Günderrode, accecata dall’amore per il suo uomo, non aveva saputo opporre resistenza. I sospetti della Brentano sulla impossibilità di trovare un’affinità tra i due si dimostrarono fondati: ben presto Creuzer, nel misurarsi con i lati oscuri, più inafferrabili, più sfuggenti dell’amante, si rende conto di non trovare in Karoline la musa che desiderava rinchiudere nel regno dell’adulazione poetica, quanto piuttosto un «elemento» superiore «con il quale non riesce a fare i conti»:

Er mahnt sie zur Ruhe, er weist sie an ihr Reich. Er fühlt, dass ihm hier etwas Übermächtiges, Schrankenloses entgegentritt, mit dem er nicht gerechnet hatte, und dem sein Leben mit all seinen Hemmungen und Fesselungen in keiner Weise gewachsen ist. Er hatte die Muse, die schöpferische Verklärerin seines Lebens und seines Werkes in entsagender Liebe anbeten wollen, und er traf auf ein Element.³¹⁸

Il suicidio di Karoline, avvenuto il 27 luglio 1806, poco dopo aver letto per caso la lettera nella quale Creuzer, per mano del suo amico teologo Carl Daub, le comunicava la decisione di non volerla incontrare più, viene paragonato dalla Susman a quello commesso da un’altra poetessa

³¹⁶ Cfr. CHITI/FARNETTI/TREDER (a cura di), *op. cit.*, p. 2 sgg.

³¹⁷ *Ivi*, p. 187. [«Nelle sue lettere lui ricopre la sua amata di un amore illuminante. Le dà tutti i nomi del suo desiderio, la chiama la magnifica, la grande, la chiamò addirittura la poesia. Con tutto ciò la isolò allo stesso tempo dalla sua vita privata, riservandole un regno splendente: il regno del suo essere nel quale lui la adorava come in un santuario nel quale lui stesso però non osava entrare.»]

³¹⁸ *Ivi*, p. 195. [«La invita alla calma, le indica il suo regno. Sente che c’è qualcosa di superiore, di smisurato che gli si oppone e che non aveva calcolato, un qualcosa del quale la sua vita, con tutti i suoi ostacoli e i suoi incatenamenti, non è all’altezza. Lui aveva voluto adorare la musa, la trasfiguratrice della sua vita e della sua opera con un amore rinunciatario, e si è imbattuto in un elemento.»]

interprete della morte e dell'amore: Saffo.³¹⁹ Pensare che il suicidio della Günderrode sia stato una mera conseguenza della sua disperazione o di una follia amorosa equivale, secondo la Susman, a non comprendere l'importanza che questa poetessa, autrice e studiosa di filosofia ha conferito alla morte. Pugnalandosi al cuore sulle rive del Reno, Karoline   tornata ad appartenere alla propria patria originaria, ad essere parte integrante del ciclo naturale dettato dalla divinit  della poesia dalla quale la Günderrode, intimamente, non si era mai separata:

Darum ist dieser Selbstmord nicht ein schrilles Abreißen, nicht Wahnsinn oder Willk ur und nicht einmal im eigentlichen Sinne eine Tat der Verzweiflung – sondern er ist ein freies Opfer für ihren Gott. Karoline von Gunderode folgte ihrem Gott – mit dem sie eins war, wie nur ein Mensch mit der letzten Stimme seines Innern eins sein kann. Sie gab ihr Sterbliches frei dem Kreislauf von Liebe, Tod und Auferstehung: der wahren Heimat ihrer Seele zurück.³²⁰

II.3.2. L'eco di *Frauen der Romantik*

La prima edizione di *Frauen der Romantik* suscita sin da subito ampio interesse nel mondo culturale femminile.   certamente significativa la recezione di un'opera scritta da una donna ebrea, soprattutto negli anni a ridosso del Terzo Reich, allorchando il movimento femminile sta conoscendo una crescita considerevole, dal punto di vista sia politico sia culturale.³²¹ Molti sono gli articoli redatti da donne che decidono di valutare il prodotto letterario della Susman e di analizzare la sua indagine al femminile dello spirito romantico. Trattandosi perlopi  di studiose ebree, la loro attenzione si rivolge soprattutto a due capitoli del testo: al ritratto che Margarete Susman dedica a Rahel Levin Varnhagen e al capitoletto intitolato *Die Weltanschauung der Romantik*, nel quale si

³¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 198. «Auch von der griechischen Sappho wird berichtet, dass sie sich vom leukadischen Felsen st rzte, als ihr Geliebte sie verlie .»

³²⁰ *Ivi*, p. 199. [«Per questo il suo suicidio non   uno strappo stridulo, non   n  follia n  arbitrio, non   neanche un atto di disperazione, bens  un libero atto di sacrificio per il suo Dio. Karoline von Günderrode segu  il suo Dio – con il quale era un tutt'uno come una persona pu  esserlo con l'ultima voce della sua interiorit . Lei ha riconsegnato la sua mortalit  al ciclo dell'amore, della morte e della resurrezione, alla vera patria della sua anima.»]

³²¹ Cfr. STEER, M., “...da zeigte sich: der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten.” *Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation*, Bochum 2001, Verlag Dr. Dieter Winkler, p. 52 sgg. Il Bund deutscher Frauenvereine (Bdf), con i suoi 900.000 membri e le sue 4.000 associazioni, era la pi  grande organizzazione di matrice borghese all'interno del movimento femminile tedesco, tuttavia non si   mai configurata come movimento unitario. Sin dalla sua fondazione, alcune parti della dirigenza avevano ritenuto opportuno escludere federazioni proletarie dal Bdf perch  avrebbero portato con s  una coloritura politica poco opportuna. A tal proposito   sufficiente ricordare che la posizione di questa organizzazione rispetto alla Prima Guerra Mondiale fu di appoggio incondizionato, mentre la Rivoluzione di Novembre fu guardata con un certo scetticismo. Si dovette attendere il 1918 per vedere un distacco dell'ala pi  radicale del Bdf e la nascita della IFFF (“Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit”) e del BfMS (“Bund für Mutterschutz”), due formazioni politicamente schierate a sinistra che avevano come interesse primario l'emancipazione femminile, interpretata come il primo passo di un percorso di liberazione dell'essere umano da ogni tipologia di sfruttamento, sottomissione e dipendenza. Era necessario, per i membri della *Frauenliga*, destabilizzare l'impianto dirigenziale vigente e combattere per diritti politici, istruzione e una maggiore partecipazione delle donne. Se le borghesi continuavano a mantenere posizioni conservatrici, le nuove associazioni radicali si battevano per il diritto al voto delle donne, per una nuova concezione della sessualit  e per una maggiore cooperazione con le associazioni di donne proletarie. Tra il 1918 e il 1933 Margarete Susman riprender  queste argomentazioni nei suoi numerosi saggi sull'emancipazione femminile e sui movimenti delle donne.

argomenta la rivoluzione che ha investito l'immagine della donna proprio a partire dal Romanticismo. Tale interesse s'inserisce chiaramente nell'ambito della *Rahel-Renaissance* e racconta la capacità susmaniana di cogliere lo spirito dell'epoca weimariana. Inoltre tutte le recensioni contengono dei riferimenti precisi all'abilità linguistica della scrittrice e alla sua capacità di veicolare contenuti attraverso una scrittura che, nella sua agilità, è in grado di esprimere lo spirito ebraico-femminile.

La recensione di Ina Britschgi-Schimmer³²² ci rende partecipi dell'interesse mostrato dalla Susman per questa tematica già da anni; si allude, infatti, alla capacità della scrittrice di esprimere la profondità della retorica mostrata in occasione dei suoi *Vorträge*. Dello stile susmaniano l'autrice ammira la ricchezza associativa evocata nei saggi, la presenza di una rete dialogica sotterranea che collega i cinque ritratti e che permette, di volta in volta, di confrontare le singole personalità l'una con l'altra. Si tratta di un procedimento che richiama il dinamismo dell'esposizione orale, dalla quale, come precisa la scrittrice, questa raccolta di saggi prende spunto. In una lettera del 1928 indirizzata alla Susman la Britschgi-Schimmer – curatrice, tra l'altro, delle lettere dell'amico della Susman Gustav Landauer – esprime apprezzamento per i contenuti e per la forza espressiva che caratterizzano la sua oratoria.³²³

Importante è anche il contributo di Bertha Badt-Strauss,³²⁴ scrittrice ebrea che si dedicherà, di lì a poco, a una ricerca approfondita sulle donne ebrae (*Jüdinnen*, 1937) e a uno studio critico sulla stessa Rahel Varnhagen (*Rahel und ihre Zeit. Briefe und Zeugnisse*, 1912). La sua recensione ruota su due punti tematici fondamentali: per prima cosa l'autrice propone un interessante parallelo tra Ricarda Huch e Margarete Susman, entrambe saggiste e promotrici di una riscoperta del Romanticismo; la seconda viene definita addirittura allieva della Huch, un modello dal quale la scrittrice, precisa la Badt-Strauss, ha saputo emanciparsi intraprendendo un percorso individuale e conferendo al proprio testo una peculiare impronta ebraica. La Badt-Strauss prosegue concentrandosi proprio sui ritratti dedicati alle due donne ebrae: Dorothea Mendelssohn Schlegel e Rahel Levin Varnhagen. Nelle parole che descrivono quest'ultima sarebbe possibile «leggere la nostra lingua (quella degli ebrei), è qui che viene tematizzato il nostro destino.»³²⁵

³²² Cfr. BRITSCGHI-SCHIMMER, I., *Margarete Susman. Frauen der Romantik*, in «Jüdische Rundschau» 13 (1930), p. 89.

³²³ Cfr. Lettera di Ina Britschgi-Schimmer a Margarete Susman del 5 settembre 1928 custodita nelle lettere del lascito di Margarete Susman presso il Deutsches Literaturarchiv di Marbach am Neckar.

³²⁴ Cfr. BADT-STRAUSS, B., *Dorothea Mendelssohn und Rahel Levin. Gedanken zu Margarete Susmans Buch "Frauen der Romantik"*, in «Bayerische Israelitische Gemeindezeitung» 21 (1930), pp. 330-332. Nella sua recensione Badt-Strauss mette a confronto due ritratti: quello, meno riuscito, dedicato a Dorothea Mendelssohn Schlegel, e quello su Rahel Varnhagen. Quest'ultimo, a suo parere, attira maggiormente l'attenzione del lettore. La Badt-Strauss trova la rappresentazione susmaniana di Dorothea Mendelssohn Schlegel poco convincente. Essa risente infatti della poca importanza data a Moses Mendelssohn; ad essere tralasciati sarebbero, infatti, non solo il peso storico-religioso che egli ha avuto nella tradizione ebraica ma anche il ruolo importante che ha svolto nella vita di sua figlia Dorothea.

³²⁵ «Denn unsere Sprache wird hier gesprochen, unser Schicksal wird hier verhandelt.»

La recensione pubblicata dall'amica e collega Gertrud Kantorowicz è senz'altro la più significativa per due ragioni.³²⁶ Anzitutto, occorre ricordare che la Kantorowicz ha accompagnato passo dopo passo le fasi di nascita e di sviluppo teoretico e stilistico dell'opera della Susman, contribuendo a far sì che l'amica conseguisse, con questa raccolta di saggi, la maturità formale e la consapevolezza letteraria che cercava da tempo. Inoltre questo singolo contributo va inserito nel contesto del lungo scambio epistolare che ha coinvolto le due scrittrici per tutta la vita: esso va letto cioè come una vera e propria lettera indirizzata all'amica. Margarete Susman decide di reagire a questo articolo-epistola con una prefazione alla seconda edizione di *Frauen der Romantik* (1931), nella quale risponde punto per punto alle questioni sollevate dalla Kantorowicz. Quest'ultima apprezza apertamente sia lo stile antiaccademico della Susman, che consiste in un'attitudine empatica, sia la sua rappresentazione «del fascino e dell'esaltazione» del Romanticismo; d'altra parte vengono criticate l'impostazione storica, la limitazione a un ambito di ricerca individuale e la mancanza di uno sguardo verso il futuro:³²⁷

Denn die Romantik [...] führt zu einer Weltlosigkeit ohne Gleichen, zur losgerissensten Geistigkeit, zum Schwingen im rein Subjektiven – und dies eben, weil sie Umkehr ist: Umkehr von der realen Gegenwart zur Vergangenheit und von der objektiven Wirklichkeit zum bloßen Erlebnis im Ich. [...]. Zauber und Rausch der Romantik sind vielleicht nie leuchtender gemalt worden als in diesem Buch, das dennoch in jedem Moment fühlbar macht, wie sehr heut eine andere Verantwortung den Menschen zwingt, sich vor der vollen Wirklichkeit zu bewähren.³²⁸

La recensione della Kantorowicz si concentra prevalentemente su due figure antitetiche nel testo, vale a dire su Caroline Schlegel e, nuovamente, sulla «tragica figura» di Rahel Varnhagen: delle due donne mette in luce il diverso modo di rapportarsi ad un destino avverso. La scelta di Gertrud Kantorowicz di concentrarsi su questo parallelo non sembra essere casuale. Come sottolinea Ingeborg Nordmann, infatti, è possibile riconoscere, in alcuni passaggi del ritratto di Caroline, non solo degli aspetti del carattere di Gertrud – peraltro riscontrabili nelle descrizioni che la Susman

³²⁶ Cfr. KANTOROWICZ, G., *Margarete Susman: Die Frauen der Romantik*, in «Der Morgen» 6 (1930), pp. 207-209.

³²⁷ L'analisi di Kantorowicz mette in luce gli aspetti più profondi della rappresentazione susmaniana. Della Susman viene ammirata soprattutto la capacità di mostrare la forma letteraria e il momento storico in cui essa è nata come componenti vitali unite in maniera indissolubile. Il suo merito più grande è stato quello di aver dato vita ad una rappresentazione in grado di rievocare *in toto* lo spirito romantico.

³²⁸ *Ibidem*.

riporterà nella sua autobiografia³²⁹ – ma anche le tracce di quel risentimento che la scrittrice nutriva nei confronti dell'amica.³³⁰

II.3.3. La donna romantica come *Erlöserin* del Romanticismo: *Die Weltanschauung der Romantik*

Nella sua recensione, Gertrud Kantorowicz coglie l'importanza del capitoletto intitolato *Die Weltanschauung der Romantik*. Si tratta di un contributo scritto da Margarete Susman nel quale si interpreta lo spirito del Romanticismo e si presenta una breve panoramica sui principali sviluppi tematici del movimento. Questo saggio costituiva l'introduzione alla prima edizione del '29, tuttavia, nell'edizione successiva (1931), esso viene spostato alla fine del testo proprio per dare spazio alla risposta programmatica della quale la Kantorowicz è destinataria.

In questo capitolo finale la Susman mette in luce due aspetti fondamentali relativi alla *Romantische Weltanschauung*: l'importanza dell'ironia come categoria poetica romantica e il ruolo centrale della donna. La visione romantica del mondo si basa, secondo l'autrice, sul ruolo che la morte gioca nella vita e sul fatto che, nel manifestarsi alla vita stessa, essa si esprima sotto la forma dell'ironia romantica. Solo il genio – in quanto individuo investito di doti artistiche e di spirito creativo incredibili – può fare ricorso a questo uso dell'ironia. Egli, che è in grado di elevarsi a rappresentante dell'assolutezza del mondo e di farsi unico portavoce della sua grandezza, corre però il rischio di trasformare questa componente ironica in un atteggiamento presuntuoso. Il “tribunale dell'ironia” non nasce dal soggetto bensì dall'idea dell'interezza che egli intende rappresentare. Ricalcando i movimenti e le funzioni della morte nella vita e alludendo al fatto che la fugacità della vita individuale non è frutto del destino naturale ma espressione di una predisposizione dell'assoluto sull'essere umano, l'ironia può sfociare in una forma di autodistruzione irreversibile. Essa rispecchia l'ideale di una vita che s'ispira all'assoluto e nella quale qualsiasi elemento d'individualità, preso atto della limitatezza e della mortalità che inevitabilmente lo accompagnano, perde serietà.

³²⁹ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., pp. 53-54. Nel presentare Kantorowicz come una figura chiave della sua vita, Margarete Susman la valuta in maniera ambigua: la chiama un «essere strano», una donna dotata di uno «spirito demoniaco elementare». La sua sicurezza, unita ad una lucida intelligenza, definivano un'attitudine molto positiva verso gli eventi della vita tanto da dare l'impressione che i suoi fossero tentativi di minimizzare questioni problematiche. Queste caratteristiche si possono rintracciare anche nel ritratto che la Susman dedica a Caroline Schlegel.

³³⁰ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca. La fine e dopo*, cit., p. 168; HAHN, B., *Die Jüdin Pallas Athene*, cit., pp. 149-172. Leggendo l'autobiografia si percepisce la difficoltà che la Susman ha sempre avuto nel perdonare la bugia con la quale la Kantorowicz le aveva tenuto nascosto il fatto che sua figlia fosse nata dal loro maestro comune, Simmel. Il grande dispiacere provato dalla Susman era sicuramente accentuato dal fatto che Gertrud Simmel – moglie di Georg – fosse una delle sue amiche più care.

Alla concezione del femminile nel Romanticismo la Susman dedica la seconda parte di *Die Weltanschauung der Romantik*. L'intenzione della scrittrice è quella di sottolineare le analogie evidenti tra l'epoca romantica – in quanto fase storica nella quale i rapporti tra uomo e donna conoscono dei cambiamenti rilevanti – e l'epoca nella quale lei stessa vive, divisa tra un notevole incremento dei movimenti femminili e un progressivo ma irreversibile imporsi del pensiero antisemita. Con questo parallelo l'autrice non solo conferisce vitalità ed attualità alle sue cinque figure, ma risponde anche alla critica di Kantorowicz che, nell'interpretazione susmaniana del Romanticismo, aveva voluto vedere un approccio rivolto esclusivamente al passato; è così che la Susman replica alla critica dell'amica:

Darum stehen für uns heutige Menschen, denen andere härtere Aufgaben gestellt sind, jene lebendigen Gestalten alle eigentümlich am Rande des Lebens, sind sie, indem sie ein Äußerstes leben, von uns aus gesehen schon beschattet von ihrem Tod. Aber das bedeutet, dass sie als geschichtliche Gestalten gerade ganz und gar lebendig sind: nicht tote Vergangenheit, sondern wirkliches sterbliches Leben – nach uns zu nicht abgeschlossen, sondern lebendig geöffnet für das ewige "Erkenne dich selbst" des geschichtlichen Menschen.³³¹

Se il mondo prima del Romanticismo era basato su un modello patriarcale nel quale la donna ricopriva un ruolo di subalternità all'uomo, a partire dall'epoca romantica la posizione femminile conosce una prima trasformazione: avvicinandosi alla vita spirituale dell'uomo essa diventa, sostiene la Susman, la sua amica e la sua compagna.³³² Laddove l'uomo si arrende di fronte all'eccessivo lavoro sull'interiorità – «Alles Licht sinkt ins Innere»³³³ – e alla tensione spirituale verso il divino assoluto che si consolida nella dimensione sublime dell'individualità, la donna, profonda conoscitrice della sfera interiore, non corre alcun rischio di dissoluzione, al contrario, rimane presente a se stessa e assurge, per questo, al ruolo di «redentrica» del Romanticismo. Un motivo, quest'ultimo, che ricorre frequentemente nella costellazione susmaniana:³³⁴

³³¹ SUSMAN, M., *Vorwort zur Ausgabe von 1931*, in EAD., *Frauen der Romantik*, cit., pp. 9-11. [«Per noi, uomini e donne dell'attualità presi da impegni ben più duri, quelle figure vivaci se ne stanno, curiosamente, ai margini della vita, in quanto, vivendo una condizione estrema, sono, dalla nostra prospettiva, già coperte dall'ombra della morte. Il che significa, tuttavia, che in quanto figure storiche sono ancora vive e vegete: esse non sono solo passato morto, ma vita vera e mortale, non sono figure chiuse al nostro cospetto, ma sono vivacemente aperte a quell'eterno messaggio "conosci te stesso" che accompagna l'uomo nella storia.»]

³³² Cfr. SUSMAN, M., *Die Weltanschauung der Romantik*, in EAD., *Frauen der Romantik*, cit., pp. 201-217.

³³³ *Ivi*, p. 203.

³³⁴ KANTOROWICZ, G., *op. cit.*, p. 206. «Einzig die Frau vermag es, sich in dieser Auflösung zu bewahren; sie wird der Romantik zur Erlösung: denn ihre Innerlichkeit, dem „schöpferischen Mittelpunkt des Universums“ noch unentfremdet, vermag in sich zu verbleiben ohne weltlos zu werden. Sie in ihrer Ganzheit kann die Ganzheit des Seins leben – aus einem „Gewissheitsgrund“, der sich dem Mann entzog.» [«Solo la donna è riuscita a difendersi da questa dissoluzione. È lei la redenzione del Romanticismo: la sua interiorità, che non è ancora estranea al “centro creatore dell'universo”, è rimasta presente a se stessa senza diventare un'alienata. Lei, nella sua totalità, è in grado di vivere la totalità dell'essere a partire da una base di “consapevolezza” di cui l'uomo è divenuto privo.»]

Im Grunde konnte nur die Frau das romantische Lebensideal wirklich erfüllen, da ihr die männlichen Ordnungen überhaupt fremd und nachträglich sind.³³⁵

L'immagine pura della donna che risponde all'idea di un'eterna icona sacra da venerare, parte di un mondo divino lontano e sconosciuto, non trova più spazio nella *Weltanschauung der Romantik*. È la voce maschile disorientata ad ammetterlo e a chiedere che le donne, forti della loro rinnovata sensibilità, non siano più delle figure immaginate ma che si rendano vere, diventino cioè una presenza «più modesta, terrena e attuale»³³⁶ che possa contribuire a realizzare l'ideale più puramente romantico, quello di una coesione perfetta tra i due sessi:

Nie klang der Akkord zwischen dem Wesen des Mannes und dem der Frau reiner zusammen als in dieser Zeit; nie hat darum das Leben der Frau voller, erfüllter geblüht.³³⁷

Nel mettere a confronto donna e Romanticismo, Margarete Susman si ritrova di fronte a due strade parallele, entrambe percorribili: da una parte la sua analisi sfiora ed allude al complesso argomento relativo all'essere femminile in quanto nucleo naturalmente concentrato sulla propria interiorità, attento al proprio spirito soggettivo e, per questo, quintessenza della vita romantica. Dall'altra si apre la strada dell'emancipazione del soggetto femminile che allude alla presa di coscienza di una sensibilità letteraria e artistica delle donne: sulla base del paradigma delle donne romantiche viene tratteggiato il passaggio da immagine oggetto d'osservazione allo statuto di soggetto autonomo – che, tuttavia, in ambito romantico, ancora non hanno³³⁸ – dalla condanna al silenzio alla conquista della scrittura che costituiscono la base della cultura femminile.³³⁹ La donna acquista un'identità caratterizzante in grado di apprezzare e, soprattutto, di dare voce alla propria individualità e di esprimere liberamente delle caratteristiche specifiche: si pensi, per esempio, a fenomeni precedentemente tematizzati come l'epistola e il *Salon*. Vero è, tuttavia, che in ambito romantico la sfera soggettiva femminile rimane comunque funzionale all'uomo: è con lui che la donna deve

³³⁵ SUSMAN, M., *Die Weltanschauung der Romantik*, cit., pp. 200-220, qui p. 217. [«Fondamentalmente era solo nella donna che lo spirito romantico poteva realizzarsi in maniera completa, perché i criteri maschili le appaiono del tutto estranei e di secondaria importanza.»]

³³⁶ *Ivi*, p. 216. «[...] so tritt neben ihn noch eine andere, bescheidenere, irdischere und gegenwärtigere Gestalt [...]: die Frau!»

³³⁷ SUSMAN, M., *Die Weltanschauung der Romantik*, cit., p. 219. [«Mai come in quest'epoca l'esistenza dell'uomo e quella della donna hanno convissuto in un'armonia tanto pura; mai la vita della donna è fiorita in maniera così piena e prosperosa.»]

³³⁸ Cfr. SVANDRLIK, R., *Weibliche Gründugen/Grenzverwischungen: Bettine von Arnim und einige Nachfahrinnen*, cit., p. 570.

³³⁹ Cfr. ZACCARIA, P., *Le stanze della scrittura*, in BORGHI/SVANDRLIK (a cura di), *op. cit.*, pp. 117-136.

continuare a confrontarsi ed è, malgrado esempi di significativa affermazione, ancora difficile per lei trovare una sua collocazione specifica nella sfera pubblica.³⁴⁰

³⁴⁰ Cfr. LÜTHI, K., *Feminismus und Romantik. Sprache, Gesellschaft, Symbole, Religion*, Wien/Köln/Graz 1985, Böhlau Verlag.

II.4. Il percorso teorico della concezione femminile susmaniana

II.4.1. Il concetto di *Geschlechterdifferenz* in Georg Simmel e Margarete Susman

Sulla base delle argomentazioni finora portate avanti, la Rahel della Susman si contraddistingue per una rappresentazione molto dettagliata della sua appartenenza allo spirito ebraico. Ricorre, nei ritratti raheliani, un concetto chiave che afferisce alla personalità di questa figura femminile a lei cara; essa viene spesso raffigurata come un'unità, un centro, un sistema chiuso in se stesso retto da leggi "interne":

Es war nicht ihre Art, irgendein Inhalt von sich auszuschließen. Dass sie sich in solcher Fülle nie verlieren konnte, wie es das Schicksal so mancher ihrer romantischen Zeitgenossen war, dafür sorgte eben die den ganzen Erkenntnis- und Erlebniszusammenhang durchwirkende Einheit ihrer Person. [...] Und so finden wir sie von der untersten Wurzel bis in die oberste Krone ihres Wesens empor immer die Eine, durch ihre Erlebnisse und Erkenntnisse gleichmäßig an ein Ganzes angeschlossen. Sie, die jedes System, jede Systematisierung von Erkenntnissen ablehnte, ist in jedem ihrer Worte von dem durchgehenden Zusammenhang, der darauf beruht, dass sie selbst ein System ist.³⁴¹

Della «centralità» che investe la natura spirituale di Rahel l'autrice ci rende partecipi in diverse occasioni. Il suo essere "pienamente donna" va ricollegato a una capacità di tornare verso se stessa, di farsi portatrice di un sapere che è fondamentalmente lontano da quello maschile, ad una disposizione, in una prima fase, naturale:

Die Frau [...] empfängt sich ihrer Natur nach als das tief in sich selbst verstrickte Wesen, dem allein sein ganzes Schicksal aufgebürdet ist. Ihr einziger Weg zum Ganzen ist der Einsatz ihres Selbst. [...] Was der ins letzte Weltdunkel gerichtete Blick der Sybillen symbolisiert: das zentral gesammelte, unabgelenkte Wesen der Frau, lebt in dieser Lebenskraft zum Letzten.³⁴²

Questo nucleo tematico non si applica unicamente alla rappresentazione di Rahel Varnhagen ma viene esteso, in qualità di "destino femminile", anche ad altre figure ritratte in *Frauen der*

³⁴¹ SUSMAN, M., *Rahels geistiges Wesen*, cit., pp. 469 e 475. [«Allontanare un qualsivoglia contenuto fuori da sé non apparteneva ai suoi modi di fare. Il fatto che non si sia persa in una così grande abbondanza di cose – cosa che è accaduta ad alcuni romantici a lei contemporanei – è da attribuire all'unità della sua persona, nella quale sono intessuti gli elementi di conoscenza e di esperienza a lei peculiari [...]. E dunque troviamo sempre lei, dalla più profonda delle radici fino all'alto della corona della sua esistenza, che si relaziona con il tutto attraverso le sue esperienze e conoscenze. Lei che respingeva ogni sistema, ogni sistematizzazione della conoscenza è sempre coinvolta in un contesto che si basa sul fatto che lei stessa sente di essere un sistema.»]

³⁴² SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., pp. 113 e 120. [«La donna [...] si concepisce, secondo la sua natura, come l'essere più intrecciato dentro di sé, al quale si appoggia solo il proprio destino. La sola strada della donna verso l'universale è l'impiego di se stessa [...] Quel che era simboleggiato dallo sguardo delle Sibille, rivolto verso l'ultima oscurità del mondo: l'essenza della donna, non più distolta ma raccolta attorno al proprio centro, vive in questa forza vitale diretta verso l'Ultimo.» Trad. it. cit., pp. 111 e 115].

Romantik. Esso costituisce, insieme, un elemento di confronto tra le donne del Romanticismo e un filo rosso che lega i cinque *Porträts* di cui si compone il libro:

Karoline von Günderode allein von allen Frauen der Romantik trug in sich die Anlage nicht nur, sondern auch den Zwang zu objektiver künstlerischer Gestaltung. Und damit ist ihr Leben vor ein Problem gestellt, das wir im Leben keiner der anderen Frauen finden. [...] Sie wusste – anders als Bettina – von Anfang an, dass sie auf ein volles lebendiges Frauenschicksal gestellt war. Und dies bedeutet gerade ungespaltene Einheitlichkeit, Ganzheit des Daseins.³⁴³

Il concetto di centralità dell'esistenza femminile che la Susman individua nei profili spirituali di Rahel e Karoline si riallaccia alla teoria che Georg Simmel ha formulato nella sua metafisica dei sessi.³⁴⁴ Per comprendere al meglio il significato di questo concetto è necessario ricostruire il percorso teorico che Margarete Susman ha dedicato al femminile, partendo dagli studi precedenti a *Frauen der Romantik* e proseguendo con quelli ad esso successivi.

L'interesse che Margarete Susman matura per il complesso discorso della *Geschlechterdifferenz* già a partire dai primi anni del secolo è probabilmente il frutto del dibattito che l'autrice intrattiene con il sociologo durante gli anni berlinesi. Già da diversi anni, infatti, Simmel si stava confrontando con il tema della differenza tra i sessi e con la sfera della psicologia femminile.

Se nel saggio del 1890 intitolato *Zur Psychologie der Frauen* la sua presa di posizione nei confronti del mondo psicologico femminile poggia ancora su rigidi concetti gerarchici che non smentiscono una superiorità biologica maschile, in quelli successivi (*Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem* e *Weibliche Kultur*, entrambi del 1911) Simmel manifesta una conoscenza più approfondita del femminile, tanto da avvicinarsi ad alcuni nodi concettuali che si riveleranno cruciali nel dibattito femminista novecentesco.³⁴⁵

³⁴³ SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 171. [«La sola Karoline von Günderode, tra tutte le donne del Romanticismo, era colei che non soltanto portava in sé la predisposizione a una creazione artistica oggettiva, ma ne aveva anche la coazione. E per questo la sua vita si trova davanti ad un problema che non possiamo trovare nella vita di nessun'altra donna. [...] Diversamente da Bettina, lei sapeva sin dall'inizio che il suo sarebbe stato un vivace destino completamente femminile. Il che corrisponde proprio ad un'unitarietà indivisibile, un'interezza dell'esistenza.»]

³⁴⁴ Cfr. CZAJKA, A., *La donna e l'amore: poesia, metafisica, cultura. Appunti sul contributo di Margarete Susman al pensiero femminile e alla cultura del dialogo tra i sessi*, in «Nuova Corrente» 55 (2008), pp. 9-20.

³⁴⁵ Cfr. ALFERJ/RUTIGLIANO (a cura di), *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici di Georg Simmel*, Torino 2003, Bollati Boringhieri, pp. 511-12. In alcuni passi del saggio intitolato *Weibliche Kultur (1911)*, Simmel accenna alla necessità di dare credito ad una scrittura femminile che sia in grado di annunciare la volontà specifica di uscire dalla "schiavitù" del canone letterario maschile. Nell'analizzare il rapporto che il movimento femminile dovrebbe instaurare con la cosiddetta "cultura oggettiva" – appannaggio della sfera maschile – Simmel sostiene che le donne dovrebbero fare leva sulle loro capacità specifiche che si concretizzano in una "cultura soggettiva". Nello stesso saggio, tuttavia, l'autore ragiona ancora sulla base di alcuni stereotipi tradizionali, soprattutto quando afferma che la sfera domestica va considerata un dominio culturale pertinente alla sola donna. Quest'ultima rimarrebbe, dunque, imprigionata in uno stato di incapacità "naturale" di produrre, di oggettivare la propria conoscenza. Nella sua *Die imaginierte Weiblichkeit* (1979) questa rappresentazione della cultura femminile viene definita dalla

Nel suo studio sociologico della cultura, Simmel tenta di delineare il *genere* femminile – l'essere *donna* – inteso come condizione determinata da contesti culturali nei quali un essere umano si trova a vivere; tuttavia, le sue argomentazioni rimangono evidentemente agganciate alla convinzione che sia la condizione biologica – ossia il *Sesso*, l'essere *femmina*, il disporre di una determinata struttura anatomica – a determinare la differenza sessuale e, di conseguenza, a (continuare a) legittimare la superiorità del *maschio* sulla *femmina*.³⁴⁶

Partendo da una suddivisione dualistica e biologicamente fondata tra il sesso maschile e quello femminile – separazione legittimata dalla convinzione che l'origine della vita sia polare e porti dentro di sé il principio della separazione³⁴⁷ – e dal presupposto che le norme che regolano l'opposizione tra i sessi siano storicamente determinate da canoni maschili – ritenuti assoluti nella loro neutralità – Simmel elabora il concetto di una cultura femminile indipendente, alternativa a quella maschile che nasce e si sviluppa sulla base di determinate proprietà naturali specifiche della donna.

Il fatto che la donna sia vittima della cultura maschile ha, secondo Simmel, un fondamento ontologico:³⁴⁸ laddove l'uomo ha conquistato un'assolutezza culturale grazie alla propria capacità naturale di esternare se stesso e di realizzare cultura oggettiva, la donna, vivacizzata da una forza interiore centripeta e definita come un essere *unitario*, trova il suo carattere primordiale nella sessualità. Attraverso la gravidanza, infatti, essa possiede una dimensione sessuale assoluta, in grado di maturare in maniera indipendente dall'intervento dell'uomo in generale:

Er [der Mann] legt sich immer in eine irgendwie extensive Welt auseinander, so sehr er sie mit seiner Persönlichkeit durchdringen mag, er fügt sich mit seinem Tun in historische Ordnungen ein, innerhalb deren er bei aller Macht und Souveränität als Mittel und Glied gelten kann – ganz anders als die Frau, deren Sein sich sozusagen auf rein intensiven Voraussetzungen aufbaut, die vielleicht in ihrer Peripherie störrischer und zerstörrischer ist als der Mann, aber, so eng mit dem Mittelpunkt verbunden sich diese Peripherie auch zeigen mag – und in der Frage dieser Verbindung der Kern aller Frauen-Psychologie –, in diesem Mittelpunkt expansionsloser und allen außerhalb gelegenen Ordnungen entzogener ruht.³⁴⁹

Bovenschen “sui generis”. [Cfr. SIMMEL, G., *Weibliche Kultur*, cit., pp. 251-289; BOVENSCHEN, S., *Die imaginierte Weiblichkeit*, cit., p. 39]

³⁴⁶ Cfr. GARAVASO/VASSALLO, *Filosofia delle donne*, Bari 2007, Laterza, pp. 21-24.

³⁴⁷ Cfr. VOZZA, M., *Introduzione a Simmel*, Roma-Bari 2003, Donzelli.

³⁴⁸ Cfr. DAL LAGO, A., *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna 1995, Il Mulino, pp. 122-133.

³⁴⁹ SIMMEL, G., *Das Relative und Absolute im Geschlechter-Problem*, cit., p. 232. [«Egli si pone sempre in un mondo in qualche modo estensivo, per quanto riesca a pervaderlo della propria personalità, si inserisce con il proprio agire in ordinamenti storici all'interno dei quali, nonostante tutta la sua sovranità e il suo potere, può essere considerato un mezzo e una mera componente; esattamente al contrario della donna, il cui essere si fonda per così dire su presupposti puramente intensivi. Magari nella sua periferia la donna è più vulnerabile e più facilmente distruttibile dell'uomo, ma, per quanto tale periferia possa mostrarsi strettamente connessa con il punto centrale (e in questa stretta connessione dell'essere periferico e di quello centrale consiste lo schema fondamentale di qualsiasi psicologia delle donne), ella riposa in questo centro espandendosi meno e sottraendosi di più a tutti gli ordinamenti esterni.» *Il relativo e l'assoluto*

Partendo dall'assunto che la natura femminile è biologicamente assegnata alla passività e riconoscendo alla donna la priorità naturale legata alla sua funzione procreatrice,³⁵⁰ Simmel incatena l'essenza femminile a un dato biologico immobile, a un essenzialismo che esclude le donne dal giocare un ruolo attivo nella storia:³⁵¹

Insofern der Wille des pater familias, der dem Hause auferlegt ist, als „Autorität“ erscheint, ist er nicht mehr willkürlicher Ausnutzer der Macht, sondern der Träger einer objektiven Gesetzlichkeit, die auf das Überpersönlich-Allgemeine der Familieninteresse geht. [...] Dass so das Männliche zu dem schlechthin Objektiven und sachlich Maßgebenden verabsolutiert wird – und zwar nicht nur dessen empirische Gegebenheit, sondern dass auch die aus dem Männlichen und für das Männliche erwachsenden Ideen und idealen Forderungen zu übergeschichtlich-absoluten werden – das hat für die Beurteilung der Frauen verhängnisvolle Folgen. Hier entsteht auf der einen Seite die mystisierende Überschätzung der Frau.³⁵²

Sebbene non metta mai in discussione la propria, netta prospettiva maschile che relega il destino femminile a una condizione di eterna immutabilità, con *Weibliche Kultur* (1911) Georg Simmel manifesta il suo dissenso nei confronti della misoginia diffusa nella cultura filosofica del suo tempo.³⁵³ Nel definire la cultura come una «sintesi peculiare di spirito soggettivo e spirito oggettivo»³⁵⁴ finalizzata al miglioramento e al perfezionamento degli individui, egli auspica che la cultura soggettiva, più affine alla sfera femminile, si riscatti dalla secolare subordinazione rispetto agli uomini e si diffonda in un mondo tradizionalmente dominato dallo spirito oggettivo, fondato sulla separazione, sul razionalismo, sulla categorizzazione. Ammettendo la volontà di superare le scale gerarchiche teorizzate dall'uomo e da lui stesso sostenute, Simmel afferma che una storia *al femminile* sarebbe un evento plausibile.³⁵⁵

Sebbene faticino a smarcarsi da un'idea essenzialistica – e dunque immobile – dei sessi, i risultati di quest'analisi possono considerarsi rilevanti perché si basano su un primo tentativo di mettere in discussione l'etica dualistica – fondante nel pensiero metafisico e in quello di Simmel

nel problema dei sessi, in ID., *La filosofia dell'amore*, a cura di M. Voza, trad. it. di P. Capriolo, Roma 2001, Donzelli, p. 99]

³⁵⁰ Cfr. BOVENSCHEN, S./GORSEN, P., *Aufklärung und Geschlechtskunde. Biologismus und Antifeminismus bei Eduard Fuchs*, in «Ästhetik und Kommunikation» Jg. VII (1976), pp. 10-30.

³⁵¹ Cfr. TREDER, U., *Von der Hexe zur Hysterikerin. Zur Verfestigungsgeschichte des "Ewig Weiblichen"*, Bonn 1984, Bouvier, p. 104.

³⁵² SIMMEL, G., *Das Relative und Absolute im Geschlechter-Problem*, cit., p. 226. [«Dal momento in cui la volontà del pater familias che viene imposta alla casa appare come „autorità“, egli non esercita più il potere arbitrariamente, ma è il rappresentante di una legalità oggettiva, rivolta all'elemento impersonale-universale degli interessi famigliari [...]. Il fatto che l'elemento maschile venga così assottigliato fino a rivestire il ruolo dell'oggettività pura e semplice e del criterio dell'obiettività (e non solo quanto alla sua datità empirica, ma in modo tale che le idee e le esigenze ideali sviluppatasi dall'elemento maschile e in funzione di esso diventino idee ed esigenze assolute, poste sopra la distinzione fra i sessi), ha conseguenze fatali per il giudizio sulle donne.» Trad. it. cit., p. 93]

³⁵³ Cfr. DAL LAGO, A., *op. cit.*, p. 129.

³⁵⁴ Cfr. SIMMEL, G., *Weibliche Kultur*, cit., p. 123.

³⁵⁵ Cfr. DAL LAGO, A., *op. cit.*, p. 129.

stesso – alla quale la donna, a ragione dell’unità immediata che le sarebbe ontologicamente peculiare, non riesce a conformarsi:

Die Frauen als solche haben nicht nur eine andere Mischung jener Gleichheit und Ungleichheit mit den historischen Objekten, als die Männer und dadurch die Möglichkeit, anderes zu sehen, als diese; sondern durch ihre besondere seelische Struktur auch die Möglichkeit, anders zu sehen. Wie sie das Dasein überhaupt von ihrem Wesensapriori aus anders deuten als die Männer, ohne dass diese beiden Deutungen der einfachen Alternative: Wahr oder Falsch – unterliegen, so könnte auch die geschichtliche Welt durch das Medium ihrer psychologischen Interpretation einer anderen Aspekt der Teile und des Ganzen bieten.³⁵⁶

Sull’importanza di un «terzo fattore» in grado di contenere l’elemento dell’indicibile e dell’irraggiungibile mette l’accento Margarete Susman nel saggio intitolato *Die geistige Gestalt Georg Simmels* che la scrittrice, nel 1959, dedica al sociologo.³⁵⁷

Di Simmel la Susman coglie, ammira ed eredita il suo mondo ricco di dialogo, il suo essere un grande promotore di incontri, di relazioni e di reciprocità.³⁵⁸ Prendendo coscienza dell’inadeguatezza delle vecchie categorie dualistiche sulle quali lui stesso aveva fondato il suo pensiero, Georg Simmel ha saputo individuare, grazie alla sua apertura strutturale,³⁵⁹ un elemento “terzo” nell’essere umano che oltrepasserebbe il pensiero logico obiettivo. Questo «terzo fattore», criterio basilare del pensiero relativistico simmeliano, va inteso come un’attitudine positiva all’osservazione dei rapporti tra gli esseri umani e tra le cose. Esso sta alla base della sua visione “soggettivistica” della storia – rintracciabile nella frequenza, sottolinea la Susman,³⁶⁰ con la quale il filosofo utilizza le parole *vielleicht* e *sozusagen* – e dovrebbe rappresentare il fondamento della filosofia:

Aus dieser denkerischen Lage mag ihm der Gedanke eines *Dritten* gekommen sein. Es ist ihm bei seinem ursprünglich dualistischen Weltbild doch immer gewiss, dass es „im Menschen noch ein Drittes geben muss, jenseits ebenso der individuellen Subjektivität wie des allgemein überzeugenden, logisch objektiven Denkens; und dieses Dritte muss der Wurzelboden der Philosophie sein, ja, die Existenz der Philosophie fordert als ihre Voraussetzung, dass ein solches Drittes da sei“.³⁶¹

³⁵⁶ *Ivi*, pp. 266-267. [«Le donne in quanto tali non hanno solo una diversa mescolanza di quell’eguaglianza e diseguaglianza rispetto agli oggetti storici, e dunque la possibilità di vedere *cose* diverse da quelle che vedono gli uomini, ma anche, grazie alla loro particolare struttura psichica, la possibilità di vedere *in modo* diverso. Come, partendo dall’a priori della loro essenza, esse interpretano in generale diversamente dagli uomini, senza che queste due interpretazioni debbano sottostare alla rigida alternativa di vero e falso, così per mezzo della loro interpretazione psicologica anche il mondo storico potrebbe offrire un aspetto differente nelle sue parti e nella sua totalità.»]

³⁵⁷ SUSMAN, M., *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Tübingen 1959; ristampato in *EuB*, pp. 31-106.

³⁵⁸ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un’autobiografia ebraico-tedesca. La fine e dopo*, cit., p. 168.

³⁵⁹ Cfr. *ibidem*.

³⁶⁰ Cfr. SUSMAN, M., *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, cit., p. 19.

³⁶¹ *Ivi*, p. 5. [«Probabilmente è proprio a partire da questa posizione razionale che gli è venuto in mente il pensiero di un *terzo*. Nella sua immagine originariamente dualistica del mondo, egli è stato sempre molto certo che “nell’essere umano

La Susman sottolinea il fatto che la fonte del «terzo fattore» sia costituita da tutto ciò che ruota intorno alla passione degli esseri umani, da ciò che nella costellazione simmeliana va sotto il nome di *Seele*. L'anima, intesa nel senso greco del termine, indica una natura intima dell'individuo, una sostanza solida e fissa che vive all'interno di ognuno di noi; nel confrontarsi con essa, Simmel si muove in maniera libera e spontanea procedendo senza una mèta predefinita, agendo cioè in maniera conforme a quel «culto dell'anima» che caratterizzava il movimento neoromantico:

Aber in alldem ist Simmel in seinem Begriff der Seele und deren Schicksal der realen Existenz so nahe gekommen, wie keiner der anderen Lebensdenker. Zwar hat er die Grenze nicht überschritten, die alles Begriffliche vom Leben trennt, aber es ist wirklich auf allen Straßen der Seele gegangen. Und wenn er auch kein Ziel erreichen konnte, so hat er doch auf diesen Wegen all seine seltenen und erleuchtenden Gedanken gefunden.³⁶²

Sorprende notare che lo scritto saggistico redatto dalla Susman a quarant'anni dalla morte di Simmel non contenga allusione alcuna al confronto sulla differenza sessuale che, invece, deve aver animato lo scambio tra i due intellettuali. È probabile che proprio tale dibattito sia stato la causa di incongruenze teoriche e di discordie che pure hanno contrassegnato il rapporto tra i due pensatori. Rimane il fatto che Margarete Susman non si è mai misurata per iscritto con le teorie simmeliane sul femminile, ha preferito piuttosto prenderle come stimolo e come base concettuale per poi rielaborarle autonomamente.³⁶³

II.4.2. Il dialogo tra i sessi in *Vom Sinn der Liebe*

Il punto di partenza della riflessione susmaniana sulla differenza sessuale consiste dunque in un confronto con Simmel. L'ultima parte di *Vom Sinn der Liebe* – quella dedicata alla divisione dei sessi e alla dialettica tra essenzialismo e trasformazione – può essere letta, infatti, come un testo complementare ai saggi del suo «maestro» e, allo stesso tempo, come una risposta ad alcune questioni poste dal sociologo.

Dato che la Susman non esplicita la propria volontà di contestare o di sostenere le teorie simmeliane risulta assai difficile individuare il confine tra le tesi del sociologo e il punto di vista della scrittrice. Nel testo sull'amore, infatti, la Susman lascia che lo studio dell'aspetto ontologico

ci deve essere un *terzo* che va al di là della soggettività individuale così come del pensiero logico-oggettivo, generalmente considerato convincente; e questo *terzo* deve essere il terreno della filosofia, ebbene sì, l'esistenza della filosofia richiede che la sua prerogativa sia quella che un simile fattore *terzo* sia presente.»»]

³⁶² *Ivi*, p. 9. [«Ma in tutto ciò, nella sua concezione dell'anima e del suo destino, Simmel è riuscito ad avvicinarsi così tanto all'esistenza reale come nessun altro filosofo della vita. Certo, non ha superato il confine che separa tutta la sfera concettuale dalla vita, tuttavia è riuscito a percorrere davvero tutte le strade dell'anima. E anche se non ha potuto raggiungere alcuno scopo, è certo che, nel percorrere queste strade, ha potuto trovare tutte le sue riflessioni più rare ed illuminanti.»]

³⁶³ Cfr. UECKERT, C., *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, cit., pp. 19-20.

relativo all'uomo e alla donna – che Simmel aveva elaborato nella sua metafisica dei sessi – e il compito di costruzione culturale delle donne – che si contrappone al *modus pensandi* ontologico – convergono in un'unica trattazione. L'oscillazione tra un ancoramento alla teoria simmeliana e un nuovo approccio culturale al femminile rappresenta il terreno, non privo di contraddizioni, sul quale si muove la riflessione sull'amore. In questo aspetto discrepante, di cui si deve tenere conto nel corso dell'analisi delle teorie della Susman sul femminile, si riconosce la duplice identità della scrittrice, il suo essere una pensatrice di raccordo tra Ottocento e Novecento. Si tratta di una congiunzione che si traduce spesso in un dissidio: esso traspare sia nella difficoltà di sganciarsi da alcuni dogmi teorici sulla base dei quali la Susman ha formato la propria conoscenza sia nel camaleontismo di una lingua a volte apodittica e perentoria, altre volte più agile, senza pretese di scientificità, da “saggista”.³⁶⁴

Nella sezione di *Vom Sinn der Liebe* dedicata alla *Geschlechterdifferenz* Margarete Susman mette in luce il fatto che lo spirito maschile, «creativo e contemplativo»,³⁶⁵ sia stato l'unico a determinare la cultura e che lo spirito femminile abbia seguito il percorso tracciato da lui. Questo rapporto duale, basato su una gerarchia ben definita, ha scandito la storia culturale occidentale dominata dal pensiero metafisico, cioè da un sistema di pensiero univoco che cerca di spiegare il mondo a partire da *un* principio basilare e al centro del quale sta il *logos*.³⁶⁶

Il cambiamento teorico che la Susman annuncia nel suo testo muove dall'intento di costruire una nuova cultura basata su un rapporto di cooperazione tra l'uomo e la donna, necessario a causa della crisi irreversibile nella quale è caduto l'impianto culturale imperniato su ciò che la Susman chiama «ordine» o «legge maschile». Il dato interessante sul quale desideriamo concentrarci è legato alle modalità filosofiche attraverso le quali Margarete Susman avvia il processo di progressiva separazione dalle teorie essenzialistiche.

È necessario ripartire dal “donarsi” – atto d'amore che è nelle corde del femminile³⁶⁷ – per costruire un sistema di valori rinnovato. La donna riceve in sé i contenuti del mondo della trascendenza, li rielabora e li partorisce conferendo loro degli attributi nuovi, figli di un confronto profondo con la sofferenza:

³⁶⁴ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca. La fine e dopo*, cit., p. 161.

³⁶⁵ SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 121: «der schöpferische, der schauende [Geist]» [Ed. it. p. 115].

³⁶⁶ Cfr. LINDHOFF, L., *Einführung in die feministische Literaturwissenschaft*, Stuttgart/Weimar 1995, Metzler.

³⁶⁷ Cfr. CIXOUS, H., *Le Rire de la Méduse et autres ironies. Préface de Frédéric Regard*, Paris 2010, Galilée. [Trad. it. di C. Rizzati, *Il Riso della medusa*, in BACCOLINI et al. (a cura di), *op. cit.*, pp. 221-245]. Ne *Le Rire de la Méduse* Hélène Cixous riconosce nel desiderio-che-dona una proprietà innata della donna. Si tratta, tuttavia, di un darsi che, come già nella Susman, va al di là dell' “inchinarsi” al “fallo” maschile: esso, piuttosto, vuole proporsi come una modalità, priva di calcoli e gerarchizzazioni, di confrontarsi con l'alterità che vive già all'interno della donna stessa.

Die Frau bezahlt es teuer, inniger mit dem Leben verbunden zu sein, sie bezahlt ihre Unmittelbarkeit teuer. Es ist anderes, Leben und Werte aus sich zu entlassen, ein anderes, sie zu gebären. Nur unter Todesschmerzen lost sich in der Frau wie das Leben so auch ihres Lebens letzter Wert.³⁶⁸

La cultura è il risultato di un processo di trasformazione, possibile attraverso l'amore e, soprattutto, attraverso il confronto con l'estraneità che la donna porta dentro di sé e con la quale sceglie di misurarsi:

In sich tretend mit aller Innigkeit, aller Sehnsucht, sich zu finden, sich zu vollenden findet die Frau in sich das Andere, das Fremde, das Leben. [...] Fremde Kräfte muss sie in sich ziehen, um ihr Eigenes frei werden zu lassen – und ist es erlöst, so ist es nicht mehr ihr Eigenes. Aus dem Fremden durch das Eigene ins Fremde geht der Schicksalsweg der Frau – entgegen dem Gesetz der Seele.³⁶⁹

Nell'atto del "liberare" forze estranee l'autrice vede il momento di dedizione massima dello spirito femminile, quel "darsi" che, dopo aver plasmato una vita, ritorna in sé. Nella Margherita del *Faust* la Susman rintraccia il senso di questo atto di dedizione e di distruzione insieme:

Die Hingebung Gretchens, die tausendfach missverstandene, ist das tiefe weibliche, das hinanziehende Vertrauen auf das Genius, [...]. Das Wort, mit dem die Seele sich aus Schuld und Verbrechen und von der geliebten Seele losreißt, das Wort: mir graut vor Dir, mit dem sie auf ewig in sich zurückkehrt, - es kann nicht gesprochen werden, bevor sie die auflösende Gewalt der Lieben in sich erfahren und in ihr die Verletzung der eigenen dunkel schludlosen Einheit durch die Macht des hellen vielfachen Prinzips erlitten hat. Nur durch diese Zerstörung kehrt sie heim zu sich, wie die Blüte Frucht wird nur in Sturm und segnender Sonne, nur durch die fremde Macht des Lebens wird in ihr frei, was keimhaft, unentfaltet in ihr lag: die Kraft, sich und durch sich das gewordene Leben zu vollenden.³⁷⁰

³⁶⁸ SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 111. [«La donna paga a caro prezzo il privilegio di essere più intimamente legata alla vita, paga a caro prezzo la propria immediatezza. Una cosa è far uscire da sé vita e valori, una cosa diversa è partorirli. Solo tra dolori mortali nella donna si libera tanto la vita stessa quanto il valore ultimo della sua propria vita.» Trad. it. cit., p. 109]

³⁶⁹ Cfr. SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., pp. 109-110. [«Entrando dentro di sé con la massima intimità, la donna trova l'altro, l'estraneo, la vita dentro se stessa. [...] La donna deve assumere dentro di sé forze estranee per far sì che si liberi quanto le è proprio; e quando è liberato non è più qualcosa che le sia proprio. Dall'estraneo attraverso il proprio verso l'estraneo: così procede il cammino che il destino traccia alla donna – contro la legge dell'anima.» Trad. it. cit., p. 109]

³⁷⁰ SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., pp. 118. [«*Il donarsi* di Margherita, mille volte frainteso, è la profonda ed elevata fiducia femminile nel genio [...]. *Mi fai orrore!* – ecco le parole con cui l'anima della donna si separa dalla colpa e dal crimine strappandosi insieme dall'anima amata; con tali parole la donna ritorna in eterno dentro di sé, ma non può pronunciarle prima di aver sperimentato dentro di sé la violenza dissolutrice dell'amore e aver patito con questa la violazione della propria unità oscuratamente innocente da parte della potenza del chiaro principio plurale. Soltanto attraverso questa distruzione la donna può rincasare, ritornare a sé, così come la fioritura può divenire frutto soltanto nella tempesta e nell'ardore del sole; soltanto attraverso la potenza estranea della vita diviene libero ciò che in lei giaceva come un germe non sviluppato: la forza di dare compimento a se stessa e, attraverso di sé, alla vita che le è assegnata.»]

Se l'uomo tende, sia in Simmel sia nella Susman, a spingersi verso l'esterno, a creare fuori di sé, a trasferire il baricentro della propria vita nell'opera che lui stesso plasma come esterna, la donna torna "sibillinamente" dentro di sé ad attrarre il mondo.

La discrepanza tra i due pensatori è legata a una differente prospettiva rispetto al *come* le donne si rapportano a tali requisiti: laddove per Simmel essi rappresentavano i punti di arrivo della sua teoria, per la Susman essi sono dei punti di partenza per un processo di maturazione individuale. Plasmando «forme» attraversate da una vibrante «più-che-vita», l'esistenza femminile susmaniana non è più refrattaria alla produzione artistica e culturale ma delinea, con dinamismo e vitalità, la propria concezione del reale:

An den glänzenden Gestaltungen, mit denen des Mannes geistige Sehnsucht den Abgrund des Unendlichen erfüllt, erwacht sie: das Vielfache drängt sich in das Eine, die erste Einheit ihres Lebens ist zerstört. Sie verwandelt sich an dem Geschauten, sie verwandelt das Geschaute durch die Kraft ihres Lebens, das ihm einströmt.³⁷¹

II.4.3. La funzione materna: da prescrizione naturale a missione culturale

In *Das Relative und Absolute im Geschlechter-Problem* Georg Simmel ritiene che la procreazione sia l'attività fondante dell'esistenza femminile e, dunque, l'elemento di piena realizzazione dell'essenza della donna: è in essa, infatti, che sono racchiusi *entrambi* i sessi. La donna, in quanto *madre*, viene messa a confronto con l'uomo e viene definita «fondamento sovrasessuale», fenomeno assoluto dalla cui essenza derivano le due «relatività»: il maschile e il femminile. Si tratta di un processo avviato da un'unità essenziale femminile indifferenziata che, in virtù della chiusura in se stessa a cui dà inevitabilmente origine, non permetterebbe alla donna di sviluppare una competenza logico-oggettiva.³⁷²

Se per Simmel la maternità costituisce l'elemento naturale primordiale dell'umanità perché rappresenta il legame fra i due sessi («Die Verbindung zwischen beidem liegt in der Mütterlichkeit»),³⁷³ nella Susman essa viene vista «come il più profondo ostacolo»,³⁷⁴ una sfida per la donna impegnata a rapportarsi con l'altro. Questo percorso di confronto con l'estraneità fa in modo che l'elemento femminile sia più prossimo alla vita, al flusso incontrollato che costituisce la

³⁷¹ *Ivi*, p. 120. [«La donna si desta davanti alle splendidi figurazioni con cui l'anelito spirituale dell'uomo colma l'abisso dell'infinito: il molteplice penetra nell'Uno; la prima unità della sua vita è distrutta. La donna si trasforma davanti a ciò che contempla; lo trasforma con la forza della propria vita che lo inonda.» Trad. it. cit., p. 115]

³⁷² Cfr. BOVENSCHEN, S., *Die imaginierte Weiblichkeit*, cit., pp. 19-43. Secondo la Bovenschen l'idea della donna come nucleo indifferenziato, chiuso in se stesso e definito da leggi naturali non è solo simmeliana ma viene sostenuta anche da altri teorici del tempo. Vengono citati Karl Scheffler con il suo *Frau und die Kunst* (1908) e Max Scheler con *Zum Sinn der Frauenbewegung* (1915).

³⁷³ *Ivi*, p. 245. [«Il legame fra i due sta nella maternità.»]

³⁷⁴ SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 109 «Das tiefste Hemmnis». [Ed. it. p. 108]

base del pensiero metafisico dei filosofi della vita.³⁷⁵ A differenza di quanto teorizzato da Simmel, quello femminile andrebbe configurato dunque come un iter di formazione: il «Wesen der Frau» di cui parla la Susman nella sua trattazione sull'amore non corrisponderebbe dunque a un immutabile nucleo «essenziale» ma andrebbe inserito in un contesto di mutamento.³⁷⁶ Per sottolineare la dinamicità con la quale le donne si confrontano con le forme e che caratterizza il loro rapporto variabile con la vita,³⁷⁷ piuttosto che di un'«essenza femminile» parleremo, dunque, di un «essere» o di un'«esistenza» femminile. L'immediatezza e la centralità – in quanto caratteristiche di questa «esistenza» – vengono interpretate dall'autrice come scommesse che la donna deve saper elaborare per rispetto al dolore e alla maggiore vicinanza alla vita che le è peculiare:

Sie muss ihre zentrale Kraft aufbieten nicht nur gegen das von außen andrängende fremde Leben, wie jeder Organismus, jede Persönlichkeit, sondern auch gegen das fremde Leben, das in sie selber tief verschickt ist und durch seine sich in ihr und aus ihr selbst bildende zentrale Kraft gegen die ihre andrängt.³⁷⁸

Tra le righe di *Vom Sinn der Liebe* è possibile individuare un ulteriore balzo in avanti che Margarete Susman fa rispetto alla riflessione di Simmel sulla differenza sessuale. Alla competenza biologica che il sociologo riconosce alla donna come madre la Susman risponde con una teoria panteistica che vede nel parto – atto chiaramente esclusivo della donna – un evento di creazione di vita e valori – ossia di cultura – che si differenzia dalla produzione maschile.

La presa di distanza dalla dimensione biologica relativa alla funzione materna è un punto significativo per la Susman perché mette in comunicazione la femminilità con la necessità di confrontarsi con l'elemento estraneo: si tratta dello straniero che abita la casa, dell'*Unheimliches*, nel senso letterale di non domestico alleato con il femminile.³⁷⁹ Non parliamo, dunque, di una mera predisposizione naturale ma di una competenza creativa della quale le donne si fanno portatrici, laddove l'uomo le ritiene ancora inadatte a generare un'opera d'arte degna di tale nome. Il ricorso al destino biologico, fino a quel punto predominante, ha rappresentato per l'uomo una sorta di rifugio sicuro perché gli ha garantito la possibilità di addomesticare il femminile.³⁸⁰ Le donne, secondo la

³⁷⁵ Cfr. CZAJKA, A., *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*, cit., pp. 33-36.

³⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 16.

³⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 17.

³⁷⁸ SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 110. [«La donna deve impiegare la sua forza centrale, non soltanto contro la vita estranea incalzante dall'esterno, come ogni organismo, ogni personalità, ma anche contro la vita estranea che è profondamente intrecciata dentro lei stessa e che, attraverso la propria forza che viene formandosi in lei e da lei, preme contro la sua vita.» Trad. it. cit., p. 109]

³⁷⁹ Cfr. FARNETTI, M., *Empatia, euforia, angoscia, ironia. Modelli femminili del perturbante*, in CHITI/FARNETTI/TREDER, *op. cit.*, pp. 9-22.

³⁸⁰ SUSMAN, M., *Krieg und Frieden. Aufgaben der Frau* [Vortrag], dal lascito di Margarete Susman [DLA Marbach]; BOVENSCHEN, S., *Über die Frage: gibt es eine weibliche Ästhetik?*, in «Ästhetik und Kommunikation» Jg. VII (1976), pp. 60-75; TREDER, U., *Von der Hexe zur Hysterikerin*, cit., p. 104.

Susman, sono ora pronte a lasciarsi alle spalle la propria immobilità e a trasformarsi in esistenze, in forme e in corpi in movimento:

Mit dem gewaltigsten Schmerz, von dem wir wissen, ist der Weg der Frau aus sich selbst zum Neuen verbunden, denn ihr Weg zu allem neuen Leben, zu allen Werten und Welten ist das Gebären. Ihr Wesen ist nicht aus sich selbst frei und klar dem zugewandt, was aus ihr werden soll, keine ursprüngliche Teilung ist in ihr, sie ist gebunden an sich selbst und an den schweren Kreislauf dessen, was sich in ihr vollzieht.³⁸¹

La maternità, in quanto accadimento vitale e confronto immediato con l'estraneità, è l'evento chiave, la *chance* che permette alle donne di dare un contributo specifico alla cultura. Nell'immagine di una donna alla quale si riconosce insieme l'onore e la responsabilità di «partorire Dio» si può indovinare il desiderio di fondare un rapporto tra i sessi che costituisca la premessa per una nuova cultura. Alla base di quest'ultima starebbe, secondo la Susman, la diffusione di un concetto dell'amore che diventi un catalizzatore di vita basato su un'«inversione»³⁸² dell'immagine stereotipata della pia donna:

Das Symbol der weiblichen Erlösung in der Mutterschaft ist das Gebären Gottes. Die Verkündigung lautet nicht: Du sollst den Menschen gebären; sie lautet: Du sollst Gott gebären. Und dies ist die Bestimmung der weiblichen Seele. Der Gott, den wir alle verhüllt in uns tragen; der Mann muss ihn enthüllen in gestaltender Tat, die Frau muss ihn in Liebe und Schmerz gebären.³⁸³

Tale conquista tutta femminile ha due scopi principali: il primo prende in considerazione un aspetto culturale e religioso inedito, che consiste nella messa al mondo di Dio. Quest'atto di procreazione insolito spetta alla donna, sia sul piano metafisico sia culturale. Per poter portare a termine questo compito, è necessario che la donna trascenda l'io biologico: «Nicht eher kann sie den Gott gebären, als bis sie ihr erstes natürliches Ich, in dem sie ihr erstes natürliches Ich, [...] überwunden hat.»³⁸⁴

La donna è invitata da Margarete Susman ad ascoltare se stessa, a seguire la sua predisposizione alla fluidità: «Die Frau lebt ihrer Natur nach im Stoff und im Entstehen, der Mann seiner Natur nach

³⁸¹ *Ivi*, p. 107. [«Con il più violento dolore a noi noto è collegata la via della donna da se stessa al nuovo; la sua via verso ogni nuova vita, verso tutti i valori e i mondi, è infatti il partorire. La sua essenza non è di per se stessa volta liberamente e chiaramente a ciò che essa deve divenire.» Trad. it. cit., p. 107]

³⁸² Per la centralità del concetto di «inversione» nella scrittura femminile cfr. KOLODNY, A., *Alcune considerazioni sulla definizione di una 'critica letteraria femminista'*, in BACCOLINI, R. et al. (a cura di), *op. cit.*, pp. 37-63.

³⁸³ *Ivi*, p. 112. [«Non è la maternità, non è il figlio a poter redimere la personalità, non è mai la natura a redimere la personalità. Il simbolo della redenzione femminile nella maternità è il partorire Dio. L'annuncio non è: *Tu partorirai l'uomo*, bensì: *Tu partorirai Dio*. E questa è la destinazione dell'anima femminile. Quel Dio che noi tutti portiamo velato dentro di noi – l'uomo deve svelarlo nell'azione che dà forma, la donna deve partorirlo nell'amore e nel dolore.» Trad. it. cit., p. 110].

³⁸⁴ SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 112. [«La donna non può partorire Dio finché non ha superato il suo primo io naturale.» Trad. it. cit., p. 110]

in Wesen und Form, im Entstandenen.»³⁸⁵ Nel suo distacco dall'essenzialismo, Margarete Susman – secondo la quale, si potrebbe dire, «donna si nasce e si diventa» – apre la strada a Simone De Beauvoir che più tardi affermerà: «Donna non si nasce, lo si diventa».³⁸⁶

Il secondo fine, conseguenza del primo, è quello di un rinnovamento sociale. La revisione dei ruoli dell'uomo (finora superiore, dominatore) e della donna (finora inferiore e dominata) prevede una distinzione che non vuole più limitarsi alla “natura” – ossia alla categoria sessuale assegnata biologicamente – bensì aprirsi alla cultura, ossia al “genere” definito dal soggetto che agisce al di fuori di quella appartenenza.³⁸⁷

Il tema della funzione materna che Margarete Susman affronta in chiave metafisica nella sua argomentazione critica si avvicina molto, negli intenti, a quello che la saggista austriaca Rosa Mayreder (1858-1938) tratta in *Zur Kritik der Weiblichkeit* (1905, pubblicato in Germania da Diederichs nel 1922). La Mayreder si dedica a una ricerca sulla differenza sessuale e si confronta con quel dibattito fra natura e cultura che animava il femminismo dell'epoca – e lo animerà a lungo. Muovendo da alcune proprietà “naturalmente” peculiari all'esistenza femminile, la sua analisi sulla differenza sessuale si concentra su contenuti culturali ed antropologici che mirano al superamento dell'approccio biologico-essenzialistico.

La sua *Critica del Femminile* intende rispondere in maniera analitica al seguente interrogativo che apre la sua indagine:

Das Problem der Geschlechtspsychologie, in deren Vordergrund die Weiblichkeit steht, bewegt sich der Hauptsache nach um die Frage: Ist das Weib als Persönlichkeit durch das Geschlecht an eine bestimmt umschriebene Geistigkeit gebunden, oder liegt in der weiblichen Psyche die gleiche Möglichkeit einer unbeschränkten Differenzierung nach Individualität wie in der männlichen?³⁸⁸

Affinché si arrivi a un nuovo rapporto tra i sessi, a una rinnovata comprensione reciproca, sia la Susman sia la Mayreder desiderano che l'approccio «teleologico» applicato alla differenziazione sessuale venga messo da parte; quest'approccio ha dettato la legge del padre, universalmente

³⁸⁵ *Ivi*, p. 115. [«La donna vive per sua natura nel materiale e nel divenire, l'uomo vive per sua natura nell'essenza e nella forma, nel divenuto.» Trad. it. cit., p. 112]

³⁸⁶ DE BEAUVOIR, S., *Il secondo sesso*, trad. it. di R. Cantini/M. Andreose, Prefazione di Julia Kristeva, Milano 2008, p. 271. Celebre la citazione che ha dato una svolta all'annoso dibattito tra natura e cultura e che polemizza chiaramente contro la teoria psicanalitica freudiana: «Donna non si nasce, lo si diventa. Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo; è l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra maschio castrato e il castrato che chiamiamo donna.»

³⁸⁷ Per una chiara illustrazione della differenza tra «sesso» e «genere» cfr. SBISA, M., *Il soggetto al femminile* in BORGHI/SVANDRLIK, *op. cit.*, pp. 63-75.

³⁸⁸ MAYREDER, R., *Zur Kritik der Weiblichkeit*, Jena 1922, Eugen Diederichs, p. 7. [«Il problema della psicologia dei sessi, all'interno del quale il sesso femminile gioca un ruolo di primo piano, ruota principalmente intorno alla seguente questione: la personalità femminile si lega, attraverso il sesso, ad una qualche spiritualità circoscritta oppure nella psiche femminile è possibile trovare la stessa differenziazione illimitata ed individuale che troviamo in quella maschile?»]

riconosciuta dalla cultura occidentale, in virtù della quale le ragioni dell'inferiorità della donna andrebbero ricercate nella sua disposizione naturale all'essere assoggettata.³⁸⁹

Die teleologische Auslegung der psychischen Geschlechtsdifferenzierung bietet allein die Möglichkeit, für das spezifisch Weibliche und namentlich für seine Beschränkung im Vergleiche zum spezifisch Männlichen einen objektiven und gerechten Maßstab zu gewinnen. Denn das Weib ist als Individuum durch seine Gattungspflichten schlecht weggekommen. Gerade für das Weib ist daher die zunehmende Differenzierung durch Übertreibung der teleologischen Eigenschaften durchaus kein wünschenswertes Ziel.³⁹⁰

Nelle teorie delle due saggiste la maternità, in quanto esperienza esclusiva delle donne, viene rivista, ri-modellata, plasmata dalla mano femminile. Il compito che la cultura deve portare a termine in questo periodo decisivo per l'autodeterminazione dell'individuo è quello di insistere su una visione duplice: da una parte la crescita intellettuale dell'essere umano va considerata una condizione prioritaria rispetto alla sua funzione naturale di madre; dall'altra è necessario ricorrere a criteri di differenziazione individuale che si distacchino da quelli "naturali".

L'argomentazione della Mayreder sulla necessità di mettere in discussione la visione essenzialistica dei sessi è certamente più sistematica rispetto a quella della Susman, soprattutto da un punto di vista antropologico. La sua analisi approfondisce il rapporto tra natura e cultura, tra maternità e lavoro intellettuale, sottolineando la necessità, da parte della donna, di porsi al di sopra della vita tradizionale attraverso azione e responsabilità.

La rilevanza teorica e culturale del contributo della Mayreder viene notata anche da un'altra importante saggista attiva in questi anni, allieva di Adler: Alice Rühle-Gerstel. Il suo importante studio sulla questione femminile nel mondo contemporaneo – recensito, come abbiamo visto, da Hannah Arendt nel 1932 – si apre, infatti, citando in più punti proprio Rosa Mayreder:

Adler lehnt die Meinung von den angeborenen Geschlechtseigenschaften ab. [...] „Die teleologische Geschlechtsnatur, (Mayreder), in individualpsychologischer Ausdrucksweise die „biologische Finalität“, indiziert eine Charakterhaltung, welche auf Förderung und Schützung der biologischen Aufgaben zugeschnitten ist. Aber im Zeitalter der Individuen und gesellschaftlichen Gruppen ist die biologische Finalität nicht die maßgebende. Sie tritt in den Dienst der soziologischen und mit dieser gemeinsam in den Dienst der personalen Finalität.“³⁹¹

³⁸⁹ Cfr. CALABRESE, R., *Figlie dell'acqua, figlie dell'aria*, cit., p. 57.

³⁹⁰ *Ivi*, p. 51. [«L'interpretazione teleologica della differenza psicologica tra i sessi dà solamente la possibilità di ottenere un criterio che valuti equamente e in maniera oggettiva l'elemento specifico femminile e, in particolar modo, i suoi limiti rispetto all'elemento specifico maschile. L'individuo femminile, infatti, non è riuscito a sottrarsi a tutto ciò a causa dei suoi doveri di genere. Proprio per la donna, dunque, una progressiva differenziazione definita da un'estremizzazione delle proprietà teleologiche è una mèta tutt'altro che ambita.»] Anche Irigaray, nel suo *Speculum*, parlerà della sottomissione della donna come di una «teleologia prescritta dalla natura». [Cfr. IRIGARAY, L., *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Edizione italiana a cura di L. Muraro, Milano 1975, Feltrinelli, p. 91]

³⁹¹ RÜHLE-GERSTEL, A., *Das Frauenproblem der Gegenwart*, Leipzig 1932, Hirzel, p. 77. [«Adler respinge la teoria di proprietà sessuali prestabilite. "La natura sessuale teleologica" (Mayreder) – nella terminologia della psicologia

Nel capitolo intitolato *Frau und Gesellschaft* la Rühle-Gerstel esprime la necessità di conferire alla madre un ruolo che si situi al di fuori del sistema oppositivo natura/cultura, eterno/provisorio, passivo/attivo – che penalizza notevolmente la posizione della donna – e di mettere in discussione il fatto che la maternità possa essere concepita solo all'interno di un rapporto di dipendenza dall'uomo. La revisione della funzione materna tematizzata dalla Rühle-Gerstel insiste sull'urgenza diffusa di restituire alla donna uno spazio che vada al di là del “ghetto” familiare, evidenziando l'importanza del compito di partecipazione attiva che le spetta nell'ambito pubblico.

Sia l'operazione di accentuazione della maternità come valore culturale nella Susman sia le tesi della Mayreder e della Rühle-Gerstel sembrano andare in direzione della teoria inerente l'ordine simbolico della madre che Luisa Muraro formulerà all'inizio degli anni Novanta. Nel suo *L'ordine simbolico della madre*³⁹² la filosofa approfondisce il discorso relativo al ruolo culturale della funzione materna sottolineando come la figura della madre insista sulla formazione del nostro linguaggio. Contrapponendosi a quello patriarcale dominante da secoli, l'ordine simbolico della madre nasce da un «contratto con la madre» che si stipula in una fase pre-edipica: da bambini lo registriamo seguendo un meccanismo circolare che determina «formalmente, non contenutisticamente» la dimensione simbolica.³⁹³ Quella proposta dalla Muraro è un'operazione nel segno dell'amore volta a riscoprire il rapporto madre-figlia e a suggerire la svolta culturale che una sua rivalutazione potrebbe portare con sé: «Sono nata in una cultura in cui non si insegna l'amore della madre alle donne. Eppure è il sapere più importante, senza il quale è difficile imparare il resto ed essere originali in qualcosa.»³⁹⁴

II.4.4. Un invito alla vita attiva: *Die Revolution und die Frau* (1919)

Per affermare la propria entità politica e per emanciparsi da una passività alla quale, afferma la Susman nel suo importante saggio scritto all'indomani della fine della Grande Guerra (*Die Revolution und die Frau*, 1918), le donne hanno condannato se stesse, è necessario che esse si liberino, in quel momento storico particolarmente significativo, dalla passività contemplante per rivolgersi alla vita concreta e “attiva”. Per farlo è necessario che le donne si guardino allo specchio e siano disposte ad avviare un processo di riconoscimento di se stesse che porti a definire le necessità e le modalità del proprio stare al mondo.

individuale si parla di “finalità biologica” – è indice di un'attitudine che sembra fatta apposta per favorire e tutelare le competenze biologiche. Nell'epoca degli individui e dei gruppi sociali non è certo la finalità biologica a poter essere determinante. Essa si mette a servizio della finalità sociologica e, di conseguenza, di quella personale.»]

³⁹² Cfr. MURARO, L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma 1991, Editori Riuniti.

³⁹³ *Ivi*, p. 50.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 13.

Rispetto a *Il senso dell'amore*, dove il discorso politico era del tutto assente, in questo scritto la Susman si confronta con il tema dell'impegno sociale delle donne, uscendo così dall'orizzonte simmeliano. Ciononostante alcuni passaggi faticano ancora ad emanciparsi da una visione essenzialistica: il richiamo al concetto metafisico di «ultimo» e di «penultimo» che l'autrice propone all'interno di questo scritto è una riprova di tale difficoltà.³⁹⁵

A una prima lettura, si ha l'impressione che *Die Revolution und die Frau* richiami le tematiche portanti del femminismo politico-emancipatorio della prima ora come, per esempio, quella del raggiungimento della parità con il sesso maschile attraverso una lotta di liberazione. Mi sembra, tuttavia, che l'analisi che Margarete Susman conduce non si limiti solo a questo; essa, al contrario, si distingue per un atteggiamento critico nei confronti del comportamento delle donne tedesche per ciò che concerne il loro scarso impegno pubblico. Alla luce del confronto con le colleghe inglesi e americane, l'attitudine politica delle sue connazionali mostra evidenti lacune nel mettere in pratica alcuni principi teorici fondamentali.

Questo sguardo critico può essere letto sotto due punti di vista: da una prospettiva storica la scrittrice mette in discussione le finalità del movimento d'emancipazione femminista, vale a dire la sua tensione al raggiungimento della parità con l'uomo: tale presa di posizione ci dà la possibilità di leggere la Susman come una delle prime fautrici di quell'approccio a una cultura della differenza che cerca di uscire dalla nozione binaria di superiorità e di inferiorità per avvalorare invece la reciproca diversità. Da un punto di vista teorico, invece, questa crescente presa di distanza assume un ruolo sempre più significativo perché porterà Margarete Susman ad abbandonare la tematica della questione femminile dopo il 1933 e a privare la propria riflessione critica di un ambito al quale si era ampiamente dedicata.

In *Die Revolution und die Frau* la donna non viene semplicemente ritenuta vittima dell'uomo ma viene esortata a prendere coscienza di non aver saputo valorizzare il proprio percorso. Da una parte si è cullata nella gabbia del silenzio alla quale è stata a lungo relegata: la tentazione di rimanere in questa condizione di protezione e di distanza dalla vita pubblica è, ancora oggi, certamente molto forte. Dall'altra, sostiene la Susman, la vocazione contemplativa della *deutsche Innerlichkeit* – quella dimensione ideale specificatamente tedesca nella quale, prima della Grande Guerra, hanno trovato rifugio intellettuali, studiosi e molte donne di estrazione borghese – ha ostacolato qualsiasi riferimento alla vita concreta e, soprattutto, ha svuotato la politica di quei messaggi concreti che le devono appartenere.³⁹⁶ Proprio perché la voce delle donne è rimasta a

³⁹⁵ Cfr. SUSMAN, M., *Die Revolution und die Frau*, in *EuB*, p. 126: «Gewiss als freie, verantwortungsvolle Seelen nichts anderes als was alle Menschen sind oder sein sollen. Aber dieselbe Freiheit wird in der Frau andere Kräfte freimachen als im Mann. Denn wenn ein letzter Wesensunterschied hier nicht aufgestellt werden kann, weil das Menschliche ein zutiefst Gemeinsames ist, so tritt jedoch von diesem aus ein Vorletztes scharf auseinander.»

³⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 120-122.

lungo inascoltata è necessario che siano loro le prime a uscire da questo silenzio e a prendere parte alla grande rivoluzione in corso, come accade in altri paesi del mondo più consapevoli dell'importanza della politica:

Wir deutschen Frauen waren bisher noch weit weniger politisch, als es die deutschen Männer waren. Wohl war es bei den Frauen auch weniger zu verwundern, dass sie sich den politischen Fragen fernhielten, weil sie keine Stimme in ihnen hatten. Aber das kann bei weitem nicht zur Erklärung ihrer unpolitischen Haltung ausreichen. [...] Und sicher ist es kein Zufall, dass gerade für die deutschen Frauen dieser Weg so ungangbar geblieben ist, dass Politik bei uns bis jetzt als ein dem weiblichen Wesen an sich Fremdes angesehen wurde.³⁹⁷

Rivolgendosi direttamente alle donne tedesche ed incoraggiandole, con un «wir» onnicomprensivo, a partecipare più attivamente alla vita pubblica, l'autrice ha voluto mettere su carta i toni esortativi che caratterizzavano le conferenze che teneva in quegli anni. L'eco dei discorsi sul rapporto delle donne con la pace e sulle competenze che loro potrebbero e dovrebbero maturare per evitare che si ripeta la catastrofe della Grande Guerra, si avverte qui con nettezza.³⁹⁸

Il punto su cui la scrittrice e conferenziera ritiene di dover insistere è la necessità di dare vita a una rivoluzione delle donne che superi la vocazione borghese che l'aveva caratterizzata dalla nascita e che le aveva impedito di acquisire una gravidanza ideologica.³⁹⁹ Nella Susman è il tono dell'ottimismo verso un futuro tutto da costruire ad imporsi, superando quello della denuncia degli errori del passato e del presente commessi da femministe conservatrici come Gertrud Bäumer e Marianne Weber:⁴⁰⁰

Gertrud Bäumer und Marianne Weber haben sich vor kurzem in zwei feinen Schriften eingehend mit dieser neuen Lage der heutigen Frauengeneration beschäftigt. Aber mir scheint, dass beide die radikale Veränderung unserer Situation nicht genügend erkennen. Denn obwohl sie beide von einer Krisis sprechen und ausgehen, sehen sie doch nicht entfernt den ganzen Umfang dieser Krisis und darum auch die aus ihr entsprechenden Probleme nicht in der ganzen Strenge

³⁹⁷ Ivi, pp. 117 e 119. [«Noi donne tedesche siamo state finora molto meno partecipi alla vita politica rispetto agli uomini tedeschi. Certamente, nel caso delle donne, non c'era molto da meravigliarsi del fatto che si fossero mantenute lontane dalle questioni politiche, visto che non avevano alcuna voce in capitolo. Questo fatto, tuttavia, non può certo essere sufficiente per dare ragione del loro atteggiamento impolitico. [...] E certamente non è un caso il fatto che per le donne tedesche questa strada sia rimasta qualcosa di così difficilmente percorribile che la politica, da noi, venga vista ancora oggi come qualcosa di intrinsecamente estraneo all'essere femminile.»]

³⁹⁸ Gli appunti relativi ai *Vorträge* custoditi nel lascito della scrittrice sono ricchi di contenuti molto interessanti perché fanno luce su alcuni concetti teorici fondamentali legati al ruolo che le donne devono essere pronte a giocare nel mondo attuale e, dunque, alla loro posizione nei confronti di grandi questioni come la guerra e la pace. *Geschlecht und Liebe* (1930), *Über Frauen, Krieg und Frieden. Aufgaben der Frau* sono solamente alcuni dei titoli delle conferenze tenute dalla Susman intorno agli anni Trenta. Probabilmente è proprio alle numerose conferenze tenute da Margarete Susman che Siegfried Kracauer fa riferimento nel suo romanzo *Georg* (dedicato proprio a Georg Simmel) quando parla della Signora Bonnet e della sua necessità di tenere conferenze, definite inutili, su “figure di donne rivoluzionarie”.

³⁹⁹ Cfr. SECCI, L., *Dal salotto al partito. Scrittrici tedesche tra rivoluzione borghese e diritto di voto (1848-1918)*, Roma 2007, Artemide.

⁴⁰⁰ Di Marianne Weber la Susman recensisce *Die Idee der Ehe und die Ehescheidung* (1929) [Cfr. SUSMAN, M., *Die Idee der Ehe und die Ehescheidung*, in «Frankfurter Zeitung» del 12. 1. 1930]

ihrer Forderung. [...] Die Frauenbewegung ging aus von dem festen Boden einer Welt, die wir heute als die bürgerliche von anderen weltgeschichtlichen Epochen abheben und von der wir erlebt haben, dass sie mit ihren Werten und Ordnungen im Zerfall begriffen ist. Denn es ist etwas anderes auf einem festen geebneten Grund ein neues Haus zu errichten als auf einem von der furchtbarsten Katastrophe.⁴⁰¹

I rapporti che la Susman intrattenne con i movimenti femministi sono stati sempre piuttosto blandi. Dalle lettere che Margarete Susman scambia con le attiviste della Lega delle donne ebrae Bertha Pappenheim ed Hannah Karminski è possibile avere un'idea della frequenza con la quale la scrittrice sia stata invitata a tenere conferenze presso la loro sede berlinese.⁴⁰² Tuttavia la Susman non entrò mai a far parte ufficialmente di alcun movimento femminista – fattore che indubbiamente sorprende visto il suo impegno critico in tal senso –, tanto meno di quello delle donne ebrae fondato dalla Pappenheim stessa. Analogamente alla più giovane Hannah Arendt e alle coetanee Rosa Luxemburg ed Alice Rühle-Gerstel, Margarete Susman preferì guardare le organizzazioni femministe sempre dall'esterno perché spesso non ne condivideva le premesse né gli scopi: secondo la Susman, infatti, i problemi femminili dovevano confluire in una lotta più ampia e più concreta.⁴⁰³ A tal proposito, alcuni passaggi significativi del saggio *Die Revolution und die Frau* sembrano anticipare i toni di urgenza politica e di superamento della vita contemplativa che costituiscono uno dei pilastri teorici della *Vita Activa* teorizzata qualche anno dopo dalla Arendt:

Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren, solange nämlich, als ohne ihr eigenes Zutun nur die einmalige Gestalt ihres Körpers und der nicht weniger einmalige Klang der Stimme in Erscheinung traten. [...] Nur vollkommenes Schweigen und vollständige Passivität können dieses Wer vielleicht zudecken, den Ohren und Augen der Mitwelt entziehen [...].⁴⁰⁴

⁴⁰¹ SUSMAN, M., *Probleme der Frau [Vortrag, 1931]*, Lascito del Deutsches Literaturarchiv di Marbach. [«Gertrud Bäumer e Marianne Weber si sono recentemente occupate in maniera approfondita di questa nuova condizione della generazione delle donne di oggi. A me sembra, però, che nessuna delle due sia stata in grado di riconoscere a sufficienza il cambiamento radicale interno alla nostra situazione. Sebbene, infatti, entrambe parlino e partano dal presupposto di una crisi, non si rendono lontanamente conto delle dimensioni totali di questa crisi e, dunque, neanche dei problemi che ne conseguono e di ciò che questa crisi richiede. [...] Il movimento delle donne nacque dal solido terreno di un mondo che, in quanto borghese, noi oggi teniamo distinto dalle altre epoche della storia universale e dal quale abbiamo appreso, attraverso la vita vissuta, che i suoi valori e le sue leggi sono caduti in rovina. In effetti è ben diverso costruire una nuova casa su un terreno bello spianato piuttosto che costruirla su un terreno che ha vissuto la più terribile delle catastrofi.»]

⁴⁰² Il Deutsches Literaturarchiv di Marbach custodisce numerose lettere che le due attiviste della Lega femminile ebraica inviarono a Margarete Susman a partire dagli anni Trenta, nell'epoca in cui la scrittrice, che si era fatta un nome nell'ambito rivoluzionario femminile, viveva a Francoforte, appena separata dal marito. Nel 1936 la Susman ha scritto la postfazione alla raccolta di "preghiere" (*Gebete*) di Bertha Pappenheim; sempre della Pappenheim ha recensito la traduzione della Bibbia delle donne. [Cfr. SUSMAN, M., *Zannah U-Rennah*, in «Der Morgen» VII (1931), pp. 454-456]

⁴⁰³ Cfr. YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt: For the Love of the World*, New Haven/London 1982, Yale University Press [trad. it. a cura di D. Mezzacapa, *Hannah Arendt. Per amore del mondo (1906-1975)*, Torino 1990, Bollati Boringhieri, p. 129]

⁴⁰⁴ ARENDT, H., *Vita Activa*, cit., p. 219. [«Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano, mentre le loro identità fisiche

Accanto all'esortazione politica, l'amore sembra costituire per Margarete Susman il collante in grado di tenere unite le donne nella loro missione d'emancipazione. Si tratta di un sentiero che induce a guardare con ottimismo a un futuro tutto da progettare. In queste pagine si può ancora percepire l'eco di *Vom Sinn der Liebe* nella misura in cui l'amore, nella sua forma moderna, si rende strumento per trovare una soluzione politica comunitaria e, insieme, veicolo di dedizione umana.⁴⁰⁵

Wenn die Frauen gewiss sein werden, dass die Revolution im Zeichen der Liebe steht, wird keine Frau sich von ihr ausschließen wollen. Aber es muss viel weiter kommen: es muss dahin kommen, dass die Frauen der Revolution nicht nur dienen wollen, weil und sofern sie im Zeichen der Liebe steht, sondern weil sie ihre eigene Liebe hineingeben, sie durch ihre Liebe erwärmen und zu sich selbst führen wollen. Dazu ist heute der Weg offen.⁴⁰⁶

Le giovani donne della sua epoca si mostrano tenaci e femminili, energiche ed amorevoli allo stesso tempo. Nella loro energia Margarete Susman vede la promessa di un futuro nel quale si può essere uomini e donne insieme («ein neuerweiblicher Mensch»):⁴⁰⁷ una scommessa certo interessante, quest'ultima, specie se la si osserva dalla prospettiva degli studi di genere.⁴⁰⁸ La forza di queste donne consiste nell'uscire da una dimensione di contemplazione dell'interiorità e, avendo ben chiari i propri scopi, percorrere una «strada più lunga» che, come vedremo, “sconfina” nella sfera maschile per esplorarla con strumenti propri. Per affrontare questo percorso la donna deve avere il coraggio di oltrepassare i limiti di genere assegnati dalle categorie sessuali tradizionali, deve cioè appropriarsi di prerogative caratteriali attribuite all'uomo e lasciarle fluire dentro di sé:

Nur so können wir uns denken, dass Mann und Frau in einem gesteigerten Leben sich vereinen, um eine Kultur zu erzeugen, die nur dadurch entstehen kann, dass sie beide sich selbst und einander und das, was aus ihnen gemeinsam werden soll, begreifen und in diesem Begreifen ihre Grenzen nicht vernichten, aber erweitern. So wird jedes der beiden

appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce. [...] Si può nascondere il “chi si è” solo nel completo silenzio e nella perfetta passività, ma la rivelazione dell'identità quasi mai è realizzata da un proposito intenzionale, come se si possedesse questo “chi” e si potesse disporne allo stesso modo in cui si possiedono le sue qualità e si può disporne.» Trad. it. cit., p. 130]

⁴⁰⁵ Cfr. CZAJKA, A., *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*, cit., pp. 9-41.

⁴⁰⁶ SUSMAN, M., *Die Revolution und die Frau*, cit., p. 125. [«Quando le donne saranno certe che la rivoluzione è un evento all'insegna dell'amore nessuna di loro vorrà sentirsene esclusa. Tuttavia si deve andare ancora avanti: si deve arrivare fino al punto in cui le donne non solo vogliono servire alla rivoluzione perché e nella misura in cui essa è all'insegna dell'amore ma perché sono loro stesse a voler dare il loro amore, a volerla riscaldare con il loro amore e portarla verso di loro. Oggi la strada è aperta per farlo.»]

⁴⁰⁷ SUSMAN, M., *Zum Geburtstag Frida Gentner*, dal lascito di Margarete Susman.

⁴⁰⁸ Cfr. CZAJKA, A., *La donna e l'amore: poesia, metafisica, cultura. Appunti sul contributo di Margarete Susman al pensiero femminile e alla cultura del dialogo tra i sessi*, cit., p. 17.

Geschlechter die Kreise des anderen berühren und überschneiden, und beide werden dadurch menschlich weiter und erfüllter werden.⁴⁰⁹

Nuovamente in disaccordo con le posizioni femministe dominanti, che vedevano nella competizione con l'altro sesso un mezzo per il raggiungimento della parità, Margarete Susman auspica un progetto di cooperazione con l'uomo. Solo in questo modo si può essere in grado di affrontare le mutazioni del tempo e contribuire alla formazione di un'umanità completa lasciando, finalmente, che l'identità femminile accuratamente formata possa agire secondo le proprie logiche e condurre, in prospettiva, a una dissoluzione dei confini tra le categorie sessuali predefinite:

Sie [die Frau] muss , wo es ihr gegeben ist, auch den Weg des männlichen Wissens gehen [...]. Wir sehen nicht nur eine neue, hellere, tüchtigere, wissendere Frauengeneration, die den schweren Kampf mit dem Leben für sich und sehr oft auch für den Nächsten aufnimmt – wir sehen auch auf den verschiedensten Gebieten eine Reihe wahrhaft grosser Frauenleistungen, in denen männliches und weibliches Wissen zu neuen, fruchtbaren Formen mischen. Für uns kann ein neuer Weg nicht mehr bedeuten als der Weg zu einer neuen Gestalt des Menschen --- das letzte Ziel eines beginnenden neuen Gewissens.⁴¹⁰

II.4.5. Il crollo della cultura europea: *Auflösung und Werden unserer Zeit* (1928)

Da un punto di vista tematico il saggio del 1928 *Auflösung und Werden unserer Zeit* può essere letto in maniera complementare a quello analizzato nel paragrafo precedente: anche in questo caso, infatti, l'invito all'impegno politico femminile riveste un ruolo centrale.

Le riflessioni susmaniane partono da un'analisi attenta della cultura tedesca degli ultimi anni Venti e, sottolineando il crollo ormai irreversibile di un impianto culturale basato sull'idealismo contemplativo, si confrontano criticamente con il pilastro metafisico sul quale l'Europa ha costruito la propria tradizione binaria.

È a partire da queste premesse che l'autrice sottolinea la necessità impellente di fare vita politica. Pregnante e sicura la sua presa di posizione a tal proposito:

⁴⁰⁹ SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 137. [«Soltanto così possiamo pensare che l'uomo e la donna si uniscano in una vita intensificata e incrementata per generare una cultura, che può sorgere soltanto quando l'uno e l'altra comprendano se stessi, si comprendano a vicenda e comprendano ciò che ha da divenire da loro entrambi, e in questo comprendere non annientino, ma amplino i loro confini. Così ciascuno dei due sessi toccherà e intersecherà i cerchi dell'altro ed entrambi diverranno con ciò più ampi e più pieni.» Trad. it. cit., p. 125]

⁴¹⁰ SUSMAN, M., *Zum Geburtstag Frieda Gentner*, dal *Lascito* di Margarete Susman, DLA Marbach. [«Lei [la donna] deve, laddove le è concesso, percorrere anche la strada della conoscenza maschile [...]. Non vediamo solamente una nuova generazione di donne più sveglie, più capaci, più colte che intraprendono la difficile battaglia con la vita per sé e molto spesso anche il prossimo. In diversi ambiti vediamo realizzate una serie di grandiose opere femminili nelle quali il sapere maschile e quello femminile si uniscono per dare vita a forme nuove e fruttuose. Una nuova strada per noi non può significare altro che la strada verso una nuova forma dell'essere umano, la mèta ultima di una conoscenza nuova che sta per iniziare.»]

Unsere Zeit ist keine Zeit des Nachdenkens, sondern eine Zeit des unbedenklichen Tuns, rastlos vorwärts stürzender Geschehnisse und Entwicklungen. [...] Nie gab es eine weniger kontemplative Zeit als die unsere.⁴¹¹

Al contrario di quanto auspicato da molte delle sostenitrici dei movimenti femminili borghesi ancora dominanti all'epoca, la rivolta femminile deve avvenire contestualmente a quella proletaria – assumendo così una coloritura socialista – e a quella sessuale in corso, e deve anche smascherare i vizi propri delle rigide strutture sociali del patriarcato: l'inizio di queste tre rivoluzioni scatenerà il processo di dissolvimento generale che investe l'impianto culturale fallogocentrico.

Secondo la Susman di *Auflösung und Werden unserer Zeit*, la legge umana alla quale il sistema culturale europeo ora vacillante ha fatto riferimento e che coincide con quella maschile si trova a fare i conti con la legge divina che l'ha generata e che è rimasta a lungo impraticata. Proprio ricorrendo alle modalità d'espressione del *logos*, infatti, l'uomo si è voluto separare da madre natura, ponendosi e convincendosi di essere un'entità solida che si distingue dall'indifferenziato magma femminile.⁴¹² Quella fonte oscura appartenente alla sfera dell'inconscio, contro la quale la legge dell'uomo/figlio ha combattuto ricorrendo ad atroci violenze e uccisioni, s'impone in un'epoca di dissoluzione completa:

Die Frau steht heute neben dem Manne im Licht des Tages. Ein uraltes Gesetz scheint damit durchbrochen: jenes geheimnisvolle Gesetz, das Hegel auf dem Höhepunkt der bürgerlichen wie der geistigen Entwicklung Europas unter dem Namen des göttlichen Gesetzes dem menschlichen Gesetze, das das des Mannes ist, gegenübergestellt hat. [...] Es ist das außergeschichtliche, physisch-metaphysische Gesetz nach dem die Gestirne sich bewegen, die Blumen aufblühen, die Früchte reifen: das Gesetz des Entstehens und Vergehens, des Lebens und Todes selbst, in dem das Wesen der Frau wurzelt und dem es verbunden bleibt bis ins Menschlichste empor.⁴¹³

Ciò che sta trovando un proprio spazio nell'ordine simbolico è, dunque, un'istanza sconosciuta da sempre tenuta a bada: il freudiano «continente nero», l'irigarayano «al di là dello specchio» che incute timore. L'estraneo, l'inconscio, il femminile cercano ora – come mai prima – di imporre la propria potenza sull'essere umano che, disorientato, si pone una serie di quesiti sulla propria identità:

⁴¹¹ SUSMAN, M., *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, cit., p. 335. [«La nostra non è un'epoca del pensiero ma un'epoca dell'azione immediata, di avvenimenti e sviluppi che senza posa avanzano a precipizio. Mai ci fu epoca meno contemplativa della nostra.»]

⁴¹² Cfr. IRIGARAY, L., *Parlare non è mai neutro*, trad. it. a cura di G. Cuoghi e G. Lazzarini, Roma 1991, Editori Riuniti, p. 287.

⁴¹³ SUSMAN, M., *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, cit., p. 341. [«La donna oggi si trova accanto all'uomo alla luce del giorno. Una legge antichissima sembra così spezzata: si tratta di quella norma misteriosa che Hegel ha posto sul punto più alto dello sviluppo borghese e spirituale dell'Europa sotto il nome di legge divina e che ha opposto a quella legge umana che corrisponde a quella del maschio. [...] Si tratta della legge sovra-storica, fisico-metafisica sulla base della quale si muovono gli astri, i fiori fioriscono, i frutti maturano: è la legge della nascita e della morte, della vita e della morte nella quale si radica l'essere della donna e alla quale rimane unita fino alla più alta delle dimensioni umane.»]

Und in dem Hereinbrechen des Fremden, Unbegreiflichen in unser Leben verliert der Mensch selbst seine Gestalt. Sein fester Umriss löst sich auf; er verliert seine Identität; er ist ebenso sehr ein anderer geworden wie er selbst. [...] Wer sind wir? Wo sind wir? Was ist es, das diese Zeit von uns fordert? An diesen Grundfragen unseres Lebens dämmert es auf, um was es in dieser dreifachen Revolution des Proletariats, des unterbewussten Lebens und der Frau letztthin für uns geht: [...] um die Problematik der rein menschlichen Existenz und ihrer Verantwortung in der Geschichte.⁴¹⁴

Margarete Susman – e con lei molte femministe – si chiede se sia stato troppo caro il prezzo che la donna ha dovuto pagare per rinunciare all'adesione alla propria legge matriarcale, che è precedente all'etica, al dualismo, ma anche al fallogocentrismo e ai conflitti spesso brutali tra maschile e femminile.

Proprio rispetto al dibattito tra la dimensione storica della condizione femminile e l'universalità del linguaggio delle madri convivono in questo saggio due approcci contrastanti che faticano a trovare un punto d'incontro. Da una parte la scrittrice concentra l'indagine sulla condizione delle donne in un determinato periodo storico, che corrisponde a quello immediatamente precedente all'inizio del Terzo Reich. Segnalando il ritorno dell'oscuro «regno delle madri», infatti, la Susman storicizza il discorso femminile-matriarcale e lo circonda in un frangente temporale ben definito nell'ambito del quale il «chiaro» ordine culturale maschile non possiede più alcuna credibilità: «Die klare Ordnung des Tages versinkt. Das Reich der Mütter rückt dunkel und unbegriffen herauf».⁴¹⁵

D'altra parte mi sembra che la scrittrice conferisca alla legge pre-etica – spesso non comprensibile, impenetrabile, enigmatica – un valore ciclicamente eterno, in parte inalterabile nella sua adesione all'originarietà, in parte però pronto a convertirsi in una risorsa culturale alla quale l'essere umano può attingere per confrontarsi con il flusso del cambiamento che è insito nella vita:

In dem geheimnisvollen Wirbel des sich selbst suchenden und verstehenden Daseins wenden alle jenen dunklen unterirdischen Strömungen aus dem Reich der Mütter gegen sich selbst zurück, indem sie sich entschleiern als das, was sie ihrer letzten Möglichkeit nach für uns und durch uns sein können. Aus den bloßen dunklen Mächten werden sie in der sich selbst verantwortenden Existenz zu menschlichen Aufgaben. [...] Im Namen dieses unverrückbaren göttlichen Gesetzes, in dem noch keine Auseinandersetzung zwischen Mensch und Welt stattgefunden hat, das darum ein vorethisches ist, wurde die Frau zum heutigen Tag der geschichtlichen Welt verborgen gehalten. Die Gegenseite der Verehrung des göttlichen Gesetzes, in der sie lebte, war ihre geschichtliche Verborgenheit und ihr stummer Dienst am Manne und seinem Werk. Das Wort: "Dienen lerne bei Zeiten das Weib nach seiner Bestimmung" ist das genaue Korrelat jenes anderen Wortes: "Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan". Hierin empfand der europäische Mann keinen

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 342. [«È nell'irruzione dell'estraneo, dell'incomprensibile nella nostra vita che l'essere umano stesso perde la sua forma. Il suo profilo si dissolve, perde la sua identità; è diventato un altro rispetto a se stesso. [...] Chi siamo noi? Dove siamo? Cos'è che quest'epoca ci chiede di fare? Davanti a queste domande fondamentali della nostra vita ci rendiamo conto di cosa rappresenta questa rivoluzione triplice del proletariato, della vita inconscia e, recentemente, della donna: [...] si tratta della problematica della pura esistenza umana e della sua responsabilità nella storia.»]

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 341. [«Il chiaro ordine del giorno sprofonda. Il regno delle madri si staglia, oscuro e incompreso.»]

Widerspruch – und innerhalb der der Frau angewiesenen Sphäre war es keiner. Sobald aber die Begriffe der männlichen Ordnung als Maßstab auch an das Bild der Frau angelegt wurden, wurde der Widerspruch offenbar.⁴¹⁶

La legge pre-conscia alla quale la Susman allude in questo passaggio e che approfondisce in altri suoi scritti – *Frau und Geist* ma anche in *Vom Sinn der Liebe*, nel quale il tema dell’ “eterno femminile” del *Faust* viene ampiamente argomentato – rappresenta l’energia rimasta inespressa delle donne, il fondamento vitale che esse portano dentro di sé a partire da Eva. Non curante della “differenza”, l’uomo occidentale ha piegato il femminile alle norme appartenenti alla sua sfera, tralasciando la sua carica mitica – etichettata come maligna e portatrice di sventure⁴¹⁷ – oppure conformandola al suo canone moderato e razionalizzante:

Aber im Grunde bezeichnet dies Gesetz dieselbe Sphäre, die in der Schöpfungsgeschichte Adam der Frau unter dem Namen Heva – das Leben – angewiesen hat. Und keine andere ist es auch, die in der griechischen Antike die Pythia aus dem verschlossenen Abgrund des Seins die Wahrheit künden läßt und die in der unerschütterlichen ursprünglichen Lebensgewissheit der Antigone sich dem losgelösten Wissen des männlichen Geistes entgegengestellt.⁴¹⁸

Oltre a recuperare la dimensione mitica della Pizia e di Antigone, la donna susmaniana si presenta anche come Pandora, come colei che, piuttosto che sentirsi colpevole per aver aperto il vaso contenente tutti i mali del mondo, sente il merito di aver sollevato il “velo” per mostrare la propria verità e per dare voce a una dimensione oscura che annichilisce la sfera maschile:

Ja, hier scheint die Verflechtung so eng, so durchdringend, dass die Frau selbst die Pandora zu sein scheint, die die Büchse all dieser unendlich zweifelhaften und schwerwiegenden Geschenke über die Menschheit auszuschütten berufen ist.⁴¹⁹

⁴¹⁶ Ivi, pp. 343; 347-48. [«Nel vortice misterioso dell’esistenza che cerca e comprende se stessa, tutti quegli oscuri flussi sotterranei provenienti dal regno delle madri si raccolgono in se stessi manifestandosi come ciò che, secondo le loro possibilità, essi possono essere per noi e attraverso di noi. Da nude forze oscure esse diventano, nell’ambito di un’esistenza responsabile di se stessa, compiti che l’essere umano deve portare a termine. [...] In nome di questa legge divina immutabile nella quale non c’è stato ancora nessun contrasto tra essere umano e mondo e che dunque è una legge pre-etica, la donna, oggi, è rimasta nascosta rispetto al mondo storico. Il lato opposto della venerazione della legge divina era il suo nascondimento storico e il suo servizio silenzioso all’uomo e alla sua opera. La frase: “la femmina impara a servire secondo la propria destinazione” è il correlato esatto dell’altra frase: “L’eterno femminile ci attrae”. Non appena i concetti dell’ordine maschile sono stati applicati anche all’immagine della donna si è rivelato il controsenso.»]

⁴¹⁷ Cfr. SVANDRLIK, R., Introduzione a *Il Riso di Ondina*, cit., pp. 19-21.

⁴¹⁸ SUSMAN, M., *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, cit., p. 347. [«Ma fondamentalmente questa legge definisce la stessa sfera alla quale Adamo ed Eva hanno dato vita nell’ambito della storia della creazione. Una sfera che non differisce da quella nella quale la Pizia, nell’antica Grecia, fa annunciare la verità dagli abissi dell’essere rinchiuso e che, con l’imperturbabile e originaria certezza della vita di Antigone, si oppone al sapere staccato dello spirito maschile.»]

⁴¹⁹ SUSMAN, M., *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, cit., p. 346. [«Sì, l’intreccio sembra qui così stretto, così penetrante che pare che la donna stessa sia Pandora, colei che è chiamata a svuotare i vasi di tutti questi regali infinitamente pesanti ed equivoci sull’umanità.»]

Per far sì che questa impresa abbia luogo sarà bene evitare, chiarirà Luce Irigaray in *Speculum*, che il *logos* maschile riesca nel tentativo di colonizzare, attraverso le sue armi gerarchizzanti e il suo vizio di classificazione, il campo oscuro delle madri. La diversità della lingua di queste ultime, estranea all'orecchio dell'ordine simbolico maschile, deve essere custodita da una donna che, storicamente, non solo si è dovuta sottomettere all'ordine prestabilito dall'uomo, ma ha dovuto castrare il proprio linguaggio.⁴²⁰

⁴²⁰ Cfr. IRIGARAY, L., *Speculum*, cit., pp. 129-142.

II.5. Prove di post-strutturalismo femminile in Margarete Susman

II.5.1. Il concetto di *Umweg* in *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* (1926) e in *Frau und Geist* (1931)

I nodi concettuali cruciali relativi alla concezione del «femminile» elaborata da Margarete Susman vengono indagati soprattutto in due saggi scritti a cavallo tra gli anni Venti e gli anni Trenta: *Das Frauenproblem der gegenwärtigen Welt* (1926) – pubblicato per la prima volta sulla rivista «Der Morgen» – e *Frau und Geist* (1931) che esce per la «Literarische Welt».

Se lo si analizza da una prospettiva femminista – ossia critica rispetto ai canoni di normatività assegnati dalle categorie di genere – il saggio del 1926 riveste un ruolo importante nel discorso susmaniano sia da un punto di vista stilistico-formale sia tematico.

L'operazione che si vuole portare avanti in questo paragrafo è quella di individuare le tracce formali e i nuclei tematici che rispondono ai principi teorici della *écriture féminine* la quale muove da una critica al pensiero e alla concezione della lingua pertinenti al discorso maschile o fallogocentrico. L'impostazione antisistemica di questo saggio, contraddistinto da una struttura aperta che si basa su una disposizione alla dialogicità e che promuove il dibattito teorico, si presta a un'interpretazione femminista nella misura in cui scansa una lettura che dà ascolto alle regole delle rigide opposizioni e cerca di smantellare la logica binaria patriarcale dell'*aut aut*.⁴²¹ All'interno di tale processo s'indovina quella critica al patriarcato che sarà avanzata – con modalità diversificate – dalle teoriche del post-strutturalismo francese (Luce Irigaray e Hélène Cixous *in primis*) per poi essere raccolta, reinterpretata e osservata da una diversa prospettiva dalle teorie anglo-americane di genere.⁴²² Piuttosto che sulla questione di genere – temporalmente e culturalmente troppo distante dalla costellazione susmaniana – preferiamo osservare questo saggio dalla prospettiva semiotico-linguistica elaborata dagli scritti teorici di Luce Irigaray e di Hélène Cixous, di quelle femministe “ispirate alla differenza” – ma non per questo essenzialiste⁴²³ – per le quali le strutture teoretiche che sottendono alla lingua rivelano il vizio fallogocentrico nel quale è imprigionato l'ordine simbolico canonico.

⁴²¹ Cfr. CIXOUS, H., *Die unendliche Zirkulation des Begehrens*, Berlin 1977, Merve Verlag.

⁴²² Cfr. BRAIDOTTI, R., *La differenza che abbiamo attraversato*, in EAD., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di A.M. Crispino, Roma 1995, Donzelli, pp. 65-94. La Braidotti illustra molto chiaramente l'accesa polemica che, nel corso degli Ottanta, ha visto contrapposte le posizioni sostenute dalle pensatrici della differenza di scuola francese e le teoriche del genere di provenienza anglo-americana. La studiosa non nasconde un certo scetticismo di fronte alla necessità di tendere ad una scelta univoca tra le due scuole e sottolinea il fatto che un dibattito tra i due schieramenti non abbia portato a risultati concreti. L'opinione della Braidotti è piuttosto quella secondo la quale difficilmente i femminismi di provenienza francese, italiana e spagnola riescano a comprendere fino in fondo il concetto di *gender* che appartiene alla lingua e alla cultura anglo-americane.

⁴²³ Cfr. SCHOR, N., *Dieser Essentialismus der keiner ist – Irigaray begreifen*, in VINKEN, B. (a cura di), *op. cit.*, pp. 219-246.

In *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* è dunque possibile rintracciare le linee guida teoriche della concezione femminile formulata da Margarete Susman. Il già accennato concetto di *Umweg* insieme alla lotta femminile per una nuova immagine della donna – che deve corrispondere ad una non-immagine – e per una nuova lingua – e dunque per una nuova cultura – si configurano come degli interessanti spunti di riflessione culturale. Si tratta di concetti ricchi di significato che prefigurano importanti sviluppi relativi alle teorie di genere. La questione centrale attorno alla quale ruota l'intero saggio è la seguente:

Mit dieser Einsicht aber erhebt sich die Grundfrage, die die Wurzel des gesamten Frauenproblems ist: Wie kommt die Frau von dieser tief versponnenen Form ihres Lebens aus zur Gemeinschaft? Wie soll sie von hier aus den Weg zum Wort, zum Geist, zur Tat, zur Darstellung, zu allen Vermittlungen ursprünglichen Lebens und damit zum anderen Menschen finden? [...] Sogar die Annahme, dass in der Mutterschaft die höchste Aufgabe des Weibes bestehe, wird durch die Kulturgeschichte widerlegt.⁴²⁴

Affinché la donna acquisisca una propria soggettività che, almeno in un primo momento, si emancipi dal destino biologico che l'ha relegata ad una condizione di subalternità, è necessario tracciare una strada assolutamente nuova: un foglio bianco da scrivere – per dirla con Woolf –, una «storia da rivedere» – per dirla con Irigaray –, un sentiero che si distingue da quello seguito dall'uomo – e finora considerato l'unico esistente.

Dato che la donna non ha mai avuto accesso allo spazio culturale creato dall'uomo, la risposta che la Susman propone al quesito centrale del suo saggio parte dal presupposto che le donne non intendano entrare nella società seguendo le modalità dettate dall'uomo: la loro volontà sembra quella di diffidare dalle strade tracciate e di fondarne di nuove.⁴²⁵ Per questo motivo la scrittrice propone l'adozione di strategie alternative che diano voce a una spontaneità corporale che si contraddistingue per un'estraneità dal «procedere il passo» che prerogativa del maschile:

Kein Weg in die Welt der Gemeinschaft scheint ihr offenzustehen. Sie kann nur ruhen oder sprengen – nur haften oder fliegen. Das Schreiten ist ihr fremd. Sie ist das völlig Weglose. Alles was Weg ist, gehört dem Reich des Mannes.⁴²⁶

⁴²⁴ *Ivi*, p. 158. [«Sulla base di questo ragionamento si solleva l'interrogativo fondamentale che costituisce la radice di tutto il problema femminile: come può la donna, a partire da questa forma così svagata della sua vita, arrivare alla comunità? Come può, da qui, trovare la strada verso la parola, verso lo spirito, verso l'azione, la rappresentazione, verso tutti gli interventi della vita originaria e dunque verso l'essere umano? [...] Persino l'affermazione secondo la quale la maternità va considerata il compito più alto della donna viene smentita dalla storia della cultura.»]

⁴²⁵ Cfr. CALABRESE, R. (a cura di), Introduzione a *La felicità nel dialogo*, cit., p. 17.

⁴²⁶ *Ivi*, p. 159. [«Nessuna strada nel mondo della società sembra rimanerle aperta. Lei può solamente riposare oppure andare al galoppo, solo rimanere attaccata a terra oppure volare. L'incedere camminando le è estraneo. Lei è completamente priva di strade. Tutto ciò che è strada fa parte del regno dell'uomo.»]

«Riposando» o «andando al galoppo», «rimanendo attaccata a terra» o addirittura «volando»: le donne che scrivono o che scelgono di esprimersi pubblicamente vogliono concedersi un ambito d'azione determinato che riveli un rapporto specifico con la lingua e con la realtà. Percependo il proprio corpo in movimento, che non è più solo la figura immaginata dal maschile ma si propone come agente reale e concreto, le donne riferiscono una lingua non verbale e una scrittura contraddistinta da una sintassi che scombinava gli ordinamenti. Il movimento improvvisato del corpo femminile si rispecchia, tra l'altro, nei "salti", nei percorsi incrociati, nelle discrepanze proprie della scrittura saggistica che la Susman privilegia.⁴²⁷

A seguire, la scrittrice assegna alla donna una via alternativa, «una strada più lunga», un «sentiero pericoloso e contorto»⁴²⁸ che passa certamente attraverso la sfera maschile, ma che, allo stesso tempo, si affermi nella sua diversità, nella diffidenza dall'ordine simbolico patriarcale. Il percorso della donna verso la conquista culturale si stacca sostanzialmente da quello maschile-logocentrico che prevede una strada lineare, priva di deviazioni, con una mèta ben precisa:

Dies Wort spricht es aus: der einzige Weg der Frau ist ein Umweg. Sie bedarf seiner, um über ihr Eigenes hinauszukommen: um die fast unübersteiglichen Gefahren zu überwinden, die ihr aus ihrer vorethischen Einsamkeit drohen. Denn diese Einsamkeit ist nicht nur vor allem Gedanklichen – sie ist auch an sich jenseits von Gut und Böse. Sie hat den Begriff des Guten und Böses nicht.⁴²⁹

Nella costellazione susmaniana – sia lirica sia saggistica – quelle del sentiero tortuoso e della strada piena di deviazioni sono immagini ricorsive. In tale contesto l'*Umweg* è un concetto d'indubbia pregnanza. Questa metafora raccoglie, infatti, le riflessioni più significative sul metodo che la donna dovrebbe adottare per definire la propria peculiarità linguistica e, come vedremo, di rappresentabilità: si tratta di un meccanismo di rivoluzione culturale del quale è lei a divenire protagonista. Da una parte, la costruzione dell'*Umweg* propone la figura del «Noch-Nicht-Lesen» che desidera annunciarsi, quella che il decostruttivismo designerà come allegoria di una lettura (e di una scrittura) femminile che deve ancora arrivare e che libererà il mondo dall'ordine sessuale

⁴²⁷ Cfr. WEIGEL, S., *Die Stimme der Medusa*, cit., p. 116 sgg.; cfr. CALABRESE, R., *Figlie dell'acqua. Figlie dell'aria*, cit., pp. 58-59.

⁴²⁸ SUSMAN, M., *Vom Sinn der Liebe*, cit., p. 117: «Wo des Mannes, des Schauenden Weg ein schweres Steigen auf wiewohl labyrinthisch verschlungenen, doch fest geformten Wegen zu einem bestimmten Ziel ist, da ist der Weg der Frau der gefährvolle und verworren durch einen finsternen weglosen Wald, dessen Ausweg und Ende die Gnade ist.»

⁴²⁹ *Ibidem*. [«Questo discorso lo dice chiaramente: l'unica strada peculiare alla donna è la strada più lunga. Lei ha bisogno di quella dell'uomo per oltrepassare la propria, per poter superare i pericoli quasi insormontabili che la minacciano a partire dalla sua solitudine che ha un'origine precedente all'etica. Non si tratta, infatti, di una solitudine soltanto concettuale, ma di una solitudine che di per sé va al di là del bene e del male. Lei non possiede il concetto di buono e cattivo.»]

gerarchico.⁴³⁰ Dall'altra il suo contenuto rivoluzionario sarà raccolto da Hélène Cixous, la quale, nel suo invito ad uscire *fuori* dal sistema fallogocentrico, ricorrerà ad una metafora davvero analoga a quella susmaniana:

Amica, guardati dal significante che ti vuol ricondurre all'autorità di un significato! [...] Rompi i cerchi; non rimanere dentro il recinto psicanalitico: fa' un giro, e passa attraverso!⁴³¹

La strada più lunga corrisponde dunque a un metodo propriamente femminile per mezzo del quale la donna decide di prendere le distanze dall'«economia maschile».⁴³² Parlando, in questa stessa pubblicazione, della necessità di combattere per una nuova lingua e per una nuova immagine, Margarete Susman desidera depurare la cultura dalla regola dell'opposizione fallogocentrica. Proprio ricorrendo alla logica dell'identico, infatti, l'uomo ha imprigionato la donna in un'immagine duplice, rigida, priva di qualsiasi sfumatura:

Zwischen den Randbildern der Frau: zwischen Eva, die die Sünde in die Welt bringt, und der unverführbaren Madonna, die sündenlos den Gott empfängt, gibt es keinen Weg, keinen Übergang, sondern einzig ein Entweder – Oder.⁴³³

Da una parte si segnala una forte dedizione alla lingua: il rispetto delle sue regole e il tentativo di individuare una modalità d'espressione che sia in grado di conciliare al meglio forma e pensiero rappresentano delle sfide prioritarie per Margarete Susman e diverranno le passioni più sincere delle femministe del Novecento. Dall'altra c'è il desiderio di mettere da parte il lungo dibattito sulla battaglia per la conquista dell'uguaglianza con l'uomo e con le sue leggi, che aveva caratterizzato il femminismo borghese; in questo modo la Susman pone le basi del discorso sulla differenza che per prima Simone De Beauvoir tematizzerà in maniera sistematica.

La battaglia per una nuova lingua e una nuova immagine – che costituisce il perno teorico di questo saggio – non consiste in una distruzione del passato, quanto piuttosto nella possibilità di recuperare la dimensione umana *elementare* di Demetra che solo la lingua delle “matri”, nella sua profonda spiritualità, è in grado di riportare alla luce. È necessario, dunque, porre rimedio al

⁴³⁰ CORNELL, D., *Das feministische Bündnis mit der Dekonstruktion*, in VINKEN, B. (a cura di), *op. cit.*, pp. 279-318.

⁴³¹ CIXOUS, H., *Il riso della Medusa*, cit., p. 243.

⁴³² Cfr. IRIGARAY, L., *Parlare non è mai neutro*, cit., p. 279.

⁴³³ SUSMAN, M., *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, cit., pp. 144-45. [«Tra le immagini estreme della donna – tra Eva che porta il peccato al mondo e l'incorruttibile Madonna che, scevra di ogni peccato, concepisce Dio – non esiste alcuna strada intermedia, non c'è alcuna via di mezzo bensì un unico *aut aut*.»]

matricidio universale che è stato commesso agli albori della cultura e che ha generato il sistema patriarcale.⁴³⁴ Così Margarete Susman in *Frau und Geist*:

Urwissen aus dem Reich der Mütter. Es ist schweigendes Wissen; es legt sich nicht auseinander in einer Reihe klar gefügter Gedanken und Sätze, es äußert sich nicht in Schöpfung, Bild und Gestalt – es steigt unvermittelt auf aus dem Abgrund des Schweigens – und sein Wort selbst ist in undurchdringliche Stummheit eingehüllt.⁴³⁵

In questo saggio del 1931 e nelle conferenze tenute negli anni coevi quello del significato dell'esistenza femminile eterna – in quanto nucleo di lingua e conoscenza “estrane” e per tale motivo tenute a bada per secoli dal dominio del fallo e della logica – è un aspetto ricorrente. Il punto di partenza dello stare al mondo femminile deve essere il confronto con la *Magna Mater*, dunque con una forma femminile non più metafisica ma mitica.⁴³⁶ Il sapere femminile si configura come una dimensione muta non perché priva di cose da dire ma perché estraniata dal linguaggio universale che non tiene conto della differenza sessuale: quella che riconosciamo come lingua materna è in realtà la lingua del padre che si è imposta sul codice delle madri rimosso ed etichettato come un «linguaggio dell'altro».⁴³⁷

Uno spazio mitico, quello della Grande Madre, che rappresenta la storia viva nella quale le forme del destino femminile si intravedono più chiaramente. Non si tratta tanto dell'elemento femminile come nucleo sessuale da contrapporsi a quello maschile, quanto piuttosto della donna come essere umano nel suo rapporto immediato con la vita complessa:

Und die mythische Gestalt der Frau ist keine bloße Wesensschau [...]: die als Mutter über Mann und Weib stehende Verwalterin des großen Kreislaufes von Geburt, Tod und Auferstehung – Dienerin und Priesterin am Unsterblichkeitsmysterium des ständig sich erneuernden Lebens.⁴³⁸

⁴³⁴ Cfr. IRIGARAY, L., *Sessi e genealogie*, trad. it. di L. Muraro, Milano 1989, La Tartaruga, pp. 17-32; CAVARERO, A., *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma 1990, Editori Riuniti. Irigaray prende l'uccisione di Citinestra nell'*Oresteia* come un esempio paradigmatico di matricidio culturale dal quale si è sviluppato il patriarcato.

⁴³⁵ SUSMAN, M., *Frau und Geist*, cit., p. 2. [«Sapere originario del regno delle madri. Si tratta di un sapere silenzioso che non vuole disporsi in una chiara sequenza di riflessioni e di frasi congiunte, non si manifesta nella creazione, nell'immagine e nella forma, ma s'innalza direttamente dall'abisso del silenzio: persino la sua parola è avvolta in un impenetrabile tacere.»]

⁴³⁶ Cfr. SUSMAN, M., *Die Problematik des heutigen Frauendaseins. Entwurf*, dal Lascito di MS [DLA Marbach].

⁴³⁷ Cfr. CAVARERO, A., *Per una teoria della differenza sessuale*, in EAD., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano 1987, La Tartaruga, pp. 43-79.

⁴³⁸ SUSMAN, M., *Wandlungen der Frau*, in EAD., *Gestalten und Kreise*, cit., pp. 160-177, qui p. 164. [«E la forma mitica della donna non è una mera esposizione della sua esistenza, colei che, in quanto madre, sta al di sopra dell'uomo e della donna, amministra il grande ciclo della nascita, della morte e della resurrezione – servitrice e sacerdotessa del mistero dell'immortalità della vita che si rinnova in continuazione.»]

Nell'inossidabile fede di Antigone che non scende a compromessi con la legge dei padri, così come nella conoscenza oscura e chiusa dentro di sé delle Sibille, si manifesta un sapere avvolto nel mistero, una forza sfrenata che sorge dalle origini del mondo, una legge estranea eterna che, pur essendo nata prima dell'ordinamento maschile imposto dal *Geist*, da quello si è lasciata dominare:

Es ist das dunkle, geschichtsfremde Wissen der Sibyllen, das strenge, von keinem nachträglichen Gesetz zu erschütternde Wissen der Antigone um das unveräußerliche Recht des Lebens und des Todes, Wissen der Diotima aus dem verschlossenen Mysterium der Liebe.⁴³⁹

Le Sibille, Antigone e Diotima⁴⁴⁰ sono tre esempi di figure mitiche che nascono, secondo la Susman, da una spiritualità delle madri che non ha voce – un luogo, insieme, del non-detto e dell'indicibile –, che non si esprime nelle modalità semantiche e sintattiche dettate dalla logica, né tanto meno si concretizza in un'immagine, in una forma o in una creatura. Si tratta piuttosto di una conoscenza estranea all'uomo che assume una connotazione quasi dionisiaca:

Aber dieses Wissen ist ein der männlichen Welt fremdes. Es ist ein ursprünglicheres und geheimnisvolleres Wissen, nicht das helle, begriffliche Wissen des Verstandes, dessen Einsichten sich in der Zeit und mit der Zeit wandeln, sondern ein ewiges, unverrückbares Wissen um eine strengere und dunklere Ordnung, als die des wachen Geistes ist.⁴⁴¹

Il nucleo eterno femminile destinato ciclicamente a tornare, la maternità come evento che «colora l'intero essere» della donna e la dedizione amorosa come attitudine peculiare rappresentano i tre nodi tematici che definiscono la costellazione teorica susmaniana relativa alla *Geschlechterdifferenz*.

Data la sua connotazione essenzialistica, questo triangolo ciclico ed eterno entra evidentemente in contraddizione con la costruzione culturale segnata da un'avversione all'immobilità alla quale la Susman intende dare vita. L'eterno femminile al quale si allude si configura come una base solida, un punto di partenza per la realizzazione di quel compito culturale

⁴³⁹ SUSMAN, M., *Frau und Geist*, cit., p. 2. [«Si tratta del sapere oscuro, estraneo alla storia che è delle Sibille, di quel tenace sapere di Antigone che ruota intorno al diritto inalienabile della vita e della morte e che non si lascia toccare da nessuna legge esterna, è il sapere di Diotima che viene dal mistero chiuso dell'amore.»]

⁴⁴⁰ Cfr. CAVARERO, A., *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, cit., pp. 97-125; IRIGARAY, L., *Etica della differenza sessuale*, Edizione italiana a cura di L. Muraro e A. Leoni, Milano 1985, Feltrinelli. Diotima di Mantinea, sacerdotessa e donna sapiente, è l'unica donna che, parlando di amore, ha avuto il diritto di esprimersi nel Simposio, emblema del potere dell'ordine patriarcale nell'antica Grecia.

⁴⁴¹ SUSMAN, M., *Frau und Geist*, in «Die literarische Welt» nr. 12, VII (1931), p. 10. [«Ma questa conoscenza è estranea al mondo maschile. Si tratta di un sapere più originario e più misterioso, non è il sapere chiaro e razionale proprio dell'intelletto, i cui giudizi cambiano nel tempo e col tempo, ma parliamo di una conoscenza eterna ed immutabile di un ordine più rigido e più oscuro rispetto a quello dello spirito desto.»]

che deve essere sostenuto, come abbiamo visto, affrontando una «battaglia per la lingua e l'immagine».

II.5.2. Nuclei di critica al fallogocentrismo in *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* e in *Frau und Geist*

Con *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* e con *Frau und Geist* Margarete Susman annuncia degli aspetti culturali che si riveleranno centrali nel dibattito femminista novecentesco: in questo senso vi si possono indovinare delle tracce di critica al pensiero fallogocentrico. Il lavoro per un linguaggio femminile che sia in grado di scansare la coercizione imposta dall'ordine simbolico del linguaggio patriarcale costituisce, per esempio, uno dei punti di partenza dell'iter che seguiranno le teoriche francesi.⁴⁴² Alla mancanza di sintassi che la Susman di *Frau und Geist* rivendica come aspetto precipuo del sapere delle madri («es ist schweigendes Wissen; es legt sich nicht auseinander in einer Reihe klar gefügter Gedanken und Sätze»)⁴⁴³ sembrano fare eco le seguenti parole di Irigaray che nel suo *Speculum* argomenta come segue:

Sconvolgere la sintassi, interrompere il suo ordine sempre teleologico, con la rottura dei fili, con il taglio della corrente, con i guasti dei congiuntori e disgiuntori, l'inversione degli accoppiamenti, le modificazioni di continuità, d'alternanza, di frequenza e d'intensità.⁴⁴⁴

L'insufficienza di una prospettiva biologica, logo- e androcentrica che riduce la differenza tra i sessi a un discorso esclusivamente essenzialistico viene avvertita da Margarete Susman. Lo scardinamento della dualità dei sessi, così come la messa in discussione di quelli che Jacques Derrida definisce «feticci essenzializzanti»,⁴⁴⁵ sono traguardi indubbiamente ancora troppo lontani per la scrittrice. Tuttavia, la costruzione teorica dell'*Umweg*, che porta con sé l'adozione di metodi “differenti” e la necessità di individuare una base mitica in grado di legittimare l'affermazione sociale e culturale femminile, pone le basi di un pensiero moderno.

In termini di modernità, anche l'introduzione della figura di Antigone – citata dalla Susman in molti saggi sul femminile – è un elemento significativo. La storia di questa figura del mito – da Hegel considerata l'emblema del passaggio dal matriarcato al patriarcato⁴⁴⁶ – sarà infatti fatta assurgere a emblema di alcune riflessioni femministe, ma anche a simbolo della rivendicazione dei diritti umani:⁴⁴⁷

⁴⁴² Cfr. OSINKI, J., *Einführung in die feministische Literaturwissenschaft*, Berlin 1998, Erich Schmidt Verlag.

⁴⁴³ Cfr. Nota 435.

⁴⁴⁴ IRIGARAY, L., *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, cit., p. 137.

⁴⁴⁵ DERRIDA, J., *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Edizione italiana a cura di S. Agosti, Milano 1991, Adelphi.

⁴⁴⁶ Cfr. IRIGARAY, L., *Speculum*, cit., pp. 199-209.

⁴⁴⁷ Cfr. BUTLER, J., *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, trad. it. di I. Negri, Torino 2003, Bollati Boringhieri. Nel suo studio sull'Antigone, Judith Butler si confronta con la lettura di Luce Irigaray e con quella di Jacques Lacan.

Aber dieses Wissen ist ein der männlichen Welt fremdes. Es ist ein ursprünglicheres und geheimnisvolleres Wissen, nicht das helle begriffliche Wissen des Verstandes, [...]. Es ist das Wissen, wie man es in uralter Zeit dem Willen zuschrieb: Wissen aus dem Reich der Urmächte: der Mütter. Seinen reinsten Ausdruck hat das göttliche Gesetz in der Gestalt der Antigone gefunden, die im Kampf um die Leiche des Bruders ihr ganz ursprüngliches unerschütterliches Wissen um Leben und Tod dem nachträglichen des männlich-menschlichen Gesetztes entgegensetzt, um dann an diesem als dem herrschenden, äusserlich mächtigeren zugrunde zu gehen.⁴⁴⁸

Mettendo in discussione l'univocità dei legami di sangue – connessa al dovere di dare sepoltura al proprio fratello –, sfidando il potere patriarcale dello Stato – incarnato nella figura dello zio sovrano Creonte – e obbedendo a «leggi non scritte» che divergono da quelle della *polis*, Antigone stabilisce la “sua” legge attraverso una “sua” parola che non collima con quella dei padri. Rifiutandosi di negare di aver commesso il crimine punibile dalla legge di Tebe – l’aver dato cioè sepoltura al fratello Polinice –, Antigone si appella a una legge del cuore che racconta un ordine simbolico comune alle sole donne e che va al di là – cioè più in profondità – dell’ordine costituito.⁴⁴⁹ esso tange, attraverso il contatto con l’incesto, la dimensione presimbolica e arcaica del linguaggio poetico teorizzato da Julia Kristeva.⁴⁵⁰ Ciò che risulta estraneo all’autorità è proprio la fusione del linguaggio «sessuato» al femminile – incomprendibile all’ordine simbolico patriarcale – con quello «neutro» dell’autorità maschile che Antigone porta avanti nella sua drammatica battaglia individuale.⁴⁵¹

II.5.3. La non-immagine e l’indicibile: due premesse di soggettività femminile

Nella sua lettura di Nietzsche intitolata *Éperons. Les styles de Nietzsche* (1978) Jacques Derrida innesca un processo di decostruzione – che non equivale a “distruggere” bensì a far emergere le strutture portanti – della differenza sessuale. Nel testo si abbozza un triangolo edipico, uno scenario sessuale con uno sfondo filosofico nel quale la donna/madre gioca il ruolo della scrittura – che in Derrida rappresenta una struttura trascendentale nella svolta linguistica –, mentre

⁴⁴⁸ SUSMAN, M., *Probleme der Frau*, dal lascito DLA Marbach. [«Ma questo sapere è estraneo a quello puramente maschile. È un sapere originario e misterioso che si distingue da quello chiaro e astratto della ragione [...]. Si tratta di quella conoscenza che nella più remota antichità era consueto attribuire alla volontà: è il sapere che proviene dal regno dei poteri originari, il sapere delle madri. La legge divina ne ha trovato l’espressione migliore nella figura di Antigone la quale, combattendo per la sepoltura del fratello, oppone la propria indissolubile, originaria conoscenza della vita e della morte a quella, nata in un secondo tempo, della legge maschile e umana. E sarà proprio questa legge, dominante e apparentemente più forte, a sancire la rovina di Antigone.»]

⁴⁴⁹ Cfr. IRIGARAY, L., *Etica della differenza sessuale*, cit., pp. 85-88 e 92-95; cfr. ROMANO, E., *Antigone e Ismene*, in CALABRESE, R., (a cura di), *Felicità del dialogo. Relazioni tra donne*, cit., pp. 59-74.

⁴⁵⁰ Cfr. BOSSINADE, J., *Antigone: un’identificazione problematica nella scrittura delle donne*, in SVANDRLIK, R. (a cura di), *Il riso di Ondina*, cit., pp. 175-196.

⁴⁵¹ Cfr. BUTLER, J., *op. cit.*, p. 21.

l'uomo/padre quello del "fallogocentrismo". Alla fine vengono entrambi sostituiti da un rampollo androgino, una scrittura sovversiva e de-costruttiva.

Nel commentare lo stile femminile il filosofo francese ne sottolinea l'aspetto estraniante parlando, nello specifico, della donna come espressione di una distanza. Lo stile a cui allude non corrisponde a una scrittura femminile, bensì a un'operazione di osservazione metaforica che prescinde dalla sessualità, una sorta di «femminilità immaginata», per dirla con Silvia Bovenschen. Il fatto che Derrida consideri la donna il suo *sujet* è, di per sé, un evento teorico sostanziale che svela, insieme, sia il tema della sua argomentazione sia il ruolo di soggetto femminile nella scrittura, ancora così difficile da elaborare.

Interessante è il fatto che, pur teorizzando una scrittura femminile alla quale viene assegnato il compito di dare voce alla sfera del «fluttuante» e del «metonimico»,⁴⁵² Derrida condanni aspramente il femminismo, considerandolo un metodo fallogocentrico attraverso il quale la donna cerca di rendersi uguale all'uomo.⁴⁵³ La stessa Susman, molti anni prima, aveva individuato segni di stanchezza nel femminismo borghese. Altrettanto interessante è il fatto che, nel definire l'azione a distanza che caratterizza l'espressione femminile, Derrida si soffermi sulla sua non-identità e sulla non-figura, ossia sull'impossibilità di una sua rappresentazione:

Se bisogna tenersi a distanza dall'operazione femminile (dall'*actio in distans*) – e questo non significa il semplice avvicinamento, a meno che non si voglia rischiare davvero la morte – ciò vuol dire che la «donna», probabilmente, non è qualche cosa, l'identità determinabile di una figura che, questa sì, si annuncia a distanza [...]. In quanto non-identità, non-figura, simulacro, essa è forse l'abisso della distanza, il distanziamento della distanza, la forma/cesura, del distanziarsi, la distanza stessa se si potesse ancora dire, il che è impossibile, la distanza *in sé*.⁴⁵⁴

Quando la Susman parla della necessità di combattere per una nuova immagine della donna che si discosti da quella canonizzata dall'uomo non può certo immaginare la possibilità che il suo nucleo concettuale possa contribuire ad avviare l'importante processo di sganciamento dall'essentialismo che poi si verificherà. Eppure l'accento che la scrittrice pone sul concetto di *Bilderlosigkeit*, sulla necessità di ricorrere a una non-figuratività femminile, sembra annunciare alcuni nodi concettuali che il pensiero della differenza svilupperà intorno alla teoria della rappresentazione e alla necessità

⁴⁵² Cfr. WEIGEL, S., *Die Stimme der Medusa*, cit., pp. 210-13.

⁴⁵³ Cfr. DERRIDA, J., *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, cit., p. 62. «Il femminismo è l'operazione mediante la quale la donna vuole assomigliare all'uomo, al filosofo dogmatico, rivendicandone per sé la verità, la scienza, l'oggettività: e cioè, insieme a tutta l'illusione virile, l'effetto di castrazione che vi è implicito. Il femminismo vuole la castrazione – anche della donna. Perde lo stile, perde stile.»

⁴⁵⁴ *Ivi*, p. 50.

di non reprimere ciò che il sistema fallogocentrico ha definito come ir-rappresentabile perché estraneo ai suoi criteri di de-lineazione e di de-marcazione.⁴⁵⁵

Ma andiamo con ordine: Margarete Susman riserva all'aspetto culturale ebraico un ruolo che non va scisso da quello femminile. Nella sua costellazione il concetto della *Bilderlosigkeit*, analogamente a quello della *Erlöserin*, costituisce infatti un anello di congiunzione tra femminilità ed ebraismo. Come abbiamo visto, le donne romantiche hanno avuto un ruolo decisivo in questo processo di convergenza; la loro è stata una funzione di realizzazione dello spirito romantico:

Denn nur im Mittelpunkt der romantischen Welterfassung ist die eigentümliche Beziehung der Romantik zur Frau zu verstehen. Sie selbst hat messianische, hat erlösende Bedeutung. Christus und Sophie, Sophie und die Madonna, die Geliebte, die Mutter und Erlöserin sind eins.⁴⁵⁶

La forza messianica alla quale la Susman allude nella sua visione della donna del Romanticismo raccoglie sia lo spirito cristiano, che costituisce la struttura del movimento romantico stesso, sia l'elemento ebraico per il quale il messianismo rappresenta non solo una promessa positiva per il futuro ma anche una ferma contrarietà alla logica del conflitto.⁴⁵⁷ Nel processo culturale – peraltro sempre attuale – che vede il passaggio da un'immagine iconica ed eterna della donna a un'immagine reale e concreta, quella del Romanticismo è stata certamente un'esperienza chiave che ha costituito uno spartiacque. Tuttavia la categoria della soggettività femminile rimane ancora lontana dall'essere realizzata: la donna immaginata e rappresentata è destinata a rimanere ancora a lungo «il grande tema» e a rallentare il consolidamento del soggetto femminile.⁴⁵⁸

L'argomento relativo alla femminilità immaginata viene ripreso nel saggio *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* (1926). Partendo da un confronto tra la tradizione greco-cristiana – che si è imposta sulla cultura europea con la sua fede nell'univocità e con la sua ostilità nei confronti dell'Altro – e quella ebraica – che, nel conferire importanza al dubbio e alla dualità, ha dovuto cedere al dominio greco-cristiano –, la Susman chiarisce come la donna occidentale sia stata la vittima principale del “vizio” dell'immagine: essa è stata ridotta a una rigida opposizione tra Eva, la generatrice del peccato, e la Vergine Maria, simbolo sommo di purezza:

⁴⁵⁵ Cfr. LOCATELLI, C., *op. cit.*, pp. 56-57; cfr. CIXOUS, H., *Il riso della Medusa*, trad. it. cit., p. 235 sgg.

⁴⁵⁶ SUSMAN, M., *Die Weltanschauung der Romantik*, cit., p. 216. [«È solo ponendolo al centro della concezione del mondo romantica, infatti, che il rapporto particolare del romanticismo con la donna può essere capito. È lei stessa ad avere un significato messianico e redentore. Cristo e Sophia, Sophia e la Madonna, l'amata, la madre e la redentrica sono una cosa sola.»]

⁴⁵⁷ Cfr. CZAJKA, A., *Il dialogo messianico tra Ernst Bloch e Margarete Susman*, cit., pp. 262-63.

⁴⁵⁸ Cfr. BOVENSCHEN, S., *Die imaginierte Weiblichkeit*, cit., p. 23; SVANDRLIK, R., (a cura di), *Il riso di Ondina. Immagini mitiche del femminile nella letteratura tedesca*, cit., p. 9.

Zwischen den Randbildern der Frau: zwischen Eva, die die Sünde in die Welt bringt, und der unverführbaren Madonna, die sündenlos den Gott empfängt, gibt es keinen Weg, keinen Übergang, sondern einzig ein Entweder – Oder. [...] Und wenn wir uns nun fragen: Was ist es, was der Mann, der schöpferische – also der repräsentative – Mann, an der Frau so überschwänglich geliebt und verehrt und bis ins Göttliche gesteigert hat? So wird uns die erschütternde Antwort: Niemals – sie selbst. Immer eine Idee, ein Bild der Vollkommenheit.⁴⁵⁹

Imprigionata nel rigido dualismo Eva/Madonna, Peccatrice/Santa – nello spazio della figura «addomesticato» dal sistema fallogocentrico – la donna susmaniana, intraprendendo la sua lotta culturale per una nuova immagine di sé, deve mettere in atto un nuovo metodo e, lasciandosi guidare dalla logica dell'*Umweg*, uscire da quel sistema per prediligere l'avanzamento di una nuova etica; solo stando *al di fuori* di quel sistema essa può prescindere dal modello androcentrico che ha dettato le regole nella cultura occidentale, e del quale le donne hanno acquisito una lingua “estranea nell'estraneità”.⁴⁶⁰

Per smantellare il potere che l'uomo – in qualità di «pigmaliione» culturale – ha conferito all'immagine e alla rappresentazione del femminile, Margarete Susman vuole che a lei venga assegnato lo stesso divieto sull'icona che Israele ha posto su Dio e che lei argomenta in diversi saggi riguardanti l'idea messianica e lo spirito dell'Ebraismo.⁴⁶¹ Alla base di questo processo sta la valorizzazione della modestia che ha una radice ebraica: la Susman invita le donne a rispettare ciò che la Torah riconosce sotto il nome di *tzniuth*, ossia quel complesso di leggi attraverso le quali la donna ebrea decide di affermarsi non solamente come corpo ma anche e soprattutto come persona equilibrata e completa nella fisicità come nella spiritualità.⁴⁶² Nell'Ebraismo, la bellezza femminile riveste un valore poco rilevante rispetto al culto delle immagini al quale la cultura cristiana ha educato i suoi seguaci: le donne non vengono venerate per la loro bellezza, a loro non vengono dedicati canti di adulazione, né sono oggetto di contesa tra gli uomini.⁴⁶³

Della femminilità pura e libera di Rahel Varnhagen, nuovamente assurta a esempio paradigmatico, Margarete Susman apprezza l'ineffabilità suggerita da quel divieto che l'ebraismo pone sulla figura, basato sull'impossibilità di vedere Dio “ridursi” a una qualsivoglia manifestazione terrena:

⁴⁵⁹ SUSMAN, M., *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in *EuB.*, pp. 144-47. [«Tra le immagini estreme della donna – tra Eva che porta il peccato al mondo e l'incorruttibile Madonna che, scevra di ogni peccato, concepisce Dio – non esiste alcuna strada intermedia, non c'è alcuna via di mezzo bensì un unico *aut aut*. [...] E se ora ci chiediamo: qual è l'elemento che l'uomo creatore – dunque rappresentativo della sua epoca – ha più amato ed esageratamente adorato nella donna fino a innalzarla ad essere divino? La risposta che ci viene data è sconvolgente: mai lui ha amato la donna in sé. Sempre ne ha amato l'idea, la sua immagine di perfezione.»]

⁴⁶⁰ Cfr. CIXOUS, H., *Il riso della Medusa*, cit., pp. 236-37; cfr. WEIGEL, S., *Die Stimme der Medusa. Schreibweisen in der Gegenwartsliteratur von Frauen*, cit., p. 9.

⁴⁶¹ Cfr. SUSMAN, M., *Die messianische Idee als Friedensidee*, in *GeA*, pp. 56-67.

⁴⁶² Cfr. GHIANDELLI, G., *op. cit.*, pp. 53-58.

⁴⁶³ Cfr. HEUER, R., *Mutter in Israel – Muse der Romantik. Brendel Mendelssohn Veit – Dorothea von Schlegel*, in ALTENHOFER/HEUER (a cura di), *op. cit.*, pp. 27-47.

Dies Vertrauen zu ihrer eigenen Göttlichkeit ist der jüdischen Seele fremd. Für sie ist das Göttliche nie in das Irdische eingekehrt; sie ist für immer dem Gebot des Gottes treu geblieben, von dem ein Bild im irdischen Stoff sich zu machen verboten ist. Damit ist sie im Irdischen heimatlos geblieben. Sie lebt nicht in der endlichen Erinnerung, sondern in der unendlichen Hoffnung – ist reine Sehnsucht, ist selbst der unüberbrückte Abgrund zwischen dem Hier und dem Dort.⁴⁶⁴

La rappresentazione dell'anima di Rahel sembra in questo caso prendere le distanze dal femminile di *Vom Sinn der Liebe* il quale, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, lavora, nel suo processo di formazione culturale, con la divinità "estranea" che alberga dentro di sé per poi partorirla. La divinità che si annuncia qui, invece, è un'entità insieme "esterna" ed "estranea", destinata a rimanere esiliata nel mondo: si tratta di un'allusione alla *Shekhinah*, del divino femminile nella tradizione chassidico-ebraica che, come avremo modo di argomentare nel capitolo successivo, dimora nel popolo esiliato e che – aspetto che concerne questa parte della ricerca – non si converte mai in immagine ma persiste nella sua peculiare estraneità.

Il processo di emancipazione culturale femminile deve passare per una modalità di rappresentazione rinnovata, riappropriata, in virtù della quale la donna non è più disegnata dalla penna falsificante dell'ordine simbolico maschile. Se l'immagine femminile che l'uomo ha imposto sinora è stata caratterizzata da tratti di inverosimile iconicità, quella che dovrà affermarsi d'ora in poi richiede alla donna di guardarsi allo "specchio", di confrontarsi con l'immagine riflessa e di andare al di là di essa,⁴⁶⁵ trasformandosi da oggetto della rappresentazione, della narrazione, dell'azione a soggetto autoriale, psicologico, artistico. È proprio qui, infatti, che si gioca l'intero problema femminile:

Sie [die Frau] suchte sich im Bild des Mannes und fand sich nicht. Sie fand darin das Höchste und das Tiefste weiblichen Wesens, aber sie fand nicht ihre Wirklichkeit. Da begann das Ringen: das harte Ringen zwischen dem Bild des Mannes von der Frau und der Frau selbst. Dies Ringen ist das ganze Frauenproblem.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ SUSMAN, M., *Frauen der Romantik*, cit., p. 121. [«Questa fiducia nella propria divinità è qualcosa di estraneo all'anima ebraica per la quale il divino non ha mai assunto forma terrena alcuna. Lei è rimasta sempre fedele al messaggio di Dio del quale è vietato farsi un'immagine terrena. È per questo motivo che, nella dimensione terrena, l'anima ebraica è rimasta sempre senza patria. Lei non vive nel ricordo finito ma nella speranza infinita – è nostalgia pura, l'abisso insuperato tra il qui e l'aldilà.»]

⁴⁶⁵ ARZENI, F., *Al di qua dello specchio. Scrittrici della Germania Federale negli anni settanta*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Studi Tedeschi», n. 24 (1981), pp. 165-196. Il confronto con lo specchio è forse la metafora che rappresenta al meglio la modalità di indagine di auto-riflessione specificatamente femminile. Immediato è il rimando alla Irigaray, la quale applica la funzione speculare alla complessa costellazione descritta in *Speculum*.

⁴⁶⁶ SUSMAN, M., *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, cit., p. 145. [«Lei (la donna) si è cercata nell'immagine dell'uomo e non si è trovata. Vi ha trovato la più alta e la più profonda delle essenze femminili ma non la sua realtà. Qui ha avuto inizio la battaglia: la dura lotta tra l'immagine che l'uomo si è fatto della donna e quella che la donna si è fatta di se stessa. Questa lotta rappresenta il problema femminile nella sua totalità.»]

È così che, implicitamente, è possibile costruire le basi del soggetto femminile, uscendo dall'ordine simbolico imposto dall'uomo. Al discorso relativo all'immagine ebraico-femminile va associato quello inerente una ricerca della lingua – che rifletta, anche in questo caso, l'identità, la storia e lo status della donna ebrea e scrittrice – che sta particolarmente a cuore alla Susman: essa nasce dalla sinergia tra l'azione dell'ascoltare e l'attenzione per la sfera dell'indicibilità.

Accompagnata dal messaggio culturale dell'«Höre Israel!» – che per Margarete Susman ha una validità universale perché comprende l'accoglienza della certezza divina, il suono della voce proveniente dal caos del silenzio, la luce di salvezza irradiata nell'oscurità e sul profondo degli abissi⁴⁶⁷ – la lingua femminile ed ebraica, con il suo “doppio registro”, può rinascere facendo leva su un ascolto che abbracci l'inudibile, comprendendo ciò che Irigaray riconoscerà come componente tipica della “sintassi femminile”:⁴⁶⁸

Denn das »Höre Israel« bedeutet nicht ein Hören im gewöhnlichen Sinne. Es bedeutet nicht, dass ich hören soll, wie ich auf das höre, was Menschen sprechen oder was sonst um mich her ist, was mir selbstverständlich ins Ohr dringt -, es heißt im Gegenteil, dass ich nur hören kann, wenn ich all dies *nicht* höre, wenn ich es von mir tue, um ganz Ohr zu werden für das Eine, das – unendlich schwer vernehmbar über den Abgrund aller Abgründe herüberdringt – wenn ich es mit dem Einsatz aller meiner Kräfte durch den Lärm des Diesseits hindurch aus dem Schweigen des Jenseits hinausreiße.⁴⁶⁹

Il proverbiale silenzio femminile – al quale la Susman stessa fa più volte riferimento nel recuperare la dimensione mitica della donna – è determinato allo stesso tempo da un lungo divieto di parola imposto dalla legge patriarcale e dalla costrizione a esprimersi in un codice – la cosiddetta lingua madre – che, a dispetto della denominazione, ha universalizzato la specificità maschile rendendola “neutra”:⁴⁷⁰

Con il celebre aforisma di Nietzsche «Mulier taceat de muliere» – che annuncia l'invito, rivolto alle donne, a non esprimersi su se stesse – si apre il saggio susmaniano *Das Frauenproblem*, nel quale il tacere a cui allude Nietzsche viene interpretato come un ordine patriarcale al quale la donna ha dovuto a lungo obbedire. Lo stesso motto citato in *Al di là del bene e del male* viene

⁴⁶⁷ Cfr. SUSMAN, M., *Das Judentum als Weltreligion*, in *GeA*, pp. 105-121.

⁴⁶⁸ Cfr. IRIGARAY, L., *Speculum*, cit., p. 137.

⁴⁶⁹ SUSMAN, M., *Der jüdische Geist*, in «Blätter des jüdischen Frauenbundes für Frauenarbeit und Frauenbewegung», 9. Jg. (1933), ristampato in *EuB*, pp. 209-223, qui p. 210. [«Infatti l' “Ascolta Israele” non è un ascolto nel senso ordinario del termine. Non significa che io devo ascoltare nella modalità in cui do ascolto a ciò che gli esseri umani dicono o a ciò che mi accade attorno, a quello che, molto semplicemente, mi entra nell'orecchio. Esso significa piuttosto che io posso ascoltare solo nel momento in cui io tutto ciò non lo posso ascoltare, quando mi adopero per poter essere tutto orecchi per l'Unico che – soffocato e confuso in mezzo a milioni di voci di esseri umani ed altre cose – si fa strada in mezzo a tutto ciò passando sopra l'abisso di tutti gli abissi, nonostante sia un'entità veramente difficile da percepire. Io posso ascoltare nel momento in cui, impiegando tutte le mie forze, riesco a strapparli dal silenzio dell'al di là, facendo leva sul rumore dell'al di qua.»]

⁴⁷⁰ Cfr. CAVARERO, A., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, cit., pp. 43-79.

ripreso da Derrida nel saggio *Sproni*; al contrario della Susman, però, il filosofo francese non considera questo «tacere sulle cose femminili» una imposizione maschile quanto piuttosto un'impossibilità di trovare le parole di un linguaggio femminile, un fattore d'indicibilità che farebbe apparire questa citazione come una dichiarazione amichevole nei confronti delle donne.

La Susman è convinta che le donne del suo tempo debbano rompere il silenzio al quale hanno condannato loro stesse per secoli. Allo stesso tempo, però, proprio perché il tacere ha a lungo rappresentato una loro prerogativa, le donne devono essere in grado di far sentire la propria voce anche sorridendo come delle «meduse»,⁴⁷¹ spiegandosi cioè con la lingua del femminile che comprende la sfera del non-dicibile; nella sua duplice accezione di parola negata e di valida alternativa al linguaggio dello straniero, il silenzio riveste un ruolo centrale nella costellazione linguistica femminile perché è insieme privazione e prerogativa, sconfitta e possibilità.⁴⁷²

Nel chiedersi qual è la strada da seguire per poter plasmare una lingua che sia finalmente priva dei segni di corruzione ai quali l'uomo l'ha condannata e che non mostri inadeguatezza nel dare espressione ad alcuni concetti universali di puro valore – com'è il caso dell'amore, ad esempio – la Susman non solo pone una questione di grande attualità ma agisce con un'attitudine di rispetto per l'uso della parola. In una relazione tenuta a Francoforte nel 1930 ed intitolata *Geschlecht und Liebe*, la conferenziera afferma quanto segue:

Einmal entzieht sich diese Macht [das Geschlecht und die Liebe] grundsätzlich der Rede, gehört sie ins Reich des Schweigens, des Unaussprechbaren – und von altersher hat sie darum nur in Mythen, Sinnbildern und Dichtungen einen unmittelbaren Ausdruck gefunden. Zum anderen ist unendlich schwer, in dieser Zeit über sie zu reden. Wie soll man dieser Welt von Liebe sprechen? Sind nicht alle grossen, einst heiligen Worte in ihr entwertet, an ihrer Wirklichkeit unwahr und verlogen geworden? Klingt das Wort Liebe einer heutigen grausam zur Wirklichkeit erzogenen Generation nicht abgebraucht, überlebt, schal und romantisch?⁴⁷³

La Susman prosegue il suo discorso parlando delle responsabilità che le donne dovrebbero assumersi in quest'epoca di grande crisi culturale. È urgente la necessità di capire qual è il peso della parola nelle modalità di espressioni delle donne, in che modo il silenzio può essere conciliato

⁴⁷¹ WEIGEL, S., *Die Stimme der Medusa*, cit., p. 7; cfr. anche *La voce di Medusa. Ovvero del doppio luogo e del doppio sguardo delle donne*, trad. it. di R. Calabrese, in CORONA, D. (a cura di), *Donne e scrittura*, Palermo 1990, La Luna, pp. 51-63.

⁴⁷² Cfr. *ivi*, p. 55.

⁴⁷³ SUSMAN, M., *Geschlecht und Liebe. Vortrag gehalten (1930)*, DLA Marbach. [«Questa forza [l'amore e il sesso] sfugge fundamentalmente al discorso, lei appartiene al regno del silenzio, dell'indicibile e, da tempo, ha trovato espressione immediata solamente nel mito, nel simbolo e nella poesia. D'altra parte oggi è enormemente difficile parlare d'amore. [...] Come si può parlare d'amore oggi? Non è vero che tutte le grandi, sante parole sull'amore hanno perso il loro valore, sono diventate false e menzognere nel loro riscontro pratico? Come deve suonare la parola amore alle orecchie di una generazione abituata ad una realtà orribile? Come qualcosa di banale, superato, insulso, romantico?»]

con la parola stessa e fino a che punto la lingua può spingersi in una realtà in cui i vecchi ordini basati sulla razionalità sono stati scardinati:

Wir möchten wohl schweigen, weil das Schweigen so viel schöner und sanfter ist; gerade wir Frauen möchten es; aber wir müssen reden und gerade müssen es, weil unsere Stimme früher nicht gehört wurde. Wir alle müssen uns aneinander und miteinander zu klären versuchen; wir müssen zu erfahren suchen, wer wir sind und wo wir stehen, und wie wir den Mächten, die über uns herstürzen und uns mit jedem Tag – ja fast mit jeder Stunde ein neues Stück des alten Bodens unter den Füßen fortziehen, begegnen sollen. Und das kommt dem Sprechen über dieses dunkle Gebiet entgegen, dass wir überhaupt heute wieder um Mächte wissen. Dies Wissen war der Welt vor uns, die alle Mächte zu domestizieren, in ihre Ordnungen und Sicherungen einzufangen strebte, verloren gegangen.⁴⁷⁴

Come osserva Teresa De Lauretis, la passione delle studiose femministe per il linguaggio e la teoria è la diretta controparte di quel silenzio che ha a lungo contraddistinto l'esistenza materiale e intellettuale delle donne.⁴⁷⁵ Si tratta di un silenzio profondo, consapevole, alternativo alla parola ma non esclusivo al quale si avvicina il complesso discorso dell'isteria femminile, tematica d'indubbio interesse per la ricerca antropologica femminista alla quale, tuttavia, non è possibile dare spazio in questa sede:

Schweigen: das Schweigen ist das Merkmal der Hysterie. Die großen Hysterikerinnen haben die Sprache verloren, sie sind stimmlos, sie haben manchmal mehr als die Sprache verloren: sie werden bis zum Würgen gedrängt, nichts kommt durch: sie sind enthauptet, ihre Sprache ist durchschnitten und das, was spricht, wird nicht gehört [...] ⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ *Ibidem*. [«Noi vorremmo tacere perché il silenzio è tanto più bello e più dolce. Proprio noi donne vorremmo questo. Ma noi dobbiamo parlare e lo dobbiamo fare proprio perché la nostra voce è rimasta a lungo inascoltata. Noi tutti dobbiamo cercare di capirci reciprocamente. Dobbiamo cercare di capire chi siamo e dove ci collochiamo e come vogliamo rapportarci alle forze che ci soverchiano e che ogni giorno – anzi, quasi ogni ora – ci portano via un piccolo pezzo del vecchio terreno che abbiamo sotto i piedi. Ciò corrisponde al parlare di questa tematica oscura, al fatto cioè che noi siamo a conoscenza delle forze. Questo sapere era il mondo prima di noi che si sforzava di addomesticare tutti i poteri, di rinchiuderli nel loro ordine e nella loro sicurezza: questo mondo è andato perso.»]

⁴⁷⁵ Cfr. DE LAURETIS, T., *Genealogie femministe. Un itinerario personale*, in EAD., *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Prefazione di G. Grignaffini, trad. di L. Losi, Milano 1996, Feltrinelli.

⁴⁷⁶ CIXOUS, H., *Die unendliche Zirkulation des Begehrens*, cit., p. 32. [«Il silenzio: il silenzio è il segno distintivo dell'isteria. Le grandi isteriche hanno perso la parola, sono prive di voce, a volte hanno perso di più della loro lingua: vengono costrette a strozzare la voce, non passa più niente: sono decapitate, la loro lingua è tagliata, ciò che dicono rimane inascoltato»]

II.5.4. *Wandlungen der Frau* (1933): la fine dell'emancipazione femminile?

L'ottimismo che aveva caratterizzato i precedenti saggi, unito all'invito alla partecipazione politica e alla speranza in una rivoluzione femminile organica finalizzata a un miglioramento culturale comune ai due sessi, sono componenti che faticano a trovare spazio nello scritto intitolato *I mutamenti della donna*, l'ultimo che Margarete Susman dedica alla questione femminile.

In questo saggio la penna della Susman ostenta un'autorità e una vera padronanza della tematica nella misura in cui vi si predilige una sistematicità strutturale che si avvicina al trattato (il testo è suddiviso in paragrafi che si aprono con delle domande programmatiche alle quali la scrittrice cerca di dare, di volta in volta, una risposta esaustiva) e le teorie sul ruolo della donna in una società in preda a cambiamenti epocali vengono enunciate con nettezza: il progetto tangibile dell'inizio di un nuovo matriarcato nell'ambito del quale la donna possa intraprendere un percorso che conduca alla redenzione ne è un esempio lampante.

In *Wandlungen der Frau* si ripercorrono le tematiche che stanno maggiormente a cuore alla scrittrice: la disgregazione della coppia in quanto istituzione alla base della cultura occidentale; il rapporto con il movimento femminista; il recupero di una dimensione mitica femminile; il nuovo ruolo della maternità e, infine, la funzione "redentrica" che la donna è chiamata a ricoprire in una società da ricostruire.

La profonda crisi culturale che la Susman tematizza nei suoi saggi trova nel crollo della coppia borghese una cartina di tornasole per due motivazioni. Da una parte la scrittrice decide di affrontare una tematica familiare al dibattito del primo femminismo tedesco: quella del matrimonio in quanto microcosmo sociale che rispecchia l'oppressione femminile da parte dell'uomo.⁴⁷⁷ Dall'altra interviene la componente autobiografica legata alla fine del suo matrimonio col pittore e storico dell'arte Eduard von Bendemann. È probabilmente a partire da questi due fattori che la posizione della Susman rispetto all'uomo e al compagno, con il quale aveva cercato, fino a quel punto, di costruire un legame collaborativo, tende a cambiare.

Benché la difficoltà di individuare un riferimento culturale ancora valido all'interno di una coppia borghese oramai data per spacciata fosse già stata denunciata nel saggio *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, pubblicato sette anni prima, la scrittrice riponeva ancora una speranza nella realizzabilità di un progetto di coppia felice basata sulla cooperazione tra i sessi; con un linguaggio poetico di grande sensibilità, Margarete Susman esprimeva così la propria fiducia:

⁴⁷⁷Cfr. SECCI, L. (a cura di), *op. cit.*, pp. 25-32. Figure femminili tedesche di estrazione aristocratica come Ida von Hahn-Hahn e Malwida von Meysenburg ma anche le borghesi Fanny Lewald, Louise Aston, Louise Dittmar – quest'ultima autrice di un saggio intitolato *Das Wesen der Ehe* (1849) – sono le prime a denunciare un sentimento di inadeguatezza rispetto alla convenienza matrimoniale alla quale erano costrette.

Und nicht anders als die edle Rose, um in ihrer Form zu dauern, um nicht wieder zu verwildern, der Zucht, der Wachsamkeit, der Schere des Gärtners bedarf, bedarf auch die Form der Ehe zu ihrer Erhaltung der Zucht. Gewiss: immer noch – trotz allen guten Willens – kann ein Sturm kommen, der die Rose entblättert, der die Ehe entwurzelt und zerstört. Die wahrhaft gelungene Ehe ist immer Gnade, weil sie die Lösung eines unlösbaren Problems, einer unendlichen Aufgabe ist.⁴⁷⁸

La speranza legata alla possibilità di un rinnovamento nella coppia, di un suo possibile mantenimento non trova più nessuna ragione d'essere in *Wandlungen der Frau*: l'equilibrio tra i due sessi è ormai precario dato che l'uomo non ha più alcuno strumento per dedicarsi alla cura e al mantenimento della coppia stessa.

Il movimento d'emancipazione femminile sembra aver combattuto invano per ottenere un'uguaglianza con l'uomo e, solo ora, dopo aver investito parecchie forze, le donne si rendono conto di aver lottato contro un sesso indebolito, impaurito, svuotato:

Die Frauenbewegung in ihren Anfängen war unproblematisch und naiv. Sie ging aus von dem festen Boden einer Welt, deren geheimes Wanken sie noch nicht spürte. Indem sie die Gleichberechtigung vor den Gesetzen des Mannes, Mitarbeit an seinen Ordnungen und an seinem Werk, freie Einordnung ihres Eigenen in die männliche Welt erstrebte, erscheint ihr Kampf zunächst als ein Wettkampf mit dem Manne und seine Welt. Aber als sich ihr dann wirklich fast über Nacht die Tore zu der erstrebten Welt öffneten, da geschah es in dem ungeheuersten Zusammenbruch. Es zeigte sich: der Manne hatte der Frau gar keine Welt mehr anzubieten; alle seine Ordnungen und Gesetze waren zerfallen.⁴⁷⁹

La dissoluzione della figura maschile mette in discussione la possibilità di vedere nell'ordinamento del matrimonio – in quanto istituzione emblematica della cultura borghese dominante – un ancoramento stabile. Un crollo inevitabile, quello della coppia borghese, perché frutto, insieme, della fine della subalternità della donna – da considerarsi oramai indipendente sia sul piano economico che psicologico – e del ruolo preponderante dell'uomo:

⁴⁷⁸ SUSMAN, M., *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, cit., p. 161. [«E proprio come la nobile rosa che, per perdurare nella sua forma e per non inselvaticarsi, ha bisogno delle cure, dell'attenzione, della forbice del giardiniere, così anche la forma della coppia ha bisogno di cura per mantenersi. Certamente, malgrado tutti i buoni propositi, può arrivare un temporale a far cadere i petali della rosa, a sradicare e distruggere la coppia. La coppia che funziona davvero è sempre una grazia perché è la soluzione di un problema irrisolvibile, di un compito infinito.».]

⁴⁷⁹ SUSMAN, M., *Wandlungen der Frau*, cit., p. 161. [«Originariamente il movimento femminile era privo di problematiche ed ingenuo. Partiva dalla base sicura di un mondo del quale non era ancora in grado di avvertire l'instabilità. Puntando all'eguaglianza davanti alle leggi dell'uomo, al collaborare con i suoi ordinamenti e col suo lavoro, nonché ad un suo libero inserimento nel mondo maschile, la sua battaglia sembrava soprattutto una competizione con l'uomo e col suo mondo. Ma non appena, quasi finita la notte, le porte di quel mondo tanto desiderato le si aprirono davanti si verificò il più grande dei collassi. Tutto divenne subito chiaro: l'uomo non aveva più nessun mondo da offrire alla donna; tutti i suoi ordinamenti e tutte le sue leggi erano caduti.».]

Die heutige neue selbständige, selbstbewusste Frau mit dem großen Traum im Herzen, der auch noch im bescheidensten, mühseligsten Frauendasein kaum je völlig zu brechen ist, hat in dieser Welt keinen Partner. Sie ist auf sich zurückgewiesen, unermesslich allein.⁴⁸⁰

L'epoca di stravolgimenti rivoluzionari alla quale si stava assistendo non poteva lasciare indifferente una donna che, mai come in questo frangente, doveva prepararsi a una serie di cambiamenti che la riguardavano in prima persona.

La naturale predisposizione all'impavido confronto con l'estraneità e con l'abisso che caratterizza l'attitudine femminile le permette di misurarsi in maniera costruttiva con una realtà in progressiva dissoluzione che l'uomo – servendosi di strumenti fallogocentrici – non riesce più a controllare. La funzione chiave della donna in tale contesto è quella di registrare la distruzione dei vecchi ruoli che il patriarcato le aveva affidato e di avere il coraggio di dare vita ad una concezione rinnovata dell'eros e della coppia:

Die Lage der Frau selbst zwingt sie zu einer vollkommenen Umgestaltung und Neugestaltung des Eros. Denn die Frau, die in jeder Hinsicht gerade erst zu sich selbst zu kommen begann und ihr Leben bewusst auf sich genommen hatte, deren Tun ganz anders noch als das des Mannes gespeist war aus den Kräften und Träumen ihres tausendjährigen Schlafes, in dem sie nichts war als Mutter, Liebende und Geliebte, kam in diesem Augenblick nicht nur in eine chaotisch aufgelöste, sie kam auch in eine ihr zutiefst fremde, zweckhafte, rechnerische, überraionalisierte Wirklichkeit.⁴⁸¹

Il ruolo che Margarete Susman affida alle donne che vivono alla vigilia del Terzo Reich è analogo a quello che lei stessa aveva visto nella donna romantica: esso consiste in un compito di redenzione culturale. Partendo da un profondo processo di trasformazione di sé – che passa anzitutto per una maternità concepita non solo come fattore biologico ma anche come portatrice di «valori essenziali», come dirà la De Beauvoir – la donna dell'epoca di Weimar è chiamata a formulare un nuovo messaggio di redenzione della coscienza collettiva indirizzato a quella creatura persa e senza nome che è l'uomo. Confinando il ruolo di “redentrica” alla sola sfera femminile – tralasciando l'accezione ebraica, presente altrove –, la funzione salvifica presentata da Margarete Susman in questo saggio corre il rischio di ridursi a un autoconfinamento nella sfera dell'«escluso», dell'«altro» guardato dagli occhi del maschile. Costrette a dover rimediare agli errori commessi

⁴⁸⁰ *Ivi*, p. 168. [«La donna nuova di oggi, indipendente e cosciente di sé con il sogno più grande nel cuore, che neanche la più modesta e stentata esistenza femminile è in grado di infrangere completamente, non ha nessun partner in questo mondo. È auto referenziata, infinitamente solitaria.»]

⁴⁸¹ *Ivi*, p. 167. [«La condizione della donna la costringe ad una trasformazione completa e ad un rinnovamento dell'Eros. La donna, infatti, che ha appena iniziato in tutti i sensi a venire incontro a se stessa e che ha preso la propria vita su di sé in maniera consapevole, il cui operato era alimentato in maniera completamente differente rispetto a quello dell'uomo e cioè dalle forze e dai sogni di quel suo sonno centenario durante il quale è stata nient'altro che madre, amante ed amata, quella donna è approdata, in questo frangente, a una realtà che non solo è dissolta nel caos ma che è anche profondamente estranea a lei, finalizzante, calcolatrice, iperrazionalizzata.»]

dall'uomo o dall'ordine patriarcale, infatti, le donne si vedono preclusa la strada di creare «un mondo comune delle donne», una dimensione nella quale possano dialogare tra di loro senza dover rivestire il ruolo di “consolatrici” della controparte maschile.⁴⁸²

La funzione salvifica qui teorizzata da Margarete Susman va contestualizzata nella difficoltà di quei tempi, nella particolare condizione di emergenza – siamo nel 1933 – in cui questo saggio viene concepito e pubblicato:

Ein Aufsatz, den ich damals für die *Neue Rundschau* unmittelbar vor dem Aufstieg Hitlers wirklich unter Qualen geschrieben, weil ich fühlte, wie schon alles sich veränderte, wie diese schmerzliche Revolution in eine gänzlich andere einmündete, gibt etwas von dem damaligen Dasein der Frauen wieder.⁴⁸³

Alla luce di queste confessioni si comprende come l'urgenza di modificare e di riplasmare l'impianto culturale patriarcale andato in pezzi metta in moto, giocoforza, l'auspicio di un ritorno di un nuovo matriarcato:

Damit deutet sich abermals eine zentrale Rolle der Frau in der heutigen kathartischen Umbildung des Gewissens an. Sie ist nicht geringer als die des Mannes – ja, es scheint, als fiele der Frau in dem Vollzug der heutigen Wandlung die erste Rolle zu. Denn das weibliche Gewissen trägt ja schon seiner Struktur nach den Keim zu seiner eigenen Erweiterung in sich, weil es als Muttergewissen ursprünglich die Verantwortung für ein anderes Leben mit umschließt. [...] Vielleicht ist es dieser heutige Vorrang der Frau, der in den Herzen des Menschen den Gedanken an die Möglichkeit eines neuen Matriarchats erweckt. – Aber alles kommt darauf an, zu erkennen, dass dieses neue Matriarchat nicht leichter gewonnen werden kann als die neue Gestalt des Menschen überhaupt.⁴⁸⁴

Quello a una legge matriarcale non deve essere inteso come il ritorno ad un'epoca storica primordiale – come ampiamente illustrato da Bachofen,⁴⁸⁵ peraltro citato dalla Susman in questo stesso saggio – bensì va interpretato come una catarsi storica nella quale la figura mitica femminile

⁴⁸² Cfr. ROMANO, E., *Antigone e Ismene*, cit., p. 70.

⁴⁸³ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 137. [«Questo articolo l'ho scritto poco prima l'ascesa al potere di Hitler in preda alla sofferenza perché sentivo che tutto stava cambiando, che questa dolorosa rivoluzione stava sfociando in un'altra.»]

⁴⁸⁴ *Ivi*, p. 173. [«È così che si profila un ruolo centrale della donna nella trasformazione catartica attuale delle coscienze. Non è una trasformazione minore rispetto a quella dell'uomo, tutt'altro, sembra quasi che alla donna spetti il ruolo principale nella realizzazione dei cambiamenti odierni. La coscienza femminile porta con sé, secondo la propria struttura, il germe del proprio ampliamento perché essa, in quanto coscienza materna, contiene in sé, originariamente, la responsabilità per la vita altrui. [...] Forse è proprio questa priorità della donna, oggi, a risvegliare nei cuori degli esseri umani il pensiero della possibilità di un nuovo matriarcato. Ma tutto dipende dal riconoscere che la realizzazione di questo nuovo matriarcato non è certo cosa più facile del conferire nuova forma all'essere umano in generale.»]

⁴⁸⁵ La tesi principale del *Mutterrecht* (1861) di Johann Jakob Bachofen si riferisce al passaggio storico dal matriarcato al patriarcato e lo considera una svolta positiva verso la civiltà.

rappresenta la storia viva ponendosi – come *Magna Mater* – al di sopra dell'uomo e della donna a gestire il grande ciclo della nascita, della morte e della resurrezione. La sua deve essere quella funzione sovrastorica, dunque, che sottende alla sacralità della vita stessa.

III Capitolo

Essere ebrea dopo la *Shoah*

III.1. Scrivere dopo la *Shoah*: il libro di Giobbe e la crisi del dialogo

III.1.1. Margarete Susman e il dialogo ebraico-tedesco

Gli eventi storici che hanno costituito le cesure più forti nella lunga vita di Margarete Susman sono sostanzialmente tre: lo scoppio della Prima Guerra Mondiale, l'attentato a Rosa Luxemburg e a Karl Liebknecht e la *Shoah*. Un quarto evento di cesura è rappresentato dal divorzio dal marito Eduard von Bendemann, avvenuto nel 1928 e definito dalla Susman un «un velo nero sceso sulla mia vita»:⁴⁸⁶ alla stregua dei tre accadimenti precedenti questo può essere considerato un quarto, importante episodio di rottura.

In questo capitolo mi concentrerò sui saggi nei quali la Susman si è confrontata con la *Shoah* e con la figura di Rosa Luxemburg cercando, laddove possibile, di individuare dei punti di convergenza tra i concetti di doppia estraneità – che nei saggi sull'ebraismo del secondo dopoguerra tende, ma solo apparentemente, a scardinarsi – di pensiero femminile e, nel caso specifico della Luxemburg, di confronto con la scrittura epistolare. Sorprende notare, a proposito di quest'ultima, il fatto che le sue lettere vengano rilette e la sua figura riproposta – in una chiave assolutamente umana – solo a distanza di quasi quarant'anni dal suo brutale omicidio, avvenuto nel 1919.

Come moltissimi suoi colleghi, nel 1933 Margarete Susman fugge da Francoforte – dove si era trasferita in seguito alla separazione dal marito – e decide di trasferirsi a Rüschtikon am Zürichsee presso Zurigo, città nella quale aveva trascorso venticinque anni della sua vita e dove resterà fino alla morte. Durante il periodo della guerra la Susman non può pubblicare quanto avrebbe voluto dato che, a partire dal 1936, non le era più consentito scrivere per riviste ebraiche.⁴⁸⁷ In Svizzera lavora per due riviste socialiste: «Der Aufbau» e «Neue Wege», quest'ultima diretta dal teologo e fautore del socialismo religioso Leonhard Ragaz (1868-1945). Proprio a causa della sua presa di posizione esplicitamente contraria al regime le fu imposto, a partire dal 1939, il divieto di

⁴⁸⁶ Cfr. SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 111. «Wenige Tage später fiel dann jäh ein leises, im Grunde längst zu erwartendes Wort, das mitten in mein Leben traf. Und im selben Augenblick senkte sich über die Welt vor mir plötzlich ein schwarzes Tuch herab und deckte sie für immer zu.»

⁴⁸⁷ Cfr. UECKERT, C., *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, cit., p. 62.

pubblicazione anche in Svizzera.⁴⁸⁸ Guardata con sospetto e denigrata come una profuga, la Susman continua comunque a pubblicare con lo pseudonimo di Otto Reiner. Nello stesso 1939, poco prima dello scoppio della Seconda Guerra Mondiale, la sua sorella maggiore Paula e la sua cara amica Gertrud Kantorowicz – anche loro dirette a Zurigo – vengono fermate e deportate nel Lager di Theresienstadt. La sorella di Margarete si suicida prima di arrivare a destinazione; la Kantorowicz vi muore nel 1944, un anno prima della liberazione del campo di concentramento. Così la Susman ricorda i momenti della terribile attesa di un arrivo mai avvenuto:

Unvergeßlich ist das Warten dieser Wochen. Bei jedem Telefonanruf glaubten wir Nachricht von ihr zu erhalten. Dann endlich kam der Anruf, dass sie kommen würde. Sie kam nicht an. Wir warteten weiter, und endlich brachte die einzige von dieser Gruppe, die durch einen Zufall herübergekommen war, die Nachricht, dass sie an der Grenze festgenommen worden seien und meine Schwester sich das Leben genommen habe. Ich hörte später, sie habe im Tod so friedlich ausgesehen, ein Lächeln sei auf ihrem Antlitz gewesen.⁴⁸⁹

All'indomani della fine della Seconda Guerra Mondiale, Margarete Susman pubblica un testo nel quale cerca di interpretare la *Shoah* e di dare una risposta ai tanti perché legati alla catastrofe appena conclusasi. Non lo fa partendo da una tematizzazione storico-politica quanto, piuttosto, tentando di confrontarsi con le più grandi questioni relative al destino ebraico. Il libro si intitola *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volks* ed è considerato a oggi il titolo più autorevole della scrittrice.⁴⁹⁰

Come abbiamo visto all'inizio del secondo capitolo, l'intera vita di Margarete Susman è stata costellata da un dibattito costante e costruttivo tra Ebraismo e Cristianesimo, due confessioni tra le quali la scrittrice ha sempre oscillato con l'atteggiamento di chi cerca di attingere tutto ciò che di buono può venire da un loro incontro. Tale confronto si è spesso trasformato in un conflitto vitale tra due mondi separati che, in virtù di un desiderio di conciliazione, può trovare il modo di ritrovarsi in un principio unico:

Sich zu schließen ist das Streben jedes Zwiespaltes, der ein lebendiger ist, und so trägt jede dualistische Welterfassung den Drang zur Versöhnung der Welthälften in sich. Je größer die Kluft ist, um so gewaltiger wächst der Drang zu ihrer

⁴⁸⁸ Cfr. *ibidem*. Si trattava di un divieto di pubblicazione che coinvolgeva tutti gli intellettuali immigrati in Svizzera che si esponevano politicamente.

⁴⁸⁹ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 156. [«L'attesa di quelle settimane non si può dimenticare. A ogni telefonata speravamo di ricevere un suo messaggio. Poi, finalmente, chiamarono per dire che sarebbe arrivata presto. Ma non arrivò. Aspettammo ancora fino a quando, finalmente, l'unica del gruppo che, per puro caso, era riuscita a raggiungere la Svizzera ci portò la notizia che loro erano state bloccate al confine e che mia sorella si era tolta la vita. Più in là mi dissero che la sua era stata una morte pacifica perché, sul morire, un sorriso brillava sul suo volto.»]

⁴⁹⁰ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volks*, Zürich 1946, 1948², Steinberg Verlag; Freiburg/Basel/Wien 1968, Herder; Frankfurt a. M. 1996, Jüdischer Verlag. In questa tesi si fa riferimento all'ultima edizione del testo. Anche l'edizione italiana a cura di G. Bonola del 1999 si basa su quest'ultima uscita.

Überbrückung, um so mehr muss dieser Drang ein Selbständiges, für sich Bestehendes werden, das sich als Prinzip, als Gestalt, als Engel und schließlich als Person, die beider Welthälften Anlage in sich trägt, herausstellt.⁴⁹¹

Per anni la scrittrice è stata la fautrice di un messaggio interreligioso di pace e di comunanza tra i due mondi, convinta del fatto che il dialogo ebraico-tedesco potesse costituire, prima dell'ascesa al potere di Hitler e dello sterminio degli ebrei, l'unico rimedio all'antisemitismo. In questo senso era soprattutto il concetto filosofico dell'amore – veicolato dall'«Amor Dei intellectualis» di Spinoza che Margarete Susman commenta in un importante saggio dedicato al pensiero del filosofo⁴⁹² – a poter rappresentare il fondamento del dialogo interreligioso e del confronto tra l'ebreo e Dio; quest'ultimo, secondo l'interpretazione susmaniana del pensiero di Spinoza, avrebbe una matrice anzitutto metafisica:⁴⁹³

Der einzige Punkt, an dem Liebe und Wahrheit sich berühren, ja in dem sie zusammenfallen, ist in Spinozas geistiger Liebe zu Gott ergriffen: in dem Begreifen der Dinge in ihrem Verhältnis zum Absoluten besitzen wir den letzten Sinn der Wahrheit wie die letzte Wahrheit der Liebe. Und in der Vorstellung intuitiven Begreifens, reinen sich-Versenkens in die Natur der Dinge durchdringen sich bei Spinoza Liebe und Wahrheit mit einer so heiligen Gewalt, dass wir an diesem Punkt aus dem starren göttlichen Gesetz den Blitz der Liebe springen sehen und in der rückgewandten Liebe zum Absoluten, in der erkannten Abhängigkeit von seinem Gesetz die wahre Freiheit des Menschen begreifen.⁴⁹⁴

L'amore, un tema che attraversa l'intera opera della scrittrice, costituisce la forza divina per eccellenza, l'elemento in grado di smuovere il sistema razionale dominato da norme predefinite e di esprimere quella libertà dell'anima che Margarete Susman rintraccia nel pensiero spinoziano. Nella «lingua dell'amore», che favorisce l'incontro tra la centralità della lingua come elemento caratterizzante dell'essere umano e il rapporto dialogico come veicolo di scambio amoroso, la

⁴⁹¹ SUSMAN, M., *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, cit., pp. 101-102. [«Quello di unirsi è lo scopo di ogni dissidio vitale, quella concezione dualistica del mondo, dunque, porta con sé la spinta verso la conciliazione delle due metà del mondo. Più grande è il divario, più forte sarà la spinta per la costruzione di questo ponte: in misura maggiore questa spinta deve diventare qualcosa di indipendente, di valido per sé. Un elemento che sia in grado di rivelarsi come principio, come forma, come angelo e, infine, come persona, portando dentro di sé la disposizione di entrambi i mondi.»]

⁴⁹² Cfr. SUSMAN, M., *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, in *Vom Judentum – Ein Sammelbuch*, a cura di H. Kohn, Leipzig 1913, Kurt Wolff, pp. 51-70; ristampato in *GeA*, pp. 85-104.

⁴⁹³ Cfr. MALAGOLI, R., *Margarete Susman und der deutsch-jüdische Dialog*, in HORCH/DENKLER (a cura di), *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/ 1938. Dritter Teil*, Tübingen 1993, Niemeyer, pp. 351-362.

⁴⁹⁴ SUSMAN, M., *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, cit., pp. 93-94. [«L'unico punto in cui amore e verità si incontrano, nel quale cioè coincidono, è compreso nell'amore spirituale che Spinoza ha per Dio. Nella comprensione delle cose nel loro rapporto con l'assoluto possediamo il senso ultimo della verità come l'ultima verità dell'amore.»] Il saggio su Spinoza ha avuto un ruolo molto importante nella carriera di Margarete Susman. Molti anni più tardi, Paul Celan troverà in questo scritto molti riferimenti fondamentali per la costruzione della propria spiritualità ebraica. [Cfr. KOELLE, L., *Hoffnungsfunken erjagen. Paul Celan begegnet Margarete Susman*, in GAISBAUER/HAIN/SCHUSTER (a cura di), *Unverloren. Trotz allem*, Wien 2000, Paul Celan Symposium, pp. 84-144]

Susman trova l'essenza del sentimento ebraico, quella che Buber definisce, facendo riferimento al pensiero della collega, «die tiefste originale Idee des Judentums».⁴⁹⁵

A partire dalla sua esperienza personale, dal suo essere «persona di soglia [...] che subisce le rotture, non le provoca e non le impone»⁴⁹⁶ la Susman desidera mettere in contatto lo spirito tedesco e lo spirito ebraico ma conferendo a questo rapporto un respiro universale che trova nell'amore interpersonale così come nel dialogo chassidico tra Dio ed essere umano le sue espressioni migliori:

Als einzige Entflammung der menschlichen Aktivität, als der universale aktive Affekt, der sich gegen alle Leidenschaft, alles Leiden, das nicht von Gott und so eins mit dem Tun ist, gegen alles Leiden, das von Fremdem, Einzelnem stammt und uns lähmt, mit der tätigen Kraft des Begreifens und Klärens wendet und das dunkle Gewölk mit dem hellen heiligen Licht der Wahrheit durchglüht und zerreisst, ist die Liebe die einzige Freiheit des Lebens. Eine Freiheit, die sich von der Kantische-Fichteschen Freiheit unterscheidet wie die Gesetzgebung Mosis von der Tat des Prometheus.⁴⁹⁷

In importanti saggi teologico-politici come *Die Revolution und die Juden* (1919) o *Das Judentum als Weltreligion* (1932) la Susman mette l'accento sull'appartenenza degli ebrei alla cultura, alla lingua e al modo di pensare tedeschi. Basandosi sulla propria percezione, l'autrice sottolinea in più occasioni come molti ebrei apprezzino maggiormente la propria identità tedesca a discapito di quella ebraica, proprio perché in Germania hanno trovato la loro patria terrena, pur tenendo conto della sua intrinseca provvisorietà:

Ich möchte zuerst den Deutschlands untersuchen. In ihm haben wir uns, unser Leben, Denken und Werten empfangen; die Sprache, in der wir in die Gemeinschaft der Lebenden aufgenommen wurden, ist die deutsche. In ihr blieb uns längst kein Rest von Fremdheit. In ihr ist uns die Welt erschlossen, haben wir alle Begriffe, haben wir die ganze Kultur, deren Resultat wir selber sind, empfangen. Wir haben deutsche Menschen lieben gelernt, deutsche Gedanken zu den unseren gemacht und fruchtbar weitergedacht, und viele von uns sind zweifellos mehr Deutsche als Juden.⁴⁹⁸

Dopo la morte di Hermann Cohen (1918) e di Franz Rosenzweig (1929), Margarete Susman era considerata, nell'ambito dell'intelligenza ebraica, una voce autorevole dell'ebraismo liberale,

⁴⁹⁵ Cfr. SCHLÖSSER, M., *Margarete Susman: Sprache der Liebe*, in ID. (a cura di), *op. cit.*, pp. 50-61.

⁴⁹⁶ SONINO, C., *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca. La fine e dopo*, cit., p. 169.

⁴⁹⁷ *Ivi*, p. 95. [«In quanto unico accendimento dell'attività umana, come universale, attivo affetto che si oppone a tutta la passione, a tutto il dolore che non proviene da Dio ed è quindi un tutt'uno con l'agire, che si oppone a tutto il patire che proviene dall'estraneo, dall'individuale e che ci paralizza, si volta con la forza attiva della comprensione e della spiegazione e infiamma e squarcia l'oscurità delle nuvole con una luce sacra e luminosa, l'amore è l'unica libertà della vita. Una libertà che si distingue dalla libertà kantiana-fichtiana come la legislazione di Mosè dall'azione di Prometeo. Questa è una libertà concreta, priva di compromessi, libertà dalle divinità e dagli esseri umani.»]

⁴⁹⁸ SUSMAN, M., *Die Revolution und die Juden*, in *GeA*, p. 130. [«Vorrei anzitutto osservare la [situazione] tedesca. In essa abbiamo ritrovato noi stessi, la nostra vita, il nostro pensiero e i nostri valori; la lingua con la quale siamo stati accolti nella comunità è la lingua tedesca. In essa, ormai da tempo, non riconosciamo più alcuna impronta di estraneità. In essa si schiude il nostro mondo e da essa abbiamo ricevuto tutti i concetti, la nostra intera cultura della quale noi siamo i risultati. Abbiamo imparato ad amare la gente tedesca, i pensieri tedeschi li abbiamo fatti nostri e li abbiamo portati avanti in maniera proficua. Molti di noi si sentono indubbiamente più tedeschi che ebrei.»]

fautrice dell'integrazione delle due culture ma consapevole, d'altro canto, del pericolo sempre presente dell'assimilazione.⁴⁹⁹ La Susman contribuisce a porre le basi della cosiddetta "rinascita ebraica", una formazione culturale che ha visto il suo atto di nascita nel 1913 con la pubblicazione della raccolta di saggi *Vom Judentum* curata da Hans Kohn, fortemente voluta dall'associazione dei giovani sionisti di Praga chiamata *Bar Kochba*.⁵⁰⁰ A questo volume collaborano i rappresentanti più in vista del sionismo culturale (da Martin Buber a Karl Wolfskehl, da Gustav Landauer a Jakob Wassermann): l'unica voce femminile è quella di Margarete Susman, con il saggio su Spinoza al quale si è precedentemente accennato.⁵⁰¹

Questa corrente di rinnovamento ebraico metteva al centro della riflessione una dialettica costruttiva tra teologia e politica e, concentrandosi soprattutto sull'eco ebraica nel mondo culturale tedesco, non contemplava la Palestina come nuovo centro dell'attività ebraica. Il suo scopo era, invece, quello di migliorare l'autoconsapevolezza della minoranza ebraica tedesca e di dare credito a una conoscenza più profonda della società da parte della maggioranza ebraica.⁵⁰² Con fermezza la Susman esprimeva la propria opinione sull'occupazione palestinese già nel 1919:

Palästina ist ein kleines Land, es ist zu klein für sein Volk, das in den Jahrtausenden der Verbannung mächtig gewachsen ist: es kann dies Volk unmöglich ganz aufnehmen; zahllose Juden werden immer im Ausland verbleiben müssen; eine Heimat im vollen, räumlich erfüllten Sinn des Wortes kann dieses Land seinem Volke nicht werden.⁵⁰³

La riforma dell'ebraismo che la Susman sosteneva puntava sulla rilettura delle leggende chassidiche di matrice orientale nel tentativo di adattare alla realtà contemporanea. A partire dall'esperienza mistica del Chassidim e da quella del mondo come esilio della *Shekinah*, per la Susman era indispensabile che l'uomo non fosse più oggetto passivo del proprio destino ma che decidesse attivamente e responsabilmente di misurarsi con la divinità e ragionando, messianicamente, in prospettiva futura.⁵⁰⁴ «Damit hat das Judentum den Menschen als das Wesen enthüllt, dessen Teil ist, auf dem *Wege* zu sein. Auf dem Wege aber zu eine Zukunft, die ihm nicht einfach zugeteilt ist,

⁴⁹⁹ Cfr. BONOLA, G., *La testimone cieca*, cit., p. 151.

⁵⁰⁰ Cfr. DI CESARE, D., *op. cit.*, p. 91. *Bar Kochba* era il nome che un gruppo di giovani studenti ebrei praguesi scelsero per la loro organizzazione orientata al cultursionismo e al sionismo socialista. Vi aderirono, tra gli altri, Max Brod, Franz Kafka e Martin Buber. Sarà questa la base sulla quale Buber lavorerà per costituire altre due associazioni contrarie all'istituzione "forzata" di uno Stato ebraico in Palestina e favorevoli a lavorare per una pacifica convivenza tra arabi ed ebrei: si tratta della *Jüdische Gesellschaft für Internationale Verständigung* (1921) e di *Berit Shalom* (1925).

⁵⁰¹ Cfr. KLAPHECK, E., *Teologia politica per amore*, cit., p. 24.

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ SUSMAN, M., *Die Revolution und die Juden*, cit., p. 133. [«La Palestina è un piccolo paese, troppo piccolo per il suo popolo che nei secoli dell'esilio è cresciuto a dismisura: è impossibile che riesca ad accoglierlo. Moltissimi ebrei dovranno rimanere per sempre in esilio all'estero. Questo paese non potrà mai essere per il suo popolo una patria nel senso proprio, geografico del termine.»]

⁵⁰⁴ Cfr. DELF, H., *"In diesem Meer von Zeiten, meine Zeit!" Eine Skizze zu Leben und Denken der Margarete Susman*, in DICK/HAHN (a cura di), *op. cit.*, pp. 248-265; cfr. CZAJKA, A., *Il dialogo messianico tra Ernst Bloch e Margarete Susman*, cit., p. 261 sgg.

sondern der er lebenslang entgegenwandern muss.»⁵⁰⁵ Definendo la mistica chassidica un'educazione alla responsabilità e all'azione di fronte al destino di Dio, la Susman appoggiava così una religione basata sull'attivismo:

Im Zentrum der chassidischen Lehre steht der Gedanke der Verantwortung des Menschen für das Schicksal Gottes in der Welt, der in der Lehre von der in der Welt verbannten Schechina, der wandernden irrenden Gottesherrlichkeit, seine Begründung gefunden hat.⁵⁰⁶

Gli anni successivi alla Seconda Guerra Mondiale vedono l'inevitabile ammissione dell'irrealizzabilità del progetto di un dialogo ebraico-tedesco.⁵⁰⁷ Per comprendere la nettezza di tale presa di coscienza è sufficiente paragonare due saggi della scrittrice pubblicati prima e dopo la *Shoah*. Il saggio *Die Brücke*, scritto nel 1926, che illustrava le ragioni di un auspicabile "ponte" tra le due religioni, viene "rivisto" in un articolo del 1962 intitolato *Judentum und Christentum von 1962 aus gesehen*. *L'incipit* mette in discussione la speranza di recuperare la più remota possibilità di uno scambio:

Die Verständigung und Versöhnung des Deutschen mit dem Juden, auf die beide zu hoffen allen Anlass hatten, ist im verheißungsvollen Augenblick grausam zerstört worden. Heute stellt sich nun nach dem furchtbaren Geschehen die bange Frage, ob ein neues deutsches Judentum wieder entstehen kann. Mir erscheint es unmöglich. Der Schlag war zu hart, die Aussaat zu furchtbar und folgenswer. Gewiss gibt es wieder Juden in Deutschland, aber es gibt kein deutsches Judentum mehr [...].⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ SUSMAN, M., *Judentum als Weltreligion*, in *GeA*, p. 119. [«In questo modo l'ebraismo ha scoperto l'essere umano come un'essenza che trova nel percorrere una strada il proprio ruolo principale. Una strada che porta però ad un futuro che non è stato assegnato ma incontro al quale egli si deve incamminare.»]

⁵⁰⁶ SUSMAN, M., *Der jüdische Geist*, cit., p. 217. [«Al centro della dottrina chassidica sta la riflessione sulla responsabilità dell'essere umano per il destino di Dio nel mondo che trova il suo fondamento nell'insegnamento della Schechina, l'autorità divina errante bandita dal mondo.»] Il Chassidismo (il Movimento dei Pii) fu fondato nel 1700 in Europa Orientale da Israel Ben Eliezer. Rispetto all'Ebraismo – concentrato sullo studio –, il Chassidismo si dedica maggiormente alla spiritualità, accentuando sia i momenti di preghiera sia la tensione messianica. Molti erano i movimenti di *chassidim* itineranti che, attraverso manifestazioni di canto e di danza, trasmisero il loro entusiasmo e la loro conoscenza in Ucraina e in Polonia. Margarete Susman, sulla scia di Martin Buber, si farà aperta sostenitrice di un rinnovamento religioso anche sulla base della riscoperta del *Chassidismo*. In linea di principio, la riscoperta di posizioni mistiche chassidiche da parte di Buber e Susman si oppone all'avanzamento di correnti politico-nazionali come il sionismo. [cfr. LUZZATI/DELLA ROCCA, *Ebraismo. I dizionari delle religioni*, Milano 2007, Mondadori, pp. 172-173]

⁵⁰⁷ BONOLA, G., *op. cit.*, p. 153. Si tratta di un sentimento condiviso dall'intelligenza ebraica che trova nelle posizioni di contestazione espresse da Gershom Scholem negli anni Sessanta le sue manifestazioni più estreme. Partendo da un atteggiamento di scetticismo rispetto ad una simbiosi tra ebrei e storia culturale tedesca, Scholem, pur apprezzando l'opera giobica della Susman, definisce impossibile il tentativo, avanzato dalla filosofa, di conciliare metafisica cristiana e metafisica ebraica. Saranno proprio queste posizioni sionistiche più radicali ad imporsi sul pacifismo religioso auspicato dalla Susman.

⁵⁰⁸ SUSMAN, M., *Judentum und Christentum von 1962 aus gesehen*, in *GeA*, p. 24. [«L'intesa e la riconciliazione dei tedeschi con gli ebrei, nella quale avevano entrambi motivo di sperare, è andata terribilmente distrutta nel momento più promettente. All'indomani di eventi catastrofici ci poniamo una domanda penosa: può nascere un nuovo ebraismo tedesco? A me sembra impossibile. Il colpo è stato troppo duro, la semina terribile e gravida di conseguenze. Certamente ci sono molti ebrei in Germania, ma di un ebraismo tedesco non si può più parlare.»]

L'identificazione con la cultura tedesca, unita all'amore per la Germania, rivelano il loro volto oscuro. Ciò che resta dell'antica simbiosi è dolorosa estraneità e diffidenza, rabbia e delusione, autocritica e rimpianto ma, in un primo momento, anche speranza di impiegare le poche energie residue in una lotta per il popolo ebraico:⁵⁰⁹

Der Kirche gegenüber steht die Synagoge; hier steht Bau gegen Bau. Aber stürzen nicht in diesem Augenblick beider Mauern vor dem Sturm des Wirklichen ein? Die Scheidung zwischen Kirche und Synagoge ist heute nicht die volle Wirklichkeit von Judentum und Christentum. Die Entscheidung für oder wider Christus verläuft in ihrer lebendigen Wahrheit jenseits alles Gebauten und Geformten. [...] Jeder feste Besitz ist uns entrissen; wir kennen allein das Ringen.⁵¹⁰

Eppure la Susman non demorde. Mantenere in vita la simbiosi ebraico-tedesca con la progressiva presa di coscienza della tragedia della *Shoah* rappresenta per lei la sfida più grande. La disposizione della scrittrice è, malgrado una progressiva presa di coscienza dei misfatti e malgrado l'ammissione di una enorme difficoltà nel confrontarsi con tanto orrore, quella di resistere alla sofferenza per tenere vivi i fili di un ebraismo tedesco condannato alla morte dopo l'orrore di Auschwitz. Lo farà concretamente aderendo al circolo di orientamento socialista di Leonhard Ragaz e lo comunicherà nei saggi nati dopo il 1945, nei quali lascia trapelare il dolore per il fallimento del progetto spirituale di una vita. In questo Margarete Susman palesa la sua vicinanza spirituale a Franz Rosenzweig e al suo *Stern der Erlösung*:

Auch der große Heimkehrer zum jüdischen Geist und Leben, Franz Rosenzweig, hat ausgesprochen, dass wenn einmal Deutschtum und Judentum auseinandergerissen werden sollten, er diese Operation nicht lebendig überstehen würde.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Cfr. CALABRESE, R., *Dopo la Shoah*, cit., pp. 20-27.

⁵¹⁰ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, cit., p. 125. [«Di fronte alla chiesa sta la sinagoga; qui vi è costruzione contro costruzione. Ma in questo momento entrambi i muri non rovinano forse sotto la bufera della realtà? La separazione tra chiesa e sinagoga oggi non è la piena realtà di ebraismo e cristianesimo. La decisione per o contro Cristo passa, nella sua realtà viva, al di là di quanto è costruito o provvisto di forma. [...] Ogni saldo possesso ci è strappato, conosciamo solo il lottare.» Trad. it. di G. Bonola, *Il libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, cit., p. 97]

⁵¹¹ *Ivi*, p. 67. [«Anche il grande riconvertito allo spirito e alla vita ebraica, Franz Rosenzweig, ha sostenuto che se mai germanità ed ebraismo fossero stati separati chirurgicamente in lui, egli non sarebbe sopravvissuto all'operazione.» Trad. it. cit., p. 45]. Nel 1964, Margarete Susman dedica a Franz Rosenzweig un saggio nella sua raccolta *Gestalten und Kreise*.

III.1.2. *Das Buch Hiob*: la problematica giobica in Margarete Susman

In *Das Buch Hiob oder das Schicksal des jüdischen Volkes* la figura di Giobbe e la tragedia della *Shoah* vengono argomentate in una forma saggistica matura, ampia ed organica. Il destino del popolo ebraico si rispecchia nella vita di Giobbe, «figura che è patrimonio comune di ebrei e cristiani».⁵¹² Giobbe, come Margarete Susman davanti alla *Shoah*, non si vuole limitare a subire la sofferenza inflitta da Dio ma desidera indagarne l'essenza, porsi dei quesiti sulla ragione di tanta ingiustizia, sebbene non sia possibile dare loro una risposta.

In realtà, già a partire dal 1926, la scrittrice, avvertendo i segni di un antisemitismo dilagante, aveva trovato in Giobbe una figura emblematica per rappresentare il destino del popolo ebraico. La Susman trova nella sua storia il paradigma più adeguato a interpretare la tragica situazione storica alla quale è condannato l'ebraismo tedesco: tale figura diventa il *Leitmotiv* dei suoi saggi degli anni Trenta (*Das Hiobproblem bei Franz Kafka*, 1929; *Hiob*, 1933; *Hiob und unsere Zeit*, 1936).⁵¹³ La decisione di utilizzare la storia di Giobbe come chiave di lettura del cammino di Israele e del destino ebraico è inedita: con gli anni la Susman aveva acquisito una conoscenza tale della tradizione biblica da permetterle di leggere la storia degli ebrei ricorrendo alla figura di un uomo non ebreo. Questa scelta interpretativa avvalorava la presenza di quell'atteggiamento liberale che sfugge al canone interpretativo, di quella filosofia di vita basata sulla necessità di creare dei «ponti» tra le tradizioni che la scrittrice adotta nell'approcciarsi alle Sacre Scritture e che sceglie spontaneamente di attualizzare nella propria letteratura.⁵¹⁴

Giobbe è colui che, sebbene sia innocente, è condannato a sopportare una colpa eterna e a soffrire da giusto: egli non riesce a comprendere il giudizio di Dio e, in uno stato di totale solitudine e disperazione, leva la propria voce contro di Lui. Dio risponde furiosamente a tale affronto e lo accusa di non aver preso parte alla creazione del mondo: Giobbe finisce per rassegnarsi a non comprendere la creazione di Dio e la accetta come data.

⁵¹² SONINO, C., *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca*, cit., p. 176.

⁵¹³ Interessante è la questione della giustizia che, secondo la Susman di *Das Hiobproblem bei Franz Kafka*, Kafka condivide con Giobbe, proiettandola però nell'epoca contemporanea. Essa è contrassegnata dal fatto che la legge di Dio è irrimediabilmente scomparsa dagli orizzonti degli uomini. La tragicità del mondo intravisto da Kafka consiste nell'insanabilità di una situazione nella quale la legge è divenuta irreperibile e non ha speranza di venire identificata entro l'esperienza dell'uomo del ventesimo secolo. Secondo la Susman Kafka, come Giobbe, non avvia un processo contro il mondo ma contro Dio, che si è ritratto da questo mondo, creando così una distanza insanabile tra la giustizia umana e quella divina. L'importanza tematica e religiosa che il parallelo Giobbe-Kafka ricopre nell'opera della Susman si ravvisa anche nelle numerose citazioni kafkiane che la scrittrice sceglie di inserire nel suo *Buch Hiob*. [Cfr. STEER, M., *op. cit.*, p. 42 sgg.; cfr. MALAGOLI, R., *Interpretando Kafka*, cit., pp. 17-30]

⁵¹⁴ Cfr. BONOLA, G., *Giobbe ad Auschwitz. La Sho' ah e la teodicea ebraica*, in AMODIO/DE MAIO/LISSA, *La Sho' ah. Tra interpretazione e memoria*, Napoli 1998, Vivarium, pp. 551-586.

Nei saggi degli anni Trenta la tematica del destino del popolo ebraico e del suo riflesso nel corso della vita di Giobbe è di centrale importanza. In *Hiob* (1933)⁵¹⁵ la Susman precisa che il destino del suo popolo non ha più alcun carattere spirituale, ma ha assunto i tratti di una terribile esperienza concreta in seno alla storia della nazione tedesca. La frattura ormai insanabile tra ebraismo e cultura tedesca è stata generata da un progressivo allontanamento degli ebrei dal loro Dio: al contrario di Giobbe – originariamente certo della sua divinità –, il popolo ebraico si è già estraniato da Dio, orientando la propria attenzione esclusivamente a beni di natura materiale e dimenticando la vera natura spirituale della propria missione.⁵¹⁶ In altri saggi scritti negli anni del Reich,⁵¹⁷ la scrittrice continua ad individuare nella storia di Giobbe – nella sua sofferenza ingiustificata, nella sua infinita ricerca di Dio, nel suo interrogativo costante intorno alla propria colpa inesistente – sia l’emblema dell’antisemitismo dilagante in quel periodo, sia il segno di una crescente difficoltà nel mettere in pratica il messaggio di cooperazione spirituale auspicato negli scritti precedenti.⁵¹⁸

Margarete Susman non scinde il paradigma giobico dalla realtà tedesca nella quale aveva vissuto, che aveva amato e che, a partire dal ’33, aveva dovuto abbandonare a malincuore. Nella sua scrittura Giobbe e la Germania devastata dalle forze del male vanno di pari passo, nella misura in cui l’autrice cerca di interpretare il corso della storia sotto la lente d’ingrandimento dell’infelice destino del popolo ebraico condannato alla sofferenza:

Denn die heutige deutsche Wirklichkeit ist ja ein einziger Einbruch gott- und menschenfremder Mächte in das Leben, eine Zerstörung alles Gesetzmäßigen und Maßstabhaften, ein toller Tanz um selbstgemachte Götzen. In diesem Land ist die Hiobfrage verstummt. Eine Jugend, die nur die Erde, das nackte Leben und den nackten Tod kennt, die keinen Gott mehr über sich auch nur als dunkle Ahnung fühlt und den Begriff der Schuld und Sünde leugnet, wächst dort heran.⁵¹⁹

Seguendo la prospettiva assunta nei saggi precedenti la Seconda Guerra Mondiale, in *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* Margarete Susman coniuga l’osservazione storica della *Shoah* con un tentativo personale di elaborare i tragici fatti appena conclusi. Inoltre, nell’impossibilità che Giobbe riscontra nel mettersi in contatto con Dio e nell’impossibilità di comprendere la colpa, l’autrice individua il tragico, emblematico segnale della crisi – se non della

⁵¹⁵ SUSMAN, M., *Hiob*, in «Die Logenschwester» VI del 15.5.1933.

⁵¹⁶ Cfr. MALAGOLI, R., *Margarete Susman und der deutsch-jüdische Dialog*, cit., pp. 360-62.

⁵¹⁷ Cfr. SUSMAN, M., *Hiob und unsere Zeit*, in «Neue Wege» nr. 29 (1936), pp. 336-350.

⁵¹⁸ Cfr. MALAGOLI, R., *op. cit.*, pp. 357-362.

⁵¹⁹ SUSMAN, M., *Hiob und unsere Zeit*, cit.; anche in www.margaretesusman.com. [«La realtà tedesca di oggi è l’unica irruzione nella vita da parte di forze estranee a Dio e agli esseri umani, una distruzione di tutto ciò che è conforme a legge e conforme alla scala, una danza magnifica di idoli artigianali. In questo paese la questione giobica ha taciuto. Qui sta crescendo una gioventù che conosce soltanto la terra, la nuda vita e la nuda morte, che non avverte alcun Dio sopra di sé neppure come idea oscura e nega il concetto di colpa e di peccato.»]

fine – del rapporto dialogico tra l’Io e il Tu e dell’inter-relazionalità che, fino ad allora, avevano animato la scrittura, la vita e la filosofia della Susman.

L’analisi condotta nel testo, aperto da un’introduzione programmatica e suddiviso in nove capitoli, segue dei fili tematici di grande respiro storico-religioso attraverso i quali si vogliono indagare a fondo questioni di varia natura: la colpa divina ingiustamente imposta da Dio e il suo nesso col destino; il carattere specifico del popolo senza patria disposto a vedere nell’esilio e nella dispersione non solo un motivo di espiazione, ma anche e soprattutto la peculiarità dell’elemento ebraico; l’accoglienza della Torah come elemento positivamente discriminante rispetto agli altri popoli; le possibili cause legate all’epocale questione antisemita; l’origine del sionismo politico e i suoi effetti “restrittivi” sull’identità ebraica.⁵²⁰

Nel libro la Susman non si sofferma dunque sul *come* e sul *dove* del genocidio. Il lettore che si aspetta una ricostruzione dei fatti, una risposta ai tanti perché della *Shoah* rimarrà deluso: nel *Buch Hiob* l’autrice legge la storia di Giobbe come paradigma della storia del popolo ebraico perché è proprio questo testo a svelare il concetto di destino e il rapporto originario del popolo ebraico con Dio. Le interminabili domande che Giobbe pone a Dio vanno lette come «Fragen auf Fragen». La forma dialogico-interrogativa tipica della cultura ebraica, incessantemente attraversata dal dubbio e peculiare nel percorso saggistico susmaniano, sembra trovare nel rapporto problematico tra Giobbe e Dio, nella risposta che non può essere data, il suo migliore interlocutore contenutistico. Se, tuttavia, nella tradizione dialogica di matrice chassidica la relazione tra un Io e un Tu prevedeva un incontro con l’Altro – un essere umano, un animale, un’entità spirituale – che poteva porre, a sua volta, ulteriori quesiti, nel caso del rapporto tra Giobbe e Dio si configura un vero e proprio crollo dello scambio dialogico che l’uomo deve essere in grado di ripristinare. La *Shoah* ha rotto questo bene comune e condiviso; grazie alla forza del cuore umano – sostiene la Susman – si cercherà di ricostruirlo.

Nell’introduzione la Susman esprime la propria difficoltà nel misurarsi intellettualmente e spiritualmente con una catastrofe mondiale delle dimensioni della *Shoah*. Nell’illustrare i principali nodi tematici del suo testo, mi sembra che l’autrice insista su due punti in particolare: con il primo vuole mettere in luce una precisa posizione sull’etica della responsabilità storicamente peculiare al popolo ebraico: «Jude sein, heißt sich entscheiden»;⁵²¹ con il secondo punto mette in campo una contrapposizione, assai ricorrente nel dibattito ebraico dell’epoca e basilare nella riflessione storico-religiosa della Susman, tra due categorie formali dello spirito che hanno scandito la storia della

⁵²⁰ Cfr. BONOLA, G., *La testimone cieca*, cit., p. 154.

⁵²¹ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., p. 24. [«Essere ebreo vuol dire decidere.» Trad. it. cit., p. 8]

cultura europea:⁵²² la cultura greca basata sul culto del “vedere” – rappresentabile come una sfera chiusa, compiuta, definita – e quella ebraica fondata sulla priorità data all’ascolto e paragonabile a una linea verticale soggetta a continui cambiamenti:

Wie der geschlossene, gestalterfüllte Raum die griechische Wahrheitssphäre, so ist die Israels die offene, gestaltlos fließende Zeit. Dort der in sich zurückkehrende Kreis des Kosmos, hier die ins Unendliche fortstrebende Linie der Schöpfung: dort die Welt des Sehens, des Schauens, hier die des Hörens, des Vernehmens; dort Bild und Gleichnis, hier Entscheidung und Tat. Leichter prägt sich in, was das Auge sieht, als was das Ohr vernimmt; denn das Auge sieht Wirkliches im erfüllten Raum; das Ohr vernimmt erst den Aufruf zum Wirklichen in der leeren Zeit. Im Raum ins Gegenwart und Erinnerung, in der Zeit Gefahr und Hoffnung.⁵²³

Nel primo capitolo, intitolato *Giobbe*, l’autrice illustra gli elementi di attualità presenti nella sua interpretazione del libro di Giobbe: ritenendo che le potenze di cui si parla nella vicenda biblica siano rintracciabili nella realtà contemporanea, la Susman sostiene che le “questioni ultime” che gli esseri umani, consapevoli dei propri limiti, pongono ancora oggi a Dio non conoscono una risposta e sono destinate a rimanere appunto delle domande: «Sie bleiben als Frage bestehen. [...] Dass sie unbeantwortbar sind, macht selbst die Weise unseres menschlichen Daseins aus.»⁵²⁴ Giobbe viene introdotto dalla Susman come l’eroe di questa storia, un benefattore amato da tutti che conosceva talmente bene Dio da poterlo chiamare per nome. La sua vita viene sconvolta in seguito all’intervento di Satàn: egli porta con sé una serie di sciagure improvvise che portano alla perdita di tutto ciò che aveva – i suoi beni, la sua famiglia, il suo rapporto privilegiato con Dio – e lo costringono ad una sofferenza inaudita. Egli accetta il proprio destino ma si ostina a parlare *di* Dio, a pronunciare il Suo nome, a cercare di capire ciò che gli sta accadendo senza realizzare che la sciagura divina che si sta abbattendo su di lui – paragonabile a quella dell’esilio che si è abbattuta sugli ebrei – sfugge a qualsiasi tentativo di comprensione razionale. L’amore che Giobbe prova per Dio e che muove le sue domande interminabili, la sua perseverante lotta per comprendere questo intervento divino nascono da un profondo legame originario che rendeva Giobbe e Dio un’unica

⁵²² Cfr. SUSMAN, M., *Der jüdische Geist*, in «Blätter des jüdischen Frauenbundes für Frauenarbeit und Frauenbewegung» IX Jg. (1933); ristampato in *EuB*, pp. 209-226, qui p. 209. [«Zwei geistige Grundformen, zwei Grundbegriffe liegen dem gesamten abendländischen Denken zugrunde, die *Idee*, die in ihrer Urgestalt aus dem Griechentum entspringt, und das *Gebot*, das aus dem Judentum stammt.»]

⁵²³ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., pp. 26-27. [«Come lo spazio chiuso, riempito di forme, è la sfera della verità greca, così quella di Israele è il tempo aperto, informemente fluente. Là il cerchio del cosmo che ritorna in se stesso, qui la linea, che procede all’infinito, della creazione; là il modo del vedere, del guardare, qui quello dell’udire, del percepire; là immagine e metafora, qui decisione e atto. Più agevolmente si imprime ciò che l’occhio vede di ciò che l’orecchio percepisce; perché l’occhio vede cosa reale nello spazio colmato; l’orecchio percepisce solo la chiamata al reale nel tempo vuoto. Nello spazio vi è presente e ricordo, nel tempo pericolo e distanza.» Trad. it. cit., p. 10]

⁵²⁴ *Ivi*, p. 33. [«Essi rimangono alla forma di questioni. [...] Che non abbiano risposta è ciò che costituisce la modalità della nostra esistenza umana.» Trad. it. cit., p. 16]

“forma della vita”. In alcuni passaggi che descrivono la simbiosi tra Giobbe e Dio sembra possibile leggere il profondo legame – ormai spezzato – tra ebrei e tedeschi:

Denn sie waren ja im Ursprung verbunden. Gott und sein Knecht, sie waren eins: eine Gestalt des Lebens. Das Geheimnis Gottes, das über seiner Jugend stand, umfing ihn selbst, schloß ihn sich ein. Nun, da der Ring zerbrochen, er aus dem Geheimnis herausgestürzt ist, steht der, der ihm der Allernächste, näher als alle Menschen, der sein Leben selbst war, ihm nicht nur als ein weit Entfernter, er steht ihm sogleich als der absolut Ferne gegenüber, dessen Züge er nicht mehr erkennt. [...] Wo bisher alles war, ist nun nichts.⁵²⁵

La trattazione prosegue con una discussione sul nesso colpa-destino. L'autrice sostiene che il destino avverso si manifesta esclusivamente su chi non è macchiato dalla colpa, sull'individuo innocente il quale, proprio perché non trova la causa della propria colpevolezza, è interminatamente impegnato ad espiarla. Senza trovare consolazione alcuna – neanche tra i suoi amici –, abbandonato ad una solitudine estrema, Giobbe avverte ancora un legame “di sangue” con Dio. Tuttavia, parallelamente a tanto dolore e alla solitudine che egli cerca di giustificare, Giobbe percepisce anche la presenza di una forza sconosciuta, di una potenza oscura estranea sia a lui sia a Dio. Proprio quest'ultimo, però, sembra tuonare l'autrice con un sentimento di rabbia interiore, non ha fatto niente per contrastarla.

Nel secondo capitolo del libro, intitolato *Il destino ebraico*, l'autrice illustra la storia della comunità ebraica e il suo collegamento con la storia di Giobbe: «Das Schicksal des jüdischen Volkes zeichnet sich rein im Lebenslauf Hiobs.»⁵²⁶ Il popolo in esilio, caratterizzato da una peculiare mancanza di forma e da una indefinitezza politica, vive, come Giobbe, in un dissidio continuo con Dio; esso s'interroga sulle proprie colpe e sulle accuse con le quali altri popoli hanno infangato, demolito, umiliato gli ebrei fino ad arrivare alla contemporaneità, alla disputa moderna tra le responsabilità del capitalismo e quelle del socialismo:

Lag die Schuld darin, dass Israel noch blieb, dass es nicht wie die anderen Völker sterben wollte? Lag sie darin, dass es nicht stark und rein genug sich selbst erhielt und sich weithin in die anderen Völker auflöste? Lag sie in der Assimilation oder in der Absonderung? Lag sie im Nationalismus oder im Aufheben alles Nationalen? Lag sie in der zu starren Gesetzlichkeit oder im Abfall des Gesetzes? Lag sie in der Unterwürfigkeit, oder lag sie im Hochmut? Lag sie

⁵²⁵ *Ivi*, p. 38. [«Infatti all'origine essi erano proprio legati. Dio e il suo servo erano una cosa sola: una forma della vita. Il mistero di Dio, che stava sopra la gioventù, abbracciava lui stesso, lo includeva in sé. Ora che l'anello è spezzato, egli è precipitato fuori da quel mistero, colui che era per lui l'assolutamente-Vicino, più vicino di tutti gli uomini, che era la sua vita stessa, non gli è soltanto molto più lontano, ma gli sta di fronte come l'assolutamente Lontano, i cui tratti egli non riconosce più. [...] Dove finora c'era tutto, ora non c'è nulla.» Trad. it. cit., p. 20]

⁵²⁶ *Ivi*, p. 51. [«Il destino del popolo ebraico si riflette nitidamente nel corso della vita di Giobbe.» Trad. it. cit., p. 31]

im zu großen Intellektualismus oder in der zu festen Haltung am Materiellen? Hieß sie Kapitalismus oder Sozialismus?⁵²⁷

In seguito alla perdita della propria patria terrena, Israele ha trasferito la propria entità al di fuori dei confini dello spazio e del tempo: spostandosi in una dimensione del «puro senso» e divenendo un'entità di fatto “invisibile” a se stessa e agli “occhi” degli altri popoli, essa è sfuggita al potere che la “vista” ricopre nella cultura cristiana. L'ebreo provoca così, nell'immaginario degli altri popoli definiti “naturali”, una reazione di presa di distanza. Proprio quest'ultima reazione sta alla base del sentimento sempre più orribile che i popoli terreni – e la «gigantesca propaganda» è un chiaro riferimento ai nazisti – nutrono nei confronti degli ebrei:

Was von der Völkerwelt aus als in wirrer, unauflöslicher Knäuel von Haß, Verachtung und beide tausendfältig wiedererzeugender Verleumdung sich dem jüdischen Volk entgegenwälzt, ist ein unterirdisch kriechendes Gewürm, ist, wo eine gigantische Propaganda sich seiner bemächtigt, ein fortwucherndes Riesengeschlinge von Würmern, mit dem jeder offene Kampf unmöglich, ja, mit dem er unsinnig ist.⁵²⁸

Proprio perché il popolo ebraico ha avuto una storia così complessa, la Susman si mostra riluttante ad accettare qualsiasi tentativo di equiparare il destino di un popolo *paria* a quello di altre comunità legate a una patria terrena. Tale condizione di emarginazione, nutrita da quello che l'autrice considera un «odio metafisico»,⁵²⁹ non legittima tuttavia il fatto che gli individui ebrei possano dare vita, per reazione, a un risentimento nei confronti di chi li disprezza. All'odio antiebraico, infatti, l'ebreo non potrà mai rispondere con un disprezzo di pari entità, perché esso potrebbe scatenare l'effetto contrario dando vita a un odio contro se stessi (l'autrice cita l'infelice ma emblematico esempio di Weininger)⁵³⁰ sotto il quale a soccombere sarebbe comunque l'ebreo stesso: «[...] Jude zu sein, man muss es *tragen*. Es ist Schicksal, ein Schicksal, das jedem persönlichen vorausliegt

⁵²⁷ *Ivi*, p. 58. [«La colpa stava nel fatto che Israele rimase, che non volle morire come gli altri popoli? Stava nel fatto che non mantenne se stesso forte e puro abbastanza e si dissolse ampiamente negli altri popoli? Stava nell'assimilazione o nella segregazione? Stava nel nazionalismo o nell'eliminazione di tutto quanto è nazionale? Stava nella servilità o nell'alterigia? Stava nell'intellettualismo troppo spinto o nell'attaccamento troppo forte ai beni materiali? Si chiamava capitalismo o socialismo?» Trad. it. cit., pp. 37-38].

⁵²⁸ *Ivi*, p. 61. [«Ciò che dal mondo dei popoli viene fatto rotolare addosso al popolo ebraico come un confuso groviglio inestricabile di odio, di disprezzo e di denigrazione, che in mille modi li genera di nuovo entrambi, è un vermaio che striscia sottoterra, è, là dove se ne impadronisce una gigantesca propaganda, un pullulante ammasso gigantesco di vermi con il quale ogni lotta in campo aperto è impossibile, anzi, è priva di senso.» Trad. it. cit., p. 40]

⁵²⁹ *Ivi*, p. 62: «ein metaphysischer Haß». [Ed. it., p. 41]

⁵³⁰ Nel 1954, Margarete Susman scrive un saggio su Otto Weininger intitolato *Ein Moralist als Verneiner* nel quale, a distanza di molti anni dalla pubblicazione del famigerato *Geschlecht und Charakter*, si sottolinea come il giudizio denigratorio nei confronti delle donne da parte di Weininger sia stato causato, tra i vari fattori, anche da una società come quella della Vienna di fine secolo, nella quale il sesso ed un disperato attaccamento ad un benessere apparente ma ormai tramontato giocavano un ruolo di primaria importanza. [Cfr. SUSMAN, M., *Otto Weininger*, in «Neue Züricher Zeitung» del 10.1.1954; ristampato in *GeA*, pp. 155-169]

und es mitentscheidet.»⁵³¹ Proprio nell'esempio di Weininger la Susman trova la radice del misconoscimento della propria identità religiosa che molti ebrei hanno sviluppato, contribuendo a svilire l'essenza ebraica e ad incrementare l'accanimento persecutorio.⁵³²

Nella parte finale del secondo capitolo l'autrice cita gli intellettuali ebrei che, avendo avuto il merito di scindere la passione per la Germania dal pericolo dell'assimilazione, hanno rivestito un ruolo di primaria importanza nel processo di osmosi tra cultura ebraica e cultura europea: Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig e Hermann Cohen.⁵³³ Questa osmosi, irrimediabilmente dissolta, crolla insieme al mondo europeo che conviveva, ormai da decenni, con una sottaciuta menzogna. A tal proposito l'autrice ricorda, per la rilevanza del suo messaggio, l'opera di Stephan Zweig *Erinnerung eines Europäers*.

Con una riflessione sul pensatore ebreo che, più di tutti, ha cercato di smascherare tali meschini meccanismi sottaciuti, l'autrice apre il terzo capitolo del libro (*L'origine*): il riferimento dell'autrice è a Sigmund Freud. Insieme a quella di Nietzsche e di Spinoza la lettura di Freud, iniziata negli anni Venti, ha rappresentato una tappa importante nel percorso di crescita di Margarete Susman;⁵³⁴ il confronto con la sua opera le ha permesso di modificare l'osservazione della vita, di rivedere il rapporto tra corpo e anima e le modalità di accesso al reale.⁵³⁵ Grazie alla sua lingua chiara e impersonale Freud – afferma la Susman – «ha dissolto tutto il reale con la forza del suo pensiero»:⁵³⁶

Mit Freuds großer Entdeckung und Durchführung der Bezirke des unbewussten Lebens flutete aus ihrer Nacht eine Wirklichkeit herauf, von der die alten idealistischen Wertmaßstäbe rettungslos zusammenbrachen. [...] Furchtbarer als je vor einem mittelalterlichen Asketen, weil ohne Möglichkeit einer überirdischen Versöhnung, brach vor dem verzweifelten Geist des Jünglings die Welt in zwei Hälften auseinander: in eine obere strahlende Lichtwelt und in eine Nachtwelt des Abgrunds.⁵³⁷

⁵³¹ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., p. 65. [«l'essere ebrei lo si deve portare. È un destino, che precede ogni destino personale e contribuisce a deciderlo.» Trad. it. cit., p. 44]

⁵³² Cfr. BONOLA, G., *Giobbe ad Auschwitz. La Sho' ah e la teodicea ebraica*, cit., p. 563.

⁵³³ Cfr. *ivi*, pp. 45-46. A Hermann Cohen la Susman dedica un approfondimento nel saggio intitolato *Die Revolution und die Juden* del 1919, a un anno dalla morte del filosofo. Nonostante non abbia mai avuto occasione di conoscerlo personalmente, Margarete Susman apprezza la profonda conciliazione tra una forte identità germanico-protestante e la propria appartenenza religiosa e culturale all'ebraismo. [Cfr. SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 124]

⁵³⁴ Cfr. SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 129: «Die Klarheit und Schlichtheit der Sprache Freuds, die Wehmut, ja, Schwermut des Lebensgrundes, den er schonungslos – schonungslos vor allem gegen sich selbst – enthüllte, die ganz neue Wahrhaftigkeit, die durch ihn heraufgekommen ist, dies alles kam meinen innersten, oft noch verwirrten Suchen entgegen.» [«La chiarezza e la sobrietà della lingua di Freud, la nostalgia, ebbene sì, la malinconia che è propria del fondamento vitale che lui ha svelato in maniera spietata – spietata anche nei confronti di se stesso –, la nuova veridicità che è emersa grazie a lui: tutto ciò venne incontro alla mia ricerca interiore, spesso ancora in preda al caos.»]

⁵³⁵ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca. La fine e dopo*, cit., p. 167.

⁵³⁶ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., p. 76. [Ed. it., p. 53].

⁵³⁷ SUSMAN, M., *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, cit., pp. 154-55. [«Grazie alla grande scoperta e alla messa in moto degli ambiti della vita dell'inconscio, è sgorgata dalla notte una realtà dalla quale i vecchi criteri idealistici sono crollati senza scampo [...]. In maniera più orribile di un asceta medievale, perché senza possibilità di

Anche ricorrendo al metodo freudiano è possibile portare avanti e sostenere un *modus pensandi* che ci metta nelle condizioni di collegare il destino ebraico alla sua origine: «Es gilt also, wenn wir uns dem Verständnis des jüdischen Schicksals nähern wollen, dies und allein dies alle seine Wandlungen Überdauernde zu ergründen: den Fluch und den Segen.»⁵³⁸ Insistendo sulla peculiarità positiva di un popolo senza patria, senza forma, senza stato né potenza, l'autrice si pone quesiti circa la legittimità della sua esistenza che, proprio come quella di Giobbe, ha visto riversare su di sé solamente maledizione: eppure – ragiona l'autrice – all'origine di questo destino avverso esisteva, sia per Giobbe sia per Israele, un'unione simbiotica con Dio.

La speranza che la comunità ebraica ha di porre fine a questa maledizione è legata a due strade che rispondono a due divieti: la prima è quella che si basa sul rifiuto di tutto ciò che è figura, di ciò che si limita alla percezione della contingenza e che si manifesta come qualcosa di chiuso in se stesso; la seconda, conseguenza della prima, contiene il divieto di agire sul presente e prefigura la necessità di porsi in una prospettiva messianica che promuova il messaggio di un'umanità unita e pacifica. La possibilità concreta di intraprendere questi due percorsi complementari è unicamente affidata alla responsabilità umana:

Dies Menschenbild, kein Bild, sondern eine Wirklichkeit, bildloses Bild des Menschenseins, fremd und entgegengesetzt den Menschenbildern aller anderen Religionskreise und Kulturen, hat sein Licht durch die Jahrtausende geworfen, quer durch alles europäische Denken und Gestalten hindurch, und es immer wieder neu aus seinem Angeln gehoben.⁵³⁹

Il cammino d'Israele verso la mèta messianica sfugge alla sfera mitica del popolo e al vizio degli altri popoli di stabilire confini: esso va concepito semplicemente come un illimitato puro senso che, agendo all'insegna dell'amore, è diretto verso la creazione di un'unica comunità unita.

Nel quarto capitolo l'autrice va alla ricerca dell'evento dal quale sembra essere scaturita la colpa infinita che affligge il popolo ebraico e di cui esso ha continuato a macchiarsi. La colpa che i popoli hanno rinfacciato a Israele viene individuata dalla Susman nell'accettazione della Torah al Sinai – «Das zentrale Ereignis der Geschichte Israels»⁵⁴⁰ – che la comunità ebraica ha deciso, consapevolmente, di portare a termine, segnando così il proprio destino in maniera irreversibile:

una conciliazione ultraterrena, il mondo, agli occhi del giovane adolescente, si spacò in due metà: nella più alta sfera luminosa e in quella più oscura dell'abisso.»]

⁵³⁸ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., p. 72. [«Se quindi vogliamo accostarci alla comprensione del destino ebraico, ci tocca scandagliare questo e solo questo, che continua a permanere al di là di ogni sua trasformazione, la maledizione e la benedizione.» Trad. it. cit., p. 50].

⁵³⁹ *Ivi*, p. 78. [«Quest'immagine d'uomo, che è un'immagine, ma una realtà, un'immagine aniconica dell'esser-uomini, estranea e contrapposta alle immagini umane di tutte le altre cerchie religiose e culture, ha gettato la sua luce attraverso i millenni, attraversando tutto il pensiero e le figure europee e sempre di nuovo lo ha divelto dai suoi cardini.» Trad. it. cit., p. 55]

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 83. [«L'evento centrale della storia di Israele.» Trad. it. cit., p. 60]

«Hier, an der Annahme des Gesetzes setzt, [...], alle Feindschaft gegen Israel an.»⁵⁴¹ Prendendo la legge su di sé, Israele ha, da una parte, iniziato il cammino all'insegna di ciò che la Susman chiama il «nucleo di salvezza», che costituisce la missione ultraterrena di Israele; dall'altra ha provocato negli altri popoli terreni una reazione di repulsione che perdura da secoli: «Die höchste unirdische Hoffnung des Volkes ist so tiefste irdische Entsagung.»⁵⁴² L'avversione da parte dei popoli naturali è cresciuta in concomitanza col momento in cui Israele si è diviso di fronte alla figura di Dio divenuto uomo: la parte che non ha voluto riconoscerlo è stata privata della grazia e ha vissuto nella degradazione. In questo momento il nucleo della salvezza si è adattato a forme nuove. Decidendo consapevolmente a favore della Legge, contro l'immagine di Cristo e andando incontro all'esclusione dal corso della storia, la comunità ebraica si è inserita in una terza e inedita dimensione: quella della speranza che caratterizza il percorso di Israele verso la salvezza.

D'altra parte, però, e in questo il giudizio della scrittrice è molto lucido, Margarete Susman considera Israele in parte corresponsabile della sua persecuzione: la responsabilità che Israele porta su di sé è quella di non aver mai accettato la colpa come condizione imprescindibile della propria esistenza – cioè di essersi rassegnato alla propria situazione – ma, al contrario, di aver lavorato contro il Patto stretto sul Sinai.⁵⁴³

Nel quinto capitolo, *La persecuzione*, l'autrice approfondisce la descrizione del male – identificato col Satàn nemico di Giobbe – che si accanisce contro gli ebrei e indaga le origini dell'odio antiebraico (termine che viene preferito a quello scientificamente inesatto di “antisemitismo”). La Susman si pone dei quesiti intorno al perché Satàn sia così libero di agire proprio negli anni in cui eventi come Auschwitz, l'invenzione della bomba atomica e i paventati scontri in Palestina si stanno imponendo con un forte «istinto di morte». Proprio questo è l'elemento che Freud aveva individuato già prima dello scoppio della Seconda Guerra Mondiale e che soggiaceva nello spirito del popolo europeo: «Es war der Dämon des kältesten und wütendsten Lebenshasses, der je auf der Erde erschienen ist [...].»⁵⁴⁴

La persecuzione con la quale la Susman titola questo capitolo non si riferisce esclusivamente alla *Shoah* ma abbraccia anche la lunga sequenza di persecuzioni che hanno accompagnato la storia del diffusissimo odio antiebreo. Si tratta di un duplice odio, perché comprende quello “metafisico” – già analizzato a proposito dell'essenza del popolo senza figura – e quello “psicologico”, rivolto

⁵⁴¹ *Ivi*, p. 85. [«Qui, nell'aver accolto la legge, prende l'avvio [...] tutta l'ostilità contro Israele.» Trad. it. cit., p. 61]

⁵⁴² *Ivi*, p. 84. [«La suprema speranza non-terrena del popolo è così una profondissima rinuncia terrena.» Trad. it. cit., p. 61]

⁵⁴³ Cfr. *ivi*, p. 85: «Die Schuld des Menschen, der den Anruf des Unbedingten an sein zerbrechliches Dasein vernommen, den Anspruch, im reinen Dienst an ihm ein Unbedingtes zu verwirklichen, in seinem durch und durch bedingten Leben erhoben und sich damit überhoben hat.»

⁵⁴⁴ *Ivi*, p. 99. [«Era proprio l'istinto di morte stesso che in persona si è levato nel mondo e ha assunto la funzione di guida. Era il demone del più freddo e più furibondo odio per la vita che mai sia apparso sulla terra, [...].» Trad. it. cit., p. 74]

contro il demone che ha accompagnato il corso della storia. Le cause che la Susman individua nell'osservare l'origine dell'odio antiebraico sono due: la prima, di carattere storico-economico, è legata al fatto che, nel corso della sua storia, gli ebrei hanno sviluppato un particolare fiuto per il denaro che, precorrendo il sistema capitalistico odierno, avrebbe suscitato l'invidia degli altri popoli; una seconda causa, di carattere storico-religioso e fondamentale per comprendere la matrice della storia dell'odio antiebraico, è legata al fatto che gli ebrei sono stati originariamente responsabili della crocifissione di Cristo, della morte del "salvatore del mondo" dei cristiani: all'insegna del simbolo del Cristo crocefisso si sono perpetrate le persecuzioni antisemite più violente, eccezion fatta per l'ultima, «puramente razzista».⁵⁴⁵ Allo studio delle cause di questo sentimento si accompagna quello relativo all'assenza di un movimento di liberazione ebraico, di una mancata volontà di ribellione difficile da comprendere. L'autrice scova l'origine di questa mancanza nella consapevolezza, peculiare di questo popolo, di essere "diverso" in quanto popolo in "esilio", nel compimento del destino della *Shekhinah* e nell'espiazione che si verifica grazie alla *Galuth*: «Die Sühne als verhängtes wie als ergriffenes Schicksal beleuchtet noch einmal das Hiobschicksal des Volkes als das der reinen antwortlosen Frage.»⁵⁴⁶ La seconda parte del capitolo sulla persecuzione è dedicata alla descrizione del processo di dissoluzione dell'individuo ebreo conseguente alla *Shoah*, al suo distaccamento progressivo dalla propria identità occidentale partendo da Mendelssohn fino ad arrivare a Franz Kafka: «Die Auflösung des jüdischen Menschen hat sich noch weiter vollzogen; er ist noch unkenntlicher geworden.»⁵⁴⁷ In *Die Verwandlung* di Franz Kafka la Susman, che fu tra le primi estimatrici del talento dello scrittore praghese grazie alla lettura di *Der Prozess* sotto la prospettiva della problematica giobica,⁵⁴⁸ individua i segni della disgregazione dell'individuo ebreo che non è più riconoscibile a se stesso né al mondo esterno, la cui sensibilità viene calpestata dalla freddezza di un mondo che lo emargina per la sua diversità. Malgrado tanta distruzione, la Susman cerca di non perdere la speranza di trovare una parola rimasta fino ad allora inascoltata, partendo dal granello, oramai quasi invisibile in tanta devastazione, di una felice vita ebraica sulla Terra: «Aber aus solcher messianischen Tiefe und schon im Wissen um sie ist es herrlich, trotz aller irdischen Fraglichkeit herrlich, Jude zu sein.»⁵⁴⁹

Nel capitolo dedicato al sionismo l'autrice dedica la propria riflessione all'evento che, dopo la *Shoah*, ha costituito una nuova, importante tappa della storia ebraica del Novecento: la

⁵⁴⁵ *Ivi*, p. 102. [Ed. it., p. 77]

⁵⁴⁶ *Ivi*, p. 104. [«L'espiazione in quanto destino, sia decretato da Dio sia assunto di propria mano, illumina ancora una volta il destino giobico come quello della pura domanda cui non c'è risposta.» Trad. it. cit., p. 79]

⁵⁴⁷ *Ivi*, p. 108. [«La dissoluzione dell'ebreo si è ancora ulteriormente compiuta; egli è divenuto ancora più irricognoscibile.» Trad. it. cit., p. 82]

⁵⁴⁸ Cfr. SUSMAN, M., *Das Hiob-Problem bei Kafka*, in «Der Morgen» 5 Jg. (1929); ristampato in *EuB*, pp. 183-203.

⁵⁴⁹ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., p. 109. [«Ma per una tale profondità messianica, e già nel sapere di essa, nonostante tutta la problematicità terrena, è magnifico essere ebrei.» Trad. it. cit., p. 84]

fondazione dello Stato di Israele. Premessa di questo importante capitolo del libro è la separazione interna al sionismo che molti anni prima, nel 1899, Martin Buber aveva operato prendendo le distanze dal movimento nazionalista di Theodor Herzl: parliamo della distinzione tra il “sionismo spirituale” o “culturale” – che considera Israele come una manifestazione autentica d’amore e di nostalgia per Sion – e il “sionismo nazionalistico-politico” che, invece, vede nella creazione politica dello Stato israeliano all’interno del territorio palestinese la sua rivendicazione più significativa. Proprio questa seconda posizione metterà a tacere il cultursionismo di Buber e, in maniera ancora più importante, l’ebraismo liberale coheniano dal quale Margarete Susman aveva attinto.⁵⁵⁰

Le posizioni sionistiche di Herzl, che si riassumono nella volontà di dare agli ebrei uno stato e una nazione politicamente e geograficamente identificabili con la sola Palestina, non vengono condivise dalla Susman che, in questo tentativo di localizzare Israele, individua non solo il desiderio di omologare l’identità del popolo ebraico a quella degli altri popoli storicamente definiti, ma anche quello di rinnegare il senso di responsabilità che la comunità ebraica deve saper coltivare:

Theodor Herzl erblickte als damaliger europäisch denkender Geist die Voraussetzung der Rettung seines Volkes in der vollkommenen Gleichstellung des jüdischen Volkes mit den anderen Völkern, also in seiner Nation- und Staatswerdung; es sollte, da in einer veränderten Welt das Bewußtsein seiner Sendung, ihr Sinn und ihre Wirklichkeit erloschen schien, ganz und gar werden wie die anderen Völker.⁵⁵¹

La Susman, fin dai suoi primi saggi sull’ebraismo, ha insistito sull’idea che quella del popolo ebraico sia una fede finalizzata alla ricerca e all’amore per Israele. Ciò che non bisogna fare, a suo avviso, è identificare questa missione religiosa e umana con una lotta per l’indipendenza nazionale. Sion deve rimanere *Galuth* fino alla fine dei tempi perché esso non va pensato come una mèta ma un percorso, non come una risposta ma una domanda. Di conseguenza l’ebraismo è tenuto a mantenere la sua vocazione di religione mondiale e ad assolvere un compito spirituale di dimensioni ultraterrene che porta dentro di sé una missione di pace che sta nelle sue corde, sin dalle origini:

Denn Israel ist seinem Wesen nach nichts als diese Sendung. Aber keineswegs ist diese Sendung als eine nationale im üblichen Sinne zu verstehen. Im Gegenteil: gerade um das Nationale zu überwinden, ist es in der Welt. Das Judentum ist Weltreligion im tiefsten und entscheidendsten Sinne. Das rein Nationale bedeutet niemals Ziel allein von Israel. Denn «Israel ist nicht ein Volk wie andere Völker».⁵⁵²

⁵⁵⁰ Cfr. DI CESARE, D., *Ebraismo, dialogo, scrittura nel pensiero di Martin Buber*, cit., pp. 90-92.

⁵⁵¹ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., pp. 114-115. [«Theodor Herzl, come spirito europeo pensante del suo tempo, scorgeva il presupposto della salvezza del suo popolo nella perfetta equiparazione del popolo ebraico con altri popoli, cioè nel suo divenire una nazione e uno stato; siccome in un mondo trasformato la coscienza della sua missione, il suo senso e la sua realtà parevano estinti, esso doveva divenire in tutto e per tutto come gli altri popoli.» Trad. it. cit., p. 88]

⁵⁵² SUSMAN, M., *Judentum als Weltreligion*, cit., p. 115. [«In effetti Israele è, sulla base della sua essenza, nulla di diverso da questa missione. Una missione che però non deve essere assolutamente intesa come nazionale nella sua accezione più comune. Al contrario: per superare la dimensione nazionale, Israele si trova nel mondo. L’Ebraismo è

La missione del popolo ebraico sopravvissuto alla *Shoah* è quella di perseverare nella sua missione peregrina, di privarsi della colpa che grava su di sé per tornare ad essere una comunità di persone unite per cambiare la società che respinge «le possenti barriere di stato e di potenza»:⁵⁵³ un *Blut* privo di *Boden*.⁵⁵⁴ In questo senso, osserva la Susman ispirata dagli ideali di Ragaz, «Darum schließen Zionismus und Sozialismus nicht einander».⁵⁵⁵ L'idea di un popolo omogeneo nel quale la guerra è rigettata come peccato mortale e che si contrappone alla coercizione dei confini nazionali atti a separare i popoli viene da Martin Buber e, ancora prima, da uno dei più importanti riferimenti teorici di Margarete Susman: Gustav Landauer.⁵⁵⁶

Un barlume di speranza concreto, l'inno alla vita di un popolo che non soccombe alla più sconvolgente delle sciagure umane e che si oppone al conflitto apre il sesto capitolo del Libro di Giobbe, intitolato *Il lottare*. L'autrice invoca ed elogia il "sì" alla vita che l'individuo ebreo ha pronunciato dal fondo dell'abisso nel quale è sprofondato e, con un'attitudine costruttiva, osserva la possibilità, difficile ma possibile, di costruire un ponte tutto nuovo tra Ebraismo e Cristianesimo. Lo spirito ebraico pregno di speranza messianica che animava la prospettiva susmaniana prima della *Shoah* è ancora vivo: «Dass die Zeit des Judentums die Zukunft und dass sein höchster Wert die Tat ist – das ist eines und dasselbe.»⁵⁵⁷ La lotta, il cui fine è quello di poter pronunciare nuovamente il nome di Dio, coinvolge il popolo ebraico e lo mette nella condizione di partecipare a due missioni contemporaneamente: quella cristiana e quella comunista che mira alla volontà di una nuova realtà umana. Tornando nuovamente sull'antico momento di scissione tra ebrei e cristiani, legato alla differente posizione sulla figura divina, la Susman trova nella pittura di Vincent Van Gogh la conciliazione artistica tra lo spirito cristiano e la rinuncia tutta ebraica alla rappresentazione figurativa di Cristo:

religione mondiale nel senso più profondo e più significativo del termine. L'elemento puramente nazionale non è mai lo scopo di Israele. Perché "Israele non è un popolo come gli altri popoli".»]

⁵⁵³ Cfr. BALSCHKEIT, B., Introduzione a *Margarete Susman: Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Zürich 1946, Steinberg Verlag.

⁵⁵⁴ Cfr. BONOLA, G., *Giobbe ad Auschwitz*, cit., p. 571.

⁵⁵⁵ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., p. 118 [«Per questo sionismo e socialismo non si escludono a vicenda: si cercano a vicenda.» Trad. it. cit., p. 91]. Anche Martin Buber, nell'opera *Sentieri in utopia* pubblicato in ebraico nel 1947, aveva sposato l'idea di un sionismo socialista che si riallaccia all'utopismo di Landauer. Emerge qui il sionismo spirituale buberiano secondo il quale lo Stato non è una mèta ma, come sostiene la stessa Susman, la via verso la mèta che si chiama Sion. [Cfr. DI CESARE, D., *op. cit.*, p. 104]

⁵⁵⁶ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca*, cit., p. 170.

⁵⁵⁷ SUSMAN, M., *Der jüdische Geist*, cit., p. 211. [«Il fatto che il tempo dell'ebraismo sia il futuro e che il suo valore più grande sia l'azione rimane un principio unico e costante.»]

Auch Christus ist in dieser Zeit nicht fester Besitz; er steht, so sehr sie ihn einzuschließen strebt, nicht verschlossen im Raum einer Kirche; er wartet auf uns als unsichtbar Lebendiger an jeder Biegung unseres Weges, auf den Juden wie auf den Christen.⁵⁵⁸

La scissione tra Ebraismo e Cristianesimo – che permane comunque, indipendentemente dalla possibilità di un incontro interreligioso – non sta nella risposta ma nella domanda. Laddove il cristiano si pone un quesito sull'essenza, sull'identità e sulla figura di Cristo, l'ebreo si rivolge a una divinità destinata a rimanere celata e vi si rivolge chiedendogli: «Was willst Du von mir? Wie soll ich mich Deinem Willen beugen?»⁵⁵⁹ Questa domanda resta senza risposta, tuttavia il popolo ebraico – emblema qui del genere umano – viene incoraggiato dall'autrice a «resistere alla sofferenza.»⁵⁶⁰ Nella magnificenza di Israele, nel suo confronto diretto e costante con l'abisso la Susman individua la speranza di resurrezione di questo popolo e, per estensione, la possibilità di ogni individuo di sperimentarsi con la vita nella sua complessità:

Es hat sich als der Sinn des Hiobbuches enthüllt, dass nur die an ihre äußersten Gesetzen geschleuderte Existenz etwas von der dunkle, unerfaßbaren Macht jenseits ihrer Grenzen erfährt. Nur das Äußerste, das Letzte, das das menschliche Leben an den Rand und über ihn hinauswirft: nur die Schrecken von Tod und Verdammnis schließen ihm etwas von jener ihm ewig verborgenen Wahrheit, die die seine ist, auf.⁵⁶¹

Nell'immagine dell'essere umano che si ritrova scaraventato ai confini dell'abisso si rispecchia, secondo l'autrice, l'esistenza dell'ebreo, da sempre costretto a fare i conti con un destino che lo spinge al limite tra la vita e la morte: «Nur von den Grenzen empfängt das jüdische Volk seine unerhörte Kraft zu leben und zu überstehen.»⁵⁶² Questa situazione-limite, che corrisponde ad un vivere emarginato dalla società, da *paria*, costituisce certamente uno dei cardini della trattazione susmaniana perché dimostra come solamente una vita che si è misurata con la sofferenza può elevarsi al rango di una vita dall'alto valore conoscitivo.

Il breve capitolo del libro intitolato *La creazione*, ci presenta un Giobbe che, dopo aver sperimentato la vita al limite della disperazione, riceve indietro da Dio tutti i beni di cui era stato inizialmente privato. Questo capitoletto, a dire il vero quasi un *Essay* a sé stante, si configura come

⁵⁵⁸ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., p. 126. [«Anche Cristo in quest'epoca non è saldo possesso; per quanto ci si sforzi di rinchiuderlo, non se ne sta chiuso nello spazio di una chiesa; egli, un vivente invisibile, ci attende ad ogni svolta del nostro cammino, attende noi, l'ebreo quanto il cristiano.» Trad. it. cit., p. 98]

⁵⁵⁹ *Ivi*, p. 127. [«Che vuoi tu da me? Come devo piegarli alla tua volontà?» Trad. it. cit., p. 99]

⁵⁶⁰ *Ivi*, p. 131: «das Bestehen im Leid» [p. 102]

⁵⁶¹ *Ivi*, p. 134. [«Si è svelato essere questo il senso del Libro di Giobbe: che solo l'esistenza scaraventata ai suoi estremi limiti sperimenta qualcosa della oscura, inconcepibile potenza al di là dei suoi limiti. Solo quanto è estremo, ultimo, quanto getta la vita umana al margine e al di là di esso: solo i terrori di morte e perdizione gli schiudono qualcosa di quella verità, a lui eternamente occultata, che è la sua.» Trad. it. cit., p. 105]

⁵⁶² *Ivi*, p. 135. [«Solo dai limiti il popolo ebraico riceve la sua inaudita forza di vivere e di sopportare.» Trad. it. cit., p. 106]

un inno alla grandezza della potenza divina con la quale l'essere umano può misurarsi solamente ricorrendo alla propria forza del cuore. Grazie ad essa, infatti, egli è in grado di sperimentare la creazione, la più magnifica delle manifestazioni divine e, insieme, il primo atto dialogico nel quale Dio si pone in relazione con Israele. Si tratta della dichiarazione d'amore che Dio riserva ad Israele dopo avergli fatto patire le più atroci sofferenze. Nella prova che il destino ha riservato al popolo ebraico annientato ad Auschwitz la Susman osa trovare, spingendosi ai limiti del dicibile, la prova dell'amore più grande della comunità ebraica nei confronti di Dio.⁵⁶³ Nonostante la creazione sia avvolta in un mistero che l'uomo non può conoscere Dio, selezionando alcuni profeti in grado di mettere in campo la forza del cuore per intero (Mosè, Giacobbe, Giobbe), tenta in tutti i modi di stuzzicare la potenza nascosta nell'uomo invitandolo continuamente a lottare: «Er bejaht die Macht als Schöpfer, und er bejaht sie als Versucher: das ganze Hiobskampf ist ja eine Frage der Macht, dieser Macht: der Kraft des Herzens.»⁵⁶⁴

Nel momento in cui l'essere umano, la cui opera è sempre figlia della creazione, decide di agire contro la creazione stessa, egli commette il peccato più grande perché abusa del fondamento vitale in virtù di una falsa credenza nell'immagine: «In der ganzen Geschichte Israels ist darum der Krieg als Todsünde verworfen; noch die Kriege für Gott sind als Kriege Götzendienst.»⁵⁶⁵ Giobbe viene salvato dall'abisso nel momento in cui fa i conti con la parte più oscura della vita umana e riconosce, smettendo di porre degli interrogativi, la sua impotenza al cospetto dell'incommensurabilità della potenza divina che non può essere consultata, né compresa, né pronunciata. Sperimentando il miracolo divino, che consiste nel vivere sulla propria pelle la grandezza non dicibile e non rappresentabile di Dio, Giobbe riconquista tutti i beni: egli inizia una nuova vita da uomo trasformato dal contatto con la sofferenza e dal confronto con l'oscurità. Il suo ritorno alla "normalità" assume, secondo la Susman, un valore evidentemente escatologico.⁵⁶⁶

Nell'ultimo capitolo, *La speranza*, l'autrice esprime i sentimenti contrastanti che dilanano il suo animo di ebrea tedesca che prende coscienza della tragedia dello sterminio. Nella prima parte del capitolo la Susman raccoglie i messaggi di speranza sul futuro di un'Europa da ricostruire e auspica, in cuor suo, che tale ricostruzione avvenga a partire dalla messa in atto di alcuni principi ebraici fondamentali: la fede nel miracolo – che induce a vivere in un'attesa piena di fiducia, nella

⁵⁶³ Cfr. BONOLA, G., *Giobbe ad Auschwitz*, cit., p. 578; cfr. KLAPHECK, E., *op. cit.*, pp. 25-26. In questo rapporto amoroso tra l'individuo ebreo e Dio, la rabbina di Francoforte Elisa Klapheck legge il rapporto tra uomo e donna, laddove il popolo ebraico rappresenterebbe la parte femminile. Un'interpretazione che poggia sul fatto che nella Bibbia ebraica l'incontro tra Dio e il popolo ebraico corrisponde proprio ad un rapporto amoroso all'interno del quale Israele è la donna, l'amata.

⁵⁶⁴ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., p. 138. [«Egli afferma la potenza come creatore, e la afferma come tentatore: tutta la battaglia di Giobbe è una questione di potenza, di questa potenza: della forza del cuore.» Trad. it. cit., p. 109]

⁵⁶⁵ *Ivi*, p. 139. [«Perciò in tutta la storia d'Israele la guerra è rigettata come peccato mortale; anche le guerre per Dio sono, in quanto guerre, servizio agli idoli.» Trad. it. cit., p. 110]

⁵⁶⁶ Cfr. BONOLA, G., *Giobbe ad Auschwitz*, cit., pp. 582-83.

ebraica prospettiva messianica – e l’invito a dare ascolto alla *Shekhinah*, alla presenza divina in esilio nel mondo che, secondo i maestri chassidici, deve essere redenta dalla responsabilità umana.⁵⁶⁷ Nella seconda parte del capitolo finale il tono della scrittrice, che si pone innumerevoli domande circa l’assurdità della *Shoah*, diventa amaro e duro nei confronti dei tedeschi, ma anche degli ebrei che non hanno saputo cogliere la gravità di un evento così catastrofico. Il grande dolore è quello della lacerazione dal popolo tedesco presso il quale gli ebrei avevano vissuto e del quale si erano sentiti parte. Il tradimento dei tedeschi è stato enorme: giudicarli è impossibile, perdonarli inconcepibile, il solo sentimento che la Susman sente crescere dentro di sé è quello di un enorme lutto:

Er war unser Nachbar; wir haben mit ihm gelebt und ihn geliebt. Wie sollen wir zu dieser entsetzlichen Verwandlung uns stellen? [...] Aber nur als wirklich unauslöschliche ist diese Trauer eine wahrhaftige Antwort auf das Ungeheuer des Geschehenen. Nichts von dem, was auf deutschem Boden, von deutschen Händen oder von ihnen geführt jüdischen Menschen widerfahren ist, darf vergessen werden; das ist strenge Vermächtnis der Opfer an die Überlebenden.⁵⁶⁸

Di fronte a questo lutto la Susman sceglie di non soccombere ma decide consapevolmente di “lottare”. Lei intende lavorare in una prospettiva collettiva seguendo il progetto di una comunità ebraica che, in quanto «sismografo nel mondo delle nazioni», possa essere d’esempio per l’umanità intera.

III.1.3. Senza immagini né parole: una lettura ebraico-femminista di *Das Buch Hiob*

Nel libro di Giobbe si possono individuare alcuni importanti nodi tematici che si intersecano con la nostra indagine sulla doppia differenza e sulla ricchezza di valori della quale l’identità ebraico-femminile può farsi portatrice. Essi richiamano alcuni aspetti relativi al ruolo culturale delle donne che l’autrice aveva illustrato nei saggi e nelle conferenze degli anni Venti e Trenta. L’intento di questo paragrafo è quello di individuare il nesso che lega i due versanti dell’estraneità e che attraversa l’opera saggistica di Margarete Susman.

Sia nel *Buch Hiob* sia in molti dei saggi che la scrittrice dedica alla definizione dell’identità del popolo ebraico ricorre un concetto che sta alla base dell’ebraismo: l’uomo e la donna si rapportano a un Dio che non si è fatto figura e che, in conformità al mantenimento della propria

⁵⁶⁷ Cfr. SUSMAN, M., *Der Chassidismus*, in EAD., *Gestalten und Kreise*, cit., pp. 239-258, qui pp. 242-43.

⁵⁶⁸ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., pp. 160-61. [«Era il nostro vicino; abbiamo vissuto con lui e l’abbiamo amato; come dobbiamo comportarci verso questa sua spaventosa metamorfosi? [...] Ma solo in quanto realmente inestinguibile questo lutto è una vera risposta alla mostruosità di ciò che è accaduto. Nulla di ciò che sul suolo tedesco, da mani tedesche o guidato da esse, è stato fatto a ebrei dev’essere dimenticato; questa è la rigorosa disposizione testamentaria delle vittime ai sopravvissuti.» Trad. it. cit., pp. 128-29]

autorità, è destinato a rimanere solamente voce, parola, codice: «Der Idee, dieser erinnerten, erschauten Urgestalt des Seienden, steht im Judentum gegenüber das gestaltlose, vernehmbare Gebot: das geoffenbarte göttliche Gesetz.»⁵⁶⁹ L'ebreo o l'ebrea, interiorizzando il divieto posto sulla figura, non ripone alcuna fede nell'immagine ma intende tenersi fuori da qualsiasi idolatria. Nel Cristianesimo, invece, il Figlio di Dio ha assunto sembianze umane ed è diventato immagine cedendo così, dalla prospettiva susmaniana, a uno sterile servizio agli idoli:

Nicht der Heilige Geist ist ja die Form der Dreieinigkeit, die das Judentum sich nicht zu eigen gemacht hat; die Entscheidung fiel an der *Gestalt*. Der Sohn ist Gestalt; ihn hat Israel darum, wo es reines Israel blieb, nicht begriffen und ergriffen; um des gestaltlosen Einen willen, um des nicht sichtbaren, nur vernehmbaren Aufrufs willen ist es außerhalb der himmlischen und irdischen Gemeinschaft der Menschheit: außerhalb der Kirche und der Geschichte verblieben.⁵⁷⁰

Da un punto di vista storico-religioso l'aspetto anti-idolatrigo peculiare dell'Ebraismo punta a una legittimazione della natura autenticamente monoteista del Giudaismo. Da un punto di vista culturale, nel divieto posto sulla figura rivendicato dal popolo ebraico e nella sua fede nella legge mi sembra possibile individuare due linee tematiche relative alla concezione susmaniana del femminile: dietro la fitta coltre teologica che avvolge il libro di Giobbe si può scovare un richiamo alla battaglia per l'immagine e per la lingua che aveva costituito il pilastro del processo di costruzione culturale al femminile portato avanti dalla Susman.

Il primo nucleo – quello del divieto posto sulla figura – si ricollega al concetto dell'immagine del femminile che la scrittrice tematizza ampiamente nel saggio del 1926 intitolato *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* e in alcuni passaggi di *Frauen der Romantik*; la seconda linea tematica, direttamente connessa alla prima, è inerente il discorso legato all'importanza della “parola” e, per estensione, alla costruzione di una lingua in grado di dare voce alla “doppia differenza” insita nella donna ebrea; si tratta di una necessità che si rende ancora più urgente all'indomani della *Shoah*, quando la lingua tedesca, inquinata dai crimini del Nazismo, viene drammaticamente identificata con la lingua degli assassini.⁵⁷¹

Il progetto – in effetti piuttosto audace – di permettere al concetto di *Bildverbot* di uscire dalla sua sfera d'origine religiosa, per essere applicato ad ambiti più contingenti mi sembra che

⁵⁶⁹ SUSMAN, M., *Der jüdische Geist*, cit., p. 209. [«Di fronte all'idea, a questa forma originaria ricordata, guardata dell'essere si trova, nell'Ebraismo, la norma priva di forma, percepibile: è la legge divina rivelata.»]

⁵⁷⁰ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., p. 124. [«Non è lo Spirito Santo la forma della Trinità che l'ebraismo non ha fatto propria; tale decisione cadde sulla figura. Il Figlio è figura; perciò Israele, laddove è rimasto puro Israele, non lo ha compreso e accolto; per amore dell'Unico privo di figura, per amore della chiamata non visibile, solo percepibile, esso continuò a rimanere al di fuori della comunità celeste e terrena dell'umanità: al di fuori della Chiesa e della storia.» Trad. it. cit., p. 96]

⁵⁷¹ Cfr. ASCARELLI, R., *Oltre la persecuzione*, cit., pp. 9-13.

venga legittimato dalla Susman stessa e dal suo rapporto liberale con la religiosità. Accogliendo il suo approccio all'Ebraismo spontaneo, personale, non da erudita – che spesso sfocia in un “suo” ebraismo dal sapore poetico-letterario –, il principio del divieto sulla figura abbatte i confini della costellazione religiosa per trasformarsi in un precetto universale applicabile all'esperienza e alla vita tutta.⁵⁷²

Es ist ja sicher eine letzte Wahrheit, dass dem Allerhöchsten gegenüber nur das gelebte Leben zählt, und das Verbot von Bild und Gleichnis gilt nicht nur für das Alte Testament – es gilt für alles Menschenleben.⁵⁷³

Il concetto della *Bilderlosigkeit* ebraica incrocia la costellazione femminile susmaniana nella misura in cui le donne vengono esortate a combattere il primato dell'immagine iconica nel quale la donna è stata imprigionata per secoli. Per contrastare questo canone maschile, la Susman esorta le donne ad aderire a una cultura priva di immagini che scansi il culto dell'estetica:

Immer – von Beatrice bis Otilie, ja, bis Solvejg – begann seine Liebe [des Mannes] bei der Schönheit, und immer endete sie – die wirkliche Frau überspringend – bei der Fee. Und des schöpferischen Mannes Bild: dessen, der überhaupt Bild und Gestalt zu schauen und zu formen vermag, hat immer das Bild auch der übrigen, blasser lebenden Menschen bestimmt. [...] Wie musste die Frau, die liebt und geliebt werden will, sich bestreben, Bild zu sein, Bild zu bleiben dem Geliebten an Stelle einer vollen lebendigen selbständigen Persönlichkeit! Unermesslich ist die Einwirkung des männlichen Bildes auf die Frau in der gesamten europäischen Kultur gewesen.⁵⁷⁴

Da questa fede nell'immagine il Giudaismo prende le distanze con la sua priorità data all'ascolto: «Es gibt fortan zwischen Mensch und Gott das Wort. Es gibt nur das Wort.»⁵⁷⁵ Si tratta di una preminenza che, in effetti, può essere applicata sia alla sfera religiosa – del rapporto tra fedele e divino – sia, per estensione, a quella relativa al rapporto tra i sessi, nella fattispecie in relazione al complesso discorso del potere dell'immagine del femminile.⁵⁷⁶ D'altronde, sostiene la Susman, quello dell'idolatria è un vizio tipicamente maschile al quale solo le donne possono porre rimedio

⁵⁷² Cfr. NORDMANN, I., *Wie man sich fremd in der Sprache bewegt*, cit., pp. 236 e 244-45.; Cfr. SONINO, C., *op. cit.*, p. 38.

⁵⁷³ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 64. [«Ed è certamente una verità ultima il fatto che di fronte alla più alta delle entità conta solo la vita vissuta e che il divieto sulla figura e sulla metafora non vale solamente per l'Antico Testamento ma vale per tutta la vita umana.»]

⁵⁷⁴ SUSMAN, M., *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, cit., p. 148. [«Da sempre – da Beatrice ad Otilia, fino a Solvejg – l'amore cominciava dalla bellezza e sempre si concludeva – sorvolando sulla vera individualità della donna – con la strega. Si trattava dell'immagine dell'uomo creatore: lui, che riesce a guardare e a dare vita a immagini e forme, ha definito da sempre l'immagine degli esseri umani dalla vita più debole. [...] In che modo la donna, che voleva amare ed essere amata, si sforzava di essere immagine e di rimanere un'immagine davanti al suo amato anziché essere una forte personalità indipendente! Smisurato è l'effetto che l'immagine maschile ha esercitato sulla donna in tutta la cultura europea.»]

⁵⁷⁵ SUSMAN, M., *Das Judentum als Weltreligion*, cit., p. 107. [«D'ora in poi tra Dio e l'essere umano c'è la parola. C'è solo la parola.»]

⁵⁷⁶ Cfr. BALSCHKEIT, B., *op. cit.*, in www.margaretesusman.com.

attraverso la demistificazione delle immagini perché solo loro non riescono a credere, né a mettersi al servizio di nessuna entità priva di vita: «Der Götzendienst an einer leblosen Sache, ist etwas rein Männliches; eine Frau kann nur an Lebendiges glauben, nur Lebendiges anbeten.»⁵⁷⁷

Al riferimento a una profonda fede nella legge, alla parola che viene annunciata o bisbigliata ad Israele corrisponde la necessità di creare una lingua che dia voce a ciò che non viene comunemente preso in considerazione. In una cultura nella quale la vista, poiché abbinata all'immagine e alla conoscenza razionale, detiene il potere assoluto su tutti gli altri sensi – in effetti, in greco antico, la forma passata del verbo «vedere» (ὄραω), vale a dire «io ho visto» (οἶδα), corrisponde a «io conosco» – la Susman delle conferenze e della saggistica sulla condizione femminile suggeriva, con forza, di lottare per far valere una lingua in grado di mettere finalmente in campo tutto ciò che la cultura non comprende, rimuove e allontana da sé:

Und doch hat die Frau ihr Schweigen gebrochen. Es kam ein Augenblick, in dem sie es brechen musste, in dem sie versuchen musste, sich selbst ohne Vermittlung des Mannes ins Antlitz zu sehen. Wir stehen heute inmitten eines Versuches weiblicher Selbsterkenntnis, wie ihn Europa so noch nicht gesehen hat. [...] Nun erst entbrennt der Kampf um das unteilbar Gemeinsame: der Kampf um Sprache und Bild.⁵⁷⁸

È chiaro che, all'indomani della *Shoah*, il bisogno di ricercare una lingua che eviti di riaprire la lacerazione aperta dalla barbarie nazista diventa impellente; scrivere in lingua tedesca dopo Auschwitz significa, per qualsiasi ebreo, condividere il codice degli assassini: la *Muttersprache* è diventata *Mördersprache*.⁵⁷⁹

Al contrario di molte sue colleghe intellettuali in esilio, come Nelly Sachs o la più giovane Hannah Arendt, la Susman non prenderà mai le distanze dalla lingua tedesca: l'unico suo piccolo rifugio linguistico sarà lo *Schweitzerdeutsch*, la variante svizzera del tedesco che padroneggiava perfettamente.⁵⁸⁰ Alla riflessione sul grande dolore della rinuncia al tedesco, una lingua che tanto aveva cercato di indagare formalmente, che aveva voluto modellare alla sua personalità in bilico tra poesia e teoria, che aveva arricchito con il proprio bagaglio di immagini ebraiche, Margarete Susman dedica numerose riflessioni nella sua autobiografia, *Ich habe viele Leben gelebt*:

⁵⁷⁷ SUSMAN, M., *Über Frauen [Vortrag]*, DLA Marbach.

⁵⁷⁸ SUSMAN, M., *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, cit., pp. 143-144. [«E tuttavia la donna ha rotto il suo silenzio. È arrivato il momento in cui doveva romperlo, in cui doveva cercare di guardarsi allo specchio senza la mediazione dell'uomo. Oggi ci troviamo nel bel mezzo del processo di un conoscenza femminile di sé come non si è mai verificato nella storia europea. [...] Solo oggi esplose la lotta per la dimensione comune indivisibile: la battaglia per la lingua e per l'immagine.»]

⁵⁷⁹ Cfr. CALABRESE, R., *Oltre la scrittura della Shoà: alcune voci femminili*, in «La Rassegna mensile di Israel» LXIV (1998), p. 97.

⁵⁸⁰ Cfr. UECKERT, C., *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, cit., 57.

Man kann sich dies Entsetzten kaum denken: die Sprache, die ich selber sprach, war mir zu einem Schrecknis geworden. Das Schweizerdeutsch, in das ich mich flüchten konnte, war mir gewiss ein Stück alter Heimat, aber ich sehnte mich noch im Widerstreben nach dem wahren Deutsch, in dem ich alle Werte des Lebens empfangen hatte. Seltsam: auch das begann sich zu spalten, sehr bald lernte ich das Deutsch des Nationalsozialismus von dem mir vertrauten Deutsch unterscheiden – ich fühle auch heute noch immer wieder, dass die Kluft zwischen dem warmen, kulturgeprägten Deutsch und dem kalten sterilen Deutsch der Nationalsozialisten noch nicht ganz geschlossen ist.⁵⁸¹

L'autobiografia scritta dalla Susman all'età di novantadue anni, più volte citata nel corso della trattazione, offre una serie di riflessioni che aiutano a comprendere il complesso rapporto dell'autrice con la sua lingua materna. Insieme a *Ich habe viele Leben gelebt* anche *Das Buch Hiob* può essere letto come un racconto di vita personale perché rappresenta, tra le altre cose, un tentativo di elaborazione del drammatico suicidio commesso dalla sorella Paula. Esso è una sorta di diario cifrato che annuncia il rapporto della Susman con la religione ebraica da una parte e con il mondo tedesco dall'altra. Nel suo essere contemporaneamente memoria autobiografica, testimonianza e disperato tentativo di "scrivere l'indicibile" a solo un anno dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, il libro di Giobbe dà una voce ancora più sofferta al dissidio tra lingua madre e lingua degli assassini che lacera la scrittrice e che attraversa i racconti di vita di molte ebreo costrette a misurarsi con la *Shoah*.⁵⁸²

Wir waren Deutsche, sonst wäre nicht alles, was später kam, so furchtbar, so niederschmetternd gewesen. Wir sprachen die uns teure deutsche Sprache, im wahrsten Sinn die Muttersprache, in der wir alle Worte und Werte des Lebens empfangen hatten, und Sprache ist ja fast mehr als Blut. Wir kannten kein anderes Vaterland als das Deutsche, und wir liebten es mit der Liebe zum Vaterland, die später so verhängnisvoll wurde.⁵⁸³

Quello del rapporto con la lingua tedesca dopo Auschwitz è un tema scottante che non coinvolge esclusivamente gli scrittori ebrei, ma che certamente li vede protagonisti. Come Margarete Susman, anche Anna Seghers percepisce un legame di sangue con la propria lingua madre e, sulla base di quest'unione simbiotica, decide di intraprendere, non senza soffrire, una lotta per la purificazione

⁵⁸¹ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 140. [«È quasi impossibile capacitarsi di un orrore simile: ero terrorizzata dalla lingua che io stessa parlavo. Lo svizzero tedesco, che per me costituiva un rifugio, rappresentava senza dubbio un frammento della vecchia patria; ciò nonostante s'imponeva, di contro, una forte nostalgia per il vero tedesco, la lingua nella quale avevo ricevuto tutti i valori della mia vita. Cosa strana: anche questo ha iniziato a dividersi, molto presto ho imparato a distinguere il tedesco del Nazionalsocialismo dal tedesco a me familiare. Ancora oggi sento che la crepa che si è aperta tra il tedesco caldo, culturalmente connotato e il freddo tedesco sterile dei nazionalsocialisti non è ancora del tutto serrata.»]

⁵⁸² Cfr. CALABRESE, R., *Scrivere l'indicibile: R. Elias, C. Edvarson, R. Klüger*, in «Cultura Tedesca» n. 16 (2001), pp. 159-168.

⁵⁸³ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 14. [«Eravamo tedeschi, altrimenti tutto quello che sarebbe venuto in seguito non sarebbe stato così terribile, così annichilente. Parlavamo la nostra amata lingua tedesca, lingua madre nel senso più vero del termine, nella quale avevamo ricevuto tutte le parole e tutti i valori della vita, e certo la lingua è addirittura quasi più del sangue. Non conoscevamo altra patria che quella tedesca e la amavamo di quell'amore patrio che in seguito si rivelò tanto fatale.» Trad. it. di C. Sonino, in *Margarete Susman, un destino ebraico-tedesco*, cit., p. 33]

del linguaggio dalla violenza nazista.⁵⁸⁴ La battaglia linguistica della Seghers è una rivendicazione forte, una dichiarazione di guerra a viso aperto contro il crimine che i nazisti hanno commesso nei confronti della lingua tedesca, una sfida dai toni robusti inserita in una cornice romanzesca:

Und wie ich Zeile um Zeile las, da spürte ich auch, dass das meine Sprache war, meine Muttersprache, und sie ging mir ein wie die Milch dem Säugling. Sie knarrte und knirschte nicht wie die Sprache, die aus den Kehlen der Nazis kam, in mörderischen Befehlen, in widerwärtigen Gehorsambeteuerungen, in ekligen Prahlerien, sie war ernst und still. Mir war es, als sei ich wieder allein mit den Meinen. Ich stieß auf Worte, die meine arme Mutter gebraucht hatte, um mich zu besänftigen, wenn ich wütend und grausam geworden war, auf Worte, mit denen sie mich ermahnt hatte, wenn ich gelogen oder gerauft hatte.⁵⁸⁵

Ricche di significato sono anche le parole di Hannah Arendt la quale, pur avendo dovuto esprimersi in lingua inglese in seguito al suo esilio statunitense, riconosce un legame profondo con la lingua madre. Nel chiarire la relazione simbiotica che si intrattiene con essa, la scrittrice riscontra il pericolo di una sua possibile rimozione di fronte ad eventi come Auschwitz:

Esiste una differenza incredibile tra lingua materna e un'altra lingua. Posso esprimerla semplicemente, dicendo che conosco a memoria un gran numero di poesie in tedesco. In un certo senso esse hanno origine sempre nel fondo della mia mente, *in the back of my mind*; naturalmente questo è qualcosa che non posso permettermi in inglese. [...] Non è la lingua tedesca ad essere impazzita! E poi, non esistono alternative alla lingua materna. Certo, la si può dimenticare, come ho potuto vedere. [...] Ne ho fatto esperienza con certe persone in modo traumatico. Vede, ciò che è stato decisivo non è il 1933, in ogni caso non per me, ma il giorno in cui sapemmo di Auschwitz.⁵⁸⁶

Per Hannah Arendt scrivere dopo Auschwitz significa esprimersi dalla distanza della lingua inglese nel tentativo, destinato a non riuscire, di rimuovere la lingua materna perché legata all'orrore. Un'impresa che per lei, come per la Susman, per la Seghers e per molte donne ebreë, sembra destinata a rivelarsi fallimentare: la capacità di «preservare il legame» con la lingua originaria sarebbe, secondo Julia Kristeva, un'esperienza prettamente femminile in virtù della quale la connessione originaria tra lingua e sessualità può essere messa in discussione ma non può mai dissolversi.⁵⁸⁷

⁵⁸⁴ Cfr. CALABRESE, R., *Lingua della madre, lingua di assassini*, in BORGHI/SVANDRLIK, *op. cit.*, pp. 293-306.

⁵⁸⁵ SEGHERS, A., *Transit*, Berlin 2000⁶, Aufbau-Verlag, pp. 25-26. [«E mentre leggevo righe su righe, sentivo che questa era la mia lingua, la mia lingua materna, ed essa mi entrava in corpo come il latte in un bambino. Non schioccava e non strideva come la lingua che usciva dalle gole dei nazisti con ordini assassini, con ripugnanti pretese di obbedienza o ignobili vanterie. Era seria e tranquilla. Mi sembrava d'essere nuovamente solo con i miei. Ritrovai parole che aveva usato mia madre per rabbonirmi quand'ero violento e crudele, parole con le quali mi rimproverava quando mentivo o litigavo.» Trad. it. di M. Ramous, *Transito*, Roma 1985, Edizioni e/o, p. 29]

⁵⁸⁶ ARENDT, H., *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gauss*, in «Aut Aut» n. 293-294 (1990), pp. 11-30, qui pp. 21-22.

⁵⁸⁷ KRISTEVA, J., *Hannah Arendt. La vita*, cit., pp. 220-22.

III.1.4. La condizione diasporica e la ricchezza nell'estraneità

La lingua dell'indicibilità è quella attraverso cui Margarete Susman cerca di raccontare lo sterminio degli ebrei nel libro di Giobbe: è la lingua delle domande senza risposta nella quale ogni parola è troppo poco e insieme troppo.⁵⁸⁸ La lingua per la quale la Susman cercava di combattere già prima della *Shoah*, che voleva riprodurre il *bilderlos* e voce allo *stimmlos*, richiede ora uno sforzo ai limiti dell'impossibile perché intende esprimere l'elemento del disumano e metterlo nero su bianco.

Sulla base di questa interpretazione del libro di Giobbe, la cui finalità è anzitutto quella di abbracciare una prospettiva più vicina all'esperienza vissuta della scrittrice, la chiave di lettura che mi sembra opportuno proporre e mantenere si basa sul concetto di ricchezza nella differenza che vive nel cuore della comunità ebraica; un concetto che Margarete Susman riprende da Rosenzweig⁵⁸⁹ e che sviluppa individualmente, "sdoppiandolo", e seguendo un percorso al femminile: si tratta di una strada finalizzata ad un rinnovamento religioso ma anche sessuale, in una parola, culturale.

Valorizzare l'alterità del popolo ebraico e individuare, nel suo essere comunità *sui generis*, un'entità senza una definizione formale, peregrina, priva di legami nazionali, significa dare voce ad un elemento di ricchezza che per la Susman, così come per molti pensatori ebrei del suo tempo,⁵⁹⁰ costituisce la base indispensabile per un rinnovamento spirituale e culturale in seno al mondo ebraico all'insegna del chassidismo:

Um unserer Seele willen sollen wir uns allem Abgeschlossenen, Gegenwart und Gestalt Gewordenen entziehen und uns allein der lebendig offenen Zukunft zuwenden, die unser ganzes wirkliches Leben zu ihrer Gestaltung verlangt. Denn allein die Zukunft ist das Wirkliche, ist gegenüber allem Halbwirklichen, Bruchstückhaften, immer schon halb Vergangenen der Gegenwart das Reich der heilen vollendeten Wirklichkeit. Und um Wirklichkeit geht es hier alles. Allein der Weg der wirkliche Seele durch die wirkliche Schöpfung in die Zukunft des wirklichen Reiches ist der Weg Israels.⁵⁹¹

Avendo collaborato a lungo con la rivista buberiana «Der Jude» e avendo preso parte al movimento per il rinnovamento ebraico, la Susman aveva aderito a un sionismo che difendeva una rinascita

⁵⁸⁸ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca. La fine e dopo*, cit., p. 175.

⁵⁸⁹ Cfr. BONOLA, G., *La testimone cieca*, cit., p. 154.

⁵⁹⁰ Basti pensare a Gustav Landauer e Martin Buber, due delle personalità più importanti per la crescita religiosa e spirituale di Margarete Susman.

⁵⁹¹ SUSMAN, M., *Das Buch Hiob*, cit., pp. 76-77. [«Per amore della nostra anima noi dobbiamo sottrarci a tutto ciò che è già concluso, già divenuto presente e figura, e volgerci solamente al vivente futuro aperto che esige, per configurarsi, l'intera nostra vita reale. Infatti soltanto il futuro è il reale; di contro a tutto il reale a metà, al frammentario sempre già mezzo passato del presente, esso è il regno della salva, compiuta realtà. E per la realtà qui tutto è in gioco. Soltanto la via dell'anima reale attraverso la creazione reale verso il futuro del regno reale è la via d'Israele.» Trad. it. cit., p. 54]

spirituale ed esistenziale degli ebrei tedeschi mantenendo le distanze sia dall'assimilazione sia dall'ortodossia.

La condizione diasporica dello *Zwischendasein*, alla quale l'ebreo aderisce nel suo percorso di vita e che attraversa l'intero testo dedicato a Giobbe, non viene considerata dalla Susman una condanna bensì un'infinita fonte di conoscenza: *Galuth* – il termine ebraico per esilio – significa proprio “scoprire”, “sapere”⁵⁹² e racchiude una chiara allusione al bagaglio culturale che cresce con l'estraneità e l'esperienza del dolore: «Denn die tiefste Gewissheit ist ja gerade, dass wir in der Fremde sind, dass wir auf Erden keine Heimat haben.»⁵⁹³

Il fatto che l'autrice sottolinei l'importanza dell'esilio del popolo ebraico e la forza che tale sua peculiarità sprigiona – malgrado, o anzi, a ragione della sua estraneità – può essere interpretato come un richiamo alla *Shekhinah*, alla parte femminile della divinità ebraica che riveste un ruolo centrale nella mistica ebraica – e dunque anche in quella chassidica. Essa è caratterizzata da un vagare costante che incarna la volontà di permanere in bilico tra due o più dimensioni senza permettere che l'una prenda il sopravvento sull'altra:

Es ist die Schechina des Alten Testaments; nun aber ist sie mit dem jüdischen Volk ins Exil gewandert. Die Welt selbst ist ihr Exil geworden. Darum schlummern in allen Kreaturen, in allen Dingen der Schöpfung Funken von ihr, die aus ihnen erlöst und wieder in Eine geeinte Gottesherrlichkeit zurückgeführt werden sollen. Damit ist das Ganze All zum Ort, zur Wohnung Gottes geworden.⁵⁹⁴

In quanto immanenza divina, la *Shekhinah* è una presenza celeste in esilio in seguito alla cui «caduta si sono infrante innumerevoli scintille le quali, a loro volta, si sono insediate in tutte le cose del mondo». Questa divinità femminile desidera che l'uomo si assuma la responsabilità di redimere le sue espressioni divine sulla terra e, in qualità di parte della divinità femminile di cui gli altri popoli “naturali” sono privi, desidera essere redenta da tutti gli esseri umani: «Denn keineswegs ist ja hier die Erlösung der Welt das Werk weniger Auserwählter; sie ist die Aufgabe aller Menschen.»⁵⁹⁵

La Susman desidera fortemente "salvaguardare" la presenza divina della *Shekhinah* nel popolo ebraico poiché è qui che risiedono la sua peculiarità e la sua matrice di conoscenza. Alla

⁵⁹² Cfr. CALABRESE, R., *Acher. L'altro*, cit., p. 20.

⁵⁹³ SUSMAN, M., *Das Judentum als Weltreligion*, cit., p. 106. [«La più profonda certezza è infatti che noi siamo nell'estraneità, che non abbiamo patria alcuna sulla Terra.»]

⁵⁹⁴ Cfr. SUSMAN, M., *Der jüdische Geist*, cit., p. 217. [«È la Schechina del Vecchio Testamento che ora però vive in esilio insieme al popolo ebraico. Il mondo stesso è diventato il suo esilio. Per questo, in tutte le creature e in tutte le cose della creazione si nascondono i suoi bagliori che devono essere salvati e ricondotti ad un'unica, riunita autorità divina. È così che il tutto si è trasformato nel luogo, nella dimora di Dio.»]

⁵⁹⁵ Cfr. SUSMAN, M., *Der Chassidismus*, cit., pp. 244. [«In effetti la redenzione del mondo non è l'impegno di pochi eletti, bensì il compito di tutti gli esseri umani.»]

condizione di esilio corrisponde uno status di estraneità che deve permanere nel popolo ebraico affinché la *Shekhinah* continui a dimorare nello spirito del popolo stesso. Essa vivrà fin quando il popolo ebraico sarà in esilio e si manifesterà attraverso luci e bagliori, senza ricorrere alla «forza letale delle immagini»:⁵⁹⁶ la fine della diaspora – vale a dire il confinamento di Israele in uno stato politicamente definito e la perfetta equiparazione agli altri popoli – significherebbe la morte della *Shekhinah* e implicherebbe la rinuncia all’utopia di un popolo-senza-forma.⁵⁹⁷

Alla luce di queste riflessioni, mi sembra che l’entità fluida e dinamica che caratterizza la *Shekhinah* concepita dalla Susman prefiguri la vocazione alla libertà e alla vitalità che Rosi Braidotti individua nella figurazione del «soggetto nomade femminile». Quello di Braidotti, infatti, è un soggetto che, analogamente alla *Shekhinah* e al popolo ebraico destinati a vivere in esilio, oppone resistenza all’assimilazione e contrasta l’omologazione.

Inoltre, nel respingere la costrizione politica e morale sionista di tracciare dei confini, di alzare delle barriere che generano violenza, la Susman manda un messaggio di grande modernità: nel “non luogo” al quale è destinato il popolo ebraico nella *Galuth* e alla presenza della *Shekhinah* vive il seme di quel concetto di utopia della soggettività femminile – simile a quella che Braidotti chiama «assenza simbolica delle donne, innamorata della radicale non-appartenenza e dell’estraneità»⁵⁹⁸ – che prenderà piede nel dibattito novecentesco e che rivestirà il ruolo di istanza pacifica finalizzata alla risoluzione dei conflitti.⁵⁹⁹ Emerge la posizione intermedia, di “soglia” e di compromesso, insomma, per la quale Margarete Susman ha sentito una forte vocazione e che la rende fautrice di un pensiero messianico-utopico: il dialogo con Ernst Bloch e il suo *Geist der Utopie* si era sviluppato sulla base di questi presupposti.⁶⁰⁰ D’altra parte, è bene sottolineare che, laddove la Susman rimane agganciata alla componente specificatamente ebraica dell’esilio, Braidotti deciderà, decenni dopo, di impostare un’«estetica nomade» che, in virtù della sua impronta post-coloniale, prescinda da qualsiasi appartenenza specifica a genere, razza, classe sociale, etnia.⁶⁰¹

Alla condizione diasporica al femminile è connesso un sentimento che accompagna la vita di ogni individuo ebreo – il suo rapporto con Dio che è l’estraneo, il suo percorso verso la salvezza, la sua condanna all’emarginazione – e che ritroviamo, nella costellazione susmaniana, sia nel profilo di Giobbe sia in quello di Rahel, come confronto necessario ed approfondito con il dolore, la cui intensità si moltiplica nella condizione di reduci dalla *Shoah*: «Viel Leiden ist dem Judentum daraus

⁵⁹⁶ Cfr. CALABRESE, R., *Acher. L’altro*, cit., p. 10.

⁵⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 18-20.

⁵⁹⁸ BRAIDOTTI, R., *op. cit.*, pp. 20-21.

⁵⁹⁹ Cfr. BRAIDOTTI, R., *Per un femminismo nomade*, in MOLTEDO, A. (a cura di), *Femminismo*, Roma 1994, Millelire Stampa Alternativa.

⁶⁰⁰ Cfr. CZAJKA, A., *Il dialogo messianico tra Ernst Bloch e Margarete Susman*, cit., p. 260.

⁶⁰¹ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un’autobiografia ebraico-tedesca*, cit., p. 169.

erwachsen; viel Leid und unablässige Auseinandersetzung mit dem Fremden und dem Eigenen und mit Gott selbst.»⁶⁰² La sofferenza alla quale Giobbe e il popolo ebraico sono condannati per volontà del destino scaturisce dal loro essere entità emarginate dalla società. Tuttavia, sostiene la Susman, il popolo ebraico non deve subire passivamente tale destino ma, interrogandosi su di esso, è tenuto a cercare di comprendere la sua sofferenza. Una sofferenza che deve esistere perché è risveglio ed è la prova dell'esistenza di Dio:

Leid ist Erweckung. Wer leidet, der ist wach. Nicht einzuschlafen, wach zu bleiben und zu werden, das ist der Sinn des gottgesandten Leides Hiobs und Israels. Und so erkennen wir: Das Volk, das die Hiobfrage nicht mehr stellt, das sich der lebendigen Auseinandersetzung mit Gott begeben hat, mußte das Volk, dessen Sendung es ist, diese Auseinandersetzung für jede Zeit neu zu leisten, wie die im Irdischen lebenden Menschen den aussätzigen Hiob von sich stoßen.⁶⁰³

Sulla base del fatto che, secondo la Susman, il popolo ebraico non sia un popolo come gli altri e che questa sua estraneità – che consiste soprattutto nella *Galuth* – debba essere considerata una ricchezza anziché essere esorcizzata, la scrittrice si mostra scettica di fronte ai tentativi, sempre più disparati, di normalizzare questo aspetto “differenziale”.

Il popolo ebraico è chiamato a salvaguardare la propria estraneità, un orizzonte che annuncia un confronto positivo con il dolore, respinge l'innalzamento di confini in quanto catalizzatori di violenza e difende il desiderio di appartenenza ad un mondo che, benché sia reduce da un orrore senza precedenti, non intende perdere la speranza nel dialogo.

⁶⁰² SUSMAN, M., *Das Judentum als Weltreligion*, cit., p. 114. [«Molto è il dolore cresciuto sull'Ebraismo. Molto dolore e un incessante confronto con l'estraneità, con il singolo e con Dio stesso.»]

⁶⁰³ SUSMAN, M., *Hiob und unsere Zeit*, cit.; anche in www.margaretesusman.com. [«Il dolore è risveglio. Chi soffre è desto. Non ci si deve addormentare. Svegliarsi e rimanere svegli: questo è il senso della sofferenza di Giobbe e di Israele mandato da Dio. E così riconosciamo: il popolo, che non pone più la domanda su Giobbe, che si è dato al confronto vivo con Dio, il popolo, la cui vocazione è quella di dare vita ad un nuovo confronto per ogni epoca, doveva espellere da sé Giobbe il lebbroso.»]

III.2. Un ponte tra amore e rivoluzione: i saggi su Rosa Luxemburg

III.2.1. Rosa Luxemburg: la rivoluzione nel segno dell'amore

Il concetto di una comunità che respinge la coercizione imposta dai principi nazional-sionistici e che risponde alle caratteristiche del popolo ebraico esiliato si configura come una lotta per la costruzione di un rapporto pacifico con l'alterità, sia essa rappresentata dagli arabi, dalle donne, dai cristiani.

Il discorso relativo alla ricchezza nell'estraneità che Margarete Susman argomenta nella sua saggistica inerente le dinamiche ebraico-tedesche e il dibattito sul sionismo viene condivisa da Gustav Landauer, una delle figure di riferimento fondamentali, insieme a Simmel e Buber, nel percorso di formazione intellettuale della scrittrice e uno dei primi ad aver saputo cogliere la rilevanza del suo talento "al femminile".⁶⁰⁴

Er hatte mein neues Buch "Vom Sinn der Liebe" gelesen und später sehr schön darüber geschrieben. Gustav Landauer war schon äußerlich eine schöne und edle Erscheinung, dazu ein Mensch von reichem Wissen [...]. Er wurde uns beiden [Margarete Susman und Erwin Kircher, n. d. a.] bald zum nahen Freund, dessen Gesinnung uns zum Vorbild wurde: zu einem Vorbild, dessen ganze Forderung und Opferkraft wir freilich erst in einer späteren Zeit verstehen lernten, als er durch die Hingabe seines Lebens bewährte.⁶⁰⁵

Landauer, che vedeva nella diaspora il fondamento oggettivo del ruolo socialista internazionale degli ebrei, coniugava ebraismo e un socialismo in polemica con il marxismo: nel respingere l'idea nazionalistica finalizzata alla formazione dello stato palestinese, egli appoggiava l'idea di una nazione fondata anzitutto sull'identità linguistica e culturale.

Gustav Landauer – che morì tragicamente nel 1919 sulle barricate della rivoluzione in Baviera – e Margarete Susman erano legati da una profonda amicizia. Il sodalizio a tre con Buber apre la strada a un forte influsso di matrice chassidica sul suo pensiero anarco-socialista.⁶⁰⁶ Allo stesso modo, la Susman fu notevolmente influenzata dalle posizioni rivoluzionarie di Landauer, tanto da aver riflettuto sulla possibilità di entrare a far parte del Consiglio Rivoluzionario con sede a Monaco del quale Landauer stesso fu membro fondatore in seguito alla proclamazione della

⁶⁰⁴ Cfr. HAHN, B., *Dialogisches Schreiben*, cit., pp. 81-82.

⁶⁰⁵ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 75. [«Aveva letto il mio nuovo libro „Vom Sinn der Liebe“ e l'aveva commentato con parole molto belle. Gustav Landauer appariva bello e distinto, in più era una persona molto dotta [...]. Divenne presto un nostro caro amico, i suoi principi divennero per noi un modello da seguire: un modello che riuscimmo a capire, con gli sforzi che richiedeva e la sua forza sacrificale, solo più tardi, quando Landauer ne aveva già dimostrato la validità sacrificando la propria vita»]

⁶⁰⁶ Cfr. RAGONA, G., *Gustav Landauer. Anarchico ebreo tedesco 1870-1919*, Roma 2010, Editori Riuniti.

Repubblica di Baviera.⁶⁰⁷ La morte lo colpì nel 1919, pochi mesi prima di Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht. Con loro, commenterà con amarezza la Susman nelle sue memorie, moriva la speranza di un futuro socialista tedesco:

So ist Gustav Landauer seinen eigenen Tod gestorben. [...] Wenige Monate darauf war es die grausame Ermordung von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht, die uns aufs furchtbarste erschüttete und eine nahe schreckliche deutsche Zukunft vorausahnen ließ.⁶⁰⁸

Al suo amico, pensatore e rivoluzionario dimenticato, la scrittrice dedica due scritti: il necrologio del '19 e una recensione delle sue lettere sulla rivoluzione francese.⁶⁰⁹ Il concetto di rivoluzione che la Susman apprezza nel pensiero anarchico di Gustav Landauer include un appello di pace che prende le distanze dalla violenza politica: «Wer durch sein Wort und seine Tat überzeugen kann, der braucht keine Gewalt».⁶¹⁰ Quello rivoluzionario è un atto di gioia e di amore perché il suo fine principale è quello della liberazione dell'umanità.⁶¹¹ Il socialismo landaueriano si distacca dalle teorie marxiste e si configura come un progetto di comunità che prescinde da condizionamenti esterni quali, ad esempio, il denaro:

Was er Sozialismus nennt, das ist etwas ganz anderes. Wollte man wagen, seinen Begriff des Sozialismus in einen kurzen Satz zusammenzufassen, so könnte man sagen: Es ist der aus dem tiefen Gram eines liebenden Geistes um die heutigen Menschen und ihre selbstgeschaffene Hölle geborene Wille zu ihrer Rettung, Reinigung und Befreiung.⁶¹²

È certamente attraverso il pensiero anarchico di Gustav Landauer che la Susman si era avvicinata alla figura di Rosa Luxemburg. Una donna che ammirò profondamente⁶¹³ e della quale, già nel 1923, aveva recensito le lettere scritte nel carcere femminile di Breslau (1916/1917). Sebbene fossero numerose le divergenze ideologiche tra Landauer e la Luxemburg – diverso era, per

⁶⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 403 sgg.

⁶⁰⁸ SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 76. [«Fu così che Gustav Landauer morì della morte alla quale era destinato [...]. Pochi mesi dopo ci fu l'orrendo omicidio di Rosa Luxemburg e di Karl Liebknecht che sconvolse tutti noi e che ci fece presagire un futuro terribile per la Germania.»]

⁶⁰⁹ SUSMAN, M., *Gustav Landauer. Nachruf*, in «Das Tribunal» I, 6 (1919); ristampato in *EuB*, pp. 129-140.

⁶¹⁰ *Ivi*, p. 138. [«Chi è in grado di convincere con la parola e con le proprie azioni non ha bisogno di ricorrere alla violenza.»]

⁶¹¹ *Ivi*, p. 132.

⁶¹² *Ivi*, pp. 135-36. [«Ciò che lui chiama Socialismo è qualcosa di completamente differente. Se si vuole provare a riassumere la sua concezione di socialismo in una breve frase si potrebbe dire che si tratta di una volontà che nasce dalla pena più profonda che uno spirito che ama prova nei confronti dell'uomo di oggi e dell'inferno che lui stesso si è creato; è una volontà che tende alla salvazione, alla purificazione e alla liberazione.»]

⁶¹³ Cfr. SUSMAN, M., *Ich habe viele Leben gelebt*, cit., p. 24. «So mag es sein, dass die großartige Rosa Luxemburg, die ich später tief wie nur wenige Frauen verehrte, mein Studium mitvereitelt hat.» [«È dunque probabile che la grande Rosa Luxemburg, che più tardi avrei adorato come poche altre donne, abbia contribuito a mandare a monte il mio percorso universitario.»]

esempio, il loro approccio al marxismo, del quale la seconda fu una sostenitrice⁶¹⁴ – i due concordavano sullo spirito di una rivoluzione spontanea e basata sull'azione: una concezione che si ritrova anche in *On Revolution* della Arendt.⁶¹⁵

Il confronto di Margarete Susman con Rosa Luxemburg inizia durante gli anni di Weimar, nel 1923 per l'esattezza, grazie alla recensione delle lettere della rivoluzionaria scoperte all'indomani della sua morte (*Rosa Luxemburgs Briefe*).⁶¹⁶ Trent'anni dopo, la scrittrice ritorna sull'argomento con due saggi di grande rilievo: *Erinnerung an Rosa Luxemburg* del 1951, seguito da *Es darf keine Verlorenen geben* del 1959.⁶¹⁷ I saggi degli anni Cinquanta furono pubblicati sulla rivista socialista «Neue Wege» diretta da Leonhard Ragaz: è probabile che sia stato proprio quest'ultimo ad esortare la Susman a riscoprire una figura femminile della quale aveva osservato da vicino il ruolo chiave nel periodo della rivoluzione socialista.

Rosa Luxemburg nasce a Zamosa, in Polonia, nel 1870 e muore, brutalmente assassinata, nel 1919, solo tre anni dopo la fondazione della Lega di Spartaco. Cresce in una famiglia ebrea abbastanza agiata e appassionata di cultura.⁶¹⁸ Dopo il trasferimento dei Luxemburg a Varsavia, dove la giovane Rosa intraprende gli studi superiori, a diciassette anni raggiunge clandestinamente Zurigo, l'unica città europea nella quale le donne potevano frequentare l'università. Qui inizia a studiare Filosofia e Scienze Naturali per poi cambiare percorso ed intraprendere, a partire dal 1892, la strada della sua vera passione: la Scienza Politica. Lo studio è sempre accompagnato dall'attivismo e dalla militanza: Rosa Luxemburg è membro del movimento operaio di Zurigo e, grazie a questa sua occupazione, viene a contatto con i principali esponenti del partito marxista russo. Sono però Leo Jogisches (1867-1919) – con il quale nasce un lungo sodalizio nella Zurigo di fine Ottocento e un fitto scambio epistolare – e la cara amica e compagna di partito Clara Zetkin (1857-1933) a rappresentare i due riferimenti politici e intellettuali di una vita. Da sempre dalla parte dei più deboli e dei repressi, nel 1904 la Luxemburg scrive e pubblica *Problemi di organizzazione della socialdemocrazia russa*, nel quale mette in discussione le posizioni di Lenin. Del 1913 è l'opera forse più conosciuta, intitolata *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur*

⁶¹⁴ Cfr. LASCHITZA/RADCZUN, *Vorwort*, in LUXEMBURG, R., *Gesammelte Briefe*, I Vol., Berlin 1982, Dietz Verlag, pp. 1-51.

⁶¹⁵ Cfr. YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. For Love of the World*, cit., trad. it. cit., p. 337.

⁶¹⁶ Cfr. LASCHITZA, A./RADCZUN, G., *op. cit.*, p. 49. Le prime lettere ad essere pubblicate subito dopo l'omicidio della Luxemburg furono quelle indirizzate a Sonja Liebknecht (*Briefe aus dem Gefängnis*). Nel 1923 Luise Kautsky curò la pubblicazione di quelle inviate a lei e a suo marito Karl Kautsky, il direttore della «Neue Zeit», la rivista socialista per la quale la Luxemburg scrisse molti articoli.

⁶¹⁷ *Rosa Luxemburgs Briefe*, in «Aufstieg» del 19.1.1923 [ristampato in *GeA*, cit., pp. 277-283]; *Erinnerungen an Rosa Luxemburg*, in «Neue Wege» XLV, 11 (1951), pp. 435-440 [versione online www.margaretesusman.com]; *Es darf keine Verlorenen geben*, in «Neue Wege» LIII, 2 (1959), pp. 37-42 [versione online www.margaretesusman.com]; ristampato in *GeA*, pp. 271-277]. I contenuti del saggio pubblicato nel 1951 richiamano in più passaggi la recensione alle lettere scritta nel 1923.

⁶¹⁸ Cfr. FRÖHLICH, P., *Rosa Luxemburg, Gedanke und Tat*, Frankfurt a. M. 1967, Europäische Verlagsanstalt [trad. it. di M. Vacatello, *Rosa Luxemburg*, con la prefazione di R. Rossanda, Milano 1987, Rizzoli]

ökonomischen Erklärung des Kapitalismus, nella quale sviluppa, riguardo al movimento operaio e al partito comunista russo, una posizione teorica indipendente che sarà a lungo ritenuta poco credibile dall'intelligenza maschile del partito.⁶¹⁹ In carcere, dove la Luxemburg viene mandata più volte, non interrompe il lavoro, anzi, raddoppia la propria attività, redigendo sia scritti teorici sia lettere che rivelano una profonda sensibilità poetica e una ricca conoscenza della cultura e della letteratura tedesche. A partire dal 1916 Rosa Luxemburg è, con la fondazione della Lega di Spartaco, la leader politica più nota della rivoluzione proletaria in Germania: il suo nome, assieme a quello di Karl Liebknecht (1871-1919), è sulla bocca di tutti. La sera del 15 gennaio 1919 viene arrestata, picchiata e brutalmente gettata in un canale da un gruppo di ultranazionalisti appartenenti ai *Freikorps*.⁶²⁰

Nei suoi saggi sulla Luxemburg, Margarete Susman non si sofferma sull'analisi dell'opera politico-teorica, ma concentra l'attenzione sulle epistole che la rivoluzionaria scrisse durante i suoi lunghi periodi di prigionia. Il confronto con quelle scritte da Rahel Levin Varnnhagen – alla quale la Luxemburg viene spesso paragonata⁶²¹ – rivela una sostanziale differenza: laddove le lettere di Rahel racchiudono elementi di scrittura saggistica, mescolando varie modalità di rappresentazione e di argomentazioni, le lettere della Luxemburg si orientano alla poesia, al racconto, sono piccole opere narrative chiuse in sé.⁶²² Ciononostante, molte sue epistole contengono anche riflessioni culturali che non hanno nulla da invidiare ai *feuilleton* letterari dei più autorevoli quotidiani tedeschi.

Le migliaia di epistole scritte dalla Luxemburg⁶²³ sono indirizzate agli amici più cari (da Leo Jogisches a Clara Zetkin, da Karl a Sophie Liebknecht) e coprono un lasso di tempo molto ampio che va dai tempi dell'università (dal 1893 per l'esattezza) ai giorni poco precedenti all'assassinio (1919). Esse svelano gli aspetti più diversificati della personalità di questa donna poliedrica e ci mettono al corrente sia dell'impegno politico della rivoluzionaria comunista sia degli aspetti più "umani" della sua interiorità. La maggior parte delle lettere trasmettono una grande e spontanea gioia di vivere, raccontano una passione per la scrittura epistolare e rivelano una particolare attitudine per questa forma letteraria⁶²⁴ che, come più volte accennato, è quintessenza dell'espressione dialogico-femminile.⁶²⁵

⁶¹⁹ Cfr. ARENDT, H., *Rosa Luxemburg 1871-1919*, in *Menschen in finsternen Zeiten*, a cura di U. Ludz, München/Zürich 1989, Piper, pp. 49-74.

⁶²⁰ Cfr. *ivi*, p. 50.

⁶²¹ Cfr. HAHN, B., *Die Jüdin Pallas Athene*, cit., p. 193 sgg.

⁶²² Cfr. HAHN, B., *Rosa Luxemburg (1870-1919). Leidenschaften und Verfehlungen*, in EAD. (a cura di), *Frauen in den Kulturwissenschaften. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt*, cit., pp. 63-80.

⁶²³ 2360 sono le epistole raccolte nel corso degli anni Ottanta dall'Istituto marxista-leninista di Berlino.

⁶²⁴ Cfr. LASCHITZA, A./RADZUN, G., *op. cit.*, pp. 3-4.

⁶²⁵ Cfr. HAHN, B., *Die Jüdin Pallas Athene*, cit., p. 203.

Affascinata dalla sua formidabile scrittura, la Susman mette in luce il sensibile lato umano della Luxemburg che, agli occhi del lettore comune, può apparire non solo il lato “debole”, ma anche un aspetto tralasciabile rispetto al dirompente operato politico della donna. L’intento della Susman è, invece, proprio quello di “educare” il lettore a una lettura più attenta della personalità di Rosa Luxemburg, incoraggiandolo ad andare alla radice del suo straordinario talento politico e della sua capacità critica.

Le lettere scritte dal carcere femminile di Breslau e indirizzate a Sophie Liebknecht (solo una delle numerose destinatarie)⁶²⁶ attirano l’attenzione della Susman perché, giocandosi su un tessuto di relazioni dialogiche tra donne, rivelano un mondo interiore in grado di emozionarsi per le piccole cose del mondo. Nelle lettere indirizzate alla moglie del suo compagno di partito è possibile percepire una compartecipazione e un’ampiezza di riflessioni che raccontano una stima intensa, dicono della condivisione di un progetto comune – quello della ricerca del bello nel mondo della natura ⁶²⁷–, di una fluidità nel dialogo che ricorda lo scambio tra Rahel Varnhagen e Pauline Wiesel o quello tra Karoline von Günderode e Bettine von Arnim, pure segnato dalla tragica morte della prima.⁶²⁸

La costellazione interiore che emerge da questo scambio epistolare tra donne non viene considerata dalla Susman una dimensione “altra” rispetto alla sua attività pubblica, un diversivo, per così dire, dal lavoro teorico e di attivista della Luxemburg: esso sembra piuttosto costituirne la premessa perché è proprio nella sfera interiore che alberga la fonte più autentica dell’energia che Rosa Luxemburg sfoggiava in pubblico:

Hätte Rosa Luxemburg nicht diese unerhörte Kraft des Herzens, jenes ordnende Gesetz, jenes Urverhältnis zu allem Naturhaften und Wachsenden und dazu noch ihr leidenschaftliches Temperament gehabt, so wäre ihre Haltung in der Politik eine ganz andere gewesen.⁶²⁹

Tale forza inaudita, nutrita da una solida prospettiva verso il futuro e legata al fiorire nella sofferenza di cui le sue epistole sono pregne, definisce la sua identità femminile ed ebrea. La lettura delle epistole che Margarete Susman propone consiste dunque in quella “felicità nella doppia estraneità” – analoga a quella che la Susman e la Arendt apprezzano in Rahel – alla quale, nel caso

⁶²⁶ Cfr. LUXEMBURG, R., *Gesammelte Briefe*, V Vol., Berlin 1984, Dietz Verlag. La maggior parte delle epistole che Rosa Luxemburg scrive dal carcere di Breslau (1917) sono destinate a Mathilde Jacob e a Clara Zetkin, oltre che alla già menzionata Sophie Liebknecht.

⁶²⁷ Cfr. LASCHITZA, A./RADZUN, G., *op. cit.*, pp. 40-41.

⁶²⁸ Cfr. PERRETTA, V., *op. cit.*, p. 159.

⁶²⁹ SUSMAN, M., *Es darf keine Verlorenen geben (Rosa Luxemburg)*, cit., p. 274. [«Se la Luxemburg non avesse avuto questa inascoltata forza del cuore, quella legge ordinatrice, quel rapporto ancestrale con tutto ciò che è vita e natura e se non avesse avuto il suo appassionato temperamento, la sua attitudine alla politica sarebbe stata certamente diversa.»]

di Rosa Luxemburg, si aggiunge un terzo fattore di estraneità: la condizione della rivoluzionaria comunista.

Nel presentare queste lettere, Margarete Susman dialoga con il lettore e lo invita a rovesciare l'immagine convenzionale alla quale era stato abituato nel confrontarsi con la Luxemburg:

Der Name Rosa Luxemburg ist weltbekannt; aber wenn man ihn hört, denkt man an Kampf, an die große Kämpferin, man denkt auch vielleicht an die große wissenschaftliche Leistung, die diese Frau vollbracht hat. Man denkt an Parteitage, an Kommunismus, Straßenkämpfe, vielleicht auch an die dunklen Gefängnisse, in denen sie jahrelang schmachtete, an das grauenvolle Ende, das sie fand – an diese ganze härteste, bitterste und furchtbarste Atmosphäre der Wirklichkeit, in der sich ihr Leben und Wirken nach außen sichtbar abspielte. [...] Wie anders – wie erschütternd anders ist das Bild, das uns aus ihren Briefen entgegentritt: aus diesen Briefen aus dem Gefängnis, die eine ganze Welt innerer und äußerer Herrlichkeit vor uns ausbreiten.⁶³⁰

La dimensione che si fa strada nelle lettere che la Susman prende in analisi è anzitutto quella di un rapporto dialogico con il mondo della natura, al quale Rosa Luxemburg si avvicina con una duplice inclinazione: con empatica passione e, forte dei suoi studi di botanica, con occhio scientifico.⁶³¹ L'intima relazione di armonia e di conciliazione con la natura nasce in una condizione di estrema emarginazione, quella della prigionia, nella quale Rosa sperimenta la situazione limite dell'essere scaraventata sull'orlo dell'abisso. Piuttosto che lamentarsi ne apprezza la forza vitale e il fiorire nel dolore:

Wie anders – wie erschütternd anders ist das Bild, das uns aus ihren Briefen entgegentritt: aus diesen Briefen aus dem Gefängnis, die eine ganze Welt innerer und äußerer Herrlichkeit vor uns ausbreiten. Ja – auch äußere Herrlichkeit, obwohl sie aus der engen, dunklen Zelle, höchstens aus dem jämmerlichen kleinen Gefängnishof kommen; denn alles Außen wiederstrahlt nur ihr Innen: Herrlichkeit, Schönheit, lebendigste Offenbarung finden die Augen dieser Begnadeten überall – zwischen den Pflastersteinen des Gefängnishofes, in dem Leben und den eigentümlichen Schicksalen der kleinen Tiere, die dort nisten, im Blühen und Wachsen der kargen Pflanzen um sie her, der paar

⁶³⁰ SUSMAN, M., *Erinnerung an Rosa Luxemburg*, in «Neue Wege» 45 (1951), pp. 435-440, qui p. 435; anche online www.margaretesusman.com. [«Il nome di Rosa Luxemburg è noto a tutti; quando si sente parlare di lei si pensa subito alle battaglie, alla grande combattente, si pensa forse anche al grande contributo intellettuale che questa donna ha portato. Si pensa anche alle riunioni di partito, al comunismo, alle battaglie sulla strada, probabilmente anche alla prigionia più oscura nella quale ha agonizzato per anni, alla fine terribile che ha conosciuto, a questa atmosfera durissima, amara e terribile della realtà nella quale si sono giocati la sua vita e il suo operato verso gli altri. [...] Com'è diversa, com'è assolutamente diversa l'immagine che ci viene restituita dalle sue lettere, da queste lettere dal carcere che, davanti ai nostri occhi, dischiudono un mondo intero di magnificenza interiore ed esteriore.»]

⁶³¹ Nel leggere alcune delle lettere indirizzate alla Liebknecht o a Luise Kautsky si rimane impressionati di fronte all'esattezza scientifica con la quale la Luxemburg descrive le piante del suo “giardinetto” del carcere di Wronke – dove ancora poteva godere di relativa libertà – e quelle che riesce ad osservare dalla sua cella di Breslau. A questa osservazione del mondo della natura si unisce una passione per la citazione che scaturisce da una profonda conoscenza della cultura tedesca (musicale, teatrale e letteraria). Per realizzare la bellezza di questo intreccio consiglio la lettura delle seguenti lettere dal volume *Gesammelte Briefe* precedentemente citato: Lettera da Wronke del 20.7.1917 a Sophie Liebknecht; la prima lettera da Breslau a Sophie del 2.8.1917; un'altra lettera destinata a Sophie Liebknecht del 9.9.1917 nella quale la Luxemburg parla di alcune sue passioni teatrali.

Baumkronen, die über die Mauer winken, vor allem aber in der Luft, in dem Flug und den Stimmen der kleinen, geliebten, so gut gekannten Vögel, in den schimmernden, weich geballten Wolken – im Kleinsten wie im Größten, im Nächsten wie im Fernsten lebt, blüht, redet ihr die Welt.⁶³²

Il mondo con il quale la Luxemburg entra in contatto nei giorni trascorsi in cella è una proiezione intima della propria interiorità, una dimensione che vive gioiosamente malgrado l'oggettiva mancanza di libertà. Parliamo di una felicità alla quale Rosa Luxemburg non riesce a trovare una motivazione ma della quale il suo cuore è pregno: «Da liege ich still allein, gewickelt in diese vielfachen Tücher der Finsternis, Langeweile, Unfreiheit, des Winters –, und dabei klopft mein Herz von einer unbegreiflichen, unbekanntem inneren Freude, wie wenn ich im strahlenden Sonnenschein über eine blühende Wiese gehen würde.»⁶³³

Una delle lettere che colpisce maggiormente l'attenzione di Margarete Susman è quella che Rosa Luxemburg scrive a Sophie Liebknecht dal carcere di Breslau il giorno della vigilia di Natale del 1917.⁶³⁴ In questa epistola la carcerata descrive l'uccisione di una bestia da soma, un bufalo e, in pagine di sincera compassione, sottolinea l'affinità emotiva che prova nei confronti della vittima di una violenza incomprensibilmente atroce. Paragonandola a un bambino che non sa quello che sta per accadere, la Luxemburg denuncia l'insensatezza della pena che la bestia subisce e la esprime con parole di sentita partecipazione:

Sonitschka, die Büffelhaut ist sprichwörtlich an Dicke und Zähigkeit, und die war zerrissen. Die Tiere standen dann beim Abladen ganz still, erschöpft, und eins, das, welches blutete, schaute dabei vor sich hin mit dem Ausdruck in dem schwarzen Gesicht und den sanften, schwarzen Augen, wie ein verweintes Kind. Es war direkt der Ausdruck eines Kindes, das hart bestraft worden ist und nicht weiß, wofür, weshalb, nicht weiß, wie es der Qual und der rohen Gewalt entgehen soll...ich stand davor und das Tier blickte mich an, mir rannen die Tränen herunter – es waren *seine* Tränen,

⁶³² SUSMAN, M., *Erinnerung an Rosa Luxemburg*, cit., p. 435. [«Com'è diversa, com'è assolutamente diversa l'immagine che ci viene restituita dalle sue lettere, da queste lettere dal carcere che, davanti ai nostri occhi, dischiudono un mondo intero di magnificenza interiore ed esteriore. Ebbene sì, anche esteriore, malgrado esse provengano da una cella stretta e oscura, o, al massimo, dal piccolo, misero cortile del carcere; tutto ciò che è esteriore, infatti, lascia risplendere solo la sua interiorità. Splendore, bellezza, le più vive apparizioni trovano ovunque gli occhi di questa donna ricca di talento. Tra le pietre del cortile carcerario, nella vita e nei destini particolari degli animaletti che fanno lì i loro nidi, nel fiorire e crescere delle piccole piante intorno a lei, delle due chiome degli alberi che fanno cenno sopra il muro, soprattutto nell'aria, nel volo e nelle voci dei piccoli, amati uccelli così profondamente conosciuti, nelle nuvole splendenti, dolcemente ammassate – nella dimensione più piccola come in quella più grande, nel più vicino come nel più lontano il suo mondo vive, fiorisce, le parla.»]

⁶³³ SUSMAN, M., *Rosa Luxemburgs Briefe*, cit., p. 283. [«Da sola giaccio qui, avvolta in queste spesse lenzuola dell'oscurità, della noia, della schiavitù, dell'inverno – e in tutto ciò il mio cuore batte di una gioia intima incomprensibile, sconosciuta come se camminassi su un prato fiorito sotto uno splendido sole.»]

⁶³⁴ Lettera di Rosa Luxemburg a Sophie Liebknecht del 24.12.1917 in LUXEMBURG, R., *Gesammelte Briefe*, V Vol., cit., pp. 346-350. [Trad. it. a cura di G. Bonacchi in *Lettere 1893-1919*, a cura di L. Basso e G. Bonacchi, Roma 1979, Editori Riuniti, pp. 248-252]

man kann um den liebsten Bruder nicht schmerzlicher zucken, als ich in meiner Ohnmacht um dieses stille Leid zuckte.⁶³⁵

Molte delle lettere che Rosa Luxemburg invia dal carcere di Breslau affermano la possibilità di trasformare l'esistenza di un limite, di una parete invalicabile che corrisponde alle sbarre della cella, in una *chance* per una profonda riflessione individuale sul senso dell'esistenza e, nel caso della pena della bestia uccisa, sulla spietatezza della guerra. Nelle lettere destinate a Sophie Liebknecht lo spazio piccolo, limitato della cella si trasforma in una costellazione immaginaria, in un «paesaggio del desiderio»,⁶³⁶ che è peculiarità della scrittura femminile:

Mehr Leben und Reichtum, mehr Entzücken an neuer Offenbarung lebt in diesen Gefängnisbriefen als in mancher Schilderung fremder Länder und Zonen aus der Feder weitgereister Männer. Noch die einsame, schlaflose, schwarze Nacht im Gefängnis durchströmt sie mit einer geheimnisvollen, brennenden Freude, mit der unendlichen Seligkeit des Lebens, das in ihrem eigensten Innern aufblüht.⁶³⁷

L'intensa vita interiore che la Luxemburg conduce «al di qua della parete/delle sbarre» costituisce la sua risorsa, il punto di partenza del ponte verso la riva opposta, nel luogo in cui combatte e s'impone la lotta della leader rivoluzionaria: «Wo ist zwischen der geistigen Persönlichkeit dieser Briefe und der lauten, Fanfaren schmetternden Parteikämpferin die Brücke?»⁶³⁸

Pur con le dovute differenziazioni, alcuni elementi che la Susman osserva nelle lettere di Rahel vengono individuati anche in quelle di Luxemburg: la felicità nel dialogo con l'alterità – sia essa il destinatario di una lettera, un animale, una presenza immaginaria, una divinità vicina o lontana – accade nel più amaro dei dolori. È qui che la Luxemburg rivela la sua genialità, il suo essere una Pallade Atena, come giustamente osserva Barbara Hahn: proprio come questa dea greca, donna combattiva e “pensante”, essa colpisce per la sua intelligenza, per la sua sorprendente capacità di trasformare una situazione di disagio, di emarginazione in una ricchezza che mette in discussione la validità dell'autorità maschile.⁶³⁹

⁶³⁵ *Ivi*, pp. 349-50. [«Sonjuščka, la pelle dei bufali è proverbiale per lo spessore e la durezza, eppure la loro era lacerata. Poi, mentre si scaricava, gli animali stavano muti, sfiniti, e uno, quello che sanguinava, guardava lontano con sulla faccia nera e nei dolci occhi neri un'espressione come di un bambino rosso per il pianto. Era esattamente l'espressione di un bambino che è stato duramente punito e non sa perché, non sa come deve affrontare il supplizio e la brutta violenza. Io stavo lì e l'animale mi guardò, mi scesero le lacrime – erano le *sue* lacrime – non si può fremere dal dolore per il fratello più caro come io fremevo nella mia impotenza per questa muta sofferenza.» Trad. it. cit., p. 251]

⁶³⁶ Cfr. SVANDRLIK, R., *Le pareti inquietanti*, cit., p. 217.

⁶³⁷ SUSMAN, M., *Rosa Luxemburgs Briefe*, cit., p. 277. [«In queste lettere dal carcere vive più vita e più ricchezza, un incanto di fronte ad una nuova apparizione che è più forte rispetto ad alcune descrizioni di terre e posti lontani nate dalla penna di uomini che hanno viaggiato per tutto il mondo. La notte solitaria, insonne, nera nel carcere lei la attraversa con una gioia misteriosa e ardente, con la felicità infinita della vita che fiorisce nella sua propria interiorità.»]

⁶³⁸ *Ivi*, p. 278. [«Dov'è il collegamento tra la personalità piena di spirito di queste lettere e la chiassosa combattente del partito che intona le fanfare?»]

⁶³⁹ Cfr. HAHN, B., *Die Jüdin Pallas Athene*, cit., pp. 14-25.

In *Rosa Luxemburgs Briefe* la Susman unisce la descrizione del mondo delle emozioni a un confronto sulle origini del suo pensiero socialista. Secondo l'autrice, infatti, è proprio nella compassione per coloro che sono vittima di ingiustizie, nel costante porsi delle domande per capire come poter cambiare il mondo, nella spontanea attitudine all'aiuto degli altri, dei suoi compagni, dei suoi fratelli che è possibile individuare la radice del socialismo di Rosa Luxemburg:

Wie sollte es sein? Wie kann man es ändern? Was kann ich, ich selbst, der ich diese Zustände nicht will, nicht ertrage, dagegen tun? Wie kann ich helfen, bessern, lindern? Und indem diese Fragen übermächtig werden, geschieht das Opfer: alles Erkennen und Wissen und Bilden, jeder Traum von Glück und Liebe und Schönheit tritt in den Dienst der *einen* Sehnsucht, des *einen* Willens: zu helfen.⁶⁴⁰

Il messaggio della Luxemburg si riassume nel motto «Trotz alledem», in quel «nonostante tutto» che è l'emblema della forza dello spirito che combatte per la conciliazione, dell'anima che è fautrice dell'amore per la pace, di molte scommesse destinate a non realizzarsi in un'epoca, come quella nella quale la scrittrice si trova a vivere, dominata dalla violenza e dalla repressione. In questo «Trotz alledem» la Susman individua il fulcro del socialismo e della vita della Luxemburg, due sfere che si alimentano l'un l'altra, unite da un ponte che non conosce barriere:

Dieses "Trotz alledem" ist das Siegel ihres Lebens und ihres Todes geworden: in diesem Zeichen lebte sie und starb sie; im Zeichen eines stetigen, ständigen immer wiederkehrenden Sieges des allesumfassenden Geistes, der allversöhnenden Seele, der allverbrüdernden Liebe über den brutalen Ungeist, das seelenlose Auseinanderfallen, die ungeheure Lieblosigkeit der Welt, in der sie lebte. Denn der wunderbare innere Friede, der aus all ihren Briefen strömt, ist ja nicht nur der einer mit dem eigenen Schicksal Versöhnten, sondern auch der einer Seele, die alles Lebendige, selbst noch das Häßliche und Gemeine mit der Kraft einer segnenden Liebe umschließt und so in ihrem Herzen gleichsam erlöst.⁶⁴¹

Anche nello scritto *Es darf keine Verlorene geben* (1959) Margarete Susman sottolinea il contrasto che caratterizza l'esistenza di Rosa Luxemburg: quel suo essere divisa tra la dolcezza della sua interiorità e l'efficacia della sua azione, tra l'amore per la natura e la passione per la politica. Un contrasto solo apparente – ribadisce l'autrice – che emerge già soltanto mettendo a paragone il suo aspetto fisico con l'incisività della sua oratoria:

⁶⁴⁰ SUSMAN, M., *Rosa Luxemburgs Briefe*, cit., p. 279. [«Come dovrebbe essere? Come lo si può cambiare? Cosa posso farci io, proprio io che non voglio questa situazione, non la sopporto? Come posso aiutare, migliorare, calmare? E mentre queste domande si fanno sempre più impellenti si verifica il sacrificio: tutta la conoscenza e il sapere e il formare, quel sogno di felicità e amore e bellezza si mettono a servizio di *un* sentimento, di *una* volontà: quella di aiutare.»]

⁶⁴¹ *Ivi*, p. 281. [«Questo "nonostante tutto" è diventato il sigillo della sua vita e della sua morte; lei visse e morì sotto questo segno; nel segno della vittoria perpetua, costante, ricorrente dello spirito che tutto comprende, dell'anima che tutto concilia, dell'amore che tutto fraternizza sulla maledizione brutale, la distruzione priva di anima, l'enorme mancanza di amore del mondo nel quale viveva. La magnifica pace interiore che pervade infatti tutte le sue lettere non è solo quella di una persona conciliata con il proprio destino, ma anche quella di un'anima che abbraccia – e, al tempo stesso, salva nel suo cuore – l'elemento brutto e il cattivo con la forza di un amore benedicente.»]

Schon ihre äußere Gestalt drückt diesen scheinbaren Zwiespalt aus. Sie war sehr klein, fast zwergenhaft, an einem Bein ein wenig gelähmt, wenn auch, durch ihre Willenskraft, von einer besonderen Beweglichkeit. Keinesfalls kann man sich dieses unscheinbare Wesen als eine große Volksrednerin denken, die Tausende von Zuhörern um sich sammelte. Sieht man sie aber gerade als solche dargestellt, sieht man die winzige Gestalt über einer riesigen Menschenmenge wie eine zarte Flamme schweben, so erfährt man unmittelbar, vielleicht gerade an dieser körperlichen Kleinheit, die überwältigende geistige Macht ihres Wesens, die all diese Menschen zusammenhielt. Und liest man ihre Reden und Schriften, so versinkt alles Körperliche vor der Gewalt eines mächtigen, nie versagenden Geistes.⁶⁴²

Accanto alla vita contemplativa e alla passione per il contatto con la natura espresse nelle lettere, nel terzo e ultimo saggio sulla Luxemburg la Susman ne delinea anche l'aspetto politico e le posizioni rispetto al marxismo e alla socialdemocrazia tedesca. Della dottrina marxiana – che aveva indagato a fondo durante gli studi zurighesi e con la quale si era misurata concretamente grazie al suo contatto con le masse – la Luxemburg coglieva un messaggio di pace messianica tra i popoli che lei stessa portava avanti con grande passione e con la convinzione che «essere buoni fosse la cosa più importante», l'unico antidoto allo scoppio delle guerre: «Gut sein ist die Hauptsache. Einfach und schlicht gut sein, das löst und bindet alles und ist besser als alle Klugheit und Rechthaberei.»⁶⁴³

Questo appello di pace, che costituisce il *Leitmotiv* del messaggio rivoluzionario luxemburghiano e susmaniano, si sposava a un preciso progetto politico atto ad evitare che si creassero le condizioni per lo scoppio di una guerra da più parti paventata; esso fu smentito dal maggiore partito della sinistra tedesca dell'epoca, quella SPD che, di fatto, intralciò l'azione degli spartachisti. Anziché mantenere la posizione iniziale di rifiuto della partecipazione a un conflitto dalle conseguenze gravi, furono proprio i socialdemocratici, nell'agosto 1914, a pronunciarsi a favore della guerra. Rosa Luxemburg non poté nascondere il suo più sincero dissenso di fronte a questa decisione deprecabile, e lo fece redigendo nel 1915, ancora in carcere, la sua «Junius-Broschüre», il futuro programma della Lega di Spartaco con il quale la rivoluzionaria sancisce la sua separazione definitiva dai “compagni” della socialdemocrazia.⁶⁴⁴

⁶⁴²SUSMAN, M., *Es darf keine Verlorene geben*, cit., pp. 271-72. [«Già il suo aspetto fisico è espressione di questo conflitto apparente. Lei era molto bassa, quasi una nana, un po' zoppa ad una gamba, tuttavia, grazie alla sua forza di volontà, aveva una grande dinamicità. Questo essere modesto difficilmente può far pensare ad una grande portavoce del popolo in grado di riunire attorno a sé migliaia di ascoltatori. Se la si rappresenta così, però, come una minuscola figura sopra un'enorme massa di persone, come una fiamma debole oscillante, allora si capisce subito, forse proprio grazie a questa piccolezza fisica, la straordinaria forza spirituale del suo essere che ha tenuto insieme tutti questi esseri umani. Se si leggono i suoi discorsi e i suoi scritti, poi, l'elemento corporeo indietreggia di fronte alla violenza di uno spirito forte, che non fallisce mai.»]

⁶⁴³ *Ivi*, p. 274. [«Essere buoni è la cosa più importante. Semplicemente e facilmente buoni è ciò che scioglie ed unisce tutto ed è meglio di qualsiasi intelligenza e di qualsiasi prepotenza.»]

⁶⁴⁴ Cfr. LUXEMBURG, R., «*Juniusbröschure*», in EAD., *Scritti scelti*, a cura di L. Amodio, Torino 1975, Einaudi, pp. 463-520. La cosiddetta *Juniusbroschüre* viene scritta nell'aprile del 1915 nel carcere femminile della Barnimstrasse ed è l'attacco più violento, più disperato della Luxemburg alla socialdemocrazia tedesca.

Il saggio della Susman si chiude con un richiamo al concetto di «Erlöserin», a quella funzione «redentrica» che, come si è visto per alcune figure femminili precedentemente analizzate, molte donne hanno dovuto assolvere per rimediare agli errori commessi dagli uomini “pigmalioni” della cultura. Mi sembra che la funzione salvifica che la Susman assegna a Rosa Luxemburg non corrisponda tanto a quella di una donna pronta a salvare il mondo dalla catastrofe quanto, piuttosto, alla proposta di diffondere un nuovo contenuto religioso. Malgrado sia cosciente del confessato ateismo della Luxemburg, Margarete Susman coglie nella amorevole dedizione a tutte le cose del creato e nella fiducia in un mondo migliore un “messianismo religioso” che costituisce il sale del messaggio di redenzione di questa donna, un pensiero al contempo politico e religioso – in senso laico:

Rosa Luxemburg wollte die Welt erlösen, ohne nach der Hand zu greifen, die allein Erlösung schenkt. Sie lebte in einer Zeit, in der Gott nicht nur von Nietzsche unter Qualen totgesagt, sondern überhaupt in einer immer mehr säkularisierten Welt nicht mehr gegenwärtig war. Indem aber die beiden Mächte Liebe und Friede und der Glaube an eine bessere Welt das letzte in diesem Leben waren und sie sich ganz für sie hingegeben hat, ist doch die Kraft eines religiösen Messianismus das Gründende ihres Daseins gewesen. Den Namen Gott hat sie nie ausgesprochen, aber indem sie seine Schöpfung in jeder ihrer Gestalten verehrte und liebte und zugleich eine neue Menschheit wollte, ist sie dem Göttlichen immer nahe gewesen.⁶⁴⁵

In Rosa Luxemburg, la Susman individua un modello umano dalla dimensione personale ed universale. L’idea di un socialismo che nasce dalle fonti di una fratellanza appassionata e che si nutre di una volontà di accettare la vita nonostante le sue numerose trappole sono appelli che nascono dal tentativo di conciliazione tra un cuore dotato di grande umanità e il progetto politico-rivoluzionario finalizzato a «salvare» il mondo dalla catastrofe nella quale sarebbe caduto di lì a poco.

III.2.2. Saggiste ebreo scrivono sulla Luxemburg: Bertha Badt-Strauss e Hannah Arendt

La ricerca di modelli autentici di riferimento che aiutino a definire la direzione di una strada al femminile è un’operazione che caratterizza il lavoro intellettuale di molte scrittrici. Il processo che le donne affrontano per farsi soggetto all’interno di una cultura che le ha volute oggetto di osservazione è continuo e, nella fluidità della sua configurazione, è sempre disposto a

⁶⁴⁵ SUSMAN, M., *Es darf keine Verlorenen geben*, cit., p. 276. [«Rosa Luxemburg voleva salvare il mondo senza tendere verso la mano che da sola dona la salvezza. Viveva in un’epoca nella quale Dio non solo a partire da Nietzsche, sotto torture, era stato dichiarato morto ma che in un mondo sempre più secolarizzato non era più presente. Dato che però le due forze, l’amore e la pace, e la fede in un mondo migliore erano la cosa suprema in questa vita e poiché queste cose si sono concesse completamente a lei, la forza di un messianismo religioso è stato l’elemento fondante della sua esistenza.»]

ridisegnarsi.⁶⁴⁶ la loro scommessa, infatti, diventa quella di agire al di fuori dei parametri culturali maschili assumendo modalità di espressione e di rappresentazione inedite.⁶⁴⁷ Per l'incisività della sua attività politica e per la straordinarietà della sua vita, la figura di Rosa Luxemburg ha rappresentato un paradigma al quale si sono rivolte, oltre a Margarete Susman, molte donne intellettuali che hanno contribuito a tracciare le tappe di un itinerario di costruzione storica – che è anche una de-costruzione – al femminile.

L'esempio che vogliamo prendere in analisi è quello relativo a due scrittrici ebraiche che, in epoche diverse ma non molto lontane dagli anni della pubblicazione dei saggi susmaniani sulla Luxemburg, hanno dedicato a questa rivoluzionaria due letture molto interessanti. Parliamo di Bertha Badt-Strauss – che ha scritto un importante saggio sulla Luxemburg nei primi anni Venti – e di Hannah Arendt che, pur essendosi avvicinata ai suoi scritti già a partire dai primi anni del suo percorso teorico,⁶⁴⁸ pubblica nel 1966 una recensione sulla biografia in due volumi che J. P. Nettl aveva dedicato alla Luxemburg;⁶⁴⁹ questo scritto è stato poi incluso nei saggi che formano *Men in Dark Times* (1968).⁶⁵⁰

Nel 1924, a pochi mesi di distanza dal ritrovamento delle epistole scritte dalla Luxemburg, Bertha Badt-Strauss (1885-1970) scrive *Bemerkungen: Rosa Luxemburg* per la rivista buberiana «Der Jude».⁶⁵¹ Come la Susman e la Arendt, anche la Badt-Strauss si era occupata di Rahel Levin Varnhagen e di cultura ebraica;⁶⁵² inoltre, negli anni immediatamente successivi a questa pubblicazione, recensirà *Frauen der Romantik* e dedicherà alla Susman un saggio in occasione del suo sessantesimo compleanno.⁶⁵³ Stelle ebraiche che si incrociano, dunque, per dare vita ad un'affascinante costellazione.

Nel suo breve saggio a metà tra il ritratto e la recensione, la Badt-Strauss tratteggia un profilo completo di Rosa Luxemburg, della quale ricorda sia l'aspetto inerente l'attività politica sia quello relativo alla sua ricca attività epistolare. La Badt-Strauss, come la Susman, esprime una sincera vicinanza a questa donna, un'empatia all'insegna della comune condizione di duplice estraneità e tenuta in vita dall'aver vissuto in prima persona la sua tragica scomparsa.

⁶⁴⁶ Cfr. CALABRESE, R. (a cura di), *La felicità del dialogo*, cit., p.17.

⁶⁴⁷ Cfr. DE LAURETIS, T., *La tecnologia del genere*, in EAD., *Sui generis*, cit., pp. 131-134.

⁶⁴⁸ Cfr. YOUNG-BRUEHL, E., *op. cit.*, pp. 450-456.

⁶⁴⁹ ARENDT, H., *A Heroine of the Revolution*, in «New York Review of Books» VII (6 ottobre 1966), pp. 21-27. [Trad. it. di A. Dal Lago, *Elogio di Rosa Luxemburg, rivoluzionaria senza partito*, in «Mircromega» (1989), pp. 39-60]

⁶⁵⁰ ARENDT, H., *Men in Dark Times*, San Diego/New York/London 1968, Harcourt Brace & Company. Nella citazione e traduzione prenderemo in considerazione la seguente edizione in lingua tedesca: *Menschen in finsternen Zeiten*, a cura di U. Ludz, München/Zürich 1989.

⁶⁵¹ BADT-STRAUSS, B., *Rosa Luxemburg*, in «Der Jude» VIII (1924), pp. 186-189.

⁶⁵² Cfr. HAHN, B., *Bertha Badt-Strauss (1885-1970). Die Lust am Unzeitgemäßen*, in EAD., *Frauen in den Kulturwissenschaften*, cit., pp. 152-165.

⁶⁵³ Cfr. BADT-STRAUSS, B., *Margarete Susman. Ein Dank zu ihrem 60. Geburtstag*, in «Bayerische Israelitische Gemeindezeitung» 10 (1934).

Proprio su quest'ultimo evento si soffermano entrambe le autrici, condannando la modalità violenta, che «ancora oggi ci fa tremare per la sua bestialità»⁶⁵⁴ perché condita da odio antiebraico, con la quale la Luxemburg – e con lei la speranza di una rivoluzione socialista in Germania – fu uccisa nel 1919:

Der Tod dieser leidenschaftlichen Kämpferin für Recht und Frieden am Ende des Weltkrieges ist kaum zu beschreiben. Er vollzog sich nicht lange nachdem sie mit Karl Liebknecht den Spartakusbund gegründet hatte. Sie wurde in Berlin von einem gedungenen Mörder mit einem schweren Gewehrkolben auf den Kopf geschlagen und – wir können nur hoffen, bereits bewusstlos – in ein Auto gezerrt und nach furchtbaren Misshandlungen auf der Straße in den Landwehrkanal geworfen. Die ganze entsetzliche Verwilderung des Krieges hat sich an diesem zarten, liebenden Wesen ausgetobt.⁶⁵⁵

Il saggio della Badt-Strauss si apre descrivendo il temperamento di questa rivoluzionaria ebrea; si fa riferimento alla sua capacità di coinvolgimento delle masse e, al contempo, alla reazione di avversione che la sua tenacia scatenava nell'animo di chi osava avvicinarsi a lei:

“Es war im Winter 1918, einige Wochen nur vor ihrem Tode. Der große Saal im Osten Berlins war zum Bersten voll, man stand auf Stühlen, man kletterte auf Ballustraden. Mitten in diesem Menschengewühl stand auf niedrigem Podium die gebrechliche und unscheinbare Gestalt im dunklen Kleide, beherrschte mit ihrer durchdringenden, scharf betonenden Stimme, wie es schien: mühelos, den weiten Saal und zwang alle diese Menschen zu einer willensgeeeinten Masse zusammen. Niemals vorher und niemals nachher hörte ich Meisterhand wie hier auf diesem schwierigsten aller Instrumente, der Menschenseele, spielen. [...] Aber ihre Rede war auch ganz und gar auf die Masse eingestellt. Zum Straßenkampf rief sie die Arbeiter auf gegen die verhassten „Genossen“: - „Daumen ins Auge und Faust auf die Brust!“ so schloss sie. Ich höre es noch.⁶⁵⁶

Se da una parte la Badt-Strauss, nel sottolineare il contrasto tra la minutezza dell'aspetto fisico della donna e la sua inaudita forza morale, richiama alcune linee tematiche della Susman, dall'altra parte propone, a partire dalla scena della grande assemblea dell'*incipit*, un'immagine piuttosto

⁶⁵⁴ BADT-STRAUSS, B., *Rosa Luxemburg*, cit., p. 186. «Ihr Tod lässt uns in seiner Bestialität noch heute erzittern.»

⁶⁵⁵ SUSMAN, M., *Es darf keine Verlorenen geben*, cit., p. 276. [«La morte di questa combattente appassionata per i diritti e la pace alla fine della Guerra Mondiale è difficilmente descrivibile. Ha avuto luogo poco dopo la fondazione della Lega di Spartaco in collaborazione con Karl Liebknecht. A Berlino è stata colpita al capo da un sicario con un pesante calcio di fucile e – vogliamo sperare già priva di sensi – spinta in macchina e, dopo violenze inaudite, gettata per strada nel *Landwehrkanal*. L'imbarbarimento terribile della guerra si è scatenato su questo essere delicato, pieno di amore.»]

⁶⁵⁶ BADT-STRAUSS, B., *op. cit.*, p. 186. [«Una volta l'ho vista quando era ancora viva. Era l'inverno del 1918, poche settimane prima della sua morte. La grande sala nella parte orientale di Berlino era stracolma, c'era gente sulle sedie, alcuni si arrampicavano sulle balaustre. In mezzo a questa calca stava su un piccolo podio una figura gracile e modesta, vestita di nero, a dominare con la sua voce penetrante, acutamente accentata, come sembrava: senza fatica riusciva ad unire la grande sala e faceva di tuttautta questa gente una massa unitaria. Mai più, né prima né dopo, ho potuto apprezzare una mano maestra suonare sul più difficile degli strumenti, l'animo umano. [...] Il suo discorso era destinato in tutto e per tutto alla massa. Lei incitava i lavoratori sulla strada a scontrarsi contro gli odiati “compagni” – “Pollice in un occhio e pugno sul petto”, così concludeva. Ancora mi sembra di sentirla.»]

convenzionale della Luxemburg: quella della donna forte in grado di riuscire ad attirare su di sé l'attenzione di tutti i presenti alla conferenza.

L'autrice non coglie il ponte tra la poesia delle sue lettere e l'energia politica notato dalla Susman, ma preferisce illustrare i due aspetti su due piani distinti enfatizzandone, anzi, il contrasto e dando importanza all'essere "una e doppia insieme" che alberga in molte donne ebreo.⁶⁵⁷

Plötzlich, wie ein Bild von einem anderen Stern, kamen ihre Briefe zum Vorschein. [...] Und welche Welt ist das: in der Gefängniszelle, vier Fuss breit und sieben Fuss lang, ersteht ein neues Reich: das Reich eines Menschen, der sich eingeschlossen, frierend und einsam immer noch "steinreich" fühlt, so lange es Blumen, Wolken, Bilder und Bücher gibt. [...] Und die Frage erhebt sich nun: Wie ist es um die Zusammensetzung dieser Natur bestellt, in der Stille und Sturm eine so seltsame Ehe eingegangen sind? Welchen Anteil hatten ihr Schicksal und ihre Abstammung daran, dass sie in diesem besondern Sinne "Eins und Doppelt" wurde?⁶⁵⁸

Su questa combinazione tra silenzio e rumore, tra felicità e infelicità – ma anche, alla fine del saggio, nel "fiorire nel dolore" su cui aveva posto l'accento la Susman – la Badt-Strauss focalizza l'identità ebraica, la forza di questa donna che, seguendo il processo di rimozione messo inconsciamente in atto da molti ebrei avvezzi all'assimilazione, tenta di prendere le distanze dall'ebraismo: «Rosa Luxemburg hat sich wohl instinktiv als "polnische Jüdin" bezeichnet; aber in seinem Gedankeninhalten sowie in seinen Gefühlswerten stand ihr das Judentum damals sehr ferne.»⁶⁵⁹ Nonostante questo distacco dall'ebraismo e la decisione di non combattere per i diritti degli ebrei – che pure in Polonia stavano vivendo una difficile fase costellata di ingiustizie e repressioni⁶⁶⁰ –, l'elemento ancestrale ebraico, sostiene la Badt-Strauss, soggiace silente nell'animo della Luxemburg. Esso dimora nella disposizione alla vita e nell'approccio alla conoscenza che in questa donna si traducono in un acuto spirito critico peculiare dell'intelletto ebraico orientale:

"Reisen – gute Bücher lesen – und den Frühling bewundern." Krone des Lebens wäre diesem "schärfsten Kopf unter Marx's Schülern" bei ungehemmter Entwicklung wohl die wissenschaftliche Arbeit geworden. Vielleicht nicht

⁶⁵⁷ Cfr. HAHN, B., *Die Jüdin Pallas Athene*, cit., pp. 189-209.

⁶⁵⁸ BADT-STRAUSS, B., *op. cit.*, p. 186. [«Improvvisamente, come un'immagine proveniente da un'altra stella, sono apparse le sue lettere. E di che mondo si tratta: nella cella carceraria, larga quattro piedi e lunga sette, nasce un nuovo regno: il regno di una persona che, pur essendo chiusa dentro di sé, infreddolita e sola, si sente comunque "ricca sfondata", fino a quando esisteranno fiori, nuvole, quadri e libri. [...] E sorge ora la seguente domanda: com'è strutturata la combinazione di questa natura, nella quale quiete e tempesta sono accoppiati in maniera così singolare? Che influenza avevano il suo destino e la sua provenienza sul fatto che, in questo senso, lei fosse diventata "unica e doppia" insieme.»]

⁶⁵⁹ *Ivi*, p. 188. [«Istintivamente Rosa Luxemburg era solita definirsi una "ebrea polacca"; tuttavia, nella dimensione dei suoi pensieri così come nei valori affettivi, l'ebraismo era all'epoca qualcosa di estremamente lontano da lei.»]

⁶⁶⁰ Cfr. *ibidem*.

eigentlich produktiv, aber bohrend analytisch, unerbittlich schließend stellt ihre denkerische Anlage einen ganz bestimmten Typus ostjüdischen Typus dar.⁶⁶¹

Nella sua straordinaria capacità di recepire la ricchezza della vita, la Luxemburg viene messa in parallelo con sua «sorella Rahel Levin»; a lei è legata da quel sottile filo rosso che la Badt-Strauss riesce a rilevare con grande intelligenza storica e che invece per la Susman si era definitivamente spezzato in concomitanza con la fine della Repubblica di Weimar:⁶⁶²

Eine glücklich-unglückliche Fügung hat uns in diesem Falle das Bild der ursprünglichen Natur dieser Frau erhalten – in den Gefängnisbriefen. [...] In dieser Natur findet sich jene Zartheit und jene Feinheit angelegt, vom Mutwillen bis zur Wehmut. Mit überempfindlichen Nerven saugt sie die Umwelt in sich ein: “Wie ein Mensch ohne Haut” kommt sie manchmal vor. Gleich ihrer Stammeschwester Rahel Levin besitzt sie eine eigentümliche Empfänglichkeit für die Einflüsse der Atmosphäre; ein Windhauch kann sie trüben, ein Sonnenstrahl sie erhellen. Die gleiche Empfänglichkeit aber bringt sie aller Schönheit des Lebens entgegen, wo sie ihr entgegentritt.⁶⁶³

Nella concezione luxemburghiana del socialismo, nel suo sentimento di «fratellanza» nei confronti dei più disagiati, degli emarginati, dei senza-diritto, la Badt-Strauss vede una sotterranea attitudine ebrea che collima con la condizione di privazione che contraddistingue la sua stessa origine. Questo suo impegno politico e sociale la rendeva un punto di riferimento per la sinistra tedesca dalla quale però, come sottolinea l'autrice, fu allontanata ben presto sia per la nettezza delle sue posizioni politiche rispetto alla linea della socialdemocrazia sia per la sua origine ebraica.⁶⁶⁴

In netta contrapposizione con l'*incipit* che evoca la forza trascinate della rivoluzionaria, la Badt-Strauss chiude il suo saggio descrivendo quella che definisce «l'altra Rosa Luxemburg», l'anima femminile che affiora dalle lettere scritte durante i numerosi giorni di prigionia. Le pareti della cella non le hanno impedito di continuare a scrivere, oltre a svariate lettere senza destinatario, anche saggi e articoli per diverse riviste politiche polacche e tedesche:⁶⁶⁵ Rosa Luxemburg non si ferma di fronte alle barriere imposte dal potere ma, sorvolandole, le abbassa per poi annientarle. Come la Susman, dunque, anche la Badt-Strauss ritrova nelle epistole il più spontaneo rapporto

⁶⁶¹ *Ivi*, p. 187. [«“Viaggiare, la lettura di un buon libro, godersi la primavera.” A coronamento della vita di quella che era considerata “la mente più acuta tra gli allievi di Marx” si sarebbe certamente sviluppata, in assenza di impedimenti, un'attività di ricerca. La sua attitudine intellettuale, probabilmente poco incline alla produttività ma più vicina all'approfondimento analitico, alla conclusione netta, rappresentava la tipologia classica dell'ebreo dell'Est.»]

⁶⁶² Cfr. HAHN, B., *Die Jüdin Pallas Athene*, cit., p. 203.

⁶⁶³ BADT-STRAUSS, B., *op. cit.*, p. 187. [«Una combinazione felice-infelice ci ha consegnato l'immagine della natura originaria di questa donna nelle lettere dal carcere [...] In questa natura trova espressione ogni singola delicatezza e finezza, dalla cattiveria alla malinconia. Con nervi ipersensibili lei assorbe tutto l'ambiente intorno a sé: “come una donna senza pelle” sembra che sia. Come sua sorella Rahel Levin possiede una particolare ricettività per gli influssi dell'atmosfera; un soffio di vento la può turbare, un raggio di sole la può illuminare. La stessa ricettività porta loro la più grande bellezza della vita nel momento in cui l'affrontano.»]

⁶⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 188.

⁶⁶⁵ Cfr. BASSO, L., Introduzione a *Lettere 1893-1919*, cit., pp. 15-31. Il materiale scritto dalla Luxemburg in carcere usciva per via clandestina oppure grazie a inchiostro simpatico.

della Luxemburg con la natura ma anche, parallelamente, l'espressione più drammatica della solitudine alla quale era stata condannata dai suoi compagni di partito prima della morte:

Sie hat von da an in verschiedenen Gefängnissen gesessen. Aber nicht stumm: Unzählige Aufsätze, Spartakusbriefe, die prachtvolle Junius-Broschüre flogen über die Mauer. Aus jenen Jahren stammen nun auch die oben erwähnten Briefe, die uns die andere Rosa Luxemburg zeigen. Anfang und Ende ihres Weges. Nicht mehr im Lärm der Volksversammlungen bricht sich ihre Stimme Bahn; allein ist sie in ihrer kahlen Zelle mit den Ewigkeiten des Lebens: mit der Kunst, mit der Natur, mit dem Sein, das hinter den Dingen steht.⁶⁶⁶

Scritto a ridosso delle rivoluzioni del '68, a pochi anni dalla morte di Margarete Susman e a quasi cinquanta dall'omicidio di Rosa Luxemburg, il saggio che Hannah Arendt dedica a una delle principali figure di riferimento del suo percorso intellettuale fa parte della raccolta intitolata *Men in Dark Times* (1968). Questo libro si configura come un "concerto" di voci umane dedicato a personalità di diversa tipologia che hanno vissuto in "tempi oscuri". Le personalità descritte sono accomunate dalla volontà di farsi sentire in un'epoca che, eccezion fatta per Lessing, corrisponde alla prima metà del Novecento: «Gemeinsam also ist allen das Zeitalter, in das ihre Lebenszeit fiel, die Welt der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts mit ihren politischen Katastrophen, moralischen Desastern und einer erstaunlichen Entwicklung von Kunst und Wissenschaft.»⁶⁶⁷ I ritratti dedicati a Bertolt Brecht – dalla cui poesia *An die Nachgeborenen* l'autrice riprende il titolo *Menschen in finsternen Zeiten* –, a Karl Jaspers, a Hermann Broch, a Walter Benjamin (solo per citare i nomi più vicini all'ambito germanista) rappresentano alcuni illustri esempi di «vita attiva» che hanno diffuso la luce del proprio intelletto e dell'azione che ad esso si sposa.⁶⁶⁸

Quella di Rosa Luxemburg è l'unica figura femminile ad essere analizzata nella raccolta. Si ha tuttavia l'impressione che sullo sfondo del confronto con il suo momento storico – quello della disfatta della socialdemocrazia tedesca e della conseguente ascesa del nazionalsocialismo⁶⁶⁹ – si stagolino le immagini di altre due donne ebraiche che con lei hanno condiviso la sfortuna di vivere in

⁶⁶⁶ BADT-STRAUSS, B., *op. cit.*, p. 189. [«Da quel momento in poi è stata spostata in diverse carceri. Ma non ammutoli: numerosi articoli, lettere di Spartaco, i meravigliosi quaderni di Junius superarono le mura della sua cella. A quegli anni risalgono le lettere a cui abbiamo fatto riferimento precedentemente e che ci mostrano un'altra Rosa Luxemburg. L'inizio e la fine del suo percorso. La sua voce non si impone più nel caos delle manifestazioni popolari; da sola, nella sua fredda cella, se ne sta con l'eternità della vita: con l'arte, con la natura, con l'esistenza che si nasconde dietro le cose.»]

⁶⁶⁷ Cfr. ARENDT, H., Vorwort an *Menschen in finsternen Zeiten*, cit., pp. 13-16. [«Comune a tutti è l'epoca della prima metà del ventesimo secolo, con le sue catastrofi politiche, i disastri morali e un incredibile sviluppo artistico e scientifico.»]

⁶⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁶⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 50. «Die Mörder gehörten ultra-nationalistischen und offiziell verbotenen Freikorps an, einer paramilitärischen Organisation, aus deren Reihen Hitlers SA bald ihre verheißungsvollsten Todschläger rekrutieren sollte. [...]» [«Gli assassini facevano parte del gruppo ultranazionalista ufficialmente fuori legge detto dei *Freikorps*, un'organizzazione paramilitare dalle cui fila le SA di Hitler avrebbero presto reclutato i loro assassini più promettenti.»]

ambienti sociali ostili: quelle di Rahel Levin Varnhagen e dell'autrice stessa che, nella figura di Rosa Luxemburg, ritrova molto della propria vita.⁶⁷⁰

La condizione di *paria* comune a queste tre donne, il loro status di emarginazione le pone su una linea comune:⁶⁷¹ in entrambi i casi Hannah Arendt ammette di voler focalizzare l'attenzione su un «tema improbabile», un soggetto che lascia spazio a una dialettica conflittuale con la società, insolito per chi è avvezzo a confrontarsi con i grandi nomi (maschili) a cui sono dedicate le grandi biografie.⁶⁷²

Nel confrontare il rapporto della Luxemburg e di Rahel con le rispettive epoche «buie» emerge, dal punto di vista di Hannah Arendt, una sostanziale differenza che vale come premessa alla lettura che segue: laddove Rosa ha saputo mostrare la propria luce di donna attiva nel contesto maschile del partito comunista e valorizzare la propria condizione di *paria* nel fare fronte ad entusiasmi nazionalistici sempre più preoccupanti, Rahel, nel suo atteggiamento di rassegnazione rispetto alla condizione di ebrea assimilata, nel suo «infelice trasformismo»,⁶⁷³ non è riuscita nello stesso intento.⁶⁷⁴

Già a partire dagli anni Quaranta Hannah Arendt si era misurata con le teorie sulla rivoluzione di Rosa Luxemburg e le aveva brevemente analizzate nella seconda parte del suo *Origini del Totalitarismo*, quella dedicata all'*Imperialismo*.⁶⁷⁵ Per apprezzare un confronto più dettagliato della scrittrice con la rivoluzionaria bisogna attendere l'uscita, nel 1966, della biografia scritta da Peter J. Nettel⁶⁷⁶ che la Arendt recensisce per il «New York Review of Books». Questa pubblicazione – che, come abbiamo visto, sarà inclusa in *Men in Dark Times* due anni dopo – dà alla scrittrice l'opportunità di esprimere il proprio apprezzamento nei confronti della Luxemburg. Riprendendo lo stile della «biografia definitiva di tipo inglese» impiegato da Nettel, la Arendt alterna commenti personali ad annotazioni biografiche, lasciando così spazio al rapporto di causa-effetto che s'instaura tra l'individuo e il contesto storico in cui vive.

Come la Susman e la Badt-Strauss, anche la Arendt apre il suo saggio-recensione raccontando la morte della Luxemburg. Di quest'evento scioccante la scrittrice osserva le forti

⁶⁷⁰ Cfr. LAMBERTI, R., *Antigone nella città*, in EAD. (a cura di), *Antigone nella città. Atti del primo seminario della Scuola di Politica Hannah Arendt*, Bologna 2000, Pitagora, pp. 1-20.

⁶⁷¹ Cfr. BAR ON, B., *Women in Dark Times: Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt, and me*, in MAY/KOHN (a cura di), *Hannah Arendt: twenty years later*, Cambridge (Massachusetts)/London (England) 1996, Massachusetts Institute of Technology, pp. 287-306.

⁶⁷² Cfr. NORDMANN, I., «Gegen Philosophie hilft nur Philosophie. Und ich habe keine eigene auf Lager.» *Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*, in DICK/HAHN, *op. cit.*, pp. 266-285.

⁶⁷³ Cfr. CALABRESE, R., «Essere capite è la vera felicità del dialogo», *cit.*, p. 175.

⁶⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 295.

⁶⁷⁵ Cfr. ARENDT, H., *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, introduzione di A. Martinelli, con un saggio di S. Forti, Torino 2004, Einaudi. Il nome di Rosa Luxemburg compare solamente in alcune note del testo.

⁶⁷⁶ NETTL, J. PETER, *Rosa Luxemburg*, 2 Voll., Oxford 1966 [trad. it. di G. Backhaus, *Rosa Luxemburg*, Milano 1970, Il Saggiatore].

ripercussioni sul futuro della sinistra tedesca e coglie, ragionando sull'eco di parole ripetute nella storia a lei più vicina, un collegamento tra i processi condotti contro gli imputati accusati dell'omicidio di Rosa Luxemburg e quelli contro i criminali nazisti ai quali la Arendt aveva partecipato in prima persona. La descrizione colpisce senz'altro per la ricchezza di particolari "tecnicì".⁶⁷⁷

Die Mörder gehörten ultra-nationalistischen und offiziell verbotenen Freikorps an, einer paramilitärischen Organisation, aus deren Reihen Hitlers SA bald ihre verheißungsvollsten Totschläger rekrutieren sollte. [...] Dies geht noch über die Behauptungen der Weimarer Republik hinaus, denn diese hatte immerhin die Mörder »bestraft«, und zwar den Soldaten Runge mit zwei Jahren und zwei Wochen Gefängnis wegen »versuchten Totschlags« (er hatte Rosa Luxemburg im Korridor des Hotels Eden auf den Kopf geschlagen) und den Leutnant Vogel mit vier Monaten (er war der diensthabende Offizier, der ihr im Auto einen Kopfschuß gab und sie dann in den Landwehrkanal warf) wegen unterlassener Meldung einer Leiche und illegaler Beseitigung derselben. Während des Prozesses diente eine Fotografie von Runge und seinen Kameraden bei der Siegesfeier am nächsten Tag in demselben Hotel als Beweisstück, was bei dem Angeklagten große Heiterkeit hervorrief. »Angeklagter Runge, Sie müssen sich ordentlich betragen. Das ist keine Angelegenheit zum Lachen«, sagte der Vorsitzende des Gerichtshofes. Über vierzig Jahre später trugen sich während des Frankfurter Auschwitz-Prozesses ganz ähnliche Szenen zu, und etwa dieselben Worte fielen.⁶⁷⁸

La riflessione arendtiana si focalizza su diversi aspetti della vita della Luxemburg e mette in luce sia la sua intelligenza da *outsider* sia la sua identità di *paria* consapevole.⁶⁷⁹ Nell'analisi che segue prenderemo in considerazione i tre nuclei tematici che sposano la linea della presente ricerca.

Sulla scia di Nettle, l'autrice si propone anzitutto di scandagliare l'identità ebraico-polacca della Luxemburg e di rintracciarvi, in maniera non dissimile dalla Badt-Strauss, le radici della sua intelligenza politica e del suo tenace entusiasmo di fronte alla vita; successivamente, attraverso un breve ma pregnante riferimento, la Arendt si confronta con l'esistenza femminile della Luxemburg

⁶⁷⁷ Cfr. ARENDT, H., *Eichmann in Jerusalem. Die Banalität des Bösen*, München 1963, Piper [trad. it. di P. Bernardini, *La banalità del male. Eichmann in Jerusalem*, Milano 1964, Feltrinelli]. Hannah Arendt si reca a Gerusalemme come inviata del «New Yorker» per seguire il processo contro Otto Adolf Eichmann, criminale nazista catturato l'11 maggio 1960 a Buenos Aires.

⁶⁷⁸ ARENDT, H., *Rosa Luxemburg (1871-1919)*, in EAD., *Menschen in finsternen Zeiten*, cit., pp. 49-74, qui pp. 50-51. [«Gli assassini erano membri dei *Freikorps*, un'organizzazione paramilitare, ultranazionalista e ufficialmente illegale, in cui le truppe d'assalto di Hitler avrebbero reclutato, di lì a poco, i loro più promettenti assassini. [...] Ciò è molto di più di quanto persino il governo di Weimar avesse mai preteso, perché esso non ammise mai pubblicamente che i *Freikorps* fossero di fatto un braccio armato del governo, e aveva "punito" gli assassini infliggendo una condanna di due anni e due settimane al soldato Runge per "tentato omicidio" (aveva colpito la Luxemburg in testa nei corridoi dell'Hotel Eden) e una di quattro mesi al tenente Vogel (era l'ufficiale al comando quando spararono a Rosa Luxemburg in un'automobile e gettarono il corpo nel Landwehrkanal) per "aver nascosto il fatto e aver sottratto il cadavere". Durante il processo, una fotografia che mostrava Runge e i suoi camerati mentre festeggiavano l'assassinio nello stesso albergo, pochi giorni dopo, fu presentata come prova, *cosa che provocò* nell'imputato grande ilarità: "Imputato Runge, si comporti in modo più corretto; *non è una questione da ridere questa*," disse il presidente della corte. Quarantacinque anni dopo, durante il processo Auschwitz a Francoforte, si svolse una scena analoga, e furono pronunciate le stesse parole.» Trad. it. cit., con il corsivo indico alcune modifiche alla traduzione, pp. 44-45]

⁶⁷⁹ Cfr. NORDMANN, I., *Erfahrungsfähigkeit und Differenz. Rosa Luxemburg und Hannah Arendt über das politische Handeln*, in «Neue Gesellschaft» 40 Jg. (1993), pp. 459-464.

e con la sua visione dei movimenti di emancipazione femminile a lei contemporanei; infine indaga alcuni scritti politici della Luxemburg soffermandosi sulle teorie che, contrastando con quelle marxiste, sono state a lungo considerate “erronee” dalla intelligenza (maschile) del partito. Non avendo, in questa sede, l’opportunità né gli strumenti necessari per misurarci con i contenuti dell’opera politica delle due intellettuali, ci limiteremo a commentare il concetto di “erroneità” assegnato all’opera teorica luxemburghiana e al rovesciamento che esso assume nell’interpretazione della Arendt e, successivamente, nell’orizzonte della scrittura delle donne.

Nata da una famiglia ebrea borghese, Rosa Luxemburg cresce all’interno di una minoranza ebraica assimilata che Nettl identifica con il *peer group* (“il gruppo degli uguali o di pari”). Si tratta di una comunità ebraico-polacca che educa sin dall’infanzia a un concetto di fratellanza universale, che si astiene dalla distinzione tra ebrei e non ebrei, non concepisce né la divisione tra strati sociali né la demarcazione dei confini nazionali ma, al contrario, si caratterizza per la non appartenenza a un popolo nazionale e naturale:

In diesem Milieu, und niemals in der deutschen Partei, war und blieb Rosa Luxemburg zu Hause. Diese Heimat war bis zu einem gewissen Maße beweglich, und da sie in erster Linie jüdisch war, fiel sie mit keinem bestimmten Vaterland zusammen.⁶⁸⁰

Di questo *modus pensandi* – caratterizzato da un sincero rispetto dell’autenticità dei principi morali ed impermeabile ai pregiudizi provenienti dal mondo esterno – la Arendt, analogamente alla Susman, sottolinea il rifiuto di convergere in una patria terrena apprezzandone, invece, la volontà di rientrare in uno spirito europeo: un elemento che solo Nietzsche, prima di lei, aveva saputo notare.⁶⁸¹ A partire da questa base culturale l’autrice enuclea il temperamento della Luxemburg – che Nettl scambia per ambizione –, motiva la disposizione positiva alle numerose ombre che affliggono la sua esistenza, elogia la sua straordinaria intelligenza linguistica:

Ganz gewiss irrt er [Nettl] sich, wenn er ihren Ehrgeiz und das Interesse für eine Karriere unterstreicht. [...] Was er fälschlich für Ehrgeiz hält ist die natürliche Kraft eines Temperaments, das nach ihren eigenen Worten imstande war, »eine ganze Prärie in Brand zu setzen«, das sie nolens volens ins öffentliche Leben hineinstieß und sogar die meisten ihrer intellektuellen Unternehmungen bestimmte.⁶⁸²

⁶⁸⁰ ARENDT, H., *Rosa Luxemburg*, cit., p. 58. [«Questo *milieu*, e mai il partito tedesco, rimase la vera casa di Rosa Luxemburg. Fino a un certo punto la casa poteva essere trasferita, e poiché rimase principalmente ebraica non poté coincidere con alcuna “patria”.» Trad. it. cit., p. 49]

⁶⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 59-60.

⁶⁸² *Ivi*, p. 61. [«Egli [Nettl] certamente *sbaglia nel sottolineare* la sua ambizione, e la sua aspirazione alla carriera. [...] Ciò che Nettl chiama erroneamente ambizione è la forza naturale di un temperamento capace, per dirla con il suo stesso tono scherzoso, di mettere “a fuoco una prateria”, che la spinse quasi contro la sua volontà negli affari pubblici, e governò perfino gran parte delle sue attività strettamente intellettuali.» Trad. it. cit., p. 51]

Un secondo, importante aspetto della personalità di Rosa Luxemburg sul quale, secondo Arendt, Nettl non si concentra a sufficienza è quello relativo alla concezione della femminilità e alla posizione della Luxemburg rispetto al movimento per l'emancipazione femminile:

Es gibt noch einen anderen Aspekt ihrer Persönlichkeit, den Nettl unterstreicht, aber in seinen Auswirkungen nicht zu begreifen scheint: dass sie ganz bewusst Frau war. Das allein schon setzte ihrem Ehrgeiz gewisse Grenzen – und Nettl schreibt ihr nicht mehr zu, als bei einem Mann von gleichem Talenten und Möglichkeit gewesen wäre.⁶⁸³

La consapevolezza femminile di Rosa Luxemburg evidenziata in questo passaggio rimanda al concetto di «paria consapevole» elaborato da Hannah Arendt nella monografia su Rahel Varnhagen: il paria consapevole è colui o colei che, opponendosi all'assimilazione, fa dell'estraneità la propria ricchezza. La prospettiva arendtiana dello status di *outsider* come fattore della propria condizione di marginalità e dell'indipendenza del proprio pensiero sembra adattarsi perfettamente alla vita di Rosa Luxemburg:

Sie war eine Außenseiterin, nicht nur als polnische Jüdin in einem Land, das ihr missfiel, und in einer Partei, die sie bald verachtete, sondern eben auch als Frau.⁶⁸⁴

Questa lettura si oppone alla convinzione di coloro che, dividendo il mondo in categorie, azzerano l'orizzonte della differenza, appiattendolo ad un indice di positività o di negatività, di normalità o di alterità. A questa interpretazione fallogocentrica della realtà si erano allineate le femministe della prima ora che, con le loro battaglie per ottenere l'uguaglianza con gli uomini, non trovavano l'appoggio di Rosa Luxemburg né tanto meno quello di Margarete Susman e, più tardi, della stessa Hannah Arendt.⁶⁸⁵

Ihr Abscheu vor der Emanzipationsbewegung, von der sich alle anderen Frauen ihrer Generation und politischen Überzeugungen außerordentlich angezogen fühlten, war sehr ausgeprägt. Auf den Gleichheitsruf der Suffragetten hätten sie gewiß gern erwidert: »Vive la petite différence!«⁶⁸⁶

⁶⁸³ *Ivi*, p. 62. [«C'è un altro aspetto della sua personalità che Nettl sottolinea ma di cui non sembra comprendere le implicazioni: il fatto che Rosa Luxemburg fosse una donna *assolutamente consapevole*. Anche questo fatto in quanto tale sembra limitare le sue supposte ambizioni – e Nettl non attribuisce a lei più di quanto sarebbe stato naturale in un uomo con il suo talento e le sue possibilità.» Trad. it. cit., p. 52]

⁶⁸⁴ *Ibidem*. [«Era un'*outsider*, non solo perché era e rimaneva una ebrea polacca in un paese che non amava e in un partito che cominciò presto a disprezzare, ma anche perché era una donna.»]

⁶⁸⁵ Cfr. YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt among Feminists*, in MAY/KOHN (a cura di), *op. cit.*, pp. 307-324.

⁶⁸⁶ ARENDT, H., *Rosa Luxemburg*, cit., p. 62. [«La sua diffidenza per il movimento d'emancipazione, verso il quale tutte le altre donne della sua generazione e della sua idea politica erano irresistibilmente attratte, era significativa. Davanti all'eguaglianza delle suffragette, avrebbe certamente risposto: "Vive la petite différence!"» Trad. it. cit., p. 52]

Una posizione importante e condivisa, quest'ultima, che merita una breve digressione. In due saggi scritti pochi anni prima dello scoppio della guerra,⁶⁸⁷ la Arendt e la Susman avevano espresso, come abbiamo visto, posizioni di aperto scetticismo rispetto alla possibilità di affermazione del movimento d'emancipazione femminile. Se da una parte la Arendt denunciava l'astrattezza dei principi di questi movimenti e dissentiva dall'esistenza di una problematica "specificatamente" femminile,⁶⁸⁸ la Susman rivendicava la necessità di includere il movimento femminile in una rivoluzione di più ampio respiro:

Wenn die Frauenbewegung in unserer Zeit zu einer weit ausgebreiteten Wirkung und Macht gelangt ist, so liegt das daran, dass diesmal die Revolution der Frauen nur ein Teil einer größeren, umfassenderen war, die die ganze Welt erschütterte: jener Krisis des gesamten Wahrheits- und Wirklichkeitsbewußtseins, die um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts alle Gebiete gewaltsam in sich hineinriß, in der sich alle Wertungen verschoben, alle Lebens- und Geistesformen erweicht und aufgelöst haben. Die Frauenbewegung als ein Teil dieser Revolution, dieses Erwachen der Wirklichkeit zu sich selbst, nimmt zugleich in ihr eine besondere Stellung ein. Halb geschieht sie im Kampf, halb Seite an Seite mit der großen Gesamtbewegung.⁶⁸⁹

Era proprio nel successo di questo movimento di contestazione aperto, corale, basato sulla militanza e sulla passione per l'attività pubblica che la Arendt e la Susman riponevano le loro speranze facendo eco all'opinione di Rosa Luxemburg;⁶⁹⁰ questo coro a tre voci si configurava così come un'istanza rivoluzionaria pacifica che rifiutava fermamente di mettersi a servizio della guerra:

Denn sie weigerte sich von Anfang bis zum Ende kategorisch, im Krieg etwas anderes als das schrecklichste Unheil zu erblicken, was auch immer dabei herauskommen mochte – nach ihrer Meinung waren die Kosten an Menschenleben, besonders proletarischer Menschen, in jedem Falle zu hoch. Außerdem ging es ihr einfach gegen den Strich, die Revolution als Nutznießerin von Krieg und Blutvergießen zu betrachten – was Lenin nicht das geringste ausmachte. Was die Frage der Organisation anging, so glaubte sie nicht an einen Sieg, an dem die breite Masse keinen Anteil und kein Mitspracherecht hatte, ja, sie hielt so wenig davon, um jeden Preis die Macht in Händen zu halten, dass »sie eine

⁶⁸⁷ Si tratta di *Das Frauenproblem der gegenwärtigen Welt* del 1926 di Margarete Susman e *Das Frauenproblem der Gegenwart von Alice Rühle Gerstel (Rezension)* del 1933 di Hannah Arendt.

⁶⁸⁸ Cfr. ARENDT, H., *Dr. Alice Rühle-Gerstel, "Das Frauenproblem der Gegenwart". Rezension*, cit., p. 179: «Der misslungene Versuch, eine Frauenpartei zu gründen, zeigt die Fragwürdigkeit der Bewegung: es ist dielselbe Fragwürdigkeit wie die der Jugendbewegung, einer Bewegung nur um der Jugend willen, so hier eine Bewegung nur um der Frau willen. Das eine ist so abstrakt wie die andere.»

⁶⁸⁹ SUSMAN, M., *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, cit., pp. 143-44. [«Se il movimento femminile oggi è arrivato ad un effetto e ad un potere così diffusi, ciò dipende dal fatto che questa volta la rivoluzione delle donne era solo una parte di una rivoluzione più grande, più completa, che ha sconvolto tutto il mondo: si tratta di quella crisi della generale coscienza della verità e della realtà che intorno alla metà del secolo scorso ha trascinato con sé tutti i settori in maniera violenta, nella quale tutti i giudizi si sono spostati, tutte le forme vitali ed intellettuali indebolite fino a dissolversi. Il movimento delle donne come parte di questa rivoluzione, questo risveglio delle verità assumono in lei un significato particolare. Per metà avviene nella battaglia, per metà al fianco del grande movimento rivoluzionario.»]

⁶⁹⁰ Cfr. YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. Per amore del mondo*, cit., p. 129.

deformierte Revolution weit mehr als eine erfolglose fürchtete« – im Grunde der Hauptunterschied zwischen ihr und den Bolschewiken.⁶⁹¹

La «differenza fondamentale» rispetto alla politica autoritaria dei bolscevichi a cui si fa riferimento in questo passaggio rende la Luxemburg una vera anticonformista e le apre la possibilità di salvaguardare la propria libertà di giudizio nel temporale dei “tempi inquieti”.⁶⁹² Aperta, com’era, a sostenere la propria posizione di “frontaliera” tra le varie discipline che la appassionavano, a trasmettere la naturalezza con la quale si avvicinava ai suoi molteplici campi d’interesse – in primo luogo la politica e l’economia, ma c’erano anche la botanica, la zoologia, la letteratura – Rosa Luxemburg manifestava verso la conoscenza un approccio dinamico che veniva guardato con sospetto dai teorici marxisti più ortodossi.⁶⁹³ Se furono proprio questo suo criterio antiaccademico e le sue controverse teorie sulla spontaneità della rivoluzione, sulla natura imprevedibile del comportamento delle masse⁶⁹⁴ e sul repubblicanesimo a condannare Rosa Luxemburg alla solitudine all’interno del partito nonché ad un lungo oblio dopo la sua morte,⁶⁹⁵ la Arendt non solo li recupera ma li considera i punti di forza del suo pensiero. C’è di più: «i veri errori» del suo percorso teorico sarebbero, secondo l’autrice, i momenti in cui la rivoluzionaria perde di vista la propria prospettiva e finisce per allinearsi al pensiero ufficiale del partito:

Beklemmender als ihre angeblichen Irrtümer, jedenfalls schmerzlicher für sie selbst, erscheinen im Rückblick die wenigen entscheidenden Fälle, in denen Rosa Luxemburg nicht »aus der Reihe tanzte«, sondern sich in Übereinstimmung mit den herrschenden Mächten der deutschen sozialistischen Bewegung befand. Dies waren ihre eigentlichen Irrtümer, und es waren keiner darunter, den sie nicht schließlich als solchen erkannt und bitter bereut hat.⁶⁹⁶

⁶⁹¹ ARENDT, H., *Rosa Luxemburg*, cit., p. 72. [«Infatti, Rosa Luxemburg rifiutava categoricamente, dall’inizio alla fine, di vedere nella guerra altro che il più terribile dei disastri, indipendentemente dal suo sbocco finale; il prezzo in vite umane, e soprattutto delle vite dei proletari, era comunque troppo alto. Inoltre, sarebbe stato contrario al suo carattere considerare le rivoluzioni come l’esilio vantaggioso della guerra e del massacro – qualcosa che non preoccupava minimamente Lenin. Per quanto riguardava l’organizzazione, Rosa Luxemburg non credeva in una vittoria in cui il popolo nel complesso non avesse una parte decisiva; in realtà credeva così poco nel mantenimento del potere ad ogni costo che “aveva più paura di una rivoluzione deformata piuttosto che di una rivoluzione fallita” – questa era effettivamente la principale differenza tra lei e i bolscevichi.» Trad. it. cit., pp. 58-59]

⁶⁹² Cfr. NORDMANN, I., *Hannah Arendt*, Frankfurt a. M. 1994, Campus Verlag [trad. it. di L. Petroni, *Hannah Arendt*, Nardò 1999, Besa Editrice, p. 17]

⁶⁹³ Cfr. HAHN, B., *Rosa Luxemburg (1870-1919). Leidenschaft und Verfehlungen*, in EAD. (a cura di), *Frauen in den Kulturwissenschaften*, cit., pp. 63-80.

⁶⁹⁴ Cfr. LUXEMBURG, R., «*Juniusbroschüre*», cit., pp. 495-96.

⁶⁹⁵ Cfr. YOUNG-BRUEHL, E., *op. cit.*, pp. 451-52. In *On Revolution* la Arendt esamina le teorie erronee della Luxemburg e le rintraccia nelle posizioni assunte rispetto alla questione repubblicana, alla tattica dello sciopero di massa e alla teoria della spontaneità della rivoluzione. Soprattutto il repubblicanesimo e l’idea che la nascita del sistema capitalistico dipenda da una serie di fattori provenienti da un mondo non capitalistico sono teorie che la Arendt riprende nelle sue argomentazioni economico-politiche.

⁶⁹⁶ ARENDT, H., *Rosa Luxemburg*, cit., p. 65. [«Retrospectivamente più sconcertanti – e certamente più dolorosi per lei – dei suoi supposti errori, sono i pochi casi decisivi in cui Rosa Luxemburg non fu in contrasto, ma sembrò invece accordarsi con le forze ufficialmente al potere nel partito socialdemocratico tedesco. *Questi furono i suoi veri errori*, ma non ce ne fu nessuno che non riconoscesse e non rimpiangesse amaramente.» Trad. it. cit., p. 54]

Hannah Arendt sostiene che questi sentieri, etichettati come “scorretti” dall’ordine simbolico maschile, meritano di essere riscoperti, soprattutto sulla base del fatto che gli accadimenti storici immediatamente successivi hanno dato ragione alla Luxemburg.⁶⁹⁷ Le strade alternative che tentano di mettere in discussione un sistema di pensiero univoco considerato universalmente valido, che all’astrattezza dottrinarie preferiscono l’esperienza aperta al pensiero plurale, che dissentono da un’osservazione lineare del corso storico inteso come un insieme di leggi oggettive non modificabili sono quelle che donne scrittrici, saggiste, pensatrici come la Luxemburg, la Arendt e la Susman hanno saputo intraprendere coscienti della loro poca scientificità, consapevoli della mancanza di modelli autentici e della difficoltà di far brillare la propria luce.

III.2.3. «Deine Wunde, Rosa»: il dialogo tra Paul Celan e Margarete Susman

Il capitolo dedicato agli scritti di Margarete Susman all’indomani della *Shoah* si chiude con l’ultimo, importante dialogo epistolare che vede protagoniste due personalità significative della letteratura ebraica del secolo scorso: l’ultranovantenne Susman e uno dei massimi poeti di lingua tedesca, Paul Celan. Questa corrispondenza tra un’anziana “Madre Israele” e un giovane poeta di talento pronto a cogliere il valore di un inestimabile patrimonio religioso assume un valore ancora più significativo se la si osserva dalla prospettiva della storia dell’ebraismo: si tratta di uno scambio che sembra riecheggiare il legame tra Rahel Varnhagen e Heinrich Heine, quell’immagine del “passaggio del testimone” che si può indovinare nel tessuto del dialogo tra due intellettuali che condividono orizzonti comuni e stima reciproca.⁶⁹⁸

La corrispondenza tra i due inizia in seguito al primo incontro nel maggio del 1963 – tre anni dopo il significativo incontro zurighese Nelly Sachs – e s’interrompe nel 1965.⁶⁹⁹ A questa prima conoscenza seguono quattro incontri presso l’abitazione zurighese della Susman.⁷⁰⁰ L’analisi

⁶⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 72. «Haben die Ereignisse ihr nicht recht gegeben? Ist die Geschichte der Sowjetunion nicht ein einziger langer Beweis für die schrecklichen Gefahren von »deformierten Revolutionen«? [...] Sie lebte nicht lange genug, um zu sehen, in welchem Masse sie recht gehabt hatte, um noch die fürchterliche schnelle moralische Zersetzung der kommunistischen Parteien, der unmittelbaren Nachkommen der Russischen Revolution, überall auf der Welt zu beobachten. [«Forse che gli eventi non hanno dimostrato che lei aveva ragione? Non è forse la storia dell’Unione Sovietica una lunga dimostrazione dei terribili poteri di una “rivoluzione fuorviata”? (...) Non doveva vivere abbastanza per vedere quanto avesse ragione e per assistere al terribile, e terribilmente rapido, deterioramento morale dei partiti comunisti, risultato diretto della Rivoluzione Russa, in tutto il mondo.» Trad. it. cit., p. 59]

⁶⁹⁸ Cfr. SONINO, C., *Margarete Susman: un’autobiografia tedesca. La fine e dopo*, cit., p. 177.

⁶⁹⁹ Cfr. KOELLE, L. (a cura di), *Paul Celan – Margarete Susman. Der Briefwechsel aus den Jahren 1963-1965*, in SPEIER, M. (a cura di), *Celan-Jahrbuch 8 (2001-2002). Beiträge zur neueren Literaturgeschichte*, Heidelberg 2003, Universitätsverag Winter, pp. 33-61. Le lettere che Celan e la Susman si scrivono sono custodite nei rispettivi lasciti presso il DLA di Marbach.

⁷⁰⁰ Cfr. KOELLE, L., *Hoffnungsfunken erjagen. Paul Celan begegnet Margarete Susman*, in GAISBAUER/HAIN/SCHUSTER (a cura di), *Trotz allem. Paul Celan Symposion*, Wien 2000, Mandelbaum, pp. 85-145.

incrociata delle poesie di Celan e dei saggi della Susman, intrapreso soprattutto da studiosi celaniani, ha dato la possibilità di constatare la profondità del loro rapporto.

Gli ultimi anni di vita della scrittrice sono caratterizzati da un evidente avanzamento della cecità da una parte e da una prolifica produzione filosofico-letteraria dall'altra. Nel 1959, con il testo *Deutung einer großen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein*, la Susman torna sulla tematica amorosa argomentandola partendo dall'esempio di Goethe, uno dei suoi modelli linguistici centrali, e della sua passione più tormentata, quella per Charlotte von Stein. Il testo viene pubblicato a coronamento di una serie di conferenze sul tema tenute presso il circolo di Bertha Huber-Bindschedler.⁷⁰¹ Al centro dell'argomentazione sta la figura di Goethe, da lei ammirato per l'amorevole passione con la quale si dedicava a tutte le sue creazioni; la voce di Charlotte von Stein, al contrario, viene relegata a un silenzio al quale le donne del suo tempo erano purtroppo avvezze.

Del 1960 è *Deutung biblischer Gestalten*, una raccolta di brevi monografie dedicate a quattro figure bibliche di particolare interesse per l'opera della scrittrice e per la sua interpretazione della storia di Israele: Mosè, Ezechiele, Saul e David e altre figure di profeti legate al Messianesimo.⁷⁰²

Come per la Susman, anche per Celan i primi anni Sessanta rappresentano un periodo piuttosto denso perché lo vedono dedicarsi a una profonda ricerca della mistica ebraica, alla lettura di Buber, di Rosenzweig, di Scholem. Di fronte alla notevole ampiezza e complessità che contraddistinguono tematiche di così ampio respiro, il poeta trova in Margarete Susman un "centro", una persona di riferimento con cui misurarsi per far luce sulla propria identità religiosa⁷⁰³ e superare il terribile isolamento al quale si sentiva costretto durante il suo periodo parigino.⁷⁰⁴

Gli scritti susmaniani che attirano l'attenzione di Celan sono *Spinoza und das jüdische Weltgefühl* – incluso nel volume *Vom Judentum* che lo scrittore aveva acquistato in una libreria di Parigi⁷⁰⁵ –, il *Buch-Hiob* per il suo importante messaggio spirituale,⁷⁰⁶ *Deutung biblischer Gestalten*

⁷⁰¹ Cfr. EGYPTIEN, J., *op. cit.*, p. 159.

⁷⁰² Cfr. SUSMAN, M., *Deutung biblischer Gestalten*, Konstanz-Stuttgart 1960, Diana Verlag.

⁷⁰³ CAMERA, F., *L'incontro di Paul Celan con Margarete Susman*, in «Nuova Corrente» 55 (2008), pp. 37-56.

⁷⁰⁴ Cfr. Lettera di Paul Celan a Margarete Susman del 7 giugno 1963, in KOELLE, L., *Paul Celan – Margarete Susman. Der Briefwechsel aus den Jahren 1963-1965*, cit., p. 41: «Liebe und verehrte Margarete Susman, [...] In einer Zeit völliger Vereinsamung waren Sie es, Sie und Ihre Bücher, – waren Sie der Mensch, an den ich einen hoffenden Gedanken knüpfen durfte.»

⁷⁰⁵ Cfr. CAMERA, F., *op. cit.*, p. 39.

⁷⁰⁶ Cfr. CELAN, P., *Zürich, zum Storchen (Zurigo, «Alla Cicogna»)*, in *Poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di G. Bevilacqua, Milano 2008⁷, pp. 356-59. Nei versi iniziali di questa poesia, inclusa nella raccolta di poesie *Die Niemandrose* (1963) e dedicata a Nelly Sachs, è possibile rintracciare un riferimento alle prime riflessioni del libro di Giobbe della Susman: «Vom Zuviel war die Rede, vom/Zuwenig. Von Du/ und Aber-Du, von/ der Trübung durch Helles, von/ Jüdischem, von/ deinem Gott.» [«Parlammo del Troppo, del/ Troppo-poco. Di Tu/ e non-Tu, del torbido/ che viene dal chiaro, di quanto/ è giudeo, del/ tuo Dio».]

per lo sguardo sulla storia di Israele⁷⁰⁷ e, infine, i saggi su Rosa Luxemburg. In molte poesie di Celan sono stati rintracciati riferimenti o rimandi diretti alle riflessioni susmaniane sull'ebraismo, il che testimonia sia la presenza di un intenso interesse del poeta nei confronti della Susman sia la volontà di perpetuare il suo prezioso messaggio spirituale.

Del libro su Giobbe Celan apprezza soprattutto la centralità conferita al concetto chassidico di responsabilità etica e alla tesi secondo la quale quella dell'ebraismo sia anzitutto una scelta che implica la necessità di portare su di sé un peso.⁷⁰⁸ La libertà interpretativa con la quale la Susman interagisce con le Sacre Scritture, il suo accesso critico alle fonti affascinano il poeta e lo aiutano ad individuare un metodo da adottare nel suo percorso religioso e poetico.⁷⁰⁹ Attingendo alla lingua dell'indicibile che si nasconde tra le righe del libro di Giobbe, Paul Celan sa individuare, secondo la Susman, alcuni importanti ragguagli da cui poter trarre ispirazione nella sua complessa ricerca linguistica:

So kann die dichterische Sprache nur die fast lautlose Offenbarung sein, die ich in Ihren Gedichten gefunden habe, und damit zeigt sich in ihr jenes Element des Verstummens, von dem Sie in Ihrer Büchner-Rede sprechen, und das ich freilich auch schon lange vorher empfunden habe.⁷¹⁰

Della riflessione giobica della Susman Celan condivide l'approccio spirituale che attraversa l'intera trattazione, il senso di appartenenza all'ebraismo squisitamente individuale e privo di coinvolgimenti politici, l'ottica messianica della *Heimatlosigkeit* che si oppone al sionismo. Nella solitudine cosmica alla quale è condannato il povero Giobbe Paul Celan ritrova, inoltre, i segni della propria condizione esistenziale.⁷¹¹

La figura di Rosa Luxemburg costituisce un'occasione di confronto assai stimolante nel dialogo tra la Susman e Celan. Il poeta legge i saggi sulla Luxemburg inclusi nella raccolta curata da Manfred Schlösser (*Vom Geheimnis der Freiheit*) nella prima edizione, nel 1968, a due anni dalla morte della scrittrice. Osservando le annotazioni di lettura che Celan prende sulla sua copia e comparando le opere che i due intellettuali dedicano alla Luxemburg, si evince una impressionante analogia interpretativa. Nelle immagini metaforiche che costellano il saggio *Erinnerung an Rosa*

⁷⁰⁷ Cfr. Lettera di Paul Celan a Margarete Susman del 28 febbraio 1963, in KOELLE, L., *Paul Celan – Margarete Susman*, cit., pp. 35-36.

⁷⁰⁸ Cfr. CAMERA, F., *op. cit.*, p. 54. Nella poesia *Der Neunzig- und Über-* che Celan dedica alla Susman egli riprende il concetto del «portare il peso» dell'ebraismo su di sé: «Jude sein, man muss es tragen.»

⁷⁰⁹ Cfr. KOELLE, L., *Hoffnungsfunken erjagen. Paul Celan begegnet Margarete Susman*, cit., pp. 124-129.

⁷¹⁰ Lettera di Margarete Susman a Paul Celan del 3 luglio 1963, in KOELLE, L., *op. cit.*, p. 46. [«La lingua poetica può dunque essere solamente la rivelazione pressoché silenziosa che io ho trovato nelle Sue poesie. Mi sembra che si possa dire lo stesso della lingua, e cioè che la poesia assoluta contenga qualcosa che ammutolisce, un fattore del quale Lei parla nel suo *Büchner-Rede*, e che io ho avvertito già da molto tempo.»]

⁷¹¹ Cfr. CAMERA, F., *op. cit.*, p. 45.

Luxemburg del 1951, Celan trova molte corrispondenze con le sue poesie *Solve* e *Coagula*,⁷¹² il che dimostra ancora una volta quanto nella scrittura saggistica susmaniana il confine tra l'apertura della scrittura saggistica e la duttilità del linguaggio poetico sia labile, quasi impercettibile. Proprio riferendosi ai titoli *Solve* e *Coagula* Celan apprezza la centralità che la Susman assegna alla bontà umana nell'attitudine politica di Rosa Luxemburg, al fondamento che «tutto scioglie e amalgama»: «Immer wieder spricht sie es aus: "Gut sein ist die Hauptsache. Einfach und schlich gut sein, das löst und bindet alles [...]»⁷¹³

Paul Celan coglie e condivide la linea del ponte individuato dalla Susman che, come abbiamo visto, separa e unisce le due sfere apparentemente contrastanti della personalità di Rosa Luxemburg. Inoltre, rapito dalla sensibilità che emerge dall'episodio del bufalo rumeno al quale la Susman dedica un'ampia riflessione, riconosce la centralità dell'empatia nella costellazione luxemburghiana e la rende paradigma della sua poesia dedicata alla rivoluzionaria dal titolo *Coagula*.⁷¹⁴ La ferita di Rosa alla quale Celan allude nella lirica è quella che nasce sulla pelle di una donna che ha sacrificato la propria vita per il prossimo e si amalgama al sangue che sgorga dal corpo lacerato del bufalo romeno:

Auch deine

Wunde, Rosa.

Und das Hörnerlicht deiner

Rumänischen Büffel

An Sternes Statt überm

Sandbett, im

Redenden, rot-

Aschengewaltigen

*Kolben.*⁷¹⁵

Il fatto che Celan e la Susman si muovano su un terreno comune è, dunque, un fatto piuttosto evidente: la loro profonda riconoscenza per la spiritualità ebraica e l'osservazione delle vite di alcune personalità che hanno stimato – condivisa era, oltre a quella per la Luxemburg, la passione

⁷¹² Cfr. CELAN, P., *Solve*, cit., pp. 642-43; *Coagula*, cit., pp. 644-45. Le due poesie fanno parte della raccolta *Atemwende* (1968). L'annotazione a margine dei saggi susmaniani dedicata alla Luxemburg reca la data del 1 novembre 1966 e recita «Solve et Coagula», «Sciogli e coagula».

⁷¹³ SUSMAN, M., *Es darf keine Verlorenen geben*, cit., p. 274. [«Lo dice in continuazione: "Essere buoni è la cosa più importante. Semplicemente e facilmente buoni è ciò che scioglie ed unisce tutto ed è meglio di qualsiasi intelligenza e di qualsiasi prepotenza."»]

⁷¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 124-26.

⁷¹⁵ «Anche la tua/ ferita, Rosa./ E la luce tra le corna dei tuoi/ bufali rumeni./ in luogo della stella sopra/ il letto di sabbia./ nell'eloquente lambicco/ violento, rosso/ e cenere.» Trad. it. cit., p. 645.

per Gustav Landauer e per Martin Buber⁷¹⁶ – e con le quali si sono confrontati per dare una direzione al proprio spirito ebraico ne è una prova tangibile: l'immagine del “passaggio del testimone” – della «testimone cieca», per dirla con Bonola – con la quale abbiamo aperto questo paragrafo si concretizza in questa serie di analogie.

Nella poesia *Vom grossen*, una delle tre liriche che Celan dedica alla sua “maestra”,⁷¹⁷ la Susman viene paragonata ad Ester, una un'affascinante figura femminile dell'Antico Testamento.

VOM GROSSEN

Augen-

losen

aus deinen Augen geschöpft:

der sechs-

kantige, absageweiß

Findling.

Eine Blindehand, sternhart auch sie

vom Namen-Durchwandern,

ruht auf ihm, so

lang wie auf dir,

Esther.⁷¹⁸

La poesia è un ritratto commosso della Susman, di quella stella polare che fa da guida in un tormentoso percorso di crescita intellettuale. Non è un caso, infatti, che Celan si paragoni a un trovatello che sfiora una «mano di cieca, anch'essa durissima»; un riferimento, quest'ultimo, alla cecità di cui la scrittrice soffriva ormai da tempo e, contemporaneamente, all'intensità dei suoi scritti sull'ebraismo. Una forza alla quale si allude anche in *Singbarer Rest*, un secondo omaggio di Celan alla scrittrice, nel quale la carica religiosa dei saggi susmaniani richiama le manifestazioni lucenti della divina *Shekhinah*.⁷¹⁹

⁷¹⁶ Cfr. KOELLE, L., *Aufrechte Worte. Paul Celan – Margarete Susman: eine „Cor-respondenz“*, in SPEIER, H.-M. (a cura di), «*Celan-Jahrbuch*» VIII (2001/ 2002), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, pp. 7-31.

⁷¹⁷ Cfr. KOELLE, L., *Hoffnungsfunken erjagen. Paul Celan begegnet Margarete Susman*, cit., pp. 118-123; HAHN, B., *Die Jüdin Pallas Athene*, cit., pp. 301-307. Le poesie *Vom Grossen* e *Singbarer Rest* vengono pubblicate all'inizio del 1964 sulla «*Neue Zürcher Zeitung*» e saranno successivamente incluse in *Atemwende. Der Neunzig- und über-* viene invece pubblicata l'anno successivo.

⁷¹⁸ CELAN, P., *op. cit.*, p. 554. [«Attinto ai tuoi occhi/ dal grande/ Senza-occhi: il masso erratico/ delle sei creste,/ bianco di rifiuto./ Una mano di cieca, durissima anch'essa,/ per quell'incrociar di nomi,/ riposa su di lui, tanto/ a lungo quanto su te,/ Esther.» Trad. it. cit., p. 555, in corsivo una mia modifica]

⁷¹⁹ CELAN, P., *op. cit.*, pp. 556-57: «[...] Quirlend/ unter Kometen-/ brauen/ die Blickmasse, auf/ die der verfinsterte winzige/ Herztrabant zutreibt/ mit dem/ draußen erjagten Funken.» [«Vorticosa/ sotto le comete/ dei sopraccigli/ la massa di sguardo a cui tende/ il piccolo oscurato satellite/ del cuore/ con la/ scintilla/ conquistata al di fuori.» Trad. it. cit.]

Benché la Susman non si sia mai dedicata ad uno studio sulle figure femminili delle Sacre Scritture, o forse proprio per questo, Celan lascia che la destinataria della sua poesia *Vom großen* si rispecchi in Ester, in colei che ha salvato Israele ricorrendo alla parola della verità.⁷²⁰ L'atto di redenzione che Ester realizza è una dichiarazione di autenticità, di purificazione e di metamorfosi religioso-culturale: un precetto di pace, dunque, che il giovane Paul Celan ha senz'altro saputo comprendere. La «redentrica» incarna, allo stesso tempo, la donna e l'ebrea, la pace eterna e la speranza messianica, l'atto del redimere e dell'essere redenti. Essa riflette sempre due dimensioni che provocano nell'"altro" una reazione di "attrazione" e, allo stesso tempo, di "straniamento", cioè di "deviazione" dalla prospettiva maschile, razionale, cristiana, neutra.

La «stella Ester», nella sua doppia natura di corpo frammentario luminoso, simbolo dell'immanenza della *Shekhinah* e di condottiera sul cammino dell'ebreo verso la redenzione, continua a brillare nell'animo di chi sa cogliere il filo rosso che lega i cuori lucenti delle donne ebrae protagoniste della presente ricerca: l'«asimmetria del cuore»⁷²¹ che caratterizza il loro difficile rapporto con il germanesimo, la condizione di «doppia estraneità» che anima la loro apertura gioiosa alla sofferenza del mondo, la tenace speranza in un dialogo interreligioso che riesca a scansare la violenza dei conflitti sono le tappe che hanno scandito, in misura talvolta analoga, i percorsi al femminile di Rahel, Hannah, Rosa, Margarete e di molte altre donne che potrebbero convergere in questa strada lunga e tortuosa.

⁷²⁰Quella di Ester è certamente una delle figure femminili più significative tra gli ultimi scritti dell'Antico Testamento. Nel suo libro si legge che, per salvare il suo popolo da un *pogrom*, essa mette a repentaglio la sua vita. La grande impresa di Ester, moglie di Assuero, Re di Persia, è stata quella di aver rivelato a lui la propria identità di ebrea, di aver fatto il nome del gran visir Aman, alto funzionario da sempre ostile ai giudei, e, di conseguenza, di aver salvato il suo popolo. È a questo atto di redenzione che si deve far risalire l'origine della festa ebraica del *Purim*. Ester vive a Susa, nomignolo con il quale i conoscenti più stretti erano soliti apostrofare Margarete Susman. [Cfr. VALERIO, A. (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Bologna 2006, Edizioni Dehoniane]

⁷²¹ Cfr. SONINO, C., *L'asimmetria del cuore. Ebraismo e germanesimo*, Milano 2006, Bruno Mondadori. Prendo qui in prestito la definizione a cui ricorre Claudia Sonino nel suo testo sui rapporti ebraico-tedeschi.

Bibliografia

La bibliografia, suddivisa in letteratura primaria e letteratura critica e organizzata secondo un ordine alfabetico, contiene i titoli che sono stati utili ai fini della ricerca. Le sezioni 1B e 1C (singoli saggi di Margarete Susman) elencano le pubblicazioni citate nella tesi. Per una bibliografia completa dell'opera della scrittrice rimando al seguente volume: Schlösser, Manfred (a cura di), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman*, Darmstadt 1964, Erato-Press, pp. 384-394. Anche il sito internet curato da Barbara Hahn www.margaretesusman.com, che comprende molti saggi dell'autrice di difficile reperibilità, rappresenta una buona risorsa online per una prima ricerca sull'autrice.

Letteratura primaria

1. Testi di Margarete Susman

A. Monografie e raccolte di saggi (selezione)

- Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Zürich 1946, 1948², Steinberg Verlag; Freiburg-Basel-Wien 1968, Herder; Frankfurt a. M. 1996, Jüdischer Verlag. [Edizione italiana a cura di Gianfranco Bonola, *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, Firenze 1999, La Giuntina]
- Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, a cura di Ingeborg Nordmann, Frankfurt a. M. 1992, Jüdischer Verlag. [EuB nel testo]
- Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, Stuttgart 1910, Stecker und Schröder.
- Deutung biblischer Gestalten*, Konstanz-Stuttgart 1960, Diana Verlag.
- Deutung einer großen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein*, Zürich-Stuttgart 1951, Artemis-Verlag.
- Frauen der Romantik*, Jena 1929, 1931², Diederichs; Köln 1960, Melzer; Frankfurt/Leipzig 1996, Insel Verlag.
- Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Tübingen 1959, Mohr (Paul Siebeck).
- Die Liebenden. Drei dramatische Gedichte*, Leipzig 1917, Kurt Wolff Verlag.
- Gestalten und Kreise*, Stuttgart/Konstanz 1964, Diana Verlag.

Ich habe viele Leben gelebt, Stuttgart 1964, Deutsche Verlags-Anstalt.
Mein Land. Gedichte, Berlin/Leipzig 1901, Schuster & Loeffler Verlag.
Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964, a cura di Manfred Schlösser,
Darmstadt/Zürich 1965, Agora; Berlin 1994², Agora. [GeA nel testo]
Vom Sinn der Liebe, Jena 1912, Eugen Diederichs.
[Edizione italiana a cura di Anna Czajka, *Il senso dell'amore*, Reggio Emilia 2007, Diabasis]

B. Saggi singoli (selezione)

Auflösung und Werden unserer Zeit, in «Der Morgen» IV. (1928) H. 4, pp. 335-353.
Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt, in «Der Morgen» II 5 (1926); ristampato in *EuB*, pp. 143-168.
Das Judentum als Weltreligion, in «Mitteilungen der jüdischen Reformgemeinde» del 1.7.1932; ristampato in *GeA*, pp. 105-121.
Der jüdische Geist, in «Blätter des jüdischen Frauenbundes für Frauenarbeit und Frauenbewegung» IX (1933); ristampato in *EuB*, pp. 209-223.
Die Brücke zwischen Judentum und Christentum, in «Der Jude», Sonderheft *Antisemitismus und jüdisches Volkstum* (1925), pp. 76-84; ristampato in *GeA*, pp. 15-26.
Die messianische Idee als Friedensidee, in «Der Morgen» V (1929), pp. 375-385; ristampato in *GeA*, pp. 56-67.
Die neue Übersetzung der Heiligen Schrift. Zur Bibel-Übersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber, in «Basler Nachrichten» v. 18.2.1928; ristampato in *EuB*, pp. 204-208.
Die Revolution und die Frau, in «Das Flugblatt» Nr. 4 (1918); ristampato in *EuB*, pp. 117-128.
Die Stern der Erlösung. Zu Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 1921, in «Der Jude» VI (1921/22), pp. 259-64.
Die Schwester, in *Goethe-Kalender auf das Jahr 1933*, Leipzig 1933, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, pp. 47-61.
Erinnerung an Rosa Luxemburg, in «Neue Wege» 45 (1951), pp. 435-440; ricomparso in www.margaretesusman.com.
Es darf keine Verlorenen geben, in «Neue Wege» 53 (1959), pp. 37-42; ristampato in *GeA*, pp. 271-277; ricomparso in www.margaretesusman.com.
Frau und Geist, in «Die Literarische Welt» VII. (1931), pp. 1-2.
Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Rezension, in «Frankfurter Zeitung» v. 28. 5. 1912; ristampato in *EuB*, pp. 15-21.

- Goethes Verhältnis zur Schönheit*, in *Gestalten und Kreise*, a cura di M. Schlösser, Stuttgart/Konstanz 1964, Diana Verlag, pp. 9-23.
- Judentum und Christentum von 1962 aus gesehen*, in *GeA*, pp. 24-26.
- Judentum und Kultur*, in «Frankfurter Zeitung» del 16.05.1907.
- Mahatma Gandhi*, [Vortrag gehalten in Mainz 1929]; stampato per la prima volta in *GeA*, pp. 27-48.
- Martin Buber. Von der Verwirklichung*, in «Frankfurter Zeitung» del 28.5.1914; ristampato in *GeA*, pp. 144-154.
- Nachwort zu Pappenheim, Bertha, Gebete*, Berlin 1936, Philo Verlag.
- Rahel geistiges Wesen*, in «Neue Jüdische Monatshefte» II (1918); ricomparso in www.compactmemory.de.
- Rahel*, in «Der Morgen» IV, 2 (1928), pp. 118-138.
- Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Todestag*, in «Die Literarische Welt» IX (1933); ristampato in *EuB*, pp. 169-179.
- Rosa Luxemburgs Briefe*, in «Aufstieg» 19.1.1923; ristampato in *GeA*, pp. 277-283.
- Sigmund Freud*, in «Schweizerische Monatsschrift» VII. (1947), pp. 43-44.
- Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, in *Vom Judentum – Ein Sammelbuch*, a cura di Hans Kohn, Leipzig 1913, Kurt Wolff, pp. 51-70; ristampato in *GeA*, pp. 85-104.
- Wandlungen der Frau*, in «Die Neue Rundschau» 44 (1933), pp. 105-124; ristampato in *Gestalten und Kreise*, a cura di Manfred Schlösser, Stuttgart/Konstanz 1964, Diana Verlag, pp. 160-177.
- Zennah U-Rennah*, in «Der Morgen» VII. (1931) H. 4, pp. 454-456.

C. Saggi inediti presenti nel lascito di Margarete Susman (DLA Marbach)

- Entwurf »Das Problem der Frau«* [wahrscheinlich von dem Aufsatz *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*], dattiloscritto.
- Geschlecht und Liebe. Vortrag gehalten (1930)*, dattiloscritto.
- Krieg und Frieden – Aufgaben der Frau*, dattiloscritto.
- Probleme der Frau (Vortrag)*, dattiloscritto.
- Probleme der Geschlechter*, dattiloscritto.
- Über Frauen. Vortrag*, dattiloscritto.
- Zum Geburtstag Frieda Gentner*, dattiloscritto.

2. Testi di altri autori

- ADORNO, THEODOR W.**, *Der Essay als Form*, in ID., *Noten zur Literatur*, Berlin/Frankfurt a. M. 1958, Suhrkamp, pp. 9-49.
- ARENDT, HANNAH/JASPERS, KARL**, *Ein Briefwechsel 1926-1969*, München 1985, Piper [Edizione italiana a cura di Alessandro Dal Lago, *Hannah Arendt/Karl Jaspers. Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, Milano 1989, Feltrinelli]
- ARENDT, HANNAH**, *Das Frauenproblem der Gegenwart von Alice Rühle Gerstel (Rezension)*, in «Die Gesellschaft» 10 Jg. (1933), pp. 177-179.
- EAD.**, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a. M. 1962, Europäische Verlagsanstalt [trad. it. di Amerigo Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Torino 2004, Einaudi]
- EAD.**, *Eichmann in Jerusalem. Die Banalität des Bösen*, München 1963, Piper [trad. it. di Piero Bernardini, *La banalità del male. Eichmann in Jerusalem*, Milano 1964, Feltrinelli].
- EAD.**, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München 2008¹⁵, Piper [trad. it. di Lea Ritter Santini, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, Milano 1988, Il Saggiatore]
- EAD.**, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München 1967, Piper [trad. it. di Sergio Finzi, *Vita Activa. La condizione umana*, con un'introduzione di Alessandro del Lago, Milano 1964, Bompiani]
- EAD.**, *Menschen in finsternen Zeiten*, a cura di Ursula Lodz, München/Zürich 1989, Piper.
- BADT-STRAUSS, BERTHA**, *Bemerkungen: Rosa Luxemburg*, in «Der Jude» XVIII (1924), pp. 186-189.
- EAD.**, *Rahel und ihre Zeit. Briefe und Zeugnisse*, München 1912, Renstsch.
- BACHMANN, INGEBORG**, *Malina*, Frankfurt a. M. 1971, Suhrkamp Verlag [trad. it. di Maria Grazia Manucci, *Malina*, Milano 2003, Adelphi]
- EAD.**, *Frankfurter Vorlesungen. Probleme zeitgenössischer Dichtung*, München 1980, Piper [trad. it. di Vanda Perretta, *Letteratura come utopia. Lezioni di Francoforte*, Milano 1993, Adelphi]
- BOVENSCHEN, SILVIA**, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*, Frankfurt a. M. 1979, Suhrkamp.
- BRAIDOTTI, ROSI**, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di Anna Maria Crispino, Roma 1995, Donzelli.
- BUBER, MARTIN**, *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizione italiana a cura di Andrea Poma, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, Edizioni San Paolo.

- BUTLER, JUDITH**, *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, New York 2003, Columbia University Press [trad. it. di Isabella Negri, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Torino 2003, Bollati Boringhieri]
- EAD.**, *Undoing Gender*, New York/London 2004, Routledge [Edizione italiana a cura di Olivia Guaraldo e Patrizia Maffezoli, *La disfatta del genere*, Roma 2006, Meltemi]
- CELAN, PAUL**, *Poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di Giuseppe Bevilacqua, Milano 2008⁷, Mondadori.
- CIXOUS, HÉLÈNE/ DERRIDA, JACQUES**, *Lengua por venir/ Langue à venir*, a cura di Marta Segarra, Barcelona 2002, Icaria Editorial [trad. it. di Annalisa Mirzio, *La lingua che verrà. Seminario di Barcellona*, Roma 2008, Meltemi].
- CIXOUS, HÉLÈNE**, *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, Paris 2010, Galilée. [trad. it. di Catia Rizzati, *Il riso della Medusa*, in Baccolini e altre (a cura di), *Critiche femministe e teorie letterarie*, Bologna 1997, Clueb, pp. 221-245.]
- EAD.**, *Three steps on the ladder of writing*, New York 1993, Columbia University Press. [trad. it. a cura di Silvana Carotenuto, *Tre passi sulla scala della scrittura*, Roma 2002, Bulzoni Editore]
- EAD.**, *Die unendliche Zirkulation des Begehrens*, Berlin 1977, Merve Verlag.
- DE BEAUVOIR, SIMONE**, *Le deuxième sexe*, Paris 1949, Editions Gallimard [trad. it. a cura di Roberto Cantini e Mario Andreose, *Il secondo sesso*, Prefazione di Julia Kristeva, Milano 2008, Il Saggiatore]
- DE LAURETIS, TERESA**, *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, prefazione di Giovanna Grignaffini, traduzione di Liliana Losi, Milano 1996, Feltrinelli.
- DERRIDA, JACQUES**, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, Éditions du Seuil [trad. it. di Gianni Pozzi, *La scrittura e la differenza*, con un'introduzione di Gianni Vattimo, Torino 2002³, Einaudi]
- ID.**, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris 1978, Flammarion [trad. it. di Giovanni Cacciavillani, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, a cura e con un saggio di Stefano Agosti, Milano 1991, Adelphi]
- GELLERT, CHRISTIAN FÜRCHTERGOTT**, *Gesammelte Schriften. Kritische, kommentierte Ausgabe*, IV Vol., a cura di Bernd Witte, Berlin/New York 1989, De Gruyter.
- GERHARDT, MARLIS (a cura di)**, *Deutsche Essays von Frauen des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt 1987, Suhrkamp.
- HAMBURGER, KÄTE**, *Rahel und Goethe*, in Holzthauer/Zeller (a cura di), *Studien zur Goethezeit. Festschrift für Lieselotte Blumenthal*, Weimar 1968, Hermann Böhlhaus Nachfolger, pp. 74-93.
- HOFMANNSTAHL, HUGO VON**, *Ein Brief*, in *Gesammelte Werke. Erzählungen, Erfundene Gespräche und Briefe, Reisen*, VII Vol., a cura di Bernd Schoeller, Frankfurt a. M. 1979, pp. 461-472.

- IRIGARAY, LUCE**, *Speculum. De l'autre femme*, Paris 1974, Les Editions de Minuit [trad. it. di Luisa Muraro, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Milano 1975, Feltrinelli].
- EAD.**, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris 1985, Les Éditions de Minuit [trad. it. di Luisa Muraro e Antonella Leoni, *Etica della differenza sessuale*, Milano 1985, Feltrinelli]
- EAD.**, *Parler n'est jamais neutre*, Paris 1985, Les Éditions de Minuit [trad. it. di Giuliana Cuoghi e Gabriella Lazzerini, *Parlare non è mai neutro*, Roma 1991, Editori Riuniti]
- EAD.**, *Sexes et parentès*, Paris 1987, Les Éditions de Minuit [trad. it. di Luisa Muraro, *Sessi e genealogie*, Milano 1987, La Tartaruga]
- EAD.**, *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Paris 1990, Édition Grasset & Fasquelle [trad. it. di Maria Antonietta Schepisi, *Io Tu Noi. Per una cultura della differenza*, Torino 1992, Bollati Boringhieri].
- KRISTEVA, JULIA**, *La révolution du langage poétique*, Paris 1974, Éditions du Seuil [trad. it. di dall'Eco/Musso/Sangalli, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, Milano 2006, Spirali].
- LUKÁCS, GEORG**, *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, Egon Fleischel & co. [trad. it. di Franco Fortini, *L'anima e le forme*, Milano 2002, SE]
- LUXEMBURG ROSA**, *Gesammelte Briefe, I/IV Voll.*, Berlin 1982, Dietz.
- EAD.**, *Briefe aus dem Gefängnis*, Berlin 2002, Dietz.
- EAD.**, *Scritti scelti*, a cura di Luciano Amodio, Torino 1975, Einaudi
- EAD.**, *Lettere 1893-1919*, a cura di Lelio Basso e Gabriella Bonacchi, Roma 1979, Editori Riuniti.
- MAYREDER, ROSA**, *Zur Kritik der Weiblichkeit*, Jena 1922, Eugen Diederichs.
- MURARO, LUISA**, *L'ordine simbolico della madre*, Roma 1991, Editori Riuniti.
- NETTL, J. PETER**, *Rosa Luxemburg*, 2 Voll., Oxford 1966 [trad. it. di G. Backhaus, *Rosa Luxemburg*, Milano 1970, Il Saggiatore].
- RINSER, LUISE**, *Den Wolf umarmen*, Frankfurt a. M. 1981, Fischer Verlag.
- ROSENZWEIG, FRANZ**, *La stella della redenzione*, Edizione italiana a cura di Gianfranco Bonola, Genova 1985, Marietti.
- RÜHLE-GERSTEL, ALICE**, *Das Frauenproblem der Gegenwart*, Leipzig 1932, Hirzel.
- SEGHERS, ANNA**, *Transit*, Berlin 2000⁶, Aufbau Taschenbuch Verlag [trad. it. di Mario Ramous, *Transito*, Roma 1985, Edizioni e/o]
- SIMMEL, GEORG**, *Aufsätze und Abhandlungen 1909-18*, I Vol., a cura di R. Kramme e A. Rammstedt, Frankfurt a. M. 2001, Suhrkamp.
- ID.**, *Filosofia dell'amore*, a cura di Marco Vozza, trad. it. di Paola Capriolo, Roma 2001, Donzelli.
- VARNHAGEN, RAHEL LEVIN**, *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*, 3 Voll., Berlin 1834, Bei Duncker und Humblot.

- EAD.**, *Rahel-Bibliothek. Rahel Varhagen – Gesammelte Werke*, a cura di Feilchenfeldt/Schweikert/Steiner, München 1983, Matthes & Seitz Verlag.
- EAD.**, *Rahel. Ein Buch des Andenkens*, a cura di Barbara Hahn, con un saggio di Brigitte Kronauer, Göttingen 2011, Wallstein Verlag.
- VON ARNIM, BETTINA**, *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde*, in *Werke*, I Vol., Berlin/Weimar 1986, Aufbau-Verlag.
- WOLF, CHRISTA**, *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra*, Darmstadt/Neuwied 1983, Hermann Luchterhand Verlag. [trad. it. di Anita Raja, *Premesse a Cassandra. Quattro lezioni su come nasce un racconto*, Roma 1984, Edizioni e/o]
- WOOLF, VIRGINIA**, *Three Guineas*, Oxford 1992, Oxford University Pressa [Edizione italiana a cura di Luisa Muraro, *Le tre ghinee*, trad. it. di Adriana Bottini, Milano 2004, Feltrinelli].
- EAD.**, *A Room of One's Own*, Oxford 1992, Oxford University Press [trad. it. di Maria Antonietta Saracino, *Una stanza tutta per sé*, in *Saggi, prose, racconti*, a cura e con un saggio introduttivo di Nadia Fusini, pp. 297-426]
- EAD.**, *Women and Writing*, London 1979, The Women's Press Limited [trad. it. di Adriana Bottini, *Virginia Woolf. Le donne e la scrittura*, Milano 1990, La Tartaruga Edizioni].

Letteratura critica

1. Letteratura critica su Margarete Susman

A. Monografie

- NIGG, WALTER**, *Eine Würdigung bei Anlass der Verleihung des Doktors honoris causa an Frau Margarete Susman durch die Freie Universität Berlin im Jahre 1959.*
- SCHLÖSSER, MANFRED (a cura di)**, *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman*, Darmstadt 1964, Erato-Press.
- STEER, MARTINA**, *»...da zeigte sich: der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten.« Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation*, Bochum 2001, Verlag Dr. Dieter Winkler.
- UECKERT, CHARLOTTE**, *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, Hamburg 2000, Europäische Verlagsanstalt.
- ZUDRELL, PETRA (a cura di)**, *Der abgerissene Dialog: die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman oder die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuchs*, Wien 1999, Studien-Verlag.

B. Articoli, saggi e recensioni

- BADT-STRAUSS, BERTHA**, *Dorothea Mendelssohn und Rahel Levin. Gedanken zu Margarete Susmans Buch „Frauen der Romantik“*, in «Bayerische Israelitische Gemeindezeitung» 21 (1930), pp. 330-332.
- BEYER, OSKAR**, *Margarete Susman, Vom Sinn der Liebe*, in «Xenien» 6, I (1913), pp. 371-372.
- BONOLA, GIANFRANCO**, *La testimone cieca*, in Susman, M., *Il libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, Firenze 1999, La Giuntina, pp. 147-163.
- ID.**, *Giobbe ad Auschwitz. La Sho'ah e la teodicea ebraica*, in Amodio/De Maio/Lissa, *La Sho' ah. Tra interpretazione e memoria*. »Atti del convegno Internazionale di Studi Olocausto. La Sho' ah tra interpretazione e memoria«, Napoli 1998, Vivarium, pp. 551-586.
- BRANDSTÄTTER, HEIKE**, *Susman, Margarete*, in Hechtfisher /Hof /Stephan/Veit-Wild (a cura di), *Metzler-Autorinnen-Lexikon*, Stuttgart 1998, Metzler, pp. 522-23.
- BRITSCHGI-SCHIMMER, INA**, *Margarete Susman. Frauen der Romantik*, in «Jüdische Rundschau» 13 (1930), p. 89.

- CAMERA, FRANCESCO**, *L'incontro di Paul Celan con Margarete Susman*, in «Nuova Corrente» 55 (2008), pp. 37-56.
- CONRADI, ELISABETH**, *Der Kampf der Frau um Sprache und Bild. Margarete Susman über das Geschlechterverhältnis*, in Heuer/Wuthenow (a cura di), *Gegenbilder und Vorurteil. Aspekte des Judentums im Werk deutschsprachiger Schriftstellerinnen*, Frankfurt/New York 1995, pp. 160-188.
- CZAJKA, ANNA**, *Il dialogo messianico tra Ernst Bloch e Margarete Susman*, in «Humanitas» 60 (2005), pp. 246-266.
- EAD.**, *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*, in Susman, M., *Il senso dell'amore*, a cura di Anna Czajka, Reggio Emilia 2007, Diabasis, pp. 9-42.
- EAD.**, *La donna e l'amore: poesia, metafisica, cultura. Appunti sul contributo di Margarete Susman al pensiero femminile e alla cultura del dialogo tra i sessi*, in «Nuova Corrente» 55 (2008), pp. 9-20.
- DEL, HANNA**, *»In diesem Meer von Zeiten, meine Zeit!« Eine Skizze zu Leben und Denken der Margarete Susman*, in Dick/Hahn (a cura di), *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Wien 1993, Verlag Christian Brandstätter, pp. 248-265.
- EGYPTIEN, JÜRGEN**, *Margarete Susman und der George-Kreis. Persönliche Beziehungen, Dichtungstheorie und Weiblichkeitsentwurf*, in Oelmann/Raulff (a cura di), *Frauen um Stefan George*, Göttingen 2010, Wallstein Verlag, pp. 157-172.
- FEILCHENFELDT, KONRAD**, *Rahel-Philologie im Zeichen der antisemitischen Gefahr (Margarete Susman, Hannah Arendt, Käte Hamburger)*, in Hahn/Isselstein (a cura di), *Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin*, Göttingen 1987, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 187-195.
- ID.**, *Die Berliner Salons der Romantik*, Hahn/Isselstein (a cura di), *Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin*, Göttingen 1987, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 152-163.
- HAHN BARBARA**, *Margarete Susman. Dialogisches Schreiben*, in Ead. (a cura di), *Frauen in den Literaturwissenschaften: von Lou Andreas Salomé bis Hannah Arendt*, München 1994, Beck, pp. 81-95.
- EAD.**, *Europa und das Abendland: Margarete Susmans kulturtheoretische Reflexionen*, in Baume/Scholz (a cura di), *Der multikulturelle weibliche Blick*, Berlin 1995, pp. 86-94.
- HAESLER, ALFRED A.**, *Das Wunder: Margarete Susman, Zürich*, in Id., *Jeremias: Zu Besuch bei... Gespräche, Wege, Standorte*, Zürich 1965, Fretz & Wasmuth, pp. 204-206.
- HEYNEMANN, MARIE**, *Margarete Susmans Gestalten und Kreise*, in «German life and letters» 8 (1954/55), S. 148.
- KANTOROWICZ, GERTRUD**, *Margarete Susman: Die Frauen der Romantik*, in «Der Morgen» 6 (1930), pp. 207-209.

- KLAPHECK, ELISA**, *Teologia politica per amore*, in «Nuova Corrente» 55 (2008), pp. 21-36 [Traduzione italiana di Anna Czajka e Gerardo Cunico].
- KOELLE, LYDIA**, *Hoffnungsfunken erjagen. Paul Celan begegnet Margarete Susman*, in Garsbauer/Hain/Schuster (a cura di), *Unverloren. Trotz allem. Paul Celan Symposium*, Wien 2000, Mandelbaum, pp. 85-145.
- EAD.**, »Aufrechte Worte«. *Paul Celan – Margarete Susman: eine „Cor-respondenz“*, in Speier H.-M., (a cura di), «Celan-Jahrbuch» VIII (2001/ 2002), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, pp. 7-31.
- EAD.**, *Paul Celan – Margarete Susman. Der Briefwechsel aus den Jahren 1963-65*, in Speier, H.-M., (a cura di), «Celan-Jahrbuch» VIII (2001/ 2002), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, pp. 33-63.
- MALAGOLI, ROBERTA**, *Margarete Susman und der deutsch-jüdische Dialog*, in Horch/Denkler (a cura di), *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/ 1938. Dritter Teil*, Tübingen 1993, Niemeyer, pp. 351-362.
- EAD.**, *Interpretando Kafka: scrittura, memoria e redenzione*, Pisa 2001, ETS.
- MEISEL-HESS, GRETE**, *Rezension zu Mein Land. Gedichte von Margarete Susmann (!)*, in «Die Gesellschaft» 17, II (1901), pp. 323-324.
- MUSIL, ROBERT**, *Die Wallfahrt nach innen: Über Margarete Susman: Vom Sinn der Liebe*, in «Neue Rundschau» 24 (1913), pp. 558-590.
- NIGG, WALTER**, *Ein Zentrum ohne Peripherie: Margarete Susman*, in Id., *Heilige und Dichter*, Freiburg/Br. 1982, Olten, pp. 180-202.
- NORDMANN, INGEBORG**, *"Nicht verlockt: entschlossen, und mit der Lyra" Margarete Susman*, in Brinker-Gabler, G. (a cura di), *Deutsche Literatur von Frauen. Zweiter Band 19. und 20. Jahrhundert*, München 1988, pp. 367-371.
- EAD.**, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt*, in Susman, M., *Das Nah- und Fernsein der Fremden*, Frankfurt a.M. 1992, Jüdischer Verlag, pp. 227-267.
- EAD.**, *Der Dialog ist Bruch und Beginn. Zu Margarete Susman. Ein Porträt ihres Denkens*, in Carlebach, J. (a cura di), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Berlin 1993, Metropol Verlag, pp. 203-218.
- EAD.**, *Hannah Arendt (1906-1975). Wege ins politische Denken*, in Hahn, B. (a cura di), *Frauen in den Kulturwissenschaften. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt*, München 1994, Beck, pp. 262-277.
- EAD.**, *Margarete Susman (1872-1966)*, in Erler/Ehrlich/Heid (a cura di), «*Meinetwegen ist die Welt erschaffen.*» *Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums. 58 Porträts*, Frankfurt a. M./New York 1997, Campus, pp. 118-121.

- SCHONAUER, FRANZ**, *Probleme und Gestalten – Margarete Susmans »Gestalten und Kreise«*, in «Zeitwende» 26 (1955), S. 494.
- SONINO, CLAUDIA**, *Margarete Susman, un destino ebraico-tedesco*, in Ascarelli, R. (a cura di), *Oltre la persecuzione. Donne, ebraismo, memoria*, Roma 2004, Carocci, pp. 33-42.
- EAD.**, *Margarete Susman: un'autobiografia ebraico-tedesca*, in Ead., *L'asimmetria del cuore. Ebraismo e germanesimo*, Milano 2006, Bruno Mondadori, pp. 159-183.
- UECKERT, CHARLOTTE**, *Über Margarete Susman: Annäherung an ein »Zentrum ohne Peripherie«*, in Herzig, A. (a cura di), *Die Juden in Hamburg. 1590 bis 1990*, Hamburg 1991, Dölling & Galitz, pp. 263-274.
- VON BENDEMANN, ERWIN**, «*Sapeva raccontare in modo meraviglioso*» *Erwin von Bendemann a colloquio con Anna Czajka*, in «Nuova Corrente» 55 (2008), pp. 57-70.
- ZWEIG, STEFAN**, *Margarethe Susman, Mein Land. Gedichte*, in «Stimmen der Gegenwart» 2 (1901), pp. 243-44.

2. Altra letteratura critica

- ARZENI, FLAVIA**, *Al di qua dello specchio. Scrittrici della Germania Federale negli anni Settanta*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Studi Tedeschi», n. 24 (1981), pp. 165-196.
- ASCARELLI, ROBERTA**, *Praga, ricordi di infanzia*, in «Cultura Tedesca» n. 16 (2001), pp. 89-108.
- EAD.** (a cura di), *Oltre la persecuzione. Donne, ebraismo, memoria*, Roma 2004, Carocci.
- ASCARELLI, ROBERTA/SONINO, CLAUDIA** (a cura di), «*Scrivo in tedesco perché sono ebreo*». »Atti del Convegno Canoni, bilanci, prospettive di studio sulla letteratura ebraico-tedesca«, Arezzo 2007, Bibliotheca Aretina.
- BABKA, ANNA**, *Das »Ver-sprechen« der écriture féminine: Hélène Cixous' Bachmann-Rezeption*, in «Cultura Tedesca», n. 25 (2004), pp. 143-155.
- BACCOLINI, RAFFAELLA E ALTRE (a cura di)**, *Critiche femministe e teorie letterarie*, Bologna 1997, CLUEB.
- BAR ON, BAT-AMI**, *Women in dark times: Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt, and me*, in Larry May e Jerome Kohn (a cura di), *Hannah Arendt: twenty years later*, Cambridge, Massachusetts/ London, England 1996, Massachusetts Institute of Technology, pp. 287-306.
- BAVAJ, URSULA**, *Gellert. Saggio sugli scritti teorici*, Roma 2004, Artemide.
- BECKER, SABINA (a cura di)**, *Rahel Levin Varnhagen. Studien zu ihrem Werk im zeitgenössischen Kontext*, St. Ingbert 2001, Röhrig.

- BECKER-CANTARINO, BARBARA**, *Priesterin und Lichtbringerin. Zur Ideologie des weiblichen Charakters in der Frühromantik*, in Paulsen, W. (a cura di), *Die Frau als Heldin und Autorin*, Bern/München 1979, Francke Verlag, pp. 111-124
- EAD.**, *Leben als Text. Briefe als Ausdrucks- und Verständigungsmittel in der Briefkultur und Literatur des 18. Jahrhunderts*, in Gnüg/Möhrmann (a cura di), *Frauen Literatur Geschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1985, Metzler, pp. 83-103.
- EAD.**, *Der lange Weg zur Mündigkeit. Frau und Literatur 1500-1800*, Stuttgart 1987, Metzler.
- EAD.**, *Schriftstellerinnen der Romantik*, München 2000, Beck.
- EAD.**, *Genderforschung und Germanistik. Perspektiven von der Frühen Zeit bis zur Moderne*, Berlino 2010, Weidler.
- BENASSI, STEFANO/PULLEGA, PAOLO**, *Il saggio nella cultura tedesca del '900*, Bologna 1989, Biblioteca Cappelli.
- BENASSI, STEFANO**, *Rilievi sulla scrittura di saggio nel Novecento*, in «Studi di Estetica», Anno X (1982), pp. 101-108.
- BENHABIB SEYLA**, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Frankfurt a. M. 2006, Suhrkamp.
- BENSE, M.**, *Über den Essay und seine Prosa*, in «Merkur», 3 (1947), pp. 414-424.
- BENTHIEN, CLAUDIA/STEPHAN, INGE (a cura di)**, *Meisterwerke. Deutschsprachige Autorinnen im 20. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2005, Böhlau Verlag.
- BILLI, MIRELLA**, *L'avventura proibita: percorsi del fantastico femminile*, in Billi/Zumbini (a cura di), *Percorsi. Studi dedicati ad Angela Giannitrapani*, Viterbo 2003, Betagamma.
- BOELLA, LAURA**, *Dietro il paesaggio. Saggio su Simmel*, Milano 1988, Unicopli.
- EAD.**, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano 1995, Feltrinelli.
- EAD.**, *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica (1907-1929)*, Bari 1997, De Donato.
- BONIFAZIO, MASSIMO/NELVA, DANIELA/SISTO, MICHELE (a cura di)**, *Il saggio tedesco del Novecento*, Firenze 2009, Le Lettere.
- BORGHI, LIANA/SVANDRLIK, RITA**, *S/Oggetti Immaginari. Letterature comparate al femminile*, Urbino 1996, Quattroventi.
- BOVENSCHEN, SILVIA**, *Über die Frage: gibt es eine ‚weibliche‘ Ästhetik?* in «Ästhetik und Kommunikation» Jg. VII (1976), pp. 60-75.
- BRINKER-GABLER, GISELA (a cura di)**, *Deutsche Literatur von Frauen. Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, I Vol., München 1988, Beck.
- EAD.** (a cura di), *Deutsche Literatur von Frauen. 19. und 20. Jahrhundert*, II Vol., München 1988, Beck.

- BRÜGMANN, MARGARETE**, *Weiblichkeit im Spiel der Sprache. Über das Verhältnis vom Psychoanalyse und »écriture féminine«*, in Gnüg/Möhrmann (a cura di), *Frauen Literatur Geschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1985, Metzler, pp. 395-415.
- BUFFAGNO, CLAUDIA/ GAMBINO, RENATA**, *Poetesse tedesche del tempo romantico*, con una prefazione di Marie Luise Wandruska, Firenze 2004, Nardini Editore.
- BÜRGER, CHRISTA**, *Leben Schreiben. Die Klassik, die Romantik und der Ort der Frauen*. Stuttgart 1990, Metzler.
- CALABRESE, RITA (a cura di)**, *Felicità nel dialogo. Relazioni tra donne*, Palermo 1991, Ila Palma.
- EAD.**, *Acher. L'altro. Figure ebraiche nella letteratura tedesca dal Settecento al Novecento*, Udine 1996, Campanotto.
- EAD.**, *Oltre la scrittura della Shoà: alcune voci "femminili"*, in «La Rassegna Mensile di Israel» LXIV (1998), pp. 87-115.
- EAD.**, *Scrivere l'indicibile: R. Elias, C. Edvarson, R. Klüger*, in «Cultura Tedesca» n. 16 (2001), pp. 159-168.
- EAD.**, *Sconfinare. Percorsi femminili nella letteratura tedesca*, Ferrara 2003, Tufani.
- EAD. (a cura di)**, *Dopo la Shoah. Nuove identità ebraiche nelle letteratura*, Pisa 2005, ETS.
- CANTARUTTI, GIULIA**, *La fortuna critica dell'aporismo nell'area tedesca*, Abano Terme, 1980, Piovan Editore.
- CANTARUTTI, GIULIA/SCHUHMACHER, HANS (a cura di)**, *Neuere Studien zur Aphoristik und Essayistik*, Frankfurt a. M. 1986, Lang
- CANTARUTTI, GIULIA/AVELLINI, LUISA/ALBERTAZZI, SILVIA (a cura di)**, *Il saggio. Forme e funzioni di un genere letterario*, Bologna 2007, Il Mulino.
- CASPER, BERNHARD**, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Freiburg/München 2002, Verlag Karl Alber.
- CAVARERO, ADRIANA**, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma 1990, Editori Riuniti.
- CAVARERO, ADRIANA/ RESTAINO, FRANCO**, *Le filosofie femministe*, Milano 2009, Bruno Mondadori.
- CAVARERO E ALTRE**, *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano 1997, La Tartaruga.
- CHITI, ELEONORA/FARNETTI, MONICA/TREDER, UTA (a cura di)**, *La perturbante. Das Unheimliche nella scrittura delle donne*, Perugia 2003, Morlacchi.
- CHRISTOPHERSEN, CLAUDIA**, *»... es ist mit dem Leben etwas gemeint« Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, Königstein 2002, Helmer.

- CORNELL, DRUCILLA**, *Das feministische Bündnis mit der Dekonstruktion* in Vinken, B. (a cura di), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt a. M. 1992, Suhrkamp, pp. 279-318.
- CORONA, DANIELA (a cura di)**, *Donne e scrittura*. »Atti del seminario internazionale 9-11 Giugno 1988«, Palermo 1990, La Luna.
- DAL LAGO, ALESSANDRO (a cura di)**, *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, in «Aut Aut» Nr. 239-240 (1990).
- ID.**, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna 1994, Il Mulino.
- DICK, JUTTA/ HAHN, BARBARA (a cura di)**, *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Wien 1993, Verlag Christian Brandstätter.
- DIOTIMA**, *L'ombra della madre*, Napoli 2007, Liguori.
- DISCHNER, GISELA**, *Bettina. Eine Sozialbiographie*, Berlin 1977, Wagenbach [trad. it. di V. Bertolino Coppelotti, *Bettina Brentano. Una biografia romantica*, Milano 1979, La Tartaruga, p. 7]
- DORNHOF, DOROTHEA**, *Paria und Parvenu als kulturelle Deutungsmuster jüdischer Existenz im Werk von Hannah Arendt*, in Stephan/Schilling/Weigel (a cura di), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, pp. 187-197.
- DREWITZ, INGEBORG**, *Dialog als Schicksal. Zu den Briefen der Rahel Varnhagen*, in Ead., *Zeitverdichtung. Essays, Kritiken, Portraits*, Wien/München/Zürich 1980, Europaverlag, pp.79-86.
- EAD.**, *Bettine von Arnim*, Düsseldorf 1984, Goldmann Verlag.
- EBRECHT, ANGELIKA (a cura di)**, *Brieftheorie des 18. Jahrhunderts. Texte, Kommentare, Essays*, Stuttgart 1990, Metzler.
- ECKHARDT, KATJA**, *Die Auseinandersetzung zwischen Marianne Weber und Georg Simmel über die ›Frauenfrage‹*, Stuttgart 2000, Ibidem-Verlag.
- FEILCHENFELDT, KONRAD**, *Jüdische Frauen im Urteil über Rahel Varnhagen*, in Heuer/ Altenhofer (a cura di), *Jüdinnen zwischen Tradition und Emanzipation*, Bad Soden 1990, Woywood, pp. 127-138.
- FERRARIS, MAURIZIO**, *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari 2003, Laterza.
- FREI GERLACH, FRANZISKA**, *Schrift und Geschlecht. Feministische Entwürfe und Lektüren von Marlen Haushofer, Ingeborg Bachmann und Anne Duden*, Berlin 1998, Erich Schmidt Verlag.
- FRÖHLICH, PAUL**, *Rosa Luxemburg, Gedanke und Tat*, Frankfurt a. M. 1967, Europäische Verlagsanstalt. [trad. it. di Marzio Vacatello, *Rosa Luxemburg*, con la prefazione di Rossana Rossanda, Milano 1987, Rizzoli]
- GARAVASO, PIERANNA/VASSALLO, NICLA**, *Filosofia delle donne*, Bari 2007, Laterza.
- GARIBBA, PUPA (a cura di)**, *Donne ebrae*, Roma 2001, Edizioni Com Nuovi Tempi.
- GHIANELLI, GIULIANA**, *La donna nell'ebraismo*, Bologna 2006, L. S. Gruppo Editoriale.

- GUIDA, PATRIZIA**, *La lirica di Nelly Sachs*, Bari 1986, Edizioni Levante.
- GEULEN, EVA/ KAUFFMANN, KAI/ MEIN, GEORG**, *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, München 2008, Wilhelm Fink.
- GNÜG, HILTRUD/MÖHRMANN, RENATE (a cura di)**, *Frauenliteraturgeschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1985, Metzler.
- HAAS, GERHARD**, *Essay*, Stuttgart 1969, Metzler.
- HAHN, BARBARA/ ISSELSTEIN, URSULA (a cura di)**, *Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin*, Göttingen 1987, Vandenhoeck & Ruprecht.
- HAHN, BARBARA**, "Weiber verstehen alles à la lettre". *Briefkultur im beginnenden 19. Jahrhundert*, in Brinker-Gabler, Gisela (a cura di), *Deutsche Literatur von Frauen*, II Vol, München 1988, Beck, pp. 13-27.
- EAD.** (a cura di), »Im Schlaf bin ich wacher«. *Die Träume der Rahel Levin Varnhagen*, Frankfurt a. M. 1990, Luchterhand.
- EAD.**, *Unter falschem Namen. Von der schwierigen Autorschaft der Frauen*, Frankfurt a. M. 1991, Suhrkamp.
- EAD.** (a cura di), *Frauen in den Kulturwissenschaften. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt*, München 1994, Beck.
- EAD.**, *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*, Berlin 2002, Berlin Verlag.
- EAD.**, *Wie aber schreibt Hannah Arendt*, in «Text + Kritik» 166/167 (2005), pp. 102-113.
- HEFTI, SEBASTIAN**, *Zwischen Welt Sprache. Denkbilder und Hannah Arendts Schreibwerkstatt*, in «Text+Kritik» 166/167 (2005), pp. 114-124.
- HEUER, RENATE**, *Mutter in Israel – Muse der Romantik. Brendel Mendelssohn Veit – Dorothea von Schlegel*, in Heuer/Altenhofer (a cura di), *Jüdinnen zwischen Tradition und Emanzipation*, Bad Soden 1990, Woywood, pp. 27-47.
- ISSELSTEIN, URSULA**, *Una romantica donna tedesca*, in «L'Orsaminore» 2 (1982), pp. 15-22.
- KRISTEVA, JULIA**, *Hannah Arendt, ou l'action comme naissance et comme étrangeté*, Paris 1999, Librairie Arthème Fayard. [trad. it. di Monica Guerra, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Roma 2005, Donzelli]
- KRONAUER, BRIGITTE**, *Unendliche Liebe zur Gesellschaft*, in Varnhagen, Rahel, *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*, a cura di Barbara Hahn, Göttingen 2011, Wallstein Verlag, pp. 7-16.
- LACHMANN, RENATE (a cura di)**, *Dialogizität*, München 1982, Wilhelm Fink Verlag.
- LAMBERTI, RAFFAELLA**, *Antigone nella città. »Atti del primo seminario della Scuola di Politica Hannah Arendt. Bologna 27-29 Marzo 1998«*, Bologna 2000, Pitagora.

- LASCHKE LASCHKE, JUTTA JULIANE**, *Wir sind eigentlich, wie wir sein möchten, und nicht so wie wir sind. Zum dialogischen Charakter von Frauenbriefen Anfang des 19. Jahrhunderts, gezeigt an den Briefen von Rahel Varnhagen und Fanny Mendelssohn*, Frankfurt a. M. 1988, Lang.
- LEVI DELLA TORRE, STEFANO**, *Mosaico. Attualità e inattualità degli ebrei*, Torino 1994, Rosenberg & Sellier.
- LINDHOFF, LENA**, *Einführung in die feministische Literaturtheorie*, Stuttgart/Weimar 2003, Metzler.
- LÜTHI, KURT**, *Feminismus und Romantik. Sprache, Gesellschaft, Symbole, Religion*, Wien/Köln/ Graz 1985, Böhlau Verlag.
- LUZZATI/DELLA ROCCA**, *Ebraismo. I dizionari delle religioni*, Milano 2007, Mondadori,
- MATTENKLOTT, GERT**, *Über Juden in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1992, Jüdischer Verlag.
- MIEMIETZ, BÄRBEL (a cura di)**, *Blickpunkt: Frauen- und Geschlechterstudien*, St. Ingbert 2004, Röhrig.
- MITTNER, LADISLAO**, *Storia della letteratura tedesca. Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)*, Torino 1964, Einaudi.
- NORDMANN, INGEBOURG**, *Nachdenken an der Schwelle Nachdenken an der Schwelle von Literatur und Theorie. Essayistinnen im 20. Jahrhundert*, in Brinker-Gabler, G. (a cura di), *Deutsche Literatur von Frauen*, Vol. 2, München 1988, Beck, pp. 364-379.
- EAD.**, *„Fremdsein ist gut.“ Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*, in Hahn/Isselstein (a cura di), *Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin*, Göttingen 1987, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 196-207.
- EAD.**, *Erfahrungsfähigkeit und Differenz. Rosa Luxemburg und Hannah Arendt über das politische Handeln*, in «Neue Gesellschaft» 5 (1993), pp. 459-463.
- EAD.**, *Hannah Arendt*, Frankfurt a. M. 1994, Campus Verlag [trad. it. di Luciana Petroni, *Hannah Arendt*, Nardò (Lecce) 1999, Besa Editrice]
- EAD.**, *Hannah Arendt (1906-1975). Wege ins politische Denken*, in Hahn, B. (a cura di), *Frauen in den Kulturwissenschaften. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt*, München 1994, Beck, pp. 262-277.
- EAD.**, *»Tapferkeit vor dem Freund«. Briefeschreiben in finsternen Zeiten*, in «Text+Kritik» 166/167 (2005), pp. 67-78.
- OSINKI, JUTTA**, *Einführung in die feministische Literaturwissenschaft*, Berlin 1998, Erich Schmidt Verlag.
- PHILIPP, MICHEAL**, *»Was ist noch, wenn Er nicht nicht lenkt«. Gertrud Kantorowicz und Stefan George*, in Oelmann/Raulff (a cura di), *Frauen um Stefan George*, Göttingen 2010, Wallstein Verlag, pp. 119-141.

- PONZI, MAURO (a cura di)**, *Tradizione ebraica e cultura di lingua tedesca*, Roma 1995, Lithos.
- RAGONA, G.**, *Gustav Landauer. Anarchico ebreo tedesco 1870-1919*, Roma 2010, Editori Riuniti.
- SAMPAOLO, GIOVANNI**, *Il tramonto della tragedia. 'Forma' drammatica e 'vita sostanziale' nel giovane Lukács (1907-1915)*, in «Studi Germanici» Anno XXXVII, 1 (1999), pp. 101-135.
- SAMPAOLO, GIOVANNI/ FIORENTINO, FRANCESCO (a cura di)**, *Atlante della letteratura tedesca*, Macerata 2009, Quodlibet.
- WEIGEL, SIGRID**, *Die Stimme der Medusa. Schreibweisen in der Gegenwartsliteratur von Frauen*, Hamburg 1989, Rowohlt.
- SCHOR, NAOMI**, *Dieser Essentialismus der keiner ist – Irigaray begreifen*, in Vinken, B. (a cura di), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt a. M. 1992, Suhrkamp, pp. 219-246.
- SÖLLNER, ALFONS**, *Der Essay als Form politischen Denkens. Die Anfänge von Hannah Arendt und Theodor W. Adorno nach dem Zweiten Weltkrieg*, in «Text + Kritik» 166/ 167 (2005), pp. 79-91.
- SCURLA, HERBERT**, *Begegnungen mit Rahel. Der Salon der Rahel Levin*, Berlin 1996, Verlag der Nation.
- SECCI, LIA (a cura di)**, *Dal salotto al partito. Scrittrici tedesche tra rivoluzione borghese e diritto di voto (1848-1918)*, Roma 2007, Artemide.
- SHAFI, MONIKA**, *Utopische Entwürfe in der Literatur von Frauen*, Bern/ Frankfurt/ New York/ Paris 1989, Lang.
- SONINO, CLAUDIA**, *L'asimmetria del cuore. Ebraismo e Germanesimo*, Milano 2006, Mondadori.
- STEPHAN, INGE/ WEIGEL, SIGRID (a cura di)**, *Feministische Literaturwissenschaft. Dokumentation der Tagung vom Mai 1983*, Hamburg 1983, Argument Sonderband.
- STEPHAN, INGE/SCHILLING, SABINE/WEIGEL, SIGRID**, *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln/Weimar/Wien 1994, Böhlau Verlag.
- SVANDRLIK, RITA (a cura di)**, *Il riso di Ondina. Immagini mitiche del femminile nella letteratura tedesca*, Urbino 1992, Quattroventi.
- EAD.**, *Le pareti inquietanti: Perkins Gilman, Morante, Haushofer, Bachmann*, in Chiti/Farnetti/Treder (a cura di), *La perturbante. Das Unheimliche nella scrittura delle donne*, Perugia 2003, Morlacchi, pp. 217-233.
- EAD.**, *Marlen Haushofer: una casalinga dai sogni interessanti*, in Treder, Uta (a cura di), *Transizioni. Saggi di letteratura tedesca del Novecento (Lasker-Schüler, Aichinger, Bachmann, Haushofer, Mayröcker)*, Firenze 1997, Le Lettere, pp. 184-236.

- EAD.**, *Hannah Arendt, La banalità del male (Eichmann in Jerusalem: A Report On The Banality Of Evil), 1963*, in Bonifazio/Nelva/Sisto (a cura di), *Il saggio tedesco del Novecento*, Firenze 2009, Le Lettere, pp. 301-307.
- EAD.**, *Weibliche Gründungen/Grenzverwischungen: Bettine von Arnim und einige Nachfahrinnen*, in Geyer/Ernst (a cura di), *Die Romantik: ein Gründungsmythos der Europäischen Moderne*, Bonn 2010, Bonn University Press, pp. 569-586.
- TENENBAUM, KATJA/VINCI, PAOLO (a cura di)**, *Filosofia e Ebraismo. Da Spinoza a Levinas*, Firenze 1993, Giuntina.
- TREDER, UTA**, *Von der Hexe zur Hysterikerin. Zur Verfestigungsgeschichte des »Ewig Weiblichen«*, Bonn 1984, Bouvier.
- EAD.**, *Il Re Nero. Saggi di letteratura femminile tedesca*, Roma 1993, Editori Riuniti.
- VALERIO, ADRIANA (a cura di)**, *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, Bologna 2006, Edizioni Dehoniane
- VINKEN, BARBARA (a cura di)**, *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt a. M. 1992, Suhrkamp.
- VON BRAUN, CHRISTINA/STEPHAN, INGE (a cura di)**, *Gender @ Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*, Köln/ Weimar/Wien 2005, Böhlau.
- YOUNG-BRUEHL, ELISABETH**, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven – London 1982, Yale University Press [trad. it. di David Mezzacapa, *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, Torino 1990, Bollati Boringhieri]
- EAD.**, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a. M. 2004, Fischer.
- EAD.**, *Hannah Arendt among Feminists*, in May/Kohn (a cura di), *Hannah Arendt: twenty years later*, Cambridge, Massachusetts/ London, England 1996, Massachusetts Institute of Technology, pp. 308-324.
- EAD.**, *Why Arendt matters?*, Yale 2006, Yale University Press [trad. it. di Mario Marchetti, *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, Torino 2009, Einaudi]
- ZANCAN, MARINA**, *Il doppio itinerario della scrittura. La donna nella tradizione letteraria italiana*, Torino 1998, Einaudi.

Ringraziamenti

Non è facile riassumere in poche righe il sentimento di gratitudine per le persone che hanno accompagnato il mio percorso triennale tra Firenze, Bonn e Roma.

Anzitutto vorrei ringraziare le “madrine” di questo lavoro, le professoresse Rita Svandrlik (Firenze) ed Eva Geulen (Bonn) le quali, grazie a preziosi consigli e accorgimenti, mi hanno aiutato a individuare le linee di ricerca più appropriate a una ricerca di dottorato degna (ci si augura) di tale nome.

Un ringraziamento va al Deutsches Literaturarchiv di Marbach, che mi ha dato la possibilità di entrare in contatto con i documenti del lascito di Margarete Susman, e a Mister Roland Fisher che, congiuntamente al DLA, mi ha gentilmente concesso la pubblicazione di alcuni scritti inediti della scrittrice.

Ringrazio inoltre Elisa Klapheck, Lydia Koelle e Brigitte Weingart per avermi “illuminato” su alcuni aspetti chiave inerenti la vita e la personalità di Margarete Susman.

La mia riconoscenza più sincera va alle persone che hanno creduto in me e che mi hanno supportato durante le numerose fasi di difficoltà attraversate negli ultimi tre anni.

Grazie a Laura e a Federica per la loro instancabile lettura in italiano; a Friederike, a Micheal, a Johanna, a Anne e soprattutto a Verena per il loro fondamentale supporto per le traduzioni in tedesco.

Last but not least: dedico questo lavoro a mia madre e a mia sorella Cecilia.

**Università degli Studi di Firenze – Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn
Collegio Internazionale Firenze/Bonn – Deutsch-Italienisches Promotionskolleg**

**Betreuerin in Florenz: Prof. Dr. Rita Svandrlik
Betreuerin in Bonn: Prof. Dr. Eva Geulen**

Doktorand: Giuliano Lozzi

**»Ein Zentrum mit Peripherie«: Weibliche Wege in der essayistischen
Prosa von Margarete Susman**

Zusammenfassung

Einleitung

»Ein Zentrum ohne Peripherie«.⁷²² So wurde Margarete Susman (1872-1966) von Georg Simmel genannt. Damit wollte der Soziologe nicht nur auf die zentrale Rolle aufmerksam machen, die diese jüdische Dichterin und Schriftstellerin im Rahmen der philosophischen Debatte der Zeit gespielt hat, sondern auch auf ihr undifferenziertes, zentriertes Wesen hindeuten, das nach Simmels Geschlechtertheorie ein typisches Merkmal des ›Wesens der Frau‹ ist.

Indem aber der Titel der vorliegenden Arbeit diese Bezeichnung dahingehend verändert, dass das ›ohne‹ gegen ein ›mit‹ ausgewechselt wird, wird das Vorhaben, das der Forschung zugrunde liegt, zweifach klar: Einer thematischen Monographie über das Werk der Autorin wird erstens eine Behandlung vorgezogen, die den intellektuellen Dialog mit Theoretikern und Theoretikerinnen ihrer Zeit und die Einflüsse ihres Werkes auf die weibliche intellektuelle Debatte des 20. Jahrhunderts berücksichtigt: darunter versteht man die »Peripherie«, auf die sie indirekt Einfluss ausgeübt hat; zweitens wird auf einen essentialistischen Ansatz verzichtet, den die Bezeichnung Simmels durch ihren Bezug auf ein unveränderliches ›Wesen der Frau‹ hervorruft.

Die Arbeit setzt sich mit der Bedeutung der Form Essay in der Literatur der Frauen des 20. Jahrhunderts auseinander und geht davon aus, dass in der Geschichte des Essays die Frauen nur eine marginale Rolle gespielt haben, besonders im deutschsprachigen Raum, in dem selbst die ›männliche‹ essayistische Literatur relativ spät entstand.

Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht also die Analyse der literarischen Gestaltung des Essays bei Susman und die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Form und den Themen ihrer Prosa. Ein ganz spezifischer Blick wird auf die Frage der Schreibform geworfen, die aus dem Blickwinkel der feministischen Theorie von Luce Irigaray, Hélène Cixous und Julia Kristeva betrachtet wird. In ihrer Ablehnung des ›Phallogozentrismus‹, unter dem man das auf der Herrschaft der Logik basierende und der männlich geprägte abendländische Denken versteht, argumentieren die französischen Theoretikerinnen für die Konstruktion eines weiblichen Subjektes, das sich schreibend durchsetzt. Diese weiblich markierte Sprachvorstellung lässt sich mit der von Margarete Susman gewählten Form des Essays als ›Versuch‹, als offene, scheinbar ziellose literarische Form gut verbinden.

Die antisystematische Struktur der Essays von Margarete Susman erlaubt also eine solche feministische Lektüre, die einerseits darauf abzielt, in ihren Texten die Spuren einer Kritik an der

⁷²² Vgl. dazu: Nigg, W.: Eine Würdigung (bei Anlass der Verleihung des Doktors honoris causa an Frau Margarete Susman durch die Freie Universität Berlin im Jahre 1959), aus der Bibliothek von Gertrud von Le Fort. DLA Marbach.

patriarchalen Ordnung zu sehen und andererseits die Züge des ›Jüdischseins‹ der Autorin hervorhebt. Im Anschluss daran zeichnet sich die Perspektive ab, an der sich die Arbeit orientiert: Die der ›doppelten Fremdheitskondition‹ bzw. des weiblich-jüdischen Blickes.

Die vielen Leben der Margarete Susman – Ein Abriss

Margarete Susman gilt als eine der bedeutendsten Essayistinnen des vergangenen Jahrhunderts. Sie wurde am 14. Oktober 1872 als Kind einer bürgerlich-jüdischen Familie in Hamburg geboren. In Zürich verbrachte sie den größten Teil ihres Lebens; dort wuchs sie ab dem zehnten Lebensjahr auf und dorthin musste sie 1933 nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten emigrieren. Von diesem Zeitpunkt an blieb sie für immer dort.

Prägend für ihr Leben, Denken und Schreiben ist aber auch die Berliner Zeit gewesen, die – mit einigen Unterbrechungen – den Zeitraum zwischen 1901 und 1912 umspannt. In den philosophischen Kolloquien von Georg und Gertrud Simmel spielte sie die Rolle der Vermittlerin, die es verstand, zuzuhören, zu verstehen und Kompromisse zu finden. Dies verweist auf ein dialogisches Vermögen, das dem Judentum entspringt und Susman zur bevorzugten Brief- und Gesprächspartnerin von zahlreichen Philosophen und Dichtern machte. Margarete Susman stand unter anderem mit Ernst Bloch und Georg Lukács, Franz Rosenzweig und Martin Buber und noch in hohem Alter mit Paul Celan in regem Briefkontakt. Auch für ihren eigenen schriftstellerischen Werdegang sind die Berliner Kolloquien Georg Simmels ein entscheidender Wegpunkt: Wie ihre Kolleginnen Else Lasker-Schüler und Ricarda Huch hatte auch Margarete Susman als Lyrikerin begonnen, brach diesen Weg aber ab, als sie merkte, dass sie als Prosaschriftstellerin einen größeren Realitätsbezug und eine größere politische Wirksamkeit gewinnen konnte.

Ab 1917 erscheinen in der von Martin Buber begründeten Zeitschrift *Der Jude*, sowie in anderen bekannten Literatur- und Kulturzeitschriften der Zeit – etwa der *Literarischen Welt* und der *Neuen Rundschau* – essayistische Studien sowohl über die jüdische Kultur und Identität als auch über das Geschlechterverhältnis und die Bedeutung der Frauenbewegung in der Zeit der Weimarer Republik. Der Ruhm Margarete Susmans ist vor allem ihrem *Hiob*-Buch (*Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, 1946) und der der Liebe von Goethe und Charlotte von Stein gewidmeten Studie (*Deutung einer großen Liebe*, 1951) zu verdanken. Die dafür ausgesprochene Anerkennung – 1959, sechs Jahre vor ihrem Tod, wird »der Dichterin und Meisterin des deutenden Essays«⁷²³ die philosophische Ehrendoktorwürde der Freien Universität Berlin verliehen – erlebt

⁷²³ Vgl. dazu Susmans »Urkunde zur Verleihung des Doktors honoris causa 1959.« In: Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman. Hg. v. M. Schlösser. Darmstadt 1964. S. 109.

Susman nur aus der Ferne. Krankheit und fortschreitende Erblindung fesseln sie an ihr Bett in Zürich. Dort stirbt Margarete Susman am 16. Januar 1966 im Alter von 93 Jahren.

Stand der Forschung

Trotz der theoretischen Relevanz und der thematischen Vielfalt eines umfangreichen Werkes sind heute nur wenige Schriften von Margarete Susman zugänglich. Bis heute ist leider keine Gesamtausgabe durch einen Verlag erschienen, die die mehr als dreihundert veröffentlichten Essays von Margarete Susman umfasst.

Nach ihrem Tod (1966) ist Margarete Susman fast vollkommen in Vergessenheit geraten. Bei ihrer Marginalisierung hat zweifellos die Tatsache, dass sie jüdisch und weiblich war eine große Rolle gespielt, sowie die pazifistische Stellung, die sie gegen die nationalistische Politik der Zionisten lebenslang vertreten hat.

Erst 1995 hat Ingeborg Nordmann eine erste, thematisch ausgegliederte Auswahl einiger Essays und Briefe der Margarete Susman mit dem Titel *Das Nah- und Fernsein des Fremden* (Jüdischer Verlag) herausgegeben und sie mit einem Nachwort versehen.⁷²⁴ 1994 hat Manfred Schlösser die Essaysammlung *Vom Geheimnis der Freiheit* (Agora Verlag) veröffentlicht, die einige Porträts und Essays Susmans aus den Jahren zwischen 1914 und 1964 sammelt.⁷²⁵

Nach dem heutigen Stand der Forschung (Dezember 2011) beschränkt sich die Literatur über Margarete Susman auf Aufsätze, Lexikonartikel und philosophische Studien zur jüdischen Literatur, die sich nur sekundär mit ihrer Person befassen. Indem ihr essayistisches Werk bislang fast nur rein thematisch betrachtet wurde, erscheint die Forschung zum Werk Susmans in zwei Hauptströmungen gespalten zu sein, die leider noch keine erhebliche Synthese gefunden haben: Entweder wird Margarete Susman als eine bedeutende Vermittlerin im deutsch-jüdischen Dialog dargestellt oder doch als Vertreterin eines rein emanzipatorisch-politischen Feminismus, der nur wenige oder gar keine Einflüsse auf die darauffolgende kulturelle feministische Debatte genommen hat.

Mit einem Überblick über Leben und Werk Susmans soll die Arbeit erstens dem großen Mangel an Forschungsbeiträgen abhelfen, damit der Leser die theoretische Relevanz ihres Schaffens nachvollziehen kann; zweitens soll im Gegensatz zum bisherigen Trend der Forschung gezeigt werden, dass die dem sogenannten ›Frauendasein‹ gewidmeten Essays nicht nur als eine

⁷²⁴ Susman, M.: *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*. Hrsg. u. mit e. Nachwort versehen von I. Nordmann. Frankfurt a. M. 1992.

⁷²⁵ Susman, M.: *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1918-1964*. Hrsg. v. Manfred Schlösser. Berlin 1994.

Darstellung der Frauenfrage in der Zeit der Weimarer Republik lesbar sind, sondern auch Themen, Schwerpunkte und Konzepte zum Ausdruck bringen, die im Verlauf des 20. Jahrhunderts als Sprungbrett für eine theoretische Entwicklung bedeutend waren. Weil ihre jüdische und weibliche Identität keine voneinander getrennten Kategorien sind, soll in dieser Arbeit nachgewiesen werden, dass die essayistische Schreibform der kulturelle Ort ist, wo ihr Frausein und ihr Jüdischsein eine Verschmelzung finden.

I Kapitel

Zwischen Form und Dialog: Aspekte der essayistischen Prosa von Margarete Susman

I.1. Der Weg Susmans zur kritischen Form

I.1.1. Die Debatte über die Form zwischen Margarete Susman und Georg Lukács

1912 rezensierte Margarete Susman für die *Frankfurter Zeitung* das Buch *Die Seele und die Formen* von Georg Lukács, das im selben Jahr veröffentlicht worden war. In ihrem Aufsatz befasst sich die Autorin insbesondere mit dem Formbegriff, auf den Lukács in seinen Essays mehrfach hinweist. Der *Brief an Leo Popper. Über Wesen und Form des Essays* (1911), der *Die Seele und die Formen* eröffnet, wird von Margarete Susman in ihrem Aufsatz näher untersucht. In diesem Brief wird die Form des Essays als die einzig mögliche Ausdrucksweise jener modernen, experimentierenden, »glaubenlosen Zeit«⁷²⁶ definiert, die die Gewissheit des Positivismus, die durch die streng begrenzte Gattung des Traktats bzw. der Abhandlung zur Sprache gebracht worden war, in Frage stellt.

Der Essay wird als Kunstprodukt bezeichnet, dessen Prinzip die Form ist: Allein die Form des Essays scheint dazu geeignet, den Kern der künstlerischen Lebenserfahrung zu bergen. Diese Vorstellung findet in Susmans Rezension Zustimmung, wenn sie feststellt, dass die Form die Erlöserin des Glaubenlosen sei, des im eigentlichen Sinne problematischen Menschen. Lukács' Bewertung der Rezension ist in einem Brief an Margarete Susman nachzulesen, in dem das Problem der Form- und Essaykonzeption erörtert wird:

Ich fand fast alles Wesentliche meines Buches so stark und sicher durch Sie begriffen und gestaltet, wie ich es bis jetzt bei sehr wenigen Menschen fand. [...] Sie haben es doch als objektives Ganzes fassen können und haben das wichtigste Moment meines Weges erfasst: meinen Formbegriff.⁷²⁷

Dass *Der Brief an Leo Popper* als theoretisches Sprungbrett für die Entwicklung des Essays als Form im 20. Jahrhundert gilt, hat Margarete Susman zweifellos von Anfang an begriffen. Der Zeitraum zwischen 1906 und 1912 stellt für sie und für Lukács eine wichtige Schaffensperiode dar, in der sie beide an den Berliner Kolloquien von Georg Simmel (1858-1918) teilnehmen. Durch

⁷²⁶ Susman, M.: *Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Rezension*. In: Dies.: *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe* [wie Anm. 3], S. 15-21.

⁷²⁷ Brief von G. Lukács an M. Susman. 25. 9. 1912. In: *Das Nah- und Fernsein des Fremden* [wie Anm. 3], S. 86-90. Hier S. 87.

Simmels *Lebensphilosophie* geprägt, befassen sie sich beide mit der Debatte zwischen dem Begriff der ›Form‹ und dem des ›Lebens‹.

Im Rahmen der lebensphilosophischen Debatte sind die Formen als Momente einer Offenbarung der Lebenstranszendenz zu sehen. Als Fragmente einer Dimension, die von den Lebensphilosophen als ›Mehr-Als-Leben‹ bezeichnet wird, schleichen sich die literarischen Formen, so Susman, in den unkontrollierbaren, ewig fließenden Strom des Lebens ein.⁷²⁸

Der Analyse der Rolle der Dichtkunst in der Neuzeit – und ihres Verhältnisses zum Essay – wird in Lukács *Brief an Leo Popper* eine zentrale Stellung zuteil. Eine gleichermaßen gründliche Untersuchung der Rolle der Dichtung zu Anfang des 20. Jahrhunderts findet sich in dem 1910 von Margarete Susman veröffentlichten Buch *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, ihrem theoretischen Erstlingswerk, in dem die Geschichte der Lyrik skizziert wird. Das Buch gilt als Zäsur im literarischen Leben Susmans, denn die Reflexion über die Sprache als formalen Begriff rückt in den Mittelpunkt des Textes.

Der Brief an Leo Popper von Lukács und *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* von Susman wurden in denselben Jahren verfasst (1910-1911). Gemeinsam ist ihnen ein Streben nach der von Susman als Maßstab bezeichneten Form, aber auch nach einer gestalterischen Formung, die Susman »als Entsagung der ungeheuren chaotischen Masse des Lebensstoffes gegenüber« bezeichnet.⁷²⁹ Von Lukács wird die Form folgendermaßen in Zusammenhang mit dem essayistischen Diskurs gebracht:

Die Formen aber umgrenzen einen Stoff, der sich sonst luftartig im All auflösen würde. Das Schicksal kommt also von dort, woher alles andere kommt, als Ding unter die Dinge, während die Form – als etwas Fertiges angesehen, von außen also – dem Wesensfremden die Grenzen bestimmt.⁷³⁰

Obwohl *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* sich auf die Analyse der Rolle der Lyrik in ihrer Zeit beschränkt ohne explizit auf den Aspekt des Essays als Form einzugehen, gilt dieser Aufsatz als theoretischer Beweis der von den beiden Theoretikern festgestellten Unfähigkeit der traditionellen Dichtkunst, die Komplexität, die Brüche und die Zerrissenheit der Perioden nach 1900 nachzuvollziehen.

⁷²⁸ Vgl. Nordmann, I.: *Nachdenken an der Schwelle von Literatur und Theorie*. In: Brinker-Gabler, G. (Hrsg.): *Deutsche Literatur von Frauen*: Bd. II. München 1988. S. 364-379. Hier S. 368.

⁷²⁹ Susman, M.: *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*. Stuttgart 1910. S. 16. Nachdruck in: *Vom Geheimnis der Freiheit* [wie Anm. 4], S. 181-244. Hier S. 227.

⁷³⁰ Lukács, G.: *Über Wesen und Form des Essays*. In: Ders.: *Die Seele und die Formen*. Berlin 1911. S. 329.

I.1.2. Die Grenzgängerin zwischen Dichtung und Theorie

Margarete Susman beginnt als Lyrikerin. Ihr erstes lyrisches Werk ist eine Sammlung von Gedichten mit dem Titel *Mein Land*. Die dichterischen Vorbilder Susmans waren Rainer Maria Rilke und Giacomo Leopardi, dem sie viele Verse ihrer Gedichte widmet.

Bald wird jedoch die Suche nach der künstlerisch vollendeten lyrischen Form eine viel zu anspruchsvolle Herausforderung für Susman. Im selben Zeitraum, in dem sie begann, regelmäßig an den Kolloquien von Georg Simmel teilzunehmen, zeigte sich, dass die strenge Arbeit am lyrischen Text für sie ungeeignet war:

Der Unterschied zwischen Ricarda Huch, Else Lasker-Schüler und mir hing mit etwas Grundlegendem zusammen: mit dem Verhältnis zu unserer Dichtung. Diese beiden Dichterinnen fühlten sich durch ihr Dichtertum aus der Gemeinschaft der Menschen herausgehoben und erlebten es mit Stolz und Würde als ihre eigenste Bestimmung, ihr eigentliches Schicksal, das sie von den gewöhnlichen Menschen trennte. Für mich war das Dichten immer etwas, das allein mich selbst anging, eine innere Befreiung, die mit meinem äußeren Verhalten nichts zu tun hatte, und das lag sicher nicht allein an der größeren Bedeutung jener beiden.⁷³¹

Aus mehreren Gründen entscheidet Susman sich für die essayistische Form. Erstens merkt sie, dass sie als Prosaschriftstellerin einen größeren Realitätsbezug und eine größere politische Wirksamkeit erzielen kann. Zweitens werden die Erfahrung des ersten Weltkrieges, das Attentat auf Rosa Luxemburg und das Scheitern der Novemberrevolution zu jener politischen Zäsur, infolgederer politisch-religiöse Fragen in den Mittelpunkt ihres Werkes rücken.

Der Übergang von der dichterischen zur essayistischen Form lässt sich trotzdem nicht als endgültig bezeichnen. Ihre offene und bewegende essayistische Schreibweise gibt Margarete Susman die Möglichkeit, das lyrische Element zu behalten. Sie bemühte sich, dadurch als eine »Grenzgängerin zwischen Dichtung und Theorie«⁷³² zu arbeiten. Obgleich der Essay zu einer idealen Form für sie wurde, verfasste Susman ihr Leben lang Gedichte, die erst später veröffentlicht wurden.⁷³³

⁷³¹ Susman, M: *Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen*. Stuttgart 1964. S. 48.

⁷³² Nordmann, I.: *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*. In: *Das Nah- und Fernsein des Fremden* [wie Anm. 3], S. 229-263. Hier S. 230-31.

⁷³³ *Aus sich wandelnder Zeit* (1953) ist eine Sammlung von jenen Gedichten, die während der Zeit der publizistischen Tätigkeit nebenbei verfasst wurden.

I.1.3. *Vom Sinn der Liebe* (1912): Ein kritisches Debüt

Entscheidend für die geistige Arbeit Susmans ist der Aufenthalt in Berlin, der den Zeitraum von 1900 bis 1912 umspannt. Regelmäßig nimmt sie hier an den Seminaren des Soziologen Georg Simmel als Gasthörerin teil. Margarete Susman wird von Simmel bald in seinen Privatkolloquien empfangen. Es handelte sich um informelle Treffen, die sich durch ihre Gesprächskultur und Toleranz auszeichneten. Bernhard Groethuysen, Martin Buber, Georg Lukács und Ernst Bloch gehörten zu den bekanntesten Mitgliedern des Kolloquiums im Hause Simmels. Die zwei Frauen, die daran teilnahmen – Margarete Susman und Gertrud Kantorowicz – waren von Simmel hoch geschätzte Gesprächspartnerinnen und spielten deswegen eine sehr wichtige Rolle im wissenschaftlichen Dialog.

Gertrud Simmel widmet Margarete Susman ihr erstes philosophisches Buch *Vom Sinn der Liebe*.⁷³⁴ In diesem Buch setzt sich die Schriftstellerin mit dem philosophischen Begriff der metaphysischen Liebe auseinander, der sich an Bergsons Metaphysik der Liebe und des Lebens anschließt (1909 wurde Bergsons *Zur Metaphysik des Todes* von Margarete Susman selbst ins Deutsche übersetzt) sowie an Simmels Geschlechtertheorien.

Vom Sinn der Liebe geht von der Annahme aus, dass die Liebe eine primitive, ursprüngliche menschliche Kraft sei, die vor der Geburt jeder Religions- und Kulturform entstand, nämlich aus der Quelle einer Urkraft. In einer chaotischen, durch Nihilismus und Einsamkeit geprägten Welt kann die Liebe ihre Aufgabe, die darin besteht, in Kontakt mit dem Anderssein zu treten nur mit großer Schwierigkeit ausführen: »Liebe ist Leiden am Anderssein und tieferes Leiden am Einssein – und ihre ewige Forderung ist, das Anderssein dem Einssein zu versöhnen.«⁷³⁵

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass dieses Buch das Interesse zahlreicher Intellektueller erregte. Sowohl von einigen, die mit Margarete Susman befreundet waren, als auch von weiteren Denkern, die nachträglich auf Susmans Theorie der Liebe zurückgegriffen haben (Simmel, Metzger, Kracauer, Bloch).⁷³⁶

Georg Lukács, Gustav Landauer und Gertrud Kantorowicz haben sich in ihren Briefen jeweils unterschiedlich über das Buch geäußert. In dem oben erwähnten, von Lukács an Susman gesendeten Brief wurde *Vom Sinn der Liebe* einer harten Kritik unterzogen. Im Mittelpunkt von Lukács Kritik steht die noch unreife Anlage der Autorin zur essayistischen Form:

⁷³⁴ Susman, M.: *Vom Sinn der Liebe*. Jena 1912.

⁷³⁵ Ebenda. S. 33.

⁷³⁶ Vgl. Czajka, A.: *La donna, la decisione dell'amore e il desiderio metafisico*. Vorwort in: Susman, M.: *Il senso dell'amore*. Reggio Emilia 2007. S. 9-34. Hier S. 26.

Ihr Buch steht in der Mitte zwischen Essay und System. Indem es über den Essay hinausstrebt, verlässt es diese – aus »Verzweiflung« geborene und nur immanent wirkende, nur ad hoc geschaffene – Schärfe, kann aber die Schärfe der Verantwortung, der Hierarchie, des Systems nicht erreichen. [...] So scheint mir Ihr Buch ein Übergang vom Essay zum System zu sein – mit allen Schwankungen eines solchen, noch nicht ganz vollzogenen Überganges; aber auch mit einem schönen, stillen Leuchten einer – wenn auch nur erblickten und noch nicht erreichten – Klarheit und Harmonie der letzten Reife und inneren Vollendung.⁷³⁷

Sehr unterschiedlich sind die Stellungnahmen von Gustav Landauer und Gertrud Kantorowicz, mit denen Susman befreundet war und einen intensiven Briefwechsel geführt hat. In zwei Briefen zeigt der Revolutionär Landauer ein großes Interesse für Susmans *Vom Sinn der Liebe*. In dem Buch offenbarten sich, so Landauer, die Zeichen eines bestimmten Frauendenkens. In dem am 21. September 1912 an Margarete Susman gesendeten Brief äußert er seine Wertschätzung:

Es ist ein ganz innig schönes Buch. Diese Hingebung an die Dinge des Ewigen, dies Gefühl im Denken, diese Kraft der Lyrik im Abstrakten, diese glühend und inständig im gelebten Bild ergriffene und festgehaltene komische Ordnung: was sich uns da offenbart, der weibliche Ideengestalter und Weltordner, ist das Beispiel für den Inhalt ihres Buches, ist die Bewährung Ihrer Wahrheit.⁷³⁸

Die Suche nach der geeigneten Form spielt für Margarete Susman und Gertrud Kantorowicz eine zentrale Rolle, da sie beide zunächst als Dichterinnen anfangen (sie begegnen sich 1901 zum ersten Mal im Münchener Hause des Dichters Karl Wolfkehl)⁷³⁹ und erst später den Weg des kritischen Schreibens einschlagen. Im Gegensatz zu Lukács, der sich ergebnislos bemüht, das Werk Susmans in ein System einzuordnen, gelinge es ihr, so Kantorowicz, auf ein vorgegebenes System zu verzichten:

Dein Ergreifen der Dinge ist auf sich selbst gestellt, auf seine eigne Form, unabhängig von philosophisch überlieferten Fragestellungen. Und Du kannst mir glauben, dass dies Dein Weg ist. Du sollst nicht wissenschaftlich werden, alles wissenschaftliche muss sozusagen vergessen sein; als blosses ganz umgewandetes Nahrungsmittel gebe ich es Dir zu; nicht aber als Form oder bloss Methode. Das können andere besser als Du. Und Du darfst nur machen, was keiner so gut kann als Du.⁷⁴⁰

⁷³⁷ Brief von G. Lukács an M. Susman v. 25. 9. 1912. In: *Das Nah- und Fernsein des Fremden* [wie Anm. 3], S. 305-307.

⁷³⁸ Brief von G. Landauer an M. Susman v. 21. 9. 1912. In: *Gustav Landauer. Sein Leben in Briefen*. Hrsg. von M. Buber. Frankfurt a. M. 1929. S. 418; vgl. auch: S. 435-436.

⁷³⁹ Vgl.: Oelmann/Raulff (Hrsg.): *Frauen um Stefan George*. Göttingen 2010. S. 157-171.

⁷⁴⁰ Brief von Gertrud Kantorowicz an Margarete Susman (Leo Baeck Institute, New York). Zit. in Hahn, B.: *Umriss einer intellektuellen Beziehung: Margarete Susman und Gertrud Kantorowicz*. In: Zudrell, P. (Hrsg.): *Der abgerissene Dialog. Die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz - Margarete Susman oder die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuchs*. Innsbruck/Wien 1999. S. 163.

I.1.4. Das essayistische Schreiben bei Margarete Susman

Von der Liebestheorie ausgehend macht sich Margarete Susman mit der essayistischen Form immer mehr vertraut. Ab 1918 erscheinen in der *Frankfurter Zeitung* und in der Zeitschrift *Der Jude* essayistische Studien sowohl über die jüdische Kultur und Identität als später auch über das Geschlechterverhältnis.

In dem essayistischen Schreiben Susmans lassen sich zwei Haltungen erkennen, die sich oft überschneiden: Eine grundsätzlich antisystematische Einstellung und eine Bereitschaft zu einem dialogischen Denken. Das essayistische Schreiben Susmans geht aus der Verweigerung einer wissenschaftlichen Gedankenführung hervor, die keine einheitliche bzw. objektive Vorschrift befolgen will. Dementsprechend wird mehrmals betont, dass ihre Interpretation nicht den Charakter einer wissenschaftlichen Untersuchung habe; sie sei vielmehr immer von einem »dichterischen Denken geprägt, das einen individuellen Stil fördert.«⁷⁴¹

Die dialogische, aus Konfigurationen und Assoziationen bestehende Form des essayistischen Schreibens spiegelt sowohl die aufgeschlossene Persönlichkeit von Margarete Susman als auch ihre unermüdliche Fähigkeit zum zwischenmenschlichen Gedankenaustausch wider. Die Schreibweise Susmans mutet wie eine offene, unerschöpfliche dialogische Denkweise an, so dass ihre Essays den Eindruck eines Prozesses von Fragen über Fragen suggerieren. Beispielweise erinnert sie sich 1951 folgendermaßen an Rosa Luxemburg:

Ist das die unermüdliche, leidenschaftliche Parteikämpferin, die aufrüttelnde Straßenrednerin, die so scharf ins öffentliche Leben eingreifende, dem Staat so gefährvolle Persönlichkeit, die da in der tiefen Einsamkeit der Gefangenschaft sich der Seligkeit des eigenen Innern, der Liebe zu allem Lebendigen hingibt, die wie der innigste, weltloseste Mystiker an den paar dürftigen Dingen um sie her die tieferen Gesetze des Lebens abliest, sich wie der reinst künstlerische Mensch an Natur und Dichtung immer neu berauscht, wie ein Falter beglückt von einem Kelch in den andern sinkt? Verbot ihr nicht ihr reines Empfinden für Schönheit und Anmut, wie es aus jedem dieser Briefe spricht, das der Frau so schlecht anstehende Wirken auf offener Straße? Verbot ihr nicht ihre durch Einsamkeit und Studium gereinigte Geistigkeit, sich an die Massen auf der Straße zu wenden?⁷⁴²

Im Zusammenhang mit dieser dialogischen Neigung weisen viele essayistische Texte der Schriftstellerin die Züge einer oratorischen Praxis auf, die Susman neben der schriftstellerischen Aktivität beherrschte: Zahlreich sind die Vorträge, die sie deutschlandweit über verschiedene Themen gehalten hat.⁷⁴³ Der Appellcharakter, durch den viele Essays Susmans aufgrund ihrer

⁷⁴¹ Vgl. Nordmann, I.: *Der Dialog ist Bruch und Beginn, Ein Porträt ihres Denkens*. In: Carlebach, J. (Hrsg.): *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*. Berlin 1993. S. 203-218. Hier S. 209.

⁷⁴² Susman, M.: *Erinnerung an Rosa Luxemburg*. In *Neue Wege* 45 (1951). S. 435-440. Erschienen ist: *Vom Geheimnis der Freiheit* [wie Anm. 4], S. 277-283. Hier S. 278.

⁷⁴³ Die zahlreichen Notizen von den Vorträgen, die in den Nachlässen von Margarete Susman im Deutschen Literaturarchiv Marbach zu finden sind, beweisen die rege Aktivität als Rednerin, die diese Frau lebenslang geführt hat.

Affinität zur oratorischen Beschäftigung geprägt sind, kann als Ausdruck des von Buber vermittelten dialogischen Denkens gelesen werden, das die Schriftstellerin rezipiert und eigenständig literarisch verarbeitet hat.⁷⁴⁴ Viele Essays Susmans sind durch ein dialogisches Netz von verschiedenen Subjekten gekennzeichnet, die den Eindruck geben, mit den Lesern bzw. den Leserinnen zu interagieren, auf einer ähnlichen Weise wie die Redner/ -innen ihre Zuhörer/- innen bei einem Vortrag direkt teilnehmen lassen. Als Beispiel dieses intertextuellen Charakters kann ein Abschnitt aus dem Essay *Die Revolution und die Frau* (1919) dienen:

Hier steht den Frauen der unmittelbarste Zugang der Revolution offen. Nicht nur, weil die Liebe die Stelle ist, die der Krieg am tiefsten in ihnen verwundet hat – sondern auch, weil dies das Wort ist, auf das jede echte Frau wie auf das erste flammende Signal aus einer besseren Welt hört. [...] Gerade wir Frauen [...] müssen sorgen, dass das unfasslich kostbare Geschenk, das wir noch in ungeübten, zitternden Händen halten, in ihnen allmählich zu dem werde, was es zu sein bestimmt ist: zum Zeugnis unserer eigenen menschlichen Kraft.⁷⁴⁵

I.2. Die Ursprünge der essayistischen Literatur der Frauen

I.2.1. Vom Brief zum Essay über die Salonkultur

Im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels soll gezeigt werden, dass die essayistische Schreibpraxis, die viele jüdische Autorinnen im Verlauf des 20. Jahrhunderts angewendet haben, auf die Brief- und Salonkultur zurückgreift, die die weibliche Kulturgeschichte im deutschsprachigen Raum bestimmt hat.

Der Essay ist eine späte Errungenschaft der Frauen. Zuvor war die Literaturgeschichte der Frauen in der Prosa von Formen geprägt, die sich auf den Bereich des konkreten Alltagslebens bzw. der Selbstreflexion beschränken, wie etwa die Briefform bzw. das Tagebuch. Als Mittel der Kommunikation und der Selbstdarstellung hat der Brief in der Frühromantik und in der Romantik den Lebensraum der Frauen erweitert. Der Brief wurde als Ausdruck des Lebens wichtig und ebenso als Möglichkeit der Geselligkeit, der Verbindung mit anderen Frauen. Den Inhalt der Briefe bildete einerseits der alltägliche, häuslich-familiäre Bereich, andererseits wurde das eigene Ich thematisiert, und zwar in seiner menschlichen, individuellen Welt.⁷⁴⁶

⁷⁴⁴ Vgl. Susman, M.: *Martin Buber. Von der Verwirklichung*. In Frankfurter Zeitung v. 28.5.1914. Erschienen in: Dies.: *Vom Geheimnis von Freiheit* [wie Anm. 4], S. 144-154. Hier S. 147-153. Im Jahr 1914 rezensiert Margarete Susman Martin Bubers Buch *Daniel, Gespräche von der Verwirklichung*, das ähnlich wie Lukács *Die Seele und die Formen* ihre sprachliche Reflexion tief geprägt hat. Die Rezension weist auf die theoretische Bedeutung hin, die der von ihr bezeichnete »Philosoph mit der Lyra« im Rahmen des kulturellen Zionismus gehabt hat, und lässt die Einflüsse aufspüren, die sein chassidisches Denken auf Margarete Susman ausgeübt hat.

⁷⁴⁵ Susman, M.: *Die Revolution und die Frau*. In: Das Flugblatt 4 (1918). Nachdruck in: *Das Nah- und Fernsein des Fremden* [wie Anm. 3], S. 117-128. Hier S. 125 u. 128.

⁷⁴⁶ Vgl. Mattenklott, G.: *Über Juden in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1993. S. 53.

Dass die Frauen zum Briefeschreiben prädestiniert seien, hat Christian Fürchtegott Gellerts 1751 mit seiner angesehenen Arbeit zur Brieftheorie vor Augen geführt. In dem Brief, der als eine »freye Nachahmung des guten Gesprächs«⁷⁴⁷ gesehen wird, könne sich die Verfasserin frei ausdrücken. Das Briefschreiben der Frauen halte sich an keine festgelegten wissenschaftlichen Regeln, trotzdem sei es von gutem stilistischen Geschmack geprägt.

Im 18. Jahrhundert entstand eine weibliche Brief- und Lesekultur, die eine immer breitere Literarisierung der Frauen widerspiegelte. Durch seine unsystematische Form, einen oft aphoristischen Stil und eine subjektive, Gedankenassoziationen tragende Perspektive nähert sich der Privatbrief dem Fragment und dem Essay an. Dadurch verwandelt sich der Privatbrief langsam zum kritischen Brief. Er wird von einem lebendigen, aufgelockerten Charakter geprägt, der von der Ausgeschlossenheit der Frauen aus dem offiziellen, von vorgegebenen stilistischen Regeln geregelten männlichen Bildungssystem stammen mag und als einzige Möglichkeit der Meinungsfreiheit der Frau gilt.⁷⁴⁸

Da der Dialog als ein die zwischenmenschliche Beziehung förderndes Mittel und als Anerkennung des Anderen besondere Impulse durch die jüdische Philosophie erhielt, spielt die brieflich-mündliche Tradition für die jüdischen Frauen eine besonders bedeutende Rolle.⁷⁴⁹ Bei Rahel Levin Varnhagen spiegeln die tausenden von ihr geschriebenen Briefe die von ihr entwickelte Gesprächskultur innerhalb des Salons wider. In ähnlicher Weise spielen bei Susman die intellektuellen Gespräche bei Gertrud und Georg Simmel eine entscheidende Rolle, indem sie ihr dialogisches essayistisches Schreiben fördern.⁷⁵⁰

Die Salonkultur, die in Berlin am Ende des 18. Jahrhundert mit Rahel Varnhagen (1771-1833) und Henriette Herz (1764-1847) ihren Anfang nimmt, gilt als ein Phänomen von adlig-jüdischer Abstammung. Im Salon fand eine kollektive literarische Produktion statt, die durch eine mündlich-gesellige Form gekennzeichnet war. In diesem Kontext spielt die jüdische Frau, die einen bestimmten Reiz auf adlige Männer ausübte, zum ersten Mal die Schlüsselrolle der Gesprächsleiterin.⁷⁵¹

Der Brief als Gattung und Textzeugnis ist natürlich kein Bestandteil des Salongesprächs, aber dank seiner Form hilft er die geschilderte Kommunikationsform zu evozieren, die im Salon

⁷⁴⁷ Gellert, Ch. F.: *Praktische Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen*. In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von B. Witte: Bd. IV. Berlin/New York 1989. S. 111-152. Hier S. 111.

⁷⁴⁸ Vgl. Nickisch, R. M. G.: *Briefkultur: Entwicklung und sozialgeschichtliche Bedeutung des Frauenbriefs im 18. Jahrhundert*. In: Brinker-Gabler, G. (Hrsg.): *Deutsche Literatur von Frauen: Bd. I* [wie Anm. 7], S. 389-409.

⁷⁴⁹ Vgl. dazu: Laschke, J. J.: *Wir sind eigentlich, wie wir sein möchten, und nicht so wie wir sind. Zum dialogischen Charakter von Frauenbriefen Anfang des 19. Jahrhunderts, gezeigt am den Briefen von Rahel Varnhagen und Fanny Mendelssohn*. Frankfurt a. M. 1988.

⁷⁵⁰ Vgl.: Hahn, B.: *Die Jüdin Pallas Athene*. Berlin 2002. S. 144-148.

⁷⁵¹ Vgl.: Feilchenfeldt, K.: *Die Berliner Salons der Romantik*. In Hahn/Isselstein (Hrsg.): *Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin*. Göttingen 1987. S. 152-163.

vorherrschte. Im Briefschreiben versucht Rahel Varnhagen die intime und zirkulare Struktur der Salonversammlungen zu verlassen, um zu einer dialogischen Offenheit zu gelangen.

Als Briefschreiberinnen, als Anregerinnen literarischer Debatten und als wichtige Figuren der Kulturgeschichte haben Rahel Levin Varnhagen (1771-1833) und Bettine Brentano von Arnim (1785-1859)⁷⁵² zweifellos eine sehr bedeutende Rolle gespielt. Sie schließen an die fundierte Tradition des weiblichen Briefschreibens an und setzen sie fort.

Rahel Varnhagen hat »nur« Briefe und Tagebücher geschrieben. Sie war als unermüdliche Briefschreiberin bekannt. Ihre Briefe – die zwischen der intimen und der allgemein menschlichen Sphäre schwanken – waren bei ihren Bekannten berühmt, allerdings hat sie sich nicht mit der fiktionalen Literaturgattung auseinandergesetzt. Bei Bettine von Arnim hingegen erfolgte ein Literarisierungsprozess von Briefen, die authentisch oder fingiert waren. Den beiden Frauen hat Margarete Susman zwei Essays gewidmet, die in der Sammlung *Frauen der Romantik* 1929 veröffentlicht wurden.

I.2.2. Das Goethe-Erlebnis von Bettine, Rahel und Margarete: ein Leitmotiv des weiblichen Schreibens

Aus einer sprachlichen und kulturellen Perspektive hat Johann Wolfgang von Goethe eine entscheidende Rolle in den Leben von viele Briefschreiberinnen um 1800 gespielt: die »Triade aus Frau, Brief und Goethe«⁷⁵³ gilt als ein möglicher Titel für die literarische Produktion dieser Zeit, in der viele so bedeutende Frauen sich schreibend ausgedrückt haben, wie nie zuvor.

Die vorliegende Analyse beschränkt sich auf die literarische Auseinandersetzung Bettines und Rahels mit ihm, denn das literarische Interesse Margarete Susmans ist auf sie gerichtet. Für beide ist die Auseinandersetzung mit Goethe und seinem Werk ein zentrales Erlebnis gewesen, zumal sie einen regen Briefwechsel mit dem Dichter geführt haben. Den menschlichen und literarischen Austausch zwischen Goethe und diesen Frauen, deren Geistigkeit durch den Kult von Goethe geprägt war, »erbt« Margarete Susman. Für sie repräsentiert der Weimarer Dichter – wie auch für Bettine und Rahel – ein wichtiges sprachliches Modell.

In den Mittelpunkt der zwei Essays, die Margarete Susman Bettine und Rahel widmet und die im Buch *Frauen der Romantik* zu lesen sind, rückt die Goetheverehrung der beiden Frauen.

⁷⁵² Immer noch bestritten ist die Frage, die den Vornamen Bettine (oder Bettina) angeht. Es wird hier auf den Vornamen Bezug genommen, mit dem die Schriftstellerin sich selber im Buch *Die Gündelode* nennt, d.h. Bettine.

⁷⁵³ Vgl. dazu: Hahn, B.: „*Weiber verstehen alles à la lettre*“. In: Brinker-Gabler, G. (Hrsg.): *Deutsche Literatur von Frauen*: Bd. II [wie Anm. 7], S. 13-27. Hier S. 13.

Bettine von Arnims erstes Buch ist ein Briefroman, der auf ihrem Briefwechsel mit Goethe basiert und mit fiktionalen Einschüben ausgestattet ist: Es geht um *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde* (1835). Das hier entwickelte literarische Verfahren lässt sich sowohl aus schreibtechnischer als auch sprachlichen Perspektive als sehr interessant bezeichnen. Von den authentischen Briefen ausgehend hat Bettine mit dem Material und mit den Figuren aus Goethes Leben frei gearbeitet, indem sie phantasie reich und kunstvoll Begegnungen, Erlebnisse und Geschichten aus dem Leben Goethes erfunden hat.⁷⁵⁴ Um diesen Schaffensprozess ausführen zu können, der wohl eine literarische Funktion hat, bedarf es der sprachlichen Fähigkeit einer schreibenden Frau, einen Text durch Auswahl- und Montagetechnik zu erschaffen. Indem Bettine von Arnim ihre Briefe in eine Textur verwandelt – und ihren (Autor)Namen nicht mehr ausschlägt, wie es bisher für viele Briefschreiberinnen üblich war – ist sie keine schreibende Frau mehr, sondern sie übernimmt sehr wohl die Position der Autorin.⁷⁵⁵ Die von Bettine in diesem Briefroman sowie in dem Karoline von Günderrode gewidmeten Projekt verwendete Sprache ist lebendig, bilderreich und durch einen starken dialogischen Charakter geprägt. Das scheint Margarete Susmans sprachlicher Reflexion nicht entgangen zu sein:

Es ist die seltsame Erscheinung: Bettina, die eminent Dichterische, die mit Phantasie gleichsam Geladene, die jedem Ding unendliche Schönheit abgewinnt, die in sich selbst das Blühen der Blumen, das Wurzeln und Wachsen der Bäume, das Strömen der Quellen lebendig erlebt, der die Worte und Bilder so reich und selbstverständlich zuströmen, wie nur einem begnadeten Genius der Sprache, bringt sie trotz allen Bemühens keinen gereimten Vers zustande.⁷⁵⁶

Ebenso bedeutend ist der Einfluss, den J. W. Goethe auf Rahel Varnhagen ausgeübt hat. Er lässt sich als zweideutig bezeichnen. Einerseits ist Rahels subjektives Leben, zusammen mit ihrer Persönlichkeit und ihrer literarischen Berufung unmittelbar von Goethes Werk beeinflusst worden. Sie fühlte sich ihm tief verbunden, wie »in einem Sturm von Freiheitsgefühlen«.⁷⁵⁷ Andererseits wird Goethe als Schriftsteller, als sprachliches Modell von Schönheit und Maß ausgezeichnet. Ihm stellt sich Rahel mit der »Unform, Gewaltigkeit und Härte«⁷⁵⁸ ihres Sprachgestus gegenüber und versucht den Anschluss aufzuspüren, in dem die Sprache sich in eine höhere bzw. ursprüngliche Form verwandeln kann. In der Rahel Varnhagen gewidmeten Biographie zieht Hannah Arendt diesen Aspekt ausführlich in Betracht:

⁷⁵⁴ Vgl. dazu: Becker-Cantarino, B.: *Schriftstellerinnen der Romantik*. München 2000. S. 229-258.

⁷⁵⁵ Vgl. dazu: Hahn, B.: „*Weiber verstehen alles à la lettre*“ [wie Anm. 32].

⁷⁵⁶ Susman, M.: *Frauen der Romantik*. Frankfurt a.M./Leipzig 1996. S. 148. *Frauen der Romantik* erschien in vier Ausgaben (1929 u. 1930 bei Eugen Diederichs; 1960 bei Melzer; 1996 bei Insel). In der vorliegenden Arbeit wird auf die letzte Ausgabe Bezug genommen.

⁷⁵⁷ Ebenda. S. 106.

⁷⁵⁸ Ebenda. S. 105.

Er [Goethe] überwältigt sie mit seiner Größe und zwingt sie, einmal sich dem Gegenstand zu beugen, nicht ohne Maß und Ziel originell zu sein. Weil sie Goethe versteht und erst von ihm aus sich versteht, kann er ihr fast die Tradition ersetzen. Sie bekennt sich zu ihm, macht mit ihm «Kompagnie», läßt sich von ihm in die deutsche Geschichte hineinführen. [...] Es ist der große Glücksfall in Rahels Leben, daß sie einen gefunden hat, dem sie vertraut. Es ist ihre große Chance, der Geschichte, der Sprache Vertrauen zu schenken. Daß das, was ihr am einzelnen begegnet, in Allgemeinheit ausgesprochen werden kann, ohne verfälscht zu werden. [...] Goethe vermittelt ihr die Sprache, die sie sprechen kann.⁷⁵⁹

Angeregt durch Rahel Varnhagens Verehrung für Goethe hat sich Margarete Susman mit dem sprachlichen Vorbild Goethes auseinandergesetzt. In dem Essay *Goethes Verhältnis zur Schönheit* geht Susman davon aus, dass das Verhältnis des Menschen zur Natur sich verändert habe, weil kein Mensch die Natur als seinen Ursprung lebe. In diesem Zusammenhang geht sie darauf ein, dass der Begriff vom ›Urphänomen‹ die Schlüsselrolle in der Beziehung Goethes mit der Schönheit spiele. Im Urphänomen ist, so Susman, der Ursprung der sprachlichen Objektivität Goethes auszumachen, die aber nicht als bloße Empirie zu verstehen ist, sondern als die Suche nach einer begrifflichen Genauigkeit. Diese soll durch eine gewissenhafte, naturwissenschaftliche Methode der Betrachtung der Phänomene unterstützt werden:

Zu schauen, nicht zu schwärmen, war die Losung seines Lebens. Streng und herb band er sich an das Wirkliche und seine Offenbarungen. Alles nur Imaginative war ihm zuwider. Die Wahrheit war auch ihm wie den Griechen nirgends Erfindung, sondern überall Entdeckung. [...] Sein Denken war so möchte man es sagen, durchweg ein Lesen. In ihrem bloßen Anschauen las er die Wahrheit der Dinge.⁷⁶⁰

1.2.3. Schreiben Frauen anders? Weibliches Schreiben von Rahel Varnhagen zu Virginia Woolf

Margarete Susman und Rahel Varnhagen sind zwei eifrige Briefschreiberinnen gewesen. Für beide galt das Briefeschreiben als eine echte Arbeit, die ihren Alltag prägte. Ähnlich wie Susman, die sich nicht als Dichterin sehen wollte, zeigt Rahel sich bescheiden, da sie sich nicht als echte Schriftstellerinnen bezeichnen kann:

Aber schreiben kann ich doch nichts, [...]. Ich kann nur Briefe schreiben; und manchmal einen Aphorism; aber absolut über keinen Gegenstand, den man mir, oder ich mir selbst, vorlegen möchte [...]. Ich bin doch ein Rebell!⁷⁶¹

⁷⁵⁹ Arendt, H.: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München 1981. S. 125-126.

⁷⁶⁰ Susman, M.: *Goethes Verhältnis zur Schönheit*. In: Dies.: *Gestalten und Kreise*. Hrsg. von M. Schlösser. Stuttgart/Darmstadt 1954. S. 9-23. Hier S. 14.

⁷⁶¹ Brief von Rahel Varnhagen an Ignaz Toxler v. 7. Januar 1816. In: Varnhagen, R.: *Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*: Bd. II. Berlin 1834. S. 369-70.

Rahel Varnhagen hat sich dennoch für die eigene Autorschaft engagiert, indem sie ihre eigenen Briefe nicht nur gesammelt hat, sondern sie aus eigener Entscheidung drucken ließ. Im Gegensatz zur Vergangenheit – wo die Funktion der Frau sich auf die Rolle der Leserin beschränkte – werden die Briefe von Rahel von ihrem Ehemann, Karl August Varnhagen, als ›echte‹ Texte gelesen.

Einige Merkmale der Briefliteratur von Rahel Varnhagen nehmen die Entwicklung des weiblichen kritischen Schreibens vorweg. Sowohl das Element des Dialogischen, das in Rahels Briefen durch einen starken Appellcharakter gekennzeichnet ist, als auch die offene, von formalen Zwängen befreite Form der Briefe schaffen die Grundlagen für die Entwicklung der essayistischen Literatur der Frauen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts.

In Rahel Varnhagen finden viele jüdische Frauen, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts als Essayistinnen durchsetzen (Hannah Arendt, Bertha Badt-Strauss, Käte Hamburger) ein erstes literarisches und geistiges Vorbild, auf das sie Bezug nehmen können. Der Weg der Frau zur Literatur ist in dieser Zeit dennoch immer noch nicht vollständig geebnet.

Dieser Weg lässt sich in einem literarischen Diskurs erörtern, der sich für die jüdischen schreibenden Frauen als zweispaltig erweist. Einerseits stellt sich die Frage des Andersseins der weiblichen Schrift, die in Virginia Woolfs *A Room of One's Own* zur Sprache gebracht wird; andererseits spielt die Fremdheitskondition des jüdischen Menschen als fremdes, bedrohliches, anderes Wesen eine sehr relevante Rolle. Die Geschichte des Verhältnisses der Frau zur Literatur erscheint als eine noch offene Frage. Virginia Woolf sieht diesen noch unbegangenen Weg als ein immer noch unbeschriebenes Blatt, das aber künftig ausgefüllt werden kann. Der Frau will sie die Chance geben, ihrer individuellen Schaffenskraft Ausdruck zu verleihen und sich dadurch als anders zu emanzipieren:

The book has somehow to be adapted to the body, and at a venture one would say that women's books should be shorter, more concentrated, than those of men, and framed so that they do not need long hours of steady and uninterrupted work. For interruptions there will always be. Again, the nerves that feed the brain would seem to differ in men and women, and if you are going to make them work their best and hardest, you must find out what treatment suits them [...] what alternations of work and rest they need, interpreting rest not as doing nothing but as doing something but something that is different; and what should that difference be? All this should be discussed and discovered; all this part of the question of women and fiction.⁷⁶²

Das Andersschreiben der Frau besteht nach Woolf in der Verwendung einer kürzeren Form, die der Unterbrechungen und der Erholung bedarf. Da die Literatur anders als die (männliche) wissenschaftliche Arbeit ist, fördert sie eine phantasiereiche geistige Arbeit, die sich mit allen Seiten des Lebens befassen muss. Sprache und Denken, die das Alogische und das Nichtidentische

⁷⁶²

Woolf, V.: *A Room of One's Own*. In: Dies.: *A Room of One's Own/Three Guineas*. Oxford 1992. S. 101-102.

zur Sprache bringen und den Logozentrismus in Frage stellen wollen, lassen sich als Ausdruck des Andersseins identifizieren, der dem Weiblichen innewohnt. Wie im Folgenden auszuführen sein wird, hat Margarete Susman durch den Kampf der Frau um eine neue, befreiende Sprache den Weg zur weiblichen Emanzipation gefunden. In ihren ›Frauenessays‹ sind die Grundlagen des weiblichen Denkens des französischen Feminismus der 70er Jahren aufzuspüren.⁷⁶³

⁷⁶³ Der Verbindung zwischen Susmans Konzeption des Weiblichen und den feministischen Theorien der 70er Jahren (mit Bezug auf die von L. Irigaray, J. Kristeva und H. Cixous vertretene Bewegung vom *Écriture Féminine*) ist ein Teil des folgenden Kapitels gewidmet.

II Kapitel

Die jüdisch-weibliche Konstellation von Margarete Susman

II.1. Das doppelte Fremdsein der jüdischen Frau

Wir hatten eben mit unseren Eltern, wie immer nach deutschem Brauch, Weihnachten gefeiert, und nun saßen wir vor dem Abendessen mit dem Kinderfräulein, an dessen große dunkle Augen ich mich heute noch erinnere [...], an diesem Tisch, wo sie uns Geschichten erzählte. In meinem Herzen brannte noch der hohe Christbaum mit seinen vielen hellen Lichtern, die den großen Saal durchstrahlten. Was uns das Mädchen damals erzählte, weiß ich nicht mehr, es muss eine Geschichte von Juden und Christen gewesen sein. Und da mir das Wort Christ so viel schöner erschien als das Wort Jude und mit dem ganzen Glanz dieses Abends verwoben war, rief ich leidenschaftlich aus: "Ich will nicht ein Jude sein, ich will ein Christ sein." Und niemals habe ich die Antwort vergessen, die mir das Mädchen entgegenwarf: "Das ist unmöglich. Wir sind Christen, ihr seid Juden." Fest, wie gemeißelt, sind diese wenigen Worte in meiner Erinnerung geblieben. Ich fühlte, wie an ihnen etwas in meinem Herzen zerbrach.⁷⁶⁴

Die frühe Wahrnehmung des Ausgeschlossenseins, die Margarete Susman an dieser Stelle ihrer Autobiographie rückblickend darstellt, signalisiert eine Kondition der Fremdheit, die das Leben der Schriftstellerin tief geprägt hat. Als jüdische Frau, die viel Zeit dafür gebraucht hat, mit ihrer eigenen religiösen Identität zurechtzukommen, hat Margarete Susman die zwei Dimensionen der Fremdheit (*Judentum* und *Weiblichkeit*) auch in ihrem Leben bzw. in ihren *vielen Leben* verkörpert:

Ich habe nicht nur *ein* Leben, ich habe viele Leben gelebt. Schon allein dies, in zwei Jahrhunderten mit ganz verschiedenen Wirklichkeiten und Welterfassungen gelebt zu haben, ist schwer verständlich zu machen. Denn im vergangenen Jahrhundert war noch der weite Sternenhimmel, der so leuchtend über meiner Jugend stand, «der gestirnte Himmel über mir.»⁷⁶⁵

Die doppelte Fremdheitskondition wird von der *Jüdin* als Chance empfunden, einen eigenen sprachlichen und geistigen Raum zu erschaffen, der sich der herrschenden männlichen und antisemitischen symbolischen Ordnung entzieht. Im zweiten Kapitel soll gezeigt werden, wie Margarete Susman ihre Situation schreibend dargestellt und durch ihre Sprache vermittelt hat.

Die ersten Spuren einer literarischen und geistigen Auseinandersetzung mit der Fremdheitskondition der jüdischen Frau sind auf Rahel Levin Varnhagens Briefe und Tagebücher zurückzuführen. In einem Brief an David Veit lässt Rahel ihr doppeltes Dasein als ein individuelles Potenzial erscheinen:

⁷⁶⁴ Susman, M.: *Ich habe viele Leben gelebt* [wie Anm. 10], S. 17.

⁷⁶⁵ Ebenda. S. 10-11.

Ich verstehe einen Menschen, Sie ganz. Vermag es, wie doppelt organisiert ihm meine Seele zu leihen und habe die gewaltige Kraft, mich zu verdoppeln ohne mich zu verwirren. Ich bin so einzig, als die größte Erscheinung dieser Erde.⁷⁶⁶

Die Geschichte dieser Jüdin in der Zeit der Frühromantik liegt Susman besonders am Herzen, zumal die Affinitäten zu ihr offensichtlich sind. Susman und Rahel Varnhagen waren beide eifrige Briefschreiberinnen, für beide galt das Briefeschreiben als eine echte Arbeit, die ihre Alltäglichkeit prägte.

Dieser Frau widmet Susman drei Essays in drei verschiedenen Phasen ihres Lebens: *Rahels geistiges Wesen* (1919); *Rahel* (1929); *Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Geburtstag* (1933). Darüber hinaus ist die Rolle von Rahel Varnhagen in der Darstellung der *Frauen der Romantik* (1929), auf die im Folgenden eingegangen wird, von besonderer Relevanz.

Dem Rahelbild Susmans liegen zwei wichtigen Aspekte zugrunde, die das geistige Leben Susmans selbst geprägt haben: Einerseits das Thema der Schmerzerkenntnis, das als Gegenstand eines notwendig in Gang zu setzenden Selbsterkenntnisprozesses zu sehen ist; und die Beschäftigung mit der Dimension der Fremdheit andererseits. Das gemeinsame Ziel dieser zweifachen Auseinandersetzung besteht darin, die Wahrheit der Welt herauszufinden, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu verstehen ist, nämlich als ›Ent-hüllung‹ bzw. ›*a-lethéia*‹:

Mit diesen drei Grundzügen des jüdischen Geistes: Wahrheitsdrang, Liebe und Freude, vereint hervorbrechend aus der Nacht dunkelsten Schicksals, sind zugleich die Grundzüge von Rahels Wesen klar gegeben. In diesen Grund lässt sich alles einzelne ihres Wesens rein einzeichnen. Und dies, obwohl Rahel einerseits eine so völlig originale Gestalt, andererseits ein so treuer Spiegel ihrer Zeit und Kultur ist wie wenige Menschen.⁷⁶⁷

Rahel will sich dem Schmerz nicht entziehen. Ganz im Gegenteil geht Susman in ihrer Ausführung davon aus, dass die beste Leistung, die der schöpferische Geist Rahels bieten könne, in dem dunkelsten Leid zu erkennen sei: »Nie hat sie ein Leid beiseite geschoben, nie es zu vergessen gesucht [...].«⁷⁶⁸ Durch die Auseinandersetzung mit den Abgründen der Psyche, die, so Susman, Sigmund Freud als erster *ent-hüllt* hat, kann man »den Weg zu einer gefahrvollen, aber echten Wahrheit«⁷⁶⁹ finden.

Die von Susman dem Juden zugeschriebene Dimension der Fremdheit lässt sich generell als zweifach auszeichnen: einerseits fühle der Jude sich ›fremd auf der Erde‹ weil er sich in keiner

⁷⁶⁶ Brief von Rahel Levin Varnhagen an David Veit v. 16.2.1805. In: *Rahel-Bibliothek*. I Vol. Hrsg. v. Feichenfeldt/Schweikert/Steiner. München 1983. S. 265-266.

⁷⁶⁷ Susman, M.: *Rahels geistiges Wesen*. In: Neue jüdische Monatshefte (1918). S. 464-477. Hier S. 466.

⁷⁶⁸ Susman, M.: *Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Todestag*. In: Dies.: *Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe* [wie Anm. 3], S. 169-179. Hier S. 176.

⁷⁶⁹ Vgl. Ebenda. Vgl. auch: Susman, M.: *Die Erlösungskette der Geschlechter*. Notizen aus dem Vortrag aus dem Nachlass von Margarete Susman [Deutsches Literaturarchiv Marbach].

irdischen Heimat identifizieren könne; andererseits werde er auch stets als ›Fremder‹ von den anderen ›normalen‹ Völkern gesehen, die ihm keine feste Stellung zuschreiben könnten.

Buntere, losere, glücklichere Völker können dies Fremdwesen auf Erden schwer verstehen, das an sich das verkehrslose, formfremde ist; sie mussten auf alle Wesen versuchen, es sich gleich zu machen, und da dies nicht gelingen konnte, es unter sich herabdrücken. Dies freilich gelang nur zu leicht; rein durch sein größeres moralisches Gewicht sinkt der Jude in jeder Abweichung vom Guten sofort tiefer, rein durch seine ursprüngliche Fremdheit im Irdischen verwickelt er sich darin sofort hoffnungsloser und hässlicher [...].⁷⁷⁰

Das Bild von Rahel ist in Susmans Ausführungen hauptsächlich im Blickwinkel der romantischen Weltanschauung zu interpretieren. In diesem Zusammenhang muss jedoch klar gestellt werden, dass die Zuordnung Rahel Varnhagens zur Romantik durch Margarete Susman nicht ausschließlich unter dem Aspekt frauenemanzipatorischer Ansätze zu sehen ist, wie oftmals behauptet wird.⁷⁷¹ Das Rahel-Bild Susmans besteht vielmehr aus einer Konstellation von miteinander verknüpften religiösen und kulturgeschichtlichen Komponenten, die dazu beigetragen haben, dem geistigen Leben der Autorin selbst Gestalt zu geben.⁷⁷²

II.2. Margarete Susman und Hannah Arendt über Rahel Varnhagen: Ein Vergleich

Was an der Auseinandersetzung Susmans mit Rahel unmittelbar auffällt, ist der Wille, eine übergeschichtliche Verbindung zu dieser Frau herzustellen. Er besteht darin, sich in ihre geistige Welt hineinzudenken und den ›roten Faden‹ des Judentums zurückzuverfolgen. Durch dieses Einfühlungsverfahren vermag Susman den Prozess in Gang zu setzen, den sich Hannah Arendt für ihre kurz vor der Flucht in die USA vollendete Biographie über Rahel Varnhagen vorgenommen hatte: Keine Geschichte *über* sie zu schreiben, sondern »Rahels Lebensgeschichte so nachzuerzählen, wie sie selbst sie hätte erzählen können.«⁷⁷³

1929 beginnt Hannah Arendt die Niederschrift ihres Buchs über Rahel Varnhagen, im selben Jahr, in dem Susmans *Frauen der Romantik* erscheint. Als literarische Beispiele der Rahel-Renaissance unter jüdischen Frauen, die die Jahre kurz vor der Machtergreifung des Nationalsozialismus prägt, lassen sich die Rahel-Deutungen Margarete Susmans und Hannah

⁷⁷⁰ Susman, M.: *Rahels geistiges Wesen* [wie Anm. 46], S. 465.

⁷⁷¹ Vgl. z. B.: Feilchenfeldt, K.: *Rahel-Philologie im Zeichen der antisemitischen Gefahr* (Margarete Susman, Hannah Arendt, Käte Hamburger). In: Hahn/Isselstein (Hrsg.): *Rahel Levin Varnhagen* [wie Anm. 30], S. 187-192; vgl. auch: Schulze, C.: „Jene urtheilt eigentlich nicht, sie hat den Gegenstand“. *Rahel Varnhagens Goethe-Rezeption in der Interpretation von Käte Hamburger*. In: Becker, Sabina (Hrsg.): *Rahel Varnhagen. Studien zu ihrem Werk im zeitgenössischen Kontext*. Röhrig 2001. S. 231-258.

⁷⁷² Vgl. dazu: Becker, S.: *Gelebte «Universalpoesie»: Rahel Varnhagen und die frühromantische Gesprächs- und Geselligkeitskultur*. In: Dies. (Hrsg.): *Rahel Levin Varnhagen*. [wie Anm. 50], S. 17-52.

⁷⁷³ Arendt, H.: *Rahel Varnhagen* [wie Anm. 38], S. 12.

Arendts durchaus vergleichen, da sie beide auf einer Überlagerung zwischen Vergangenheit und Gegenwart basieren.⁷⁷⁴ Darüber hinaus schreiben beide Schriftstellerinnen einen Aufsatz anlässlich von Rahel Varnhagens 100. Todestag im März 1933. Das belegt zwar das gemeinsame Interesse der beiden Autorinnen, andererseits bringen die jeweiligen Aufsätze doch auch ihre grundsätzlich unterschiedliche Meinung und Anschauung ans Licht.⁷⁷⁵

In der Geschichte Rahels reflektieren sie beide ihr jeweils eigenes Judentum mit.⁷⁷⁶ In Arendts Werk ist Rahels Leben durch Briefauszüge und Zitate aus ihrem Tagebuch dargestellt. Das Ganze wird durch einen fragmentarischen Stil wiedergegeben, der sich nicht nur den Regeln des herkömmlichen Biographieschreibens entzieht, sondern auch die Unmittelbarkeit der Schreibweise Rahels evoziert, die Arendts spätere Schreibkonzeption beeinflussen wird.⁷⁷⁷

Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Rahel Varnhagen unterscheidet sich grundsätzlich von dem Rahelbild Susmans. Indem Arendt sowohl über das soziale Verhalten Rahels als auch über ihre Entscheidung für die Ablehnung der jüdischen Identität urteilt, spielt die kommentierende Leistung in diesem Werk eine zentrale Rolle. Wie Julia Kristeva ausführt, findet die Identifizierung Arendt/Varnhagen nicht statt: Durch eine kritische Einstellung behält die Autorin eine gewisse Distanz zur Darstellung von Rahels Verhalten.⁷⁷⁸ Die Kritik Arendts ist als Selbstkritik zu verstehen. In einem solchen dynamischen Distanzierungs- und Annäherungsprozess besteht sowohl die Dialogform, die bei Arendt – sowie bei Susman – Anwendung findet, als auch der Umgang Arendts mit der Geschichte Rahels.

Ähnlich wie in Susmans Darstellung steht bei Hannah Arendt der Begriff der Fremdheit im Zentrum der Ausführung. In Arendts Auseinandersetzung mit Rahel wird dieser Begriff allerdings nicht unter der Perspektive der ›Weltlosigkeit‹ verstanden, die das Leben des jüdischen Volkes entscheidend prägt, sondern als eine durchaus individuelle Erfahrung, die Rahel (und Hannah Arendt selbst) die Chance gibt, die Spaltungen des Daseins anzunehmen. Die Situation des *Außenseiters* wird von Arendt aus einer gesellschaftlichen Perspektive dargestellt. Sie bewegt sich im Raum zwischen der Dimension des gesellschaftlichen *Parias* – des *Außenseiters* und *Ausgeschlossenen* – einerseits und der des *Parvenus* andererseits. Im Ausnahmezustand des

⁷⁷⁴ In dieser geschichtlichen Konstellation ist auch Käte Hamburger zu nennen, die 1934 einen Aufsatz auf Französisch mit dem Titel *Rahel et Goethe* in der Revue *Germanique* veröffentlicht. Im Zentrum ihrer Argumentation steht das Goethe-Erlebnis Rahels, das bei Susman und Arendt nur eine Nebenrolle spielt. Die Rahel-Deutung Arendts wird in diesem Aufsatz stark kritisiert. Vgl.: Hamburger, K.: *Rahel und Goethe*. In: Holzthauer/Zeller (Hrsg.): *Studien zur Goethezeit. Festschrift für Lieselotte Blumenthal*. Weimar 1968. S. 74-93.

⁷⁷⁵ Arendt, H.: *Originale Assimilation . Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100. Todestag*. In: *Jüdische Rundschau* 38 (1933).

⁷⁷⁶ Vgl. Feilchenfeldt, K.: *Jüdische Frauen im Urteil über Rahel Varnhagen*. In: Altenhofer/Heuer (Hrsg.): *Jüdinnen zwischen Tradition und Emanzipation*. Frankfurt a. M. 1990. S. 127-140.

⁷⁷⁷ Vgl. Hahn, B.: *Wie aber schreibt Hannah Arendt*. In: *Text + Kritik* 166/167 (2005). S. 102-113.

⁷⁷⁸ Vgl. Kristeva, J.: *Das weibliche Genie. Hannah Arendt*. Berlin/Wien 2001. S. 87-117.

Fremdseins in der Fremdheit hat Rahel Varnhagen nur einmal den Weg zum Glück gefunden und zwar in Paris:

Leicht ist es, das Leben in der Fremde zu lieben. Nie sonst ist man so Herr seiner selbst, als wenn keiner einen kennt und das Leben allein und ausschließlich uns in die Hand gegeben ist. In der undurchschaubaren Fremde geht alles einzelne, uns Betreffende unter. Leicht ist es, Unglück zu überwinden, wenn es nicht in allgemeiner Bekanntheit zur Schande sich auswachsen kann, wenn es nicht von unzähligen Spiegeln reflektiert, gesammelt immer aufs neue uns trifft. Leicht ist es, solange man jung ist, sich hinzugeben der reinen Lebenskraft, die immer unterzutauchen und zu vergessen rät. Leicht ist es, sich selbst zu vergessen, wenn der Grund allen Unglücks, die «infame Geburt», nicht gekannt ist, nicht bemerkt wird, nicht zählt.⁷⁷⁹

Als »selbstbewusster *Paria*« wird diese Einstellung Rahels bezeichnet, nämlich als die einer ausgeschlossenen Person, die ihre Andersheit bewusst wahrnimmt und sie in die Quelle ihrer Stärke verwandelt.⁷⁸⁰ Den Status als *Paria* und als Jüdin hat aber Rahel Varnhagen viel zu spät angenommen, nämlich auf ihrem Sterbebett, als sie ihre jüdische Herkunft akzeptierte.

Im Unterschied zu Susmans Ausführungen, die hauptsächlich aus einer weiblich-jüdischen Perspektive lesbar sind, lässt sich das Rahel-Bild Arendts mit der Brille der Assimilationsgeschichte betrachten. Rahel ist das Exempel der misslingenden Integration der Juden in Deutschland. Dem Assimilationsbegriff entspricht bei Rahel eine Ablehnung ihrer »infamen Geburt«,⁷⁸¹ die für Rahel von Anfang an als Wink des Schicksals gewertet wird. In einem bekannten Zitat, das als »Credo« Rahels zu gelten hat, kristallisiert sich für Arendt die Passivität, zu der Rahel sich gezwungen sieht: »Was machen Sie? Nichts. Ich lasse das Leben auf mich regnen.«⁷⁸² An dieser untätigen, Subjektzentrierten Einstellung, die die romantische Weltanschauung prägte, nimmt Hannah Arendt am meisten Anstoß, zumal eine solche Einstellung dem hauptsächlich in *Vita Activa* ausgeführten Begriff vom »Handeln« widerspricht. In dem tätigen Leben sind die Grundlagen eines emanzipierten, freien und verantwortungsvollen – mit einem Wort politischen – Lebens zu finden, das auf einer positiven Wahrnehmung der Pluralität basiert und als Resultat einer »zweiten Geburt« lesbar ist:

Sprechend und Handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.⁷⁸³

⁷⁷⁹ Arendt, H.: *Rahel Varnhagen* [wie Anm. 38], S. 85.

⁷⁸⁰ Vgl. Nordmann, I.: "Fremdsein ist gut". *Hannah Arendt über Rahel Varnhagen*. In: Hahn/Isselstein (Hrsg.): *Rahel Levin Varnhagen* [wie Anm. 30], S. 196-207.

⁷⁸¹ Arendt, H.: *Rahel Varnhagen* [wie Anm. 38], S. 85.

⁷⁸² Ebenda. S. 10.

⁷⁸³ Ebenda. S. 215.

Dagegen wird durch die romantische Innenschau, die zum Verlust des Realitätssinnes führt, ein kontemplatives Leben gefordert, das eine aktive politische Teilnahme verhindert. Obwohl ihre Analyse der Romantik andere Aspekte fokussiert, stimmt Margarete Susman am Rande ihrer Ausführung über die Frauen der Romantik mit Arendt überein, wenn sie feststellt: »Auch in dieser ganz realen Gestaltung ihres Lebens verfuhr die Romantiker rein kontemplativ, handelten sie lebensfremd, abgesondert vom Wirklichen.«⁷⁸⁴

II.2.1. Frau und Jüdin: Die sprachliche Widerspiegelung des doppelten Fremdseins

Die Geschlechterdifferenz, die im theoretischen Horizont Susmans eine grundlegende Funktion hat, spielt in Arendts Werk keine explizite Rolle. Arendts geringes Interesse an der sogenannten Frauenfrage ist darauf zurückzuführen, dass es der Frauenbewegung ihrer Zeit nicht gelungen ist, die Probleme der Frau in einen umfassenden politischen Zusammenhang zu bringen. Die Kritik, die in Arendts Rezension an Alice Rühle-Gerstels Buch *Das Frauenproblem der Gegenwart* (1932) enthalten ist,⁷⁸⁵ stellt jedoch kein Hindernis dar, das Rahel-Buch Arendts unter der Perspektive des weiblichen Schreibens zu untersuchen. Allerdings zeigt sich eine Reihe von Denkmodellen, die eine durchaus eindeutige, doppelte Differenz zum Ausdruck bringen.

Das Spezifische des ›weiblichen Geistes‹ wird mehrmals hervorgehoben: Im Rahmen der von Arendt ausführlich dargestellten Kultur des jüdischen Salons, in der die Formen der Geselligkeit und des sozialen Umgangs Ausdruck gefunden haben, spielt die Bereitschaft zum Dialog zusammen mit den Formen der Interaktion und des Gesprächs, die die weibliche Kultur seit dem 18. Jahrhundert geprägt haben, eine durchaus zentrale Rolle; im Salon als kulturelle Form der ›weiblichen Öffentlichkeit‹⁷⁸⁶ sei das Zeichen jener Freude an der Konversation aufzuspüren, die die jüdische Frau gefördert hat. Zweitens trägt das Schreibverfahren, das Arendt für ihre Biographie gewählt hat, bestimmte Züge des Fragmentarischen, des Heterogenen, des Zerrissenen, durch die auch die Briefe und die Aphorismen von Rahel geprägt sind, und die für das weibliche Schreiben –

⁷⁸⁴ Susman, M.: *Die Weltanschauung der Romantik*. In: *Frauen der Romantik* [wie Anm. 35], S. 211.

⁷⁸⁵ Arendt, H.: *Das Frauenproblem der Gegenwart von Alice Rühle-Gerstel (Rezension)*. In: *Die Gesellschaft* 10 Jg. (1933), S. 177-179. Hannah Arendt und Margarete Susman stimmen mit Rühle-Gerstel darin überein, dass die Frauenbewegung eine viel zu abstrakte Zielsetzung habe, weil sie sich nur auf abstrakte Probleme der Frau konzentriere. In ihrem Essay *Das Frauenproblem der Gegenwart* (1926) hat Susman selbst nicht nur die Frauen, sondern alle Menschen dazu ermuntert, an einer «größeren, umfassenden» Revolution teilzunehmen, innerhalb derer die Frauenbewegung gleichwohl eine entscheidende Rolle spiele.

⁷⁸⁶ Benhabib, S.: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Frankfurt a. M. 2006. S. 45-56.

als Schreiben in der *différance* – kennzeichnend sind. Das Wie und das Was sind in Arendts Werk nie voneinander zu trennen.⁷⁸⁷

Margarete Susman hat versucht, die zwei Dimensionen der Fremdheit am Beispiel Rahels zu veranschaulichen. In ihrer Auseinandersetzung mit Rahel versucht die Autorin auch, ein sprachliches Modell zu finden, das gleichzeitig aus der Quelle des Judentums entspringt und vom Element der männlichen symbolischen Ordnung abweicht. Dem Rahel-Vorbild folgend verwendet Susman eine Sprache, die mit jüdischen Denkfiguren beladen und durch bestimmte Formen des dialogischen Denkens geprägt ist, das sie insbesondere von der jüdischen Philosophie übernommen hat. »Das freie Ausströmen des Geistes in Wort und Schrift«⁷⁸⁸ Rahels, das »Unform, Gewaltsamkeit und Härte«⁷⁸⁹ mit sich bringt, übt eine entfremdende Wirkung auf den Leser aus.

⁷⁸⁷ Hefti, S.: *Zwischen Welt Sprache. Denkbilder und Hannah Arendts Schreibwerkstatt*. In: Text+Kritik 166/167. Hannah Arendt (2005). S. 114-124.

⁷⁸⁸ Susman, M.: *Rahel Varnhagen von Ense* [wie Anm. 47], S. 169.

⁷⁸⁹ Susman, M.: *Rahel*. In: Dies.: *Frauen der Romantik* [wie Anm. 35], S. 105.

II.3. Frauen der Romantik (1929): Ein Beispiel zirkularen Schreibens

Das Buch *Frauen der Romantik* erschien im Jahr 1929 bei Eugen Diederichs als Krönung einer Reihe von Vorträgen über die Rolle der Frau in der Romantik, die Margarete Susman im Verlauf der 20er Jahren in Berlin gehalten hatte. In fünf verschiedenen Porträts wird das literarische und geistige Leben von Caroline Schlegel-Schelling, Dorothea Mendelssohn-Schlegel, Rahel Levin-Varnhagen, Bettine Brentano-von Arnim und Karoline von Günderode dargestellt. Im Folgenden wird ein Überblick über den Inhalt der einzelnen Essays gegeben, wobei der Fokus auf den Aspekten des weiblichen Schreibens und den aus einer feministischen Perspektive relevanten thematischen Schwerpunkten liegt.

Das Buch hängt mit der Wiederentdeckung der Romantik als *Leitmotiv* der Essayistik in der ersten Hälfte des 20ten Jahrhunderts zusammen, deren Höhepunkt in den zwei Studien zur Romantik Ricarda Huchs (1901/1902) auszumachen ist;⁷⁹⁰ die Untersuchung Susmans unterscheidet sich von Huchs Werk, indem sie sich auf die Darstellung der Schriftstellerinnen der Romantik konzentriert, die Ricarda Huch fast vollständig vernachlässigt hatte.

Die Essays von *Frauen der Romantik* sind durch einen assoziativen Charakter geprägt, der einerseits eine dialogische Verbindung zwischen den geschilderten, miteinander verglichenen und verknüpften Figuren herstellt, andererseits die eigene Gedankenwelt der Schriftstellerin zum Ausdruck bringt. Aufgrund einer derartigen Hypertextstruktur kann *Frauen der Romantik* als »eine Choreographie von Begegnungen«⁷⁹¹ gelesen werden, die Susmans Fähigkeit zu einer besonderen Arbeitsweise beweist, die zu einer kritischen, aus einem Gedankennetz bestehenden Schreibform führt. Eine solche offene Schreibpraxis erinnert an eine Aussage der französischen Theoretikerin Hélène Cixous, die über die weibliche Schreibweise bemerkt hat: »Ein weiblicher Text beginnt [...] zwanzigmal, dreißigmal.«⁷⁹²

Caroline Michealis-Schlegel-Schelling (1763-1809) wird der erste Essay gewidmet. Ihr Lebensbild, das an Harmonie und Sicherheit orientiert war, wird von der Autorin als Gegenbeispiel zu Rahel angeführt und mit ihrer Schwägerin Dorothea Mendelssohn-Schlegel (1764-1839) verglichen. Die bedeutendsten Aspekte des Lebens der Caroline und Dorothea werden durch ein »kontrastives« Verfahren dargestellt, das den Leitfaden des Textes bestimmt:

Auch schon in dem ungleichen Äußeren beider Frauen scheint ihr verschiedenes Verhältnis zum Leben ausgedrückt. Ungeheuer verschieden muss schon das Körpergefühl beider gewesen sein.

⁷⁹⁰ Vgl. Huch, R.: *Die Romantik*. Leipzig 1922.

⁷⁹¹ Hahn, B.: *Ferne Spiegel. Margarete Susmans »Frauen der Romantik«*. Nachwort zur Ausgabe. In: Susman, M.: *Frauen der Romantik* [wie Anm. 35], S. 221-235. Hier S. 231.

⁷⁹² Cixous, H.: *Die unendliche Zirkulation des Begehrens*. Dt. von E. Mayer u. J. Kranz. Berlin 1977. S. 41.

Carolinen leichter, zarter beweglicher Körper, an dem man oft in ihren Briefen in und zwischen den Zeilen eine gewisse Freude spürt, ließ sie selbst leichter, heiter, ihrer eigenen Gegenwart froh werden. [...] Dorothea dagegen war eine schwere, breite, ausgesprochene und wenig weibliche Erscheinung, an der das einzige Schöne und Anziehende die warm und geistvoll brennenden Augen waren. Oft ist es, als wäre sie sich selbst mit ihrer Erscheinung im Wege gewesen. [...] Dorothea fehlte immer die ursprüngliche Lebenssicherheit, Freiheit und Unbefangenheit, wie sie Caroline im Verkehr mit den Menschen natürlich war.⁷⁹³

Durch die Verbindung zwischen dem nicht-verbalen körperlichen Gefühl und der gesprochenen bzw. schriftlichen Sprache – eine Verbindung, die den französischen Theoretikerinnen am Herzen liegen wird⁷⁹⁴ – wird Dorothea als eine problematische, oft unentschlossene Person charakterisiert, die sich im Gegensatz zu Caroline nie frei fühlte. Die Liebesbeziehung mit Friedrich Schlegel, auf die die Autorin ihre Aufmerksamkeit richtet, ist ein Beispiel dafür. Susman beschreibt Dorotheas Beziehung zu dem jüngeren Friedrich, den sie mit solcher Hingabe liebte, dass er auch ihre Tätigkeit als Dichterin, Übersetzerin und Schriftstellerin in Anspruch nehmen konnte. Ihr ganzes Werk erschien unter seinem Namen. Unter falschem Namen zu schreiben bestimmt das Schicksal von vielen Schriftstellerinnen, die niemals zum Status der Autorschaft gelangt sind:⁷⁹⁵

Die Übersetzungen französischer und mittelhochdeutscher Romane, die Dorothea in dieser Zeit machte, waren so gründlich und meisterhaft gearbeitet, dass Friedrich sie in seine gesammelten Werke aufnahm. Überhaupt erschien alles, was Dorothea in diesen Jahren und auch schon in Paris schrieb: Kritiken, Übersetzungen und selbst Gedichte, unter Friedrichs Namen.⁷⁹⁶

Das implizite Urteil Susmans über Dorotheas Unvermögen, sich als schreibende Frau durchsetzen zu können, verbindet sich mit einem eindeutigeren an sie gerichteten Vorwurf, der ihre Entscheidung, ihre jüdische Geburt durch die Taufe zu verleugnen, anbelangt. Dies belegt die kritische Einstellung Susmans, deren Arbeit, ähnlich wie Arendts Auseinandersetzung mit Rahel, auch als Selbstkritik zu verstehen ist; nach der Heirat mit Eduard von Bendemann hatte Margarete Susman selber lange Zeit über die Möglichkeit nachgedacht, sich taufen zu lassen:⁷⁹⁷

Gerade die Art des Glaubens an die katholischen Wahrheiten, wie sie jetzt bei ihr hervortritt, scheint eine Naivität vorauszusetzen, die überhaupt zu diesem geschichtlichen Zeitpunkt schwer zu begreifen ist, nach Dorotheas persönlicher religiöser Entwicklung aber jedes Realitätsgrundes zu ermangeln scheint.⁷⁹⁸

⁷⁹³ Susman, M.: *Frauen der Romantik* [wie Anm. 35], S. 62-63.

⁷⁹⁴ Vgl. dazu: Weigel, S.: *Die Stimme der Medusa. Schreibweisen in der Gegenwartsliteratur der Frauen*. Reinbek bei Hamburg 1989.

⁷⁹⁵ Vgl. dazu: Hahn, B.: *Unter falschem Namen. Von der schwierigen Autorschaft der Frauen*. Frankfurt a. M. 1991.

⁷⁹⁶ Susman, M.: *Frauen der Romantik* [wie Anm. 35], S. 90.

⁷⁹⁷ Vgl. Susman, M.: *Ich habe viele Leben gelebt* [wie Anm. 10], S. 67.

⁷⁹⁸ Susman, M.: *Frauen der Romantik* [wie Anm. 35], S. 93.

Dem Rahel-Essay, auf den schon eingegangen wurde, folgt die Darstellung von Bettine Brentano-von Arnim. Dank ihrer »rein subjektive[n] persönliche[n] Macht«, ⁷⁹⁹ ihrer besonders lebendigen Neigung zur Phantasie, die als »eine Grundkraft ihres Lebens« ⁸⁰⁰ zu verstehen ist, verkörpert Bettine, so Susman, den Inbegriff des romantischen Geistes. Metaphorisch wird die brisante Kreativität Bettines dargestellt, die sich nicht nur »rebellisch« wie eine kleine »Mignon« der Regel entzieht, sondern nur ihre eigenen, individuellen Wege geht:

Bettina geht nicht auf gebahnten Wegen; sie fliegt. Der Geist hat ihrem Leben die Schwingen gelöst. Wie im Märchen, wie im Traum hat es die allgemeine Straße verlassen, hängt es sich in Bäume und Blumen, in Wolken und Luftgebilde, in Gestalten und Geister und blickt uns daraus mit verzauberten Traumaugen an: mit den großen, überwirklichen Traumaugen der Phantasie. ⁸⁰¹

Wie ein Naturwesen bewegt sich Bettine ständig auf der Grenzlinie zwischen Phantasie und Wirklichkeit. Es geht um eine Grenze, die sie durch ihre spontane und durchaus subjektive schöpferische Kraft verwischt. ⁸⁰² In diesem Zusammenhang wurde Bettine, wie Susman erwähnt, mit einer *Undine* verglichen, der Seefrau, die in der Erzählung von Friedrich de la Motte Fouqué als utopischer Inbegriff der Vereinigung zwischen Meer und Erde, zwischen Menschen und Natur erscheint. ⁸⁰³ Als »Grenzgängerin« stellt Bettine-Undine die binären Oppositionen des *Logozentrismus* in Frage und erweist sich als weibliche Gestalterin eines utopischen Raums, der, wie Margarete Susman ausführt, der männlichen Ordnung fremd bleibt:

Und dennoch – und vielleicht gerade darum – beschleicht uns bis hierher immer wieder das Gefühl, als sei Bettina durch ihr rein in sich kreisendes, schwebendes Dasein, durch ihr seliges Leben im Geist, durch die Erfülltheit und Schmerzlosigkeit ihres Schicksals selbst irgendwie vom letzten gramvoll Menschlichen ausgeschlossen – als sei sie inmitten ihres vollen Menschenglücks und obwohl sie siebenmal Mutter war, dennoch nicht ganz und gar Mensch geworden, als sei sie ein Naturwesen, eine Undine oder ein Geist geblieben, der aus seinem Element nur vorübergehend aufgetaucht wäre und sich unter die Menschen, ihr Schicksal mitzuleben, gemischt hätte. ⁸⁰⁴

Bettines liebster Freundin, Mentorin und Briefpartnerin Karoline von Günderrode (1780-1806) ist das letzte Porträt von *Frauen der Romantik* gewidmet.

Die Freundschaft zwischen Bettine und Karoline ist Hauptthema des ersten Teils des Essays. Deren gemeinsames Projekt einer »Schwebereligion«, dessen utopisches Ziel es war, das

⁷⁹⁹ Ebenda. S. 133.

⁸⁰⁰ Ebenda. S. 134.

⁸⁰¹ Ebenda.

⁸⁰² Vgl. dazu: Svandrlik, R.: *Weibliche Gründungen/Grenzverwischungen: Bettine von Arnim und einige Nachfahrinnen*. In: Geyer/Ernst (Hrsg.): *Die Romantik als Gründungsmythos der Moderne*. Bonn 2010. S. 569-586.

⁸⁰³ Vgl. dazu: Calabrese, R.: *Figlie dell'acqua, figlie dell'aria. Alcune variazioni sul tema di Ondina*. In: Svandrlik, R. (Hrsg.): *Il riso di Ondina. Immagini mitiche del femminile nella letteratura tedesca*. Urbino 1992. S. 57-97.

⁸⁰⁴ Susman, M.: *Frauen der Romantik* [wie Anm. 35], S. 163-64.

Erschaffen einer Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Kunstgebieten zu fördern, wird dort thematisiert. Im Gegensatz zu Bettine und zu den anderen Frauen der Romantik fühlte sich Karoline für das Gesellschaftsleben ungeeignet. Sie war eher an der ›höheren‹ Welt der Poesie, an dem Studium der griechischen Antike und an der Dramaturgie interessiert, die dem männlichen Schöpfungsgebiet gehörten:

Karoline von Günderode allein von allen Frauen der Romantik trug in sich die Anlage nicht nur, sondern auch den Zwang zu objektiver künstlerischen Gestaltung. Und damit ist ihr Leben vor einem Problem gestellt, das wir im Leben keiner der anderen Frauen finden. Es ist in ihm jene ursprüngliche Spaltung in gelebtes und angeschautes Leben, wie wir als typisch männliche Lebensform aus dem Leben des schöpferischen Künstlers kennen.⁸⁰⁵

Im Zentrum des zweiten Teils des Essays steht die Liebesbeziehung Karolines mit dem Professor Friedrich Creuzer. Eine besonders komplizierte Liebe, die erstens zum Bruch mit Bettine und später zum Selbstmord Karolines geführt hat. In diesem Zusammenhang geht Susman darauf ein, dass die bildliche Vorstellung, die Creuzer von Karoline hatte, die einer ›schönen Figur‹ war, die nichts mit der Realität zu tun hatte. Sie entsprach, wie Silvia Bovenschen es 1979 formuliert, einer »imaginierten Weiblichkeit«,⁸⁰⁶ die, aufgrund ihres angeblichen Unvermögens, künstlerisch kreativ zu sein, keinen Anspruch auf Autorschaft haben konnte:⁸⁰⁷

Er überschüttet die Geliebte in seinen Briefen mit Strömen verklärender Liebe. Er gibt ihr alle Namen seiner Sehnsucht, er nennt sie die Herrliche, die Große, er nannte sie zuletzt nur die Poesie selbst. Mit all dem sonderte er sie aber zugleich von seinem persönlichen Leben ab, wies er ihr ein schimmerndes Reich für sich: das Reich ihres eigenen Seins an, in dem er sie wie in einem Heiligtum verehrte, das er selbst zu betreten sich aber nicht getraute. [...] Das reale Leben mit seinen allzu engen Verhältnissen, das Creuzer zuletzt doch in sich festhielt, hatte nicht Raum für die schrankenlose Gestalt der Günderode.⁸⁰⁸

Das tragische Schicksal Karolines, die sich mit 26 Jahren umbringt, wird von Susman mit dem einer prominenten Dichterin der griechischen Literatur verglichen, die die Günderode gelesen, gedeutet und geliebt hatte, und zwar Sappho. Durch den Selbstmord haben die beiden Schriftstellerinnen sich mit dem Reich von »Liebe, Tod und Auferstehung«⁸⁰⁹ wieder vereinigt, dem ihre dichterische Seele, so Susman, immer nah geblieben war.

⁸⁰⁵ Ebenda. S. 171.

⁸⁰⁶ Vgl. dazu: Bovenschen, S.: *Die imaginierte Weiblichkeit*. Frankfurt a. M. 1979.

⁸⁰⁷ Vgl. dazu: Treder, U.: *Von der Hexe zur Hysterikerin. Zur Verfestigungsgeschichte des ›Ewig Weiblichen‹*. Bonn 1984.

⁸⁰⁸ Susman, M.: *Die Frauen der Romantik* [wie Anm. 35], S. 187 u. 198.

⁸⁰⁹ Ebenda. S. 199.

II.4. Margarete Susmans Konzeption der Geschlechterdifferenz

Ein wesentliches Moment im Denken Susmans ist ihre Auseinandersetzung mit dem ›Problem der Frau‹, einer durchaus komplexen Frage, mit der sich die Schriftstellerin kritisch auseinandersetzt. Im Folgenden wird auf die in den Jahren 1918 und 1933 veröffentlichten Essays eingegangen, in denen Margarete Susman sich mit der Frage des zeitgenössischen Frauendaseins beschäftigt. Eine Analyse dieser Essays versucht, das ›weibliche Denken‹ Susmans zu rekonstruieren.

Zunächst von Georg Simmels Theorie des Geschlechterverhältnisses geprägt, schlägt Margarete Susman alsbald einen individuellen Weg ein, der – über die Frage der Frauenemanzipation und das politische Engagement der Frauen in der Revolution – zum Kampf um eine eigene Kultur der Frau führt.

Das Wesen der Frau ist bei Susman und Simmel mit dem Konzept des zentralen Wissens verbunden, das als Inbegriff des weiblichen Daseins gelte, wie schon in *Vom Sinn der Liebe* Susmans ausgeführt. Die Frau als Naturwesen, die Simmel rein biologisch betrachtet,⁸¹⁰ wird von Susman in ihren Ausführungen zwar nicht vernachlässigt. Susmans theoretische Herausforderung besteht aber hauptsächlich darin, das geschilderte weibliche Wesen aus der metaphysischen Verwurzelung herauszureißen und eine kulturelle Aufgabe zu formulieren, die die Frau zu erfüllen bereit sein soll.

Diese Themen rücken in den Mittelpunkt des letzten Teils von *Vom Sinn der Liebe* (1912). Margarete Susman weist in ihren Ausführungen mehrmals auf die Mutterschaft hin. Hier wird die Unzulänglichkeit einer bloß essentialistischen Konzeption der Frau, laut derer das Weiblich allein mit der Mutterschaft zu identifizieren sei, bereits problematisiert. Durch ein pantheistisches Bild wird dieses Konzept wiedergegeben:

Nicht das Mutterwerden, nicht das Kind kann die Persönlichkeit erlösen, nie erlöst die Natur die Persönlichkeit. Das Symbol der weiblichen Erlösung in der Mutterschaft ist das Gebären Gottes. Die Verkündigung lautet nicht: Du sollst den Menschen gebären, sie lautet: Du sollst Gott gebären.⁸¹¹

Darüber hinaus wird in *Vom Sinn der Liebe* betont, dass die starre, ontologische Festlegung des weiblichen Daseins durch eine neue, strömende weibliche Existenz ersetzt werden soll, die sich als durch ihr Geschlecht bestimmtes Subjekt der kulturellen Schöpfung hingibt: »Sie verwandelt sich an dem Geschauten, sie verwandelt das Geschaute durch die Kraft ihres Lebens, das ihm

⁸¹⁰ Vgl. Simmel, G.: *Das Absolute und das Relative im Geschlechter-Problem*. In: Ders.: *Aufsätze und Abhandlungen. 1909-1918*. Hrsg. v. R. Kramme u. A. Rammstedt. Frankfurt a. M. 2001. S. 224-250.

⁸¹¹ Susman, M.: *Vom Sinn der Liebe* [wie Anm. 13], S. 112.

einströmt.«⁸¹² Dank ihrer Reflexion zum Verhältnis zwischen Natur und Kultur nimmt Margarete Susman die Theorie von Simone de Beauvoir voraus, die in ihrem bedeutendsten Werk *Das andere Geschlecht* (1949) behaupten wird: »Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.«⁸¹³ Rückblickend auf die Aussage Beauvoirs Bezug nehmend, könnte Susmans Theorie in *Vom Sinn der Liebe* zusammenfassend anders formuliert werden: »Man kommt als Frau zur Welt *und* man wird es.«

Im Essay *Die Revolution und die Frau* (1918) setzt sich ein zunehmend größeres Interesse an der politischen Frage durch. Die deutschen Frauen werden dazu ermuntert, ihre unpolitische Einstellung beiseite zu legen und sich als ›aktiver‹ Teil der Politik zu fühlen. In Susmans Ausführungen zum Revolutionsbegriff geht es nicht um einen revolutionären Aufstand zum Zweck einer zu jener Zeit von der bürgerlichen Frauenbewegung verlangten Gleichstellung, sondern es wird das Einschlagen eines spezifisch-weiblichen Weges gefördert, der u. a. im Zeichen der Liebe ihren Beitrag zur ›Differenz‹ zu leisten hat:

Wenn die Frauen gewiss sein werden, dass die Revolution im Zeichen der Liebe steht, wird keine Frau sich von ihr ausschließen wollen. Aber es muss viel weiter kommen: es muss dahin kommen, dass die Frauen der Revolution nicht nur dienen wollen, weil und sofern sie im Zeichen der Liebe steht, sondern weil sie ihre eigene Liebe hineingeben, sie durch ihre Liebe erwärmen und zu sich selbst führen wollen. Dazu ist heute der Weg offen.⁸¹⁴

Die Ermunterung zum politischen Engagement der Frauen wird im Essay *Auflösung und Werden unserer Zeit* (1928) mit einer Untersuchung der geschichtlichen und mythischen Aspekte des weiblichen Wissens zusammengebracht. Das von Susman hier dargestellte Weibliche geht von einem ursprünglichen, dunkleren, der männlichen Welt fremden Wissen aus, das nicht mehr mit der metaphysischen, sondern mit der mythischen Dimension der Frau verbunden ist:

Aber im Grunde bezeichnet dies Gesetz dieselbe Sphäre, die in der Schöpfungsgeschichte Adam der Frau unter dem Namen Heva – das ist Leben – angewiesen hat. Und keine andere ist es auch, die in der griechischen Antike die Pythia aus dem verschlossenen Abgrund des Seins die Wahrheit künden lässt und die in der unerschütterlichen ursprünglichen Lebensgewissheit der Antigone sich dem losgelösten Wissen des männlichen Geistes entgegenstellt.⁸¹⁵

Sowohl in der unerschütterlichen Stärke Antigones als auch in dem in sich verschlossenen Wissen der Pythia ist der Kern des ewig Weiblichen zu finden, das immer wiederkehrt. Die Konzeption des mythisch-ursprünglichen Wesens der Frau als Trägerin eines dunkleren, in sich geschlossenen

⁸¹² Ebenda. S. 120.

⁸¹³ De Beauvoir, S.: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg 1968. S. 265.

⁸¹⁴ Susman, M.: *Die Revolution und die Frau*.

In: *Das Nah- und Fernsein des Fremden* [wie Anm. 3], S. 125.

⁸¹⁵ Ebenda. S. 347.

Wissens soll nicht aufgrund ihres Verweises auf ewige, unveränderliche Eigenschaften auf eine biologische Betrachtung reduziert werden; für Margarete Susman stellt sie nämlich nicht den Zielpunkt ihrer Theoretisierung dar, sondern vielmehr die Voraussetzung einer kulturellen Aufgabe, die in den Essays *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* (1926) und *Frau und Geist* (1933) ausführlich thematisiert wird.

Im Zentrum des ersten Essays steht die Annahme, »die Wurzel des gesamten Frauenproblems« bestehe darin, die biologische Aufgabe der Mutterschaft zurückzustellen, »um den Weg zum Wort, zum Geist, zur Tat, zur Darstellung [...] zu finden.«⁸¹⁶ Die Frau wird dazu ermuntert, sich für eine neue europäische Kultur einzusetzen, die aus einer historischen Perspektive als extrem männlich bezeichnet wird. Im »Kampf um Sprache und um Bild«, ⁸¹⁷ auf den die Autorin in diesem Essay Bezug nimmt, ist der Schwerpunkt der kulturellen Leistung der Frau in der Differenz zu finden. Aus einer feministischen Sicht gilt dieser Kampf als eine doppelte Infragestellung der männlich symbolischen Ordnung des ›Phallogozentrismus‹, die die Sprache geprägt und das Bild der Frau verfälscht habe.

Da die Frau, so Susman, »den Begriff des Guten und des Bösen«⁸¹⁸ nicht besitze, entziehe sie sich einer systematischen Gedankenführung, der, wie die französischen Theoretikerinnen ausführen werden,⁸¹⁹ eine binäre Unterscheidung zwischen zwei Polen zugrunde liegt. Einer solchen Logik folgend hat der männliche Schöpfer die Frau in einen strengen Dualismus gezwungen, der im Zentrum der Kritik an der bildlichen Darstellung der Frau durch den Mann steht. Um diesem Dualismus auszuweichen, soll die Frau, so Susman, entweder einen »Umweg« finden, der als »ein *Kreisweg* über die Welt des Mannes«⁸²⁰ bezeichnet wird, oder sich durch verwirrende Körperbewegungen als eine ›fremde‹ Erscheinung präsentieren, die über gar keinen Weg verfügt:

Kein Weg in die Welt der Gemeinschaft scheint ihr offenzustehen. Sie kann nur ruhen oder sprengen – nur haften oder fliegen. Das Schreiten ist ihr fremd. Sie ist das völlig Weglose. Alles was Weg ist, gehört dem Reich des Mannes.⁸²¹

Die hier dargestellten Bewegungen des weiblichen Körpers spiegeln sich in den Brüchen, Sprüngen, Widersprüchen wider, die laut Hélène Cixous als kennzeichnende Merkmale des weiblichen

⁸¹⁶ Susman, M.: *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*. In: *Das Nah- und Fernsein des Fremden* [wie Anm. 3], S. 143-168. Hier S. 158.

⁸¹⁷ Ebenda. S. 145.

⁸¹⁸ Ebenda. S. 159.

⁸¹⁹ Vgl. dazu: Cixous, H.: *Die unendliche Zirkulation des Begehrens* [wie Anm. 71], S. 30.

⁸²⁰ Susman, M.: *Frau und Geist*. In: *Die Literarische Welt VII* (1931). S. 2.

⁸²¹ Susman, M.: *Das Frauenproblem* [wie Anm. 95], S. 159.

Schreibens zu sehen sind.⁸²² Kein männliches Wissen, dessen Ziel es ist, ein ideales Bild der Vollkommenheit zu gestalten, sondern eine Sprache des Schweigens setzt sich im Reich der Mütter durch:

Urwissen aus dem Reich der Mütter. Es ist schweigendes Wissen; es legt sich nicht auseinander in einer Reihe klar gefügter Gedanken und Sätze, es äußert sich nicht in Schöpfung, Bild und Gestalt – es steigt unvermittelt auf aus dem Abgrund des Schweigens – und sein Wort selbst ist in undurchdringliche Stummheit eingehüllt.⁸²³

Die Suche nach einer ›weiblichen Sprache‹ wird durch den Kampf um ein neues Bild begleitet, das sich der strengen Logik der Opposition widersetzen muss, in die die Frau durch den männlichen Schöpfer gezwungen worden ist:

Zwischen den Randbildern der Frau: zwischen Eva, die die Sünde in die Welt bringt, und der unverführbaren Madonna, die sündenlos den Gott empfängt, gibt es keinen Weg, keinen Übergang, sondern einzig ein Entweder-Oder.⁸²⁴

In der von der Suche nach der ästhetischen, schönen, stummen ikonischen Frau geprägten europäischen Kulturgeschichte entspricht die Frau *entweder* einer frommen Madonna *oder* einer verlockenden Sünderin. Der Kampf der Frau um ein neues Bild besteht darin, eine Methode zu finden, die die zwei extremen Bilder umschließt und gleichzeitig eine Ethik bevorzugt, die auf jegliche Abbildung verzichtet. Mithilfe des jüdischen Abbildungsverbotes soll man sich dem männlich geprägten Ästhetizismus entgegensetzen, um eine neue ethische Welt entstehen zu lassen, die der Frau die Möglichkeit gibt, keine ›Idee‹ mehr zu sein und sich als ›Subjekt‹ durchzusetzen. Die bildliche Selbstbestimmung der Frau erfolgt also durch eine bestimmte Vorschrift des Judentums, an die Margarete Susman sich frei anschließt, um eine kulturelle Errungenschaft der Frauen hervorzuheben:

Es ist ja sicher eine letzte Wahrheit, dass dem Allerhöchsten gegenüber nur das gelebte Leben zählt, und das Verbot von Bild und Gleichnis gilt nicht nur für das Alte Testament – es gilt für alles Menschenleben.⁸²⁵

⁸²² Vgl. Cixous, H.: *Le Rire de la Meduse et autre ironies*. Paris 2010; Cixous, H.: *Weiblichkeit in der Schrift*. Dt. von E. Duffner. Berlin 1980.

⁸²³ Susman, M.: *Frau und Geist* [wie Anm. 99], S. 2.

⁸²⁴ Susman, M.: *Das Frauenproblem* [wie Anm. 95], S. 118.

⁸²⁵ Susman, M.: *Ich habe viele Leben gelebt* [wie Anm. 10], S. 64.

III Kapitel

Eine Jüdin nach der Shoah

III.1. Margarete Susman und der deutsch-jüdische Dialog

Obwohl Margarete Susman aus einer jüdischen Familie stammt, gilt ihr Verhältnis zum Judentum keineswegs als selbstverständlich: Sie stellt ihre Religion immer wieder in Frage und setzt sich mit ihr auf eine sehr individuelle Weise auseinander. Sie wurde zwar nicht religiös erzogen,⁸²⁶ ist aber im Besitz derjenigen «jüdischen Grundkraft»⁸²⁷, die in einer positiven Auseinandersetzung mit dem fremden Anderen besteht, so dass sie auf progressive Weise ihrer jüdischen und weiblichen Identität selbst Gestalt verliehen hat.

In den Mittelpunkt dieses Kapitels rücken die Essays, die Margarete Susman nach dem Zweiten Weltkrieg veröffentlicht hat. Nach 1933 kommt das ›Problem der Frau‹ als explizites Thema nicht mehr vor.⁸²⁸ Unterschwellig bleibt aber die Konstellation der doppelten Fremdheit in diesen Essays immer noch anwesend, zumal sie von einer »Jüdin - femini generis«⁸²⁹ geschrieben wurden, die die *Shoah* miterlebt hat. Im Folgenden wird auf einige Kapitel des Hiob-Buches und auf die Rosa Luxemburg-Essays eingegangen. Das Ziel dieser Analyse besteht darin, die darin verborgenen Aspekte aufzudecken, die den Faden der weiblich-jüdischen Konstruktion aufgreifen.

Ein zentraler Aspekt der *vielen* Leben von Margarete Susman ist die Tatsache, dass sie sich ständig bemüht hat, eine *Brücke* zwischen der deutsch-christlichen Kultur und dem Judentum zu schlagen. Die Auseinandersetzung Susmans mit dem deutsch-jüdischen Dialog beginnt mit einer Annäherung an Bubers jüdische Renaissance, die die Wiederentdeckung der chassidischen Tradition, die Erneuerung der jüdischen Religiosität und die Bedeutung der Gemeinschaft als Wiege der Liebe fordert. In vielen Essays aus den Jahren zwischen 1910 und 1920 (1913 *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*; 1919 *Die Revolution und die Juden*; 1925 *Die Brücke zwischen Christentum und Judentum*) plädiert Margarete Susman für die Konstruktion einer deutsch-jüdischen Synthese auf der Basis eines positiven Liebesbegriffs, obwohl sie die Assimilation des Judentums durch das Christentum eindeutig ablehnt.⁸³⁰

⁸²⁶ Vgl.: Susman, M.: *Ich habe viele Leben gelebt* [wie Anm. 10], S. 21.

⁸²⁷ Susman, M.: *Frauen der Romantik* [wie Anm. 35], S. 119.

⁸²⁸ Im letzten Essay zum Thema – *Wandlungen der Frau* im Jahr 1933 erschienen – thematisiert Margarete Susman das definitive Scheitern der Frauenbewegung.

⁸²⁹ Vgl.: Arendt, H.: *Die Sonning-Preis-Rede. Kopenhagen 1975*. In Text+Kritik 166/167 (2005). S. 3-12. Hier S. 4.

⁸³⁰ Vgl.: Malagoli, R.: *Margarete Susman und der deutsch-jüdische Dialog*. In: Horch/Denkler (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/ 1938*. Tübingen 1993. S. 351-362.

Im Verlauf der 30er Jahren wird der positive Begriff der deutsch-jüdischen Synthese, deren letzter Beweis die von Susman rezensierte Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig ist,⁸³¹ immer deutlicher in Frage gestellt. 1933 muss Margarete Susman Deutschland verlassen: Von Frankfurt am Main, wo sie ihre Essays bisher schrieb, zieht sie wieder nach Zürich, wo sie ihre Kindheit verbracht hatte. In dieser zweiten Phase widmet sich Susman der Hiob-Figur, die, aus ihrer Sicht, die Urbeziehung des Judentums zu Gott am Besten auszudrücken vermag. In mehreren Essays (1929 *Das Hiob-Problem bei Kafka*; 1933 *Hiob*; 1936 *Hiob und unsere Zeit*) tritt die Figur Hiobs in Erscheinung, der seine Stimme vergeblich gegen Gott erhebt.

Die Frage des Schicksals des jüdischen Volkes, die Schuldfrage und die Darstellung der Zerstörung des Dialogs zwischen Juden und Deutschen durch die *Shoah* stehen im Mittelpunkt des 1946 erschienen essayistischen Werks von Margarete Susman: *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*.⁸³² Hiob wird hier immer noch als unschuldige Figur interpretiert und als Metapher der *Shoah* gelesen.

Aus einer weiblich-jüdischen Perspektive sind in diesem Buch drei Punkte von Bedeutung: Das jüdische Bildverbot, ein Thema, das das ganze Buch durchzieht, wird zusammen mit den Konzepten der *Heimatlosigkeit* und der *Gestaltlosigkeit* als eigentümlich für das jüdische Volk betrachtet. Diese jüdische Konstellation wird von Susman der griechisch-christlichen Kultur des Schauens gegenübergestellt, die sich dem Götzendienst preisgegeben hat: »Der Götzendienst an einer leblosen Sache, ist etwas rein Männliches; eine Frau kann nur an Lebendiges glauben, nur Lebendiges anbeten.«⁸³³ Das Bildverbot reagiert also auf eine nicht nur bildliche, sondern im weiteren Sinne kulturelle Macht der Männer, die die weibliche Abbildung verfälscht. Genau wie das Judentum entzieht sich die weibliche Kultur so der »tödlichen Macht der Bilder«.⁸³⁴ Daran anschließend kommt als zweiter Punkt die zentrale Rolle der *Shekhinah* zur Sprache. Dieser weiblicher Teil der Göttlichkeit offenbart sich durch Funken – also absolut *bilderlos* – und steht für weiblich-jüdische Existenz in der Welt. Da die *Shekhinah* ausschließlich in der Diaspora *wohnen*⁸³⁵ kann, soll Israel in der *Galuth* verbleiben, damit sie von den Juden »erlöst« werden kann. Indem Margarete Susman ihre Hoffnungen in die Erlösung der *Shekhinah* setzt, widerspricht sie dem Ziel des zionistischen Nationalismus. Falls aber Israel die Entscheidung trifft, sich in einen abgegrenzten, nationalen Staat abzusondern, soll er bereit sein, auf die *Shekhinah* zu verzichten:

⁸³¹ Vgl.: Susman, M.: *Die neue Übersetzung der Heiligen Schrift. Zur Bibel-Übersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber*. In Basler Nachrichten v. 18.2.1928. Erschienen in: *Das Nah- und Fernsein des Fremden* [wie Anm. 3], S. 204-208.

⁸³² Susman, M.: *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Zürich 1946, 1948; Freiburg-Basel-Wien 1968; Frankfurt a. M. 1996.

⁸³³ Susman, M.: *Über Frauen [Vortrag]*. DLA Marbach.

⁸³⁴ Calabrese, R.: *Acher. L'altro. Figure ebraiche nella letteratura tedesca dal Settecento al Novecento*. Udine 1996. Die Autorin spricht hier von einem "potere letale delle immagini".

⁸³⁵ Der Begriff *Schechina/Shekhinah* bezeichnet in der jüdischen Religion die »Einwohnung«.

Der Chassidismus kreist wie alle jüdische Mystik um den Mittelpunkt der Schechina, der in der Welt eingekehrten Gottesherrlichkeit [...]. In der Mystik ist sie aber nicht nur die in die Welt eingekehrte, sondern auch die von Gott hinweggesunkene, in die Welt abgesunkene Herrlichkeit Gottes, die bei diesem Sturz in unzählige Funken zerschellt ist. [...] Die Schechina ist als in die Erdenwelt verbannte auch die mit dem Volk Israel ins Exil gezogene Gottesherrlichkeit, so dass diesem Volk ihre Erlösung noch in besonderer Weise anvertraut ist.⁸³⁶

Neben der Dialektik zwischen dem Bild und dem Bilderlosen gerät das Thema der Suche nach einer dem Zeitgeist angemessenen Sprache in den Mittelpunkt der theoretischen Reflexion Susmans. Wie viele Schriftsteller und vor allem viele jüdische Schriftstellerinnen, die sich nach 1945 intensiv mit dem Verhältnis zwischen Sprache und Schreiben auseinandergesetzt haben (Anna Seghers, Nelly Sachs, Hannah Arendt, um nur die bekanntesten Beispiele zu nennen), fragt sich Margarete Susman, ob die *Muttersprache*, die sie als Kind gelernt, die sie geliebt und formal erforscht hat, immer noch gesprochen werden kann, da sie zur *Mördersprache* geworden ist:

Wir waren Deutsche, sonst wäre nicht alles, was später kam, so furchtbar, so niederschmetternd gewesen. Wir sprachen die uns teure deutsche Sprache, im wahrsten Sinn die Muttersprache, in der wir alle Worte und Werte des Lebens empfangen hatten, und Sprache ist ja fast mehr als Blut. Wir kannten kein anderes Vaterland als das Deutsche, und wir liebten es mit der Liebe zum Vaterland, die später so verhängnisvoll wurde.⁸³⁷

III.2. Die Revolution im Zeichen der Liebe: Rosa Luxemburg-Essays

In den Jahren während des Krieges und nach dem Krieg arbeitet Margarete Susman mit zwei sozialistischen Zeitschriften (dem *Aufbau* und *Neue Wege*) zusammen, die vom sozialistischen Pfarrer Leonhard Ragaz herausgegeben wurden. In *Neue Wege* erscheinen 1951 und 1959 zwei Essays Susmans über Rosa Luxemburg. Es ging um ein weibliches Vorbild, das die Schriftstellerin schon vor ihrem gewaltsamen Tod kennengelernt und hochgeschätzt hatte. Bereits 1923 hatte Susman eine Rezension über Rosa Luxemburgs Briefe verfasst, die in der Zeit unmittelbar nach dem Tod der Revolutionärin entdeckt worden waren.⁸³⁸ In den Essays aus den 50er Jahren greift die Autorin auf die Briefe Luxemburgs zurück. Die Auseinandersetzung mit dem Briefschreiben erlaubt Susman, das Zeichen einer menschlichen Empfindlichkeit aufzuspüren, die sich hinter der starken, unerschütterlichen Persönlichkeit der Revolutionärin versteckt. Die Tatsache, dass die Autorin einen ›schwächeren‹ Aspekt der Rosa Luxemburg fokussiert, zielt darauf, das konventionelle Bild der Frau in Frage zu stellen:

⁸³⁶ Susman, M.: *Der Chassidismus*. In: *Gestalten und Kreise* [wie Anm. 39], S. 239-258. Hier S. 242-243.

⁸³⁷ Susman, M.: *Ich habe viele Leben gelebt* [wie Anm. 10], S. 14.

⁸³⁸ Susman, M.: *Rosa Luxemburgs Briefe*. In: *Aufstieg v. 19.1.1923*. Erschienen in: *Vom Geheimnis der Freiheit* [wie Anm. 3], S. 277-283. Dies.: *Erinnerung an Rosa Luxemburg*. In: *Neue Wege* XLV 11 (1951). S. 435-440. Dies.: *Es darf keine Verlorenen geben*. In: *Neue Wege* LIII 2 (1959). S. 37-42. Erschienen in: *Vom Geheimnis der Freiheit* [wie Anm. 3], S. 271-277.

Wie anders – wie erschütternd anders ist das Bild, das uns aus ihren Briefen entgegentritt: aus diesen Briefen aus dem Gefängnis, die eine ganze Welt innerer und äußerer Herrlichkeit vor uns ausbreiten. Ja – auch äußere Herrlichkeit, obwohl sie aus der engen, dunklen Zelle, höchstens aus dem jämmerlichen kleinen Gefängnishof kommen; denn alles Außen widerstrahlt nur ihr Innen: Herrlichkeit, Schönheit, lebendigste Offenbarung finden die Augen dieser Begnadeten überall – zwischen den Pflastersteinen des Gefängnishofes, in dem Leben und den eigentümlichen Schicksalen der kleinen Tiere, die dort nisten, im Blühen und Wachsen der kargen Pflanzen um sie her, der paar Baumkronen, die über die Mauer winken, vor allem aber in der Luft, in dem Flug und den Stimmen der kleinen, geliebten, so gut gekannten Vögel, in den schimmernden, weich geballten Wolken – im Kleinsten wie im Größten, im Nächsten wie im Fernsten lebt, blüht, redet ihr die Welt.⁸³⁹

Das innere Leben der Luxemburg, die sich trotz der Gefangenschaft über die Wunder der Natur freut, und ihre großartige, brisante politische Tätigkeit schließen einander nicht aus. Bei Susmans Deutung Luxemburgs geht es nicht darum, ein Entweder-Oder zu finden, sondern eine Brücke zwischen ihrem privaten Leben und der öffentlichen Sphäre zu schlagen.⁸⁴⁰ An den Leser ist die folgende Frage gerichtet: »Wo ist zwischen der geistigen Persönlichkeit dieser Briefe und der lauten, Fanfaren schmetternden Parteikämpferin die Brücke?«⁸⁴¹

Bertha Badt-Strauss und Hannah Arendt, zwei jüdische Essayistinnen, die sich wie Margarete Susman auch mit Rahel Varnhagen beschäftigt haben, finden in Rosa Luxemburg ein wichtiges weibliches, politisches und sprachliches Vorbild.⁸⁴² Bertha Badt-Strauss hatte sich unter anderem für jüdische Kultur interessiert und das Buch *Frauen der Romantik* Susmans rezensiert.⁸⁴³ In ihrem Essay skizziert sie die Luxemburg als Frau, Briefschreiberin und Politikerin, ohne sich aber für den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Dimension ihrer Persönlichkeit zu interessieren.⁸⁴⁴ Badt-Strauss richtet ihre Aufmerksamkeit eher auf den roten Faden der Situation der jüdischen Frauen, indem sie Rosa Luxemburg mit ihrer »Schwester Rahel« vergleicht:

Gleich ihrer Stammeschwester Rahel Levin besitzt sie eine eigentümliche Empfänglichkeit für die Einflüsse der Atmosphäre; ein Windhauch kann sie trüben, ein Sonnenstrahl sie erhellen. Die gleiche Empfänglichkeit aber bringt sie aller Schönheit des Lebens entgegen, wo sie ihr entgegentritt.⁸⁴⁵

Den politischen Theorien der Luxemburg hatte Hannah Arendt sich bereits angenähert, als sie *Die Ursprünge des Totalitarismus* (1951) auf Englisch veröffentlichte. Eine von Rosa Luxemburg

⁸³⁹ Susman, M.: *Erinnerung an Rosa Luxemburg* [wie Anm. 117], S. 435.

⁸⁴⁰ Vgl. dazu: Woolf, V.: *Three Guineas* [wie Anm. 41], S. 364-365.

⁸⁴¹ Susman, M.: *Rosa Luxemburgs Briefe* [wie Anm. 117], S. 278.

⁸⁴² Badt-Strauss, B.: *Bemerkungen: Rosa Luxemburg*. In: *Der Jude VII* (1924). S. 186-189; Arendt, H.: *A Heroine of the Revolution*. In: *New York Review of Books VII* (1966), S. 21-17. Erschienen in: *Menschen in finsternen Zeiten*. hrsg. von U. Ludz. München/Zürich 1989. S. 49-74.

⁸⁴³ Badt-Strauss, B.: *Dorothea Mendelssohn und Rahel Levin. Gedanken zu Margarete Susmans Buch „Frauen der Romantik“*. In: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* 21 (1930). S. 330-332.

⁸⁴⁴ Vgl.: Hahn, B.: *Die Jüdin Pallas Athene* [wie Anm. 30], S. 200-209.

⁸⁴⁵ Badt-Strauss, B.: *Bemerkungen: Rosa Luxemburg* [wie Anm. 121], S. 187.

vertretene pazifistische Konzeption der Revolution, die nicht als Nutznießerin des Krieges, sondern als spontanes, unvorhersehbares Moment des kollektiven Handelns betrachtet werden müsse, greift Hannah Arendt in ihren Werken immer wieder auf.⁸⁴⁶ In ihrem Essay zu Rosa Luxemburg, einer Reaktion auf Peter Nettls 1966 erschienenen Luxemburg-Biographie, bringt Arendt ihre Hochschätzung für die Aktivität der Revolutionärin zum Ausdruck. Zwei Jahre später wird diese Veröffentlichung in die Essaysammlung eingefügt, die der Darstellung einiger Menschen aus dem 20. Jahrhundert gewidmet ist, die in »finsternen Zeiten« gelebt haben. Im Gegensatz zu Rahel wird Rosa Luxemburg zunächst für ihre engagierte, praxiszentrierte politische Tätigkeit und für die Tatsache gewürdigt, dass sie sich des hohen Wertes ihres doppelten (bzw. dritten, da sie eine Kommunistin war) *Paria-* bzw. *Fremdseins* nicht nur bewusst, sondern damit sogar zufrieden war:

Ihr Abscheu vor der Emanzipationsbewegung, von der sich alle anderen Frauen ihrer Generation und politischen Überzeugung außerordentlich angezogen fühlten, war sehr ausgeprägt. Auf den Gleichheitsruf der Suffragetten hätte sie gewiss gerne erwidert: »Vive la petite différence!« Sie war eine Außenseiterin, nicht nur als polnische Jüdin in einem Land, das ihr missfiel, und in einer Partei, die sie bald verachtete, sondern eben auch als Frau.⁸⁴⁷

Neben dieser mit Susman vergleichbaren Verweigerung der Frauenbewegung konzentriert sich Arendt auf die Theorien Luxemburgs über die Revolution, die durch die herrschenden, von Männern vertretenen Denkrichtungen der Kommunistischen Partei als »Irrtümer« bezeichnet worden waren.⁸⁴⁸ Gegen die Meinung der Bolschewiken argumentierend, seien, so Arendt, vielmehr die seltenen Fälle als »Irrtümer« zu betrachten, in denen Rosa Luxemburg sich den offiziellen Entscheidungen der Partei angleiche:

Beklemmender als ihre angeblichen Irrtümer, jedenfalls schmerzlicher für sie selbst, erscheinen im Rückblick die wenigen entscheidenden Fälle, in denen Rosa Luxemburg nicht »aus der Reihe tanzte«, sondern sich in Übereinstimmung mit den herrschenden Mächten der deutschen sozialistischen Bewegung befand. Dies waren ihre eigentlichen Irrtümer, und es war keiner darunter, den sie nicht schließlich als solchen erkannt und bitter bereut hat.⁸⁴⁹

Im Zeichen Rosa Luxemburgs und Rahel Varnhagens haben Margarete Susman und Hannah Arendt versucht, durch spezifisch weiblich-jüdische Wege den Berührungspunkt zwischen ›Denken‹ und ›Handeln‹ zu finden, indem sie beide den Raum der ›Differenz‹ und des ›Fremden‹ nicht nur berücksichtigen, sondern ihn zur Grundlage einer neueren und produktiveren Auseinandersetzung mit dem Jüdisch- und Frausein verwandelt haben.

⁸⁴⁶ Vgl. dazu: Young-Bruehl, E.: *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Heaven/London 1982.

⁸⁴⁷ Arendt, H.: *Rosa Luxemburg (1871-1919)*. In: *Menschen in finsternen Zeiten* [wie Anm. 121], S. 62.

⁸⁴⁸ Vgl. dazu: Nordmann, I.: *Erfahrungsfähigkeit und Differenz. Rosa Luxemburg und Hannah Arendt über das politische Handeln*. In *Die Neue Gesellschaft* 40 (1993). S. 459-464.

⁸⁴⁹ Arendt, H.: *Rosa Luxemburg* [wie Anm. 126], S. 65.

